

AMICITIA Y (AUTO)EJEMPLARIDAD EN LAS EPISTULAE MORALES DE SÉNECA

Soledad Correa

Universidad de Buenos Aires - CONICET
soledad.correa@conicet.gov.ar

Resumen

Considerando que el tema de la *amicitia* y la importancia de los *amici* como modelos inspiradores en el camino hacia la sabiduría son planteados con fuerza desde el comienzo de las *Epistulae Morales* de Séneca, este trabajo analiza cómo el ego epistolar, a partir de una redefinición de la *amicitia* romana y del género epistolar, se apropia activamente del discurso ejemplar, dispositivo cultural clave para la construcción de la memoria en Roma (Roller, 2004). Nuestra hipótesis es que, desde el comienzo mismo de la colección, en el propio texto de las *Epistulae* se va construyendo el ideal de una *uera amicitia* filosófica y que, en todo momento, el ego epistolar busca dirigir la atención del lector hacia su propia ejemplaridad.

Palabras clave: Séneca – *Epistulae Morales* – *amicitia* – (auto)ejemplaridad.

Abstract

Taking into account the fact that *amicitia* and the importance of *amici* as inspiring models on the road to wisdom are strongly emphasized from the beginning of Seneca's *Epistulae Morales*, the present paper analyzes how the epistolary ego, after redefining *amicitia* and the epistolary genre, actively appropriates exemplary discourse, a key cultural device which plays a central role in Roman memory building (Roller, 2004). Our

hypothesis is that, from the beginning of the letter collection, in the very text of the *Epistulae* an ideal of philosophical *uera amicitia* is built, and that, in all instances, the epistolary ego intends to direct the reader's attention to his own exemplarity.

Keywords: Seneca – *Epistulae Morales* – *amicitia* – (self)exemplarity.

1. Introducción

Como es sabido, Séneca (ca. 5 a.C. - 65 d.C.) compuso sus *Epistulae Morales*¹ al final de su vida, en algún momento entre su retiro de la vida pública como *amicus principis* en el 62 d.C. y su muerte en el 65 d.C.² Con toda probabilidad, las *Epistulae* son su última obra y han sido consideradas como la culminación de su labor filosófica, un intento de sintetizar y transmitir la doctrina estoica sobre cómo vivir bien³, doctrina que se encuentra esbozada de manera más difusa en el resto de sus escritos filosóficos, y tratada menos directamente en sus obras dramáticas. En comparación con la correspondencia ciceroniana –uno de sus principales modelos literarios–, el corpus epistolar de Séneca es acotado, tanto en su cronología como en cantidad⁴: ciento veinticuatro cartas en veinte libros han llegado hasta nosotros, todas escritas por Séneca y dirigidas a Lucilio, un miembro del orden equestre, procurador de Sicilia, a quien Séneca dedicó también otras dos obras, *Naturales Quaestiones* y *De providentia*. La tendencia a considerar las *Epistulae Morales* como

¹ Aulo Gelio es el primero en utilizar este título para referirse a las cartas de Séneca (*praef.* IX). Es posible, sin embargo, que el título haya sido empleado por el propio Séneca (Cugusi, 1983: 196).

² Para las fechas de composición y publicación, cf. Griffin (1992: 305, 348-350, 400, 418).

³ Para el lugar de las *Epistulae* en la obra de Séneca y sus planes de escribir una *moralis philosophia* adicional, de mayor alcance, cf. Leeman (1953) y Russell (1974). Sobre la presencia de la filosofía en la obra dramática de Séneca, Marti (1945) postuló que las tragedias eran tratamientos sistemáticos de filosofía estoica. A propósito de esta cuestión, cf. Pratt (1948); Leeman (1966); Pociña Pérez (1976, 1978); Brown (1992).

⁴ Cf. Wilson (2001: 186), quien conjetura que posiblemente la “publicación” de las cartas de Cicerón a Ático en época neroniana inspiró a Séneca a componer una colección epistolar dirigida a un único destinatario. Las cartas de Cicerón a Ático son más de 400 y abarcan un período de veinticinco años (68 - 43 a. C.).

ensayos⁵ con fórmulas epistolares adosadas al comienzo y al final de cada carta ha comenzado a revertirse en los últimos años y varios estudiosos han dedicado sus esfuerzos a poner de relieve la fundamental inscripción de la colección en el género epistolar⁶. Aunque la cuestión de si las *Epistulae* constituyen un genuino intercambio de correspondencia entre Séneca y su destinatario es aún objeto de debate⁷, no resulta plausible pensar que fueron escritas solo para Lucilio, dada su abarcadora agenda filosófica y su aspiración a alcanzar a un público más amplio, e incluso a la posteridad, a quien Séneca dice dirigirse especialmente⁸.

En la Roma republicana, el intercambio de correspondencia entre *amici* era una práctica social continua, recíproca y potencialmente beneficiosa para ambas partes, a la que hay que situar en el marco de la *amicitia*⁹, vínculo que la mayoría de los estudiosos de las relaciones sociales en Roma caracteriza como de corte predominantemente instrumental¹⁰. Se trataba de una relación voluntaria, de tipo no sexual, basada en la confianza (*fides*) y en una similitud (*similitudo*) aproximada

⁵ Cf. Wilson (2001: 165-169).

⁶ Cf., por ejemplo, Cancik (1967); Maurach (1970); Wilson (1987, 2001); Mazzoli (1989).

⁷ Para una discusión sobre la historia de las opiniones sobre la “autenticidad” de las cartas, cf. Mazzoli (1989) y Graver (1996: 13-24).

⁸ Cf. Sen., *Ep.* 8.2. Cf., asimismo, *Ep.* 21.5, 22.2, 64.7 y 79.17.

⁹ Para el tema de la *amicitia* romana, cf. Habinek (1990); Pizzolato (1993: 89-213); Fitzgerald (1997); Konstan (1997: 122-148) y Williams (2012).

¹⁰ Actualmente, gracias a trabajos como los de Gelzer ([1912] 1969), Syme ([1939] 1960), Ross Taylor (1949), Brunt (1965) y Hellegourac’h ([1963] 1972), existe consenso en cuanto a que el gobierno de la República romana funcionaba a través de un complejo sistema de obligaciones personales de diverso tipo basadas en *gratia*, *officium*, *patrocinium*, *hospitium* y *clientela*, y gobernadas por lazos de *fides* y *amicitia*. Los historiadores modernos han enfatizado la centralidad del rol político desempeñado por la *amicitia*, dejando atrás consideraciones decimonónicas que tendían a proyectar sobre la vida civil romana nociones contemporáneas por completo anacrónicas, por ejemplo, la existencia de partidos políticos institucionalizados. En efecto, dado que no existían en Roma partidos políticos en el sentido moderno de bloques permanentes e ideológicamente consistentes, la política romana estaba fuertemente influida por *factiones*, esto es, redes más o menos informales de individuos unidos por lazos personales y no ideológicos, alineados para la consecución de un objetivo específico a corto plazo.

de estatus, edad, nivel de afecto, carácter y costumbres, al mismo tiempo que en una útil complementariedad de necesidades¹¹. Aunque señalar la primacía del utilitarismo no implica desconocer la dimensión afectiva que también podía incluir la *amicitia*¹², la asimetría nunca podía eliminarse del todo en una sociedad como la romana, profundamente jerarquizada y muy consciente de las diferencias de estatus, todo lo cual hacía que, en la práctica, la *amicitia* fuera un espacio abierto a la competición, una oportunidad para desplegar magnanimidad e incurrir en obligaciones¹³. Tal vez lo más exacto sea afirmar que la *amicitia* en Roma abarcaba un espectro muy amplio de vínculos personales que incluía desde relaciones caracterizadas por un afecto genuino¹⁴, a relaciones puramente políticas, cuya principal razón de ser era el intercambio de favores *ex commodo*¹⁵.

En la antigua teoría epistolar se presuponía que la *amicitia* subyacía connaturalmente a las cartas personales. En efecto, dado que la carta era definida como la mitad de un diálogo, constituía una forma apropiada de mantenerse en contacto con un *amicus* ausente¹⁶. Con todo, en la elección del género carta, Séneca subvierte las expectativas de lectura que la retórica epistolar ciceroniana había contribuido a forjar a fines de la República al hacer colisionar forma y función (Wilcox, 2012: 117), pues la carta era un género tradicionalmente utilizado para llevar adelante y sostener las relaciones interpersonales a distancia en época republicana, es decir, la forma o género “carta” estaba asociada a esa particular

¹¹ Cf. Burton (2004: 212).

¹² Cf. Brunt (1965: 3): “it is implausible to suppose that the Romans whose word for friendship [...] derives from *amo* [...] had no native acquaintance with a genuine affection of a non-sexual kind”. Cf., asimismo, Brunt (1988: 351-381) y Hellegouarc’h ([1963] 1972: 142-51).

¹³ Cf. Burton (2004: 213). Esta tesis mayoritaria fue desafiada por Konstan, para quien el *amicus* se distingue netamente del *cliens*: “friendship in the classical world [should be] understood centrally as a personal relationship predicated on affection and generosity rather than obligatory reciprocity” (1997: 5).

¹⁴ Cf. Cic., *S. Rosc.* 30 ss. y *Fin.* 2.82 ss.

¹⁵ Cf. Cic., *S. Rosc.* 111. Cf., asimismo, Habinek (1990: 166): “<*amicitia*> constitutes a traditional institution of Roman culture that is at once economic, social, psychological, and political [...] in its implications”.

¹⁶ Cf. Demetr. *Eloc.*, 223 y 25. Cf., asimismo, Malherbe (1988: 16-17).

función. Séneca, en cambio, utilizará el género epistolar como un instrumento para hacer filosofía y promover la auto-reflexión. Para ilustrar este punto, veamos lo que afirma a continuación:

Exigis a me frequentiores epistulas. Rationes conferamus: solvendo non eris. Convenerat quidem ut tua priora essent: tu scriberes, ego rescriberem. Sed non ero difficilis: bene credi tibi scio. Itaque in antecessum dabo nec faciam quod Cicero, vir disertissimus, facere Atticum iubet, ut etiam 'si rem nullam habebit, quod in buccam venerit scribat'. Numquam potest deesse quod scribam, ut omnia illa quae Ciceronis implent epistulas transeam: quis candidatus laboret; quis alienis, quis suis viribus pugnet; quis consulatum fiducia Caesaris, quis Pompei, quis arcae petat; quam durus sit fenerator Caecilius, a quo minoris centesimis propinqui nummum movere non possint. Sua satius est mala quam aliena tractare, se excutere et videre quam multarum rerum candidatus sit, et non suffragari (Sen., *Ep.* 118.1-2)¹⁷.

(Me pides cartas más frecuentes. Hagamos las cuentas: no estarás en condiciones de pagarme. Habíamos acordado que tus cartas fueran primero: tú me escribirías, yo te contestaría. Pero no me pondré difícil: sé que puedo darte crédito con seguridad. Por consiguiente, te pagaré por anticipado y no haré lo que Cicerón, varón elocuentísimo, exhorta hacer a Ático, que aun “cuando no tenga nada que escribir, escriba lo que se le ocurra”. Nunca me puede faltar qué escribir, incluso si dejo de lado todas aquellas cosas que llenan las cartas de Cicerón: qué candidato está en peligro, quién compite con fuerzas ajenas, quién con las propias, quién aspira al consulado confiando en César, quién en Pompeyo, quién en sus arcas; cuán insensible es el usurero Cecilio, a quien sus parientes no pueden sacarle una moneda a menos del doce por ciento de interés. Es preferible ocuparse de los propios males que de los ajenos, examinarse a sí mismo y ver a cuántos cargos uno aspira y no votarse).

Según puede advertirse, esta preterición ilustra el hecho de que el ego epistolar desdeña las cartas ciceronianas por su contenido, presentándolas como un vano cotilleo, y promueve que la carta sea utilizada fundamentalmente con una finalidad ética, para realizar un

¹⁷ Texto tomado de Reynolds (1965). Traducción propia. En los textos citados mantendremos la grafía *v* y no *u*, que es la elegida por el editor.

auto-examen (*se excutere*). Asimismo, es preciso señalar que esta redefinición de la función del género epistolar acarrea consecuencias sobre la materialidad de la carta, dado que, a diferencia de Cicerón, Séneca rara vez la considera como un artefacto físico (Edwards, 2015: 46-47). De hecho, en las *Epistulae Morales* son muy infrecuentes las referencias al lapso de tiempo que toma que una carta viaje desde remitente a destinatario¹⁸, y no hay comentarios, por ejemplo, sobre aspectos de la escritura a mano o sobre el empleo de sellos; así, despojada de su materialidad, la carta se convierte en una suerte de conexión inmediata, viva, entre remitente y destinatario, y, por ende, en el mejor medio para alcanzar la ideal unión mental entre los *amici*¹⁹.

A lo largo de sus *Epistulae Morales*, esta redefinición de la función del género epistolar corre parejas con una reconfiguración de la *amicitia* romana, en tanto esta resultaba problemática por dos razones para el proyecto senecano (Wilcox, 2012: 99): en primer lugar, en Roma el éxito social dependía de la reputación personal, ya que la propia *fama* y *dignitas* eran extremadamente importantes. De acuerdo con esto, el mantenimiento de una reputación personal requería una constante diligencia a fin de asegurarse la cooperación de los otros, dado que la influencia de una persona era proporcional al número de *amici* que podía adquirir²⁰; consiguientemente, el hecho de no tener *amici* constituía una degradación social. Cuantos más *amici* y dependientes tenía un romano, mayor era su reputación, pero, al mismo tiempo, menos se hallaba bajo su control. En segundo lugar, la mediación de un tercero entre dos *amici* –básica tanto para la cadena de *offici* y personas involucradas en la *amicitia* ciceroniana, como para el propio movimiento de la correspondencia– resultaba objetable desde un punto de vista estoico, no solo por introducir oportunidades para la duplicidad e hipocresía contrarias al declarado objetivo senecano de cultivar una *persona* consistente e integrada, sino también porque la dependencia en una red de otros agentes ponía en peligro la autonomía perfecta que el *sapiens* aspiraba a alcanzar.

¹⁸ Cf., sin embargo, Sen., *Ep.* 50 y 71.1, 77.3.

¹⁹ Esta comunión mental con el *amicus* ausente es preconizada en la *Ep.* 55. Para esta carta, cf. Saylor (2002).

²⁰ Cf., por ejemplo, Cic., *Balb.* 18.

El texto de las *Epistulae* se hace eco de algunos lugares comunes propios de la habitual gestión de la *amicitia* romana, presentada como interesada, y ofrece, así, claros contraejemplos en la extendida práctica del *amicus* “buitre”, que, en la relación con el *amicus*, mira fundamentalmente la herencia²¹ y transforma la *amicitia* en un “botín”²². La *amicitia* romana tradicional así caracterizada será, sin embargo, el telón de fondo sobre el cual el ego epistolar irá definiendo los trazos de la *uera amicitia*, de la cual él se erigirá en principal adalid.

En el presente trabajo indagaremos una cuestión en la que la crítica no se ha detenido hasta el momento, a saber, en el vínculo entre *amicitia* y (auto)ejemplaridad que Séneca propone en sus *Epistulae Morales*. Si bien existe una serie de trabajos que se ocupan de estudiar el papel que juega la *amicitia* en la obra de Séneca, en general, y en las *Epistulae*, en particular²³, la mayoría se centra en intentar reconstruir lo que podríamos denominar una “teoría senecana” sobre la *amicitia* o en dilucidar aspectos filosóficos de su pensamiento en relación con este tema²⁴, pero no atiende al nexo entre *amicitia* y (auto)ejemplaridad que aquí buscamos analizar. Recordemos que la *amicitia* como tópico era común a todas las escuelas filosóficas de la Antigüedad; por otra parte, resultaba muy oportuno para Séneca, al dirigirse a una audiencia romana y apelar a una moralidad común, abrir su colección epistolar refiriéndose a ella, dado que la *amicitia* era en Roma, antes que una idea filosófica, un ideal social romano. Considerando que el tema de la *amicitia* y la importancia de los *amici* como modelos inspiradores en el

²¹ Cf. Sen., *Ep.* 95.43: *Amico aliquis aegro adsidet: probamus. At hoc hereditatis causa facit: vultur est, cadaver expectat* (Uno asiste a un amigo enfermo: lo aprobamos. En cambio, si hace esto a causa de la herencia, es un buitre, espera un cadáver).

²² Cf. Sen., *Ep.* 19.4: [...] *amicitia olim petebatur, nunc praeda; mutabunt testamenta destituti senes, migrabit ad aliud limen saluator* ([...] en otro tiempo se buscaba la amistad, ahora el botín. Si los ancianos cambiaran el testamento al quedarse solos, el cliente que va a saludarlos se dirigirá hacia otro umbral).

²³ Para el tema de la *amicitia* en las *Epistulae Morales* de Séneca, cf. Knoche (1954); Brinkmann (1963); Cancik (1967: 61-64); Gagliardi (1991); Pizzolato (1993: 157-174); Schönegg (1999: 33-39); Motto (2001: 7-16); Reydams-Schils (2005: 75-77); Evenepoel (2006); Graver (2007: 182-185); Wilcox (2012: 115-131).

²⁴ Por ejemplo, la tensión entre *amicitia* y *autárkeia*, uno de los problemas centrales de la *amicitia* estoica, al que Séneca intenta dar respuesta en la *Ep.* 9.

camino hacia la sabiduría son planteados con fuerza desde el comienzo de la colección, analizaremos cómo el ego epistolar, a partir de una redefinición de la *amicitia* romana y del género epistolar, se apropia activamente del discurso ejemplar, dispositivo cultural clave para la construcción de la memoria en Roma (Roller, 2004)²⁵. Nuestra hipótesis es que, desde el comienzo mismo de la colección, en el propio texto de las *Epistulae* se va construyendo el ideal de una *uera amicitia* filosófica y que, en todo momento, el ego epistolar busca dirigir la atención del lector hacia su propia ejemplaridad como *amicus*. El tema de la *amicitia* es omnipresente a lo largo de la colección, pero, a los efectos de trabajar con un corpus acotado, que nos permita empezar a indagar en los vínculos entre *amicitia* y (auto)ejemplaridad²⁶, nuestro análisis llegará hasta la *Ep.* 35, en la que el ego epistolar realiza la inquietante afirmación de que Lucilio no es su *amicus* (*nunc enim amas me, amicus non es, Ep. 35.1*)²⁷, con lo cual busca promoverse como *exemplum* de un riguroso practicante de la *uera amicitia* filosófica.

2. *Amicitia* y (auto)ejemplaridad en las *Epistulae Morales*

Séneca escribió una obra dedicada a la *amicitia*, que, lamentablemente, no ha llegado completa hasta nosotros, esto es, *Quomodo amicitia continenda sit*, hecho que pone en evidencia su interés sostenido en este tema²⁸. No obstante esta pérdida, poseemos una idea bastante precisa de la naturaleza de la *amicitia* senecana, pues si bien los fragmentos conservados de esta obra no nos ofrecen una definición, como sí nos la

²⁵ En la cultura romana, la ejemplaridad es un discurso, un sistema coherente de símbolos que organiza el pasado de una manera particular, determina una manera también particular de fijarlo, conocerlo y emplearlo. A propósito de la estructura y rasgos del discurso ejemplar, cf. Roller (2004: 1-7), y Schiesaro (2009). Para enfoques específicamente historiográficos de esta cuestión, cf. Chaplin (2000) y Walter (2004: 51-70).

²⁶ Vale aclarar que no pretendemos agotar aquí este tema, sino que seguiremos estudiándolo en posteriores trabajos.

²⁷ Cf. Edwards (2015: 45): "This is a rather unsettling moment in the letters".

²⁸ Los pocos fragmentos de esta obra que conocemos fueron publicados en 1820 por el célebre filólogo italiano Angelo Mai. Cf. Bickel (1905); Studemund ([1888] 1969: 13-24, 26-32).

brinda Cicerón en su tratado *De amicitia*²⁹, las *Epistulae* nos permiten conocer las complejas características que Séneca le atribuye y las indicaciones que da respecto de su modalidad de nacimiento y ejercicio.

La importancia de la *amicitia* para Séneca radica en el papel que juega en la búsqueda de la *sapientia*³⁰, en tanto una manera particularmente concreta de amar la *uirtus* es amar su manifestación en otros. Esto es, seguramente, un aspecto de lo que, según veremos, le atrajo a Séneca de los *exempla* y es, ciertamente, una buena razón que explica el hecho de que el progreso de Lucilio (y otros *amici*) no resulte concebible fuera del marco de la *amicitia*. En efecto, Séneca está convencido de que el destinatario de sus cartas, el *proficiens*, esto es, aquel que está en el camino hacia la sabiduría y hacia la *uirtus*, no puede alcanzarlas por sí mismo. Resulta fundamental, entonces, que personas semejantes, que hayan progresado un poco más, lo orienten y lo asistan:

Nulla res magis animis honesta induit dubiosque et in pravum inclinabiles revocat ad rectum quam bonorum virorum conversatio; paulatim enim descendit in pectora et vim praeceptorum obtinet frequenter aspici, frequenter audiri. (Sen., *Ep.* 94.40).

(Ninguna cosa introduce mejor lo honesto en los ánimos y redirige hacia el bien a los indecisos y propensos al mal que la familiaridad con los hombres de bien; pues, poco a poco, el verlos y escucharlos con frecuencia influye en el espíritu y obtiene la fuerza de los preceptos).

²⁹ Cf. Cic., *Amic.* 20.

³⁰ Si *amicitia* y *sapientia* van de la mano, la antítesis de la primera, *solitudo*, es causa de todos los males, según se afirma en la *Ep.* 25.5: *omnia nobis mala solitudo persuadet* (Todos los males nos los inspira la soledad). Los peripatéticos habían enfatizado la función clave que cumple la amistad para el desarrollo moral (por ejemplo, Arist., *EN* IX.1, 1169b). Asimismo, en Epicuro hay fuertes lazos entre *philia* y *sophía*, por ejemplo, en Epicur., *Sent. Vat.* 78 y *Sent.* 27. En las *Epistulae* de Séneca, la estrecha unión entre *amicitia* y *sapientia* es reforzada por el ego epistolar, quien en la *Ep.* 20.5 afirma lo siguiente: *quid est sapientia? semper idem velle atque idem nolle* (¿Qué es la sabiduría? Querer y no querer siempre la misma cosa), con lo cual retoma la definición que ofrece Salustio sobre la *amicitia* en *Cat.* 20.4: *nam idem velle atque idem nolle, ea demum firma amicitia est* (En efecto, querer y no querer la misma cosa, esa es precisamente la amistad firme).

El hombre tiene la capacidad para la *uirtus*³¹, pero la conversión de la buena voluntad en un *habitus*, en una disposición estable, demanda un enorme esfuerzo. En esta empresa, contar con un otro que funcione como modelo inspirador resulta clave:

[...] magna pars peccatorum tollitur, si peccaturis testis adsistit. Aliquem habeat animus quem vereatur, cuius auctoritate etiam secretum suum sanctius faciat. O felicem illum qui non praesens tantum sed etiam cogitatus emendat! O felicem qui sic aliquem vereri potest ut ad memoriam quoque eius se componat atque ordinet! Qui sic aliquem vereri potest cito erit verendus. Elige itaque Catonem; si hic tibi videtur nimis rigidus, elige remissioris animi virum Laelium. Elige eum cuius tibi placuit et vita et oratio et ipse animum ante se ferens vultus; illum tibi semper ostende vel custodem vel exemplum. Opus est, inquam, aliquo ad quem mores nostri se ipsi exigant: nisi ad regulam prava non corriges (*Ep.* 11.9-10)³².

([...] una gran parte de las faltas se evita, si un testigo permanece junto a quienes van a cometerlas. Que el espíritu tenga a alguien a quien admirar, cuyo ascendiente haga aún más sagrada su intimidad. ¡Feliz aquel que corrige no solo estando presente, sino también al ser recordado! ¡Feliz aquel que puede admirar a alguien de tal manera que se configure y ordene solo con recordarlo! Quien así puede admirar a alguien, pronto deberá ser admirado. Por consiguiente, elige a Catón; si este te parece demasiado austero, elige a un varón de espíritu más indulgente, a un Lelio. Elige a aquel de quien te agradó su vida, su discurso y su mismo rostro, espejo del alma; tenlo presente siempre o como protector o como ejemplo. Es necesario, digo, que nuestra propia forma de ser se ajuste a la de alguien: si no es conforme a un patrón, no corregirás los defectos).

³¹ Cf. Sen., *Ep.* 49.11: *Dociles natura nos edidit, et rationem dedit imperfectam, sed quae perfici posset* (La naturaleza nos ha hecho dóciles y nos ha dado una razón imperfecta, pero que puede perfeccionarse).

³² Cf., asimismo, Sen., *Ep.* 52.2: *nemo per se satis valet ut emergat; oportet manum aliquis porrigat, aliquis educat* (Nadie por sí mismo tiene fuerza suficiente para salir a flote. Precisa de alguien que le extienda la mano, alguien que lo empuje hacia afuera) y, más adelante, en la misma carta, *Ep.* 52.8: [...] *elige adiutorem quem magis admireris cum videris quam cum audieris* ([...] elige un ayudante a quien has de admirar más por haberlo visto que por haberlo escuchado).

Si bien en este pasaje la figura de ese otro ejemplar no es designada específicamente como *amicus*³³, se apuntan aquí rasgos clave de la *uera amicitia* propugnada en las *Epistulae*: en primer lugar, la idea de que lo que Long (2009) denomina el “yo normativo” (*normative self*), es decir, aquel en quien el “yo actual” (*occurrent self, the present self*) aspira o debería aspirar a convertirse, tiene como base el *exemplum* de ciertas figuras especialmente escogidas por el *proficiens*. La importancia de que el *proficiens* realice este juicio selectivo que, según veremos, debe preceder a la *amicitia*, es enfatizada por la anáfora del verbo *elige*³⁴. En segundo lugar, el ego epistolar sugiere aquí que la relación con un otro ejemplar pone en marcha una dinámica entre admirar (*vereri*) y deber ser admirado (*erit verendus*). Así, la admiración que el *proficiens* tiene por su modelo acabará haciéndolo a él mismo digno de admiración (*qui sic aliquem vereri potest cito erit verendus*), es decir, él mismo se convertirá en un modelo o *exemplum* para otros. Esto se condice muy bien con el hecho de que Séneca coloca en la *amicitia* un objetivo de perfeccionamiento moral, de acuerdo con el cual los *amici* que persiguen el mismo fin constituyen un estímulo que incita hacia lo que es bueno, en la medida en que mantienen viva la voluntad de actuar éticamente. Asimismo, el que ha avanzado un poco más en el camino hacia la sabiduría está

³³ Cf., en este sentido, Sen., *Ep.* 62.2, donde parece sugerirse que *amicitia* y ejemplaridad van de la mano, en tanto estas figuras ejemplares con las que el ego epistolar se asocia, sea que pertenezcan al pasado o al presente, son llamadas *amici*: *Cum me amicis dedi, non tamen mihi abduco nec cum illis moror quibus me tempus aliquod congregavit aut causa ex officio nata civil, sed cum optimo quoque sum; ad illos, in quocumque loco, in quocumque saeculo fuerunt, animum meum mitto* (Cuando me consagro a mis amigos, sin embargo, no por eso me alejo de mí mismo; ni me entretengo con aquellos con los que me ha reunido una circunstancia casual o un asunto surgido de mis deberes civiles, sino que convivo con los mejores. Hacia ellos, cualquiera sea la época o el lugar en que hayan vivido, proyecto mi espíritu).

³⁴ Esta idea reaparece más adelante en la *Ep.* 25.6: *cum iam profeceris tantum ut sit tibi etiam tui reverentia, licebit dimittas paedagogum: interim aliquorum te auctoritate custodi – aut Cato ille sit aut Scipio aut Laelius aut alius cuius interventu perdit quoque homines vitia supprimerent, dum te efficis eum cum quo peccare non audeas* (Cuando hubieres progresado tanto ya que tengas respeto hasta de ti mismo, te estará permitido despedir al pedagogo. Mientras tanto, protégete con el ascendiente que ejerza alguien sobre ti, bien sea este Catón, Escipión, Lelio o cualquier otro cuya sola presencia lograría incluso suprimir los vicios de los depravados, mientras tú te vas transformando en un hombre tal que en tu propia presencia ya no te atrevas a obrar mal).

deseoso de empujar a su semejante hacia adelante y se alegra de los progresos que este realiza³⁵. Pero esta relación no está exenta de ventajas para el que ha progresado un poco más, en tanto “los hombres mientras enseñan aprenden”³⁶. De acuerdo con esto, en plena conformidad con uno de los más persistentes y memorables ideales de la *amicitia* romana, esto es, la concepción del *amicus* como un *alter ego*³⁷, el ego epistolar también es el receptor de las consideraciones que formula para su destinatario, de modo que al entrenar al otro en la *uirtus*, él ejercita su propia *uirtus*³⁸. De esta manera, según veremos, en las *Epistulae* la *uera amicitia* será caracterizada como una relación en la cual cada parte está involucrada en el progreso propio y en el del *amicus*, y en la cual el *amicus* ausente funciona como un espejo y como un modelo para el autoescrutinio³⁹.

El ego epistolar ofrece una definición revisada de lo que implica ser *amicus* desde las primeras cartas del libro primero:

Epistulas ad me perferendas tradidisti, ut scribis, amico tuo; deinde admones me ne omnia cum eo ad te pertinentia communicem, quia non soleas ne ipse quidem id facere: ita eadem epistula illum et dixisti amicum et negasti. Itaque si proprio illo verbo quasi publico usus es et sic illum amicum vocasti quomodo omnes candidatos 'bonos viros' dicimus, quomodo obvios, si nomen non succurrit, 'dominos' salutamus, hac abierit. Sed si aliquem amicum existimas cui non tantundem credis quantum tibi, vehementer erras et non satis nosti vim verae amicitiae (Sen., *Ep.* 3.1-2).

(Entregaste a tu amigo, según me escribes, unas cartas para que me las diese; luego me adviertes que no comparta con él todos tus asuntos, porque ni siquiera tú mismo acostumbras a hacerlo: así en la misma carta lo llamas amigo y niegas que lo sea. Por consiguiente, si has hecho un uso, por así decirlo, corriente de ese término preciso, y le

³⁵ Cf. Sen., *Ep.* 31.1, 34, 41.1.

³⁶ Cf. Sen., *Ep.* 6.4 y *Ep.* 7.8.

³⁷ Cf. Williams (2012).

³⁸ Cf. Sen., *Ep.* 109.12: *necesses enim alienam virtutem exercendo exercent et suam* (Pues es necesario que ejercitando la virtud ajena ejercite también la propia).

³⁹ Para el tema del autoescrutinio en las *Epistulae*, cf. el ya clásico trabajo de Edwards (1997).

llamas amigo del mismo modo que calificamos como “hombres de bien” a todos los candidatos, que saludamos como “señores” a quienes encontramos, si no recordamos su nombre, dejémoslo pasar. Pero si consideras amigo a uno en quien no confías en la misma medida que en ti mismo, te equivocas de medio a medio y no conoces suficientemente la esencia de la verdadera amistad).

Como vemos, esta carta se abre con una amonestación a Lucilio. En efecto, este es objeto de reprensión por haber aplicado el título de *amicus* a la ligera⁴⁰. El ego epistolar comienza así a definir los rasgos de la *uera amicitia*, cuya naturaleza es muy diferente de lo que cree el vulgo, con quien Lucilio, en virtud de su saber a medias o superficial (*non satis nosti*), es alineado. De hecho, su error es señalado con énfasis (*vehementer erras*). Asimismo, quien escribe realiza un juicio de valor sobre la *amicitia* entendida en su acepción tradicional o corriente, a la que hay que entender como *falsa*, mientras que la *amicitia* aquí promovida es calificada de *uera*. Por último, se apunta un primer criterio para calificar a alguien de *amicus*, que es el de mantener con él una relación de *fides*⁴¹ sin fisuras (*sed si aliquem amicum existimas cui non tantundem credis quantum tibi*), uno de los ideales más estrechamente asociados a la *amicitia*. Seguidamente, el ego epistolar instruye a su destinatario sobre cuál es el paso previo antes de confiarlo todo al *uerus amicus*:

Tu vero omnia cum amico delibera, sed de ipso prius: post amicitiam credendum est, ante amicitiam iudicandum. Isti vero praeopostero officia permiscent qui, contra praecepta Theophrasti, cum amaverunt iudicant, et non amant cum iudicaverunt. Diu cogita an tibi in

⁴⁰La anonimidad del *amicus* en cuestión sugiere que la presente carta no involucra una negociación social, sino otro tipo de relación. Como apunta Wilcox: “In its introduction and immediate dismissal of Lucilius’s friend, Seneca’s letter follows the pattern of a Ciceronian letter of recommendation, in which a favor for a friend, solicited or acknowledged, often gives a basis for the exchange of correspondence, but the protégé is fully subordinate to the relationship between the letter’s writer and the recipient. [...] Seneca mimics the technique of social negotiation, but he departs from Ciceronian precedent by using his mention of the letter-bearer to introduce the content of Letter 3, which turns out to be a critique of traditional Roman friendship” (2012: 119).

⁴¹Para la importancia de este concepto, cf. Hellegouarc’h ([1963] 1972: 23-40). Para los vínculos entre *fides* y *foedus* en conexión con el matrimonio, la *amicitia* y la hospitalidad, cf. Freyburger (1986: 167-193).

amicitiam aliquis recipiendus sit. Cum placuerit fieri, toto illum pectore admitte; tam audaciter cum illo loquere quam tecum (Sen., *Ep.* 3.2).

(Tú, al contrario, examina todas las cosas con el amigo, pero antes que nada a él mismo: una vez contraída la amistad hay que confiar, antes de contraerla hay que juzgar. Mas invierten el orden de su actuación quienes, en contra de los preceptos de Teofrasto, juzgan después de haberse encariñado, en vez de encariñarse después de haber juzgado. Reflexiona largo tiempo si debes recibir a alguien en tu amistad. Cuando te parezca bien hacerlo, acógelo de todo corazón: conversa con él con la misma franqueza que contigo mismo).

Como podemos ver, aunque en la *Ep.* 9.17 el ego epistolar señalará que a la *amicitia* somos llevados por una “natural inclinación” (*naturalis inritatio*), el hecho natural originario, que es la vocación social del hombre, precisa de un juicio selectivo que escoja, del conjunto de todos aquellos que son *amici* potenciales, a los que se convertirán en *amici* en sentido estricto. Según veremos, el juicio selectivo debe ser severo y preceder a la amistad y, por supuesto, no ha de hacerse considerando el interés o la expectativa de obtener ventajas. Aquí, sin embargo, en una sutil exposición de lo que implica la *uera amicitia*, el ego epistolar no se expone acerca de la base sobre la cual se construye este juicio selectivo (*ante amicitiam iudicandum*), sino que elige detenerse más bien en lo que sucede una vez que la *amicitia* se ha establecido (*post amicitiam*), es decir, en lo que concierne al *credendum est*:

Tu quidem ita vive ut nihil tibi committas nisi quod committere etiam inimico tuo possis; sed quia interveniunt quaedam quae consuetudo fecit arcana, cum amico omnes curas, omnes cogitationes tuas misce. Fidelem si putaveris, facies; nam quidam fallere docuerunt dum timent falli, et illi ius peccandi suspicando fecerunt. Quid est quare ego ulla verba coram amico meo retraham? quid est quare me coram illo non putem solum? (Sen., *Ep.* 3.3).

(En todo caso, tú vive de tal manera que no te confíes a ti nada que no puedas confiar incluso a tu enemigo; pero ya que sobrevienen ciertas situaciones que, por costumbre, se mantienen en secreto, comparte con tu amigo todas tus penas, todos tus pensamientos. Lo harás fiel, si lo consideras fiel, pues algunos enseñan a engañar, temiendo ser

engañados y con sus sospechas le otorgan el derecho a equivocarse. ¿Qué motivo tengo para ocultar alguna noticia en presencia de mi amigo?, ¿qué motivo para no considerarme solo en su presencia?).

Como puede verse, el modo de conducirse con el *amicus* ejerce sobre la conducta de este un efecto de espejo y, así, considerarlo *fidelis* activa en él el ideal de la *fides*; por el contrario, tratarlo con desconfianza le otorga el derecho a actuar erradamente (*ius peccandi*). Otro ideal que se actualiza en este pasaje es el ya mencionado del *amicus* como *alter ego*, que, llevado aquí a su hipérbole, deriva en un interrogante que amenaza con socavar enteramente la práctica de la *amicitia*, pues, paradójicamente, según se sugiere, ejercer la *uera amicitia* es homologable a estar solo (*quid est quare me coram illo non putem solum?*)⁴².

El ideal de *fides* entre los *amici* reaparecerá en la *Ep.* 6, en la que lo hasta aquí expresado a propósito de la *amicitia* revierte sobre la relación entre el ego epistolar y su destinatario:

Cuperem itaque tecum communicare tam subitam mutationem mei; tunc amicitiae nostrae certio rem fiduciam habere coepissem, illius verae quam non spes, non timor, non utilitatis suae cura divellit, illius cum qua homines moriuntur, pro qua moriuntur (Sen., *Ep.* 6.2).

(Así pues, quisiera compartir contigo el súbito cambio experimentado en mí; entonces comenzaría a tener una confianza más firme en nuestra amistad, en aquella amistad verdadera que ni la esperanza, ni el miedo, ni la búsqueda del propio provecho destruyen, en aquella amistad con la que mueren y por la que mueren los hombres).

Este pasaje resulta muy interesante no solo por la fuerte idealización de que es objeto la *uera amicitia*⁴³, sino también por el hecho

⁴² Esta idea reaparece más adelante en la misma carta (Sen., *Ep.* 6.7): ‘Quaeris’ inquit ‘quid profecerim? amicus esse mihi coepi.’ Multum profecit: numquam erit solus. Scito esse hunc amicum omnibus (Dice: “¿Me preguntas en qué he aprovechado? He comenzado a ser mi propio amigo”. Mucho ha aprovechado: nunca estará solo. Ten presente que un tal amigo es posible a todos).

⁴³ Cf., asimismo, Sen., *Ep.* 9.10: ‘In quid amicum paras?’ Ut habeam pro quo mori possim, ut habeam quem in exilium sequar, cuius me morti et opponam et inpendam [...] (“¿Para qué te procuras un amigo?” Para tener por quién morir, para tener a quién acompañar al destierro, oponiéndome a su muerte y sacrificándome por él [...]).

de que se alude por primera vez al vínculo entre los corresponsales, que hasta aquí, dado el intercambio de cartas entre ambos, podríamos haber supuesto que era de *amicitia*. De hecho, el ego epistolar se refiere en estos términos a la relación que lo une a su destinatario (*amicitiae nostrae*). Según vimos en la carta anteriormente analizada (*Ep.* 3.2), la confianza en el *amicus* resulta decisiva para poder hablar de *amicitia*, ya que es algo que se constituye con posterioridad a que esta se ha establecido y solo una vez que se ha juzgado al *amicus*. Sin embargo, aquí la confianza (*fiducia*) que el ego epistolar tiene en Lucilio se presenta como un hecho que aún no se verifica en la realidad⁴⁴, según se expresa a través del pluscuamperfecto de subjuntivo (*coepissem*); además, el establecimiento de esta *fiducia* en el destinatario aparece supeditado a otra irrealidad, otra vez expresada en modo subjuntivo, esto es, al hecho, que aún no se ha producido, de que el ego epistolar desearía compartir (*cuperem...communicare*) con Lucilio el propio proceso de autotransformación que ha experimentado. La cuestión de la comunicación resulta clave para comprender la naturaleza de la *amicitia* senecana, en tanto esta es entendida como el modo a través del cual el *sapiens* y el que busca la sabiduría, esto es, el *proficiens*, comunican a otros el propio proceso de acercamiento al bien⁴⁵. Esta idea es ampliada a continuación:

⁴⁴ Esta idea se reitera más adelante, cf. Sen., *Ep.* 16.2: *Dicam tamen quid sentiam: iam de te spem habeo, nondum fiduciam. Tu quoque idem facias volo: non est quod tibi cito et facile credas. Excute te et varie scrutare et observa; illud ante omnia vide, utrum in philosophia an in ipsa vita profeceris* (Te diré, sin embargo, lo que siento: tengo ya esperanza en ti, todavía no tengo confianza. Quiero que tú también hagas lo mismo: no hay motivo para que confíes en ti rápido y fácilmente. Examínate, escudriñate y obsérvate de diversas maneras; ante todo, atiende a si has progresado en la filosofía, o en tu misma forma de vivir).

⁴⁵ Cf. Sen., *Ep.* 6.4: *Ego vero omnia in te cupio transfundere* (Mas yo deseo comunicarte a ti todo). Este motivo tiene puntos de encuentro con Epicuro, pues Séneca celebra la función de comunión de la *amicitia* epicúrea. De esta manera, la alta estima en que el epicureísmo tiene a la amistad ejerce su influjo en Séneca (Pizzolato, 1993: 165). No obstante, es preciso señalar que la actitud de Séneca hacia Epicuro es ambivalente: por una parte, evidentemente se sentía atraído por el hecho de que una verdadera cultura de la amistad floreció en el círculo de Epicuro, pero, por otro lado, como estoico, claramente busca tomar distancia de la noción de *utilitas* que, según Séneca (*Ep.* 9.8), caracterizaba a la doctrina epicúrea sobre la amistad. Para trabajos que se ocupan de la

Multos tibi dabo qui non amico sed amicitia caruerint: hoc non potest accidere cum animos in societatem honesta cupiendi par voluntas trahit. [...] Concipere animo non potes quantum momenti afferri mihi singulos dies videam. 'Mitte' inquis 'et nobis ista quae tam efficacia expertus es.' Ego vero omnia in te cupio transfundere, et in hoc aliquid gaudeo discere, ut doceam; nec me ulla res delectabit, licet sit eximia et salutaris, quam mihi uni sciturus sum. Si cum hac exceptione detur sapientia, ut illam inclusam teneam nec enuntiem, reiciam: nullius boni sine socio iucunda possessio est (Sen., *Ep.* 6.3-4).

(Te recordaré a muchos que no carecieron de amigos, sino de amistad: esto no puede suceder cuando una misma voluntad impulsa los ánimos a asociarse en el amor de lo honesto [...] No puedes imaginarte cuán grande es el cambio que cada día me procura a mí. “Comunicáme”, dices, “también a mí ese medio que has experimentado ser tan eficaz”. En cuanto a mí, deseo comunicarte a ti todo; precisamente me complazco en aprender algo a fin de enseñártelo; ni doctrina alguna me deleitaría, por más excelente y saludable que fuese, si tuviera que conocerla solamente yo. Si la sabiduría se me otorgase bajo esta condición, de mantenerla oculta y no divulgarla, la rechazaría: sin compañía no es grata la posesión de bien alguno).

La *amicitia* será un corolario inevitable toda vez que se reconozca en el otro una voluntad semejante (*par voluntas*)⁴⁶ de perfección (*honesta cupiendi*). Según vemos, el tradicional concepto de paridad o semejanza (*similitudo*), que formaba parte de la *amicitia* romana tradicional como ideal de vida, continúa desempeñando un papel decisivo en la *amicitia* senecana. En efecto, para Séneca, como para el estoicismo en general, la

marcada presencia de Epicuro en las primeras *Epistulae*, cf. Mutschmann (1915); Schottlaender (1955); Motto – Clark (1968); André (1970); Inwood (2007); Wildberger (2014); Schiesaro (2015); Graver (2016). Cfr., también Setaioli (1988: 172-248) y Mazzoli (1989: 1872-1873).

⁴⁶ Como vemos, la *amicitia*, al igual que la *sapientia*, surge de la *uoluntas*, siendo un *idem velle idem nolle* (Sen., *Ep.* 109.16). Séneca acoge una vez más la máxima, acuñada por Salustio, para quien querer y no querer la misma cosa era la base de la amistad verdaderamente firme (Sal., *Cat.* 20.4), insistiendo sobre el *idem*, pero también sobre la importancia del *uelle*, pues para Séneca la *amicitia* pertenece al orden de la intención virtuosa. Cf. nota 29.

amicitia une a los semejantes⁴⁷. El hecho de que la *amicitia* entre el ego epistolar y su destinatario sea aún una promesa no impide que el ego epistolar deje entrever que Lucilio ya forma parte de un círculo selecto y que se encuentra en vías de ser aceptado como *amicus*⁴⁸. Esto se evidencia en el ostensible celo que el ego epistolar pone no solo en mejorarlo⁴⁹, sino también en profundizar la *similitudo* entre ambos:

Mittam itaque ipsos tibi libros, et ne multum operae inpendas dum passim profutura sectaris, inponam notas, ut ad ipsa protinus quae probo et miror accedas. Plus tamen tibi et viva vox et convictus quam oratio proderit; in rem praesentem venias oportet, primum quia homines amplius oculis quam auribus credunt, deinde quia longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla (Sen., *Ep.* 6.5).

(Por consiguiente, te enviaré mis propios libros, y para que no pierdas mucho tiempo mientras buscas por doquier lo que te ha de ser útil, pondré anotaciones, para que inmediatamente accedas a aquellas cosas que apruebo y admiro. Sin embargo, la viva voz y la convivencia te serán de más provecho que la palabra escrita; es necesario que vengas a mi presencia, primero porque los hombres confían más en sus ojos que en sus oídos, luego porque el camino es largo a través de los preceptos, breve y eficaz a través de los ejemplos).

⁴⁷ Cf. Sen., *Ben.* 2.21.2.

⁴⁸ Hay momentos en las primeras cartas en que el ego epistolar exhibe la evaluación (incluso vigilancia) de que está siendo objeto tanto su destinatario como su entorno. Cf., por ejemplo, Sen., *Ep.* 10.3: *Repeto memoria quam magno animo quaedam verba proieceris, quanti roboris plena: gratulatus sum protinus mihi et dixi, 'non a summis labris ista venerunt, habent hae voces fundamentum; iste homo non est unus e populo, ad salutem spectat'* (Recuerdo el entusiasmo con que pronunciaste ciertas frases llenas de noble vigor. Inmediatamente me felicité y dije: "estas palabras no han salido de la punta de los labios, estas expresiones tienen su consistencia, este hombre no es uno del vulgo, aspira a la sabiduría); *Ep.* 32.1: *Inquiro de te et ab omnibus sciscitor qui ex ista regione veniunt quid agas, ubi et cum moreris. Verba dare non potes: tecum sum. Sic vive tamquam quid facias auditorum sim, immo tamquam visurus* (Pregunto por ti e inquiero a cuantos vienen de esa región qué actividad llevas, dónde y con quién vives. No puedes engañarme: estoy contigo. Vive como si yo fuera a enterarme de tus acciones, más aún, como si fuera a verlas).

⁴⁹ Cf. Sen., *Ep.* 7.8: *Recede in te ipse quantum potes; cum his versare qui te meliorem facturi sunt, illos admitte quos tu potes facere meliores* (Recógete en tu interior cuanto te sea posible; trata con los que han de hacerte mejor; acoge a aquellos que tú puedas mejorar).

Como puede verse, aquí se esboza la sugestiva idea de que es posible formarse una imagen del lector a partir de las marcas que este ha dejado en sus lecturas⁵⁰. En consonancia con esto, lo que importa no son tanto los libros en sí mismos, sino los puntos que el ego epistolar aprueba y admira, ya que este está interesado fundamentalmente en ir modelando al potencial *amicus* a su imagen y semejanza. De esta manera, el ego epistolar se insinúa aquí como *exemplum* para su destinatario, tras una desestimación de la palabra escrita que resulta por lo menos llamativa en el marco de un género eminentemente escrito como el epistolar.

En la *Ep.* 19 se establece un lazo estrecho entre la *uera amicitia* y la necesidad de apartarse de la vida pública. La vida pública, de acuerdo con el ego epistolar, es un gran impedimento para encontrar y cultivar *amicitiae* genuinas. De esta manera, aconseja a Lucilio sobre cómo ha de transformar su vida diaria a fin de que esta esté de acuerdo con la versión revisada de la *amicitia* que, en tanto figura modélica, le propone. El punto de partida del *consilium*, como veremos, es una cita de Epicuro, procedimiento habitual en los primeros tres libros de las *Epistulae*:

‘Ante’ inquit ‘circumspiciendum est cum quibus edas et bibas quam quid edas et bibas; nam sine amico visceratio leonis ac lupi vita est.’ Hoc non continget tibi nisi secesseris: alioquin habebis convivas quos ex turba salutantium nomenclator digesserit; errat autem qui amicum in atrio quaerit, in convivio probat. Nullum habet maius malum occupatus homo et bonis suis obsessus quam quod amicos sibi putat quibus ipse non est, quod beneficia sua efficacia iudicat ad conciliandos animos [...] (Sen., *Ep.* 19.10-11).

“Debes examinar con quién comes y bebes antes que qué comes y bebes, pues llenarse de carne sin un amigo es una vida propia de león o de lobo.” Esto no lo lograrás si no te retiras: de otra manera tendrás los comensales que el *nomenclator* haya seleccionado entre la multitud de los clientes. Se equivoca quien busca un amigo en el vestíbulo y lo pone a prueba en el banquete. No hay mal mayor para el hombre atareado y absorto en sus bienes que considerar amigos suyos a

⁵⁰ Para el papel clave que juega la lectura en el proyecto filosófico senecano, cf. Graver (1996).

quienes no lo tienen por tal, que considera que sus favores son lo suficientemente eficaces para granjearse los ánimos [...]).

Otro aspecto que merece atención, en tanto arroja luz sobre la relación entre los corresponsales, pero también porque atañe puntualmente a la promoción del ego epistolar como *amicus* ejemplar, es el hecho de que este, en ocasiones, deja entrever que se encuentra abocado a la tarea de oficiar de *tutor* o *paedagogus* de otros (así llamados) *amici*, al tiempo que hace partícipe a Lucilio del empeño con que se dedica a encontrar un método adecuado para reformarlos:

Quod ad duos amicos nostros pertinet, diversa via eundum est; alterius enim vitia emendanda, alterius frangenda sunt. Utar libertate tota: non amo illum nisi offendo. 'Quid ergo?' inquis 'quadragenarium pupillum cogitas sub tutela tua continere? Respice aetatem eius iam duram et intractabilem: non potest reformari; tenera finguntur.' An profecturus sim nescio: malo successum mihi quam fidem deesse. Nec desperaveris etiam diutinos aegros posse sanari, si contra intemperantia steteris, si multa invites et facere coegeris et pati (Sen., *Ep.* 25.1-2).

(En lo que atañe a nuestros dos amigos, hay que seguir caminos diferentes: en efecto, los vicios de uno hay que corregirlos; los del otro, hay que cortarlos. Te lo diré con absoluta libertad: al segundo no le demuestro amor más que cuando lo ofendo. "¿Entonces qué?", dices, "¿a un pupilo cuadragenario piensas mantenerlo bajo tu tutela? Atiende a su edad, endurecida ya e intratable; no puede reformarse; se modela la materia blanda". No sé si progresará: prefiero que se frustre mi éxito antes que mi lealtad para con él. No desesperes de que puedan sanar incluso los enfermos crónicos, si te mantienes firme contra sus excesos y los obligas contra su voluntad a hacer y soportar muchas cosas).

Este pasaje ilustra varias cuestiones interesantes: en primer lugar, el hecho de que, evidentemente, Lucilio se encuentra un poco más avanzado en el proceso de evaluación llevado a cabo por el ego epistolar de sus *amici*, ya que este, de acuerdo con lo preconizado, le expone sin ambages cuáles son los procedimientos de reforma que emplea con cada uno. En segundo lugar, vemos que el ego epistolar da cabida a las objeciones de Lucilio, con lo cual, a pesar de que se promueve como

exemplum o modelo, sugiere que la relación que ambos mantienen no está exenta de cierta paridad u horizontalidad⁵¹. Asimismo, es notable cómo el ego epistolar suma más aristas a su propia ejemplaridad al colocar la *fides* hacia sus *amici* por encima del éxito de su empresa de sanación (*malo successum mihi quam fidem deesse*). Por último, si bien el ego epistolar reconoce que el proceso de reforma de los *amici* está teñido de incertidumbre (*an profecturus sim nescio*), no deja de animar al propio Lucilio a no desistir en la misma tarea (*nec desperaveris etiam diutinos aegros posse sanari*).

Más adelante, el ego epistolar nos ofrece más detalles sobre su accionar como *amicus* ejemplar:

De Marcellino nostro quaeris et vis scire quid agat. Raro ad nos venit, non ulla alia ex causa quam quod audire verum timet, a quo periculo iam abest; nulli enim nisi audituro dicendum est (Sen., *Ep.* 29.1).

(Me preguntas acerca de nuestro querido Marcelino y deseas saber qué hace. Rara vez viene a verme, no por otro motivo sino porque teme escuchar la verdad, peligro del que se encuentra ya alejado, pues no hay que hablar sino a quien esté dispuesto a escuchar).

Según podemos apreciar, este pasaje ilustra el proceso de cuidadosa selección que el ego epistolar realiza sobre sus *amici* y, simultáneamente, nos presenta un retrato positivo de Lucilio, colocándolo del lado de aquellos que sí están dispuestos a escuchar (*audituro*). Esta semblanza se completa a continuación, cuando el ego epistolar le cede la palabra para caracterizarlo a un tiempo como un ardiente *magister*:

⁵¹ Cf., en este sentido, Sen., *Ep.* 27.1: 'Tu me' inquis 'mones? Iam enim te ipse monuisti, iam correxisti? Ideo aliorum emendationi vacas?' Non sum tam improbus ut curationes aeger obeam, sed, tamquam in eodem valetudinario iaceam, de communi tecum malo conloquor et remedia comunico. Sic itaque me audi tamquam mecum loquar; in secretum te meum admitto et te adhibito mecum exigo (Me dices: "¿Tú me das consejos? ¿de verdad ya te los has dado a ti mismo, ya te has corregido?, ¿por eso te ocupas en mejorar a los demás?" No soy tan perverso como para realizar curaciones estando enfermo, mas como si me encontrase en el mismo hospital converso contigo sobre una dolencia común a ambos y te expongo los remedios. Escúchame, pues, como si conversara conmigo mismo: te dejo conocer mis secretos y en tu presencia delibero conmigo mismo).

'Quare' inquis 'verbis parcam? gratuita sunt. Non possum scire an ei profuturus sim quem admoneo: illud scio, alicui profuturum, si multos admonuero. Spargenda manus est: non potest fieri ut non aliquando succedat multa temptanti' (Sen., *Ep.* 29.2).

(“¿Por qué”, me replicas, “voy a ahorrar palabras? No cuestan nada. No puedo saber si seré útil a quien aconsejo, pero sí sé esto, que a alguno seré útil, si a muchos aconsejo. Hay que dar a manos llenas. No es posible que alguna vez no acierte quien realiza muchos intentos”).

Este ardor docente de Lucilio es, sin embargo, sofrenado por las razones aducidas por el ego epistolar, quien, de esta manera, se reposiciona como el auténtico *magister*:

Hoc, mi Lucili, non existimo magno viro faciendum: diluitur eius auctoritas nec habet apud eos satis ponderis quos posset minus obsolefacta corrigere. Sagittarius non aliquando ferire debet, sed aliquando deerrare; non est ars quae ad effectum casu venit. Sapientia ars est: certum petat, eligat profecturos, ab iis quos desperavit recedat, non tamen cito relinquat et in ipsa desperatione extrema remedia temptet (Sen., *Ep.* 29.3).

(Esto, mi querido Lucilio, no considero que deba hacerlo un varón excelente. Su autoridad se diluye y no tiene suficiente peso en aquellos a los que podría corregir estando menos degradada. El arquero debe dar siempre en el blanco, solo alguna vez puede fallar; no es un arte aquel que llega a su objetivo por casualidad. Y la sabiduría es un arte: busca lo seguro, elige a quienes ha de aprovechar, se aparta de aquellos de quienes desconfía, pero sin embargo no lo hace en seguida, intenta en la misma desesperanza remedios extremos).

Como vemos, aquí se conjugan por lo menos dos cuestiones: la estrecha trabazón que existe entre *amicitia* y la búsqueda de la *sapientia*, y cómo en los *amici* confluyen las figuras del *magister* y del *discipulus*. Al mismo tiempo, vemos por qué resulta tan importante someter a los potenciales *amici-discipuli* a un riguroso juicio selectivo: porque en el éxito del *amicus-discipulus* se pone en juego la propia *auctoritas* del *magister*. Muy interesante es también la equiparación de la *sapientia* con

un *ars*⁵², sobre la que ya volveremos. Seguidamente, el ego epistolar señala los “peligros” que corre al intentar reformar al *amicus* que tienen en común:

Marcellinum nostrum ego nondum despero; etiamnunc servari potest, sed si cito illi manus porrigitur. Est quidem periculum ne porrigentem trahat; magna in illo ingeni vis est, sed iam tendentis in pravum. Nihilominus adibo hoc periculum et audebo illi mala sua ostendere. Faciet quod solet: advocabit illas facetias quae risum evocare lugentibus possunt, et in se primum, deinde in nos iocabitur; omnia quae dicturus sum occupabit. Scrutabitur scholas nostras et obiciet philosophis congiaria, amicas, gulam [...] (Sen., *Ep.* 29.4-5).

(Respecto de nuestro querido Marcelino, yo aún no desespero; aun ahora se lo puede salvar, pero si se le tiende una mano pronto. Sin duda, hay peligro de que arrastre a quien se la tienda. Poderosa es en él la fuerza de su inteligencia, pero ya tendiente hacia lo malo. No obstante, afrontaré este peligro y me atreveré a mostrarle sus males. Hará lo que suele hacer: recurrirá a aquellas bromas que pueden provocar la risa a los que lloran, y se burlará primero de sí mismo, luego de nosotros; se anticipará a todo lo que voy a decirle. Examinará nuestras escuelas y echará en cara a los filósofos los dones recibidos, sus amantes, su apetito desordenado [...]).

Así, al exponer estos *pericula*, el ego epistolar consigue encarecer su papel de *amicus* ejemplar logrando que este adquiriera ribetes heroicos.

En la *Ep.* 34 el ego epistolar presenta el vínculo que lo une a su destinatario como una relación entre *magister-discipulus*, con lo cual podemos constatar, una vez más, cuán estrecho es el vínculo que se postula en las *Epistulae* entre *amicitia* y la búsqueda de la *sapientia*:

Cresco et exulto et discussa senectute recalesco quotiens ex iis quae agis ac scribis intellego quantum te ipse – nam turbam olim

⁵² Al igual que la *sapientia*, la *amicitia* también es equiparable a un *ars*, si recordamos lo afirmado por el ego epistolar en la *Ep.* 9.5 a propósito del *sapiens*: *Quomodo si perdiderit Phidias statuam protinus alteram faciet, sic hic faciendarum amicitiarum artifex substituet alium in locum amissi* (De la misma manera que si Fidias perdiera una estatua inmediatamente modelaría otra, así también el sabio, experto en hacerse de amigos, encontrará otro amigo en sustitución del que perdió).

relinqueras – superieceris. [...] si alumnum suum nemo aliter intuetur quam ut adulescentiam illius suam iudicet, quid evenire credis iis qui ingenia educaverunt et quae tenera formaverunt adulta subito vident? Adsero te mihi; meum opus est [...] (Sen., *Ep.* 34.1-2).

(Me lleno de orgullo y salto de alegría y sacudiendo mi vejez rejuvenezco cada vez que me doy cuenta, por lo que haces y escribes, de lo mucho que tú, desde hace tiempo alejado del vulgo, te has superado a ti mismo. [...] si nadie vuelve la mirada al discípulo que cuida, sino para considerar como propio su crecimiento, ¿qué crees que sucede a aquellos que educan las inteligencias y, habiéndolas formado en su tierna edad, las ven de súbito en su madurez? Te reclamo para mí: eres mi obra [...]).

El ego epistolar, según vemos, elogia el progreso de su destinatario con una afirmación desconcertante: Lucilio es una creación suya, es su *opus*, declaración que se encuentra, con todo, en sintonía con la analogía entre *sapientia* y *ars* antes mencionada⁵³. Esto parece matizarse al final del párrafo 2 y la relación se redefine como de mutua ayuda:

Ego cum vidissem indolem tuam, inieci manum, exhortatus sum, addidi stimulos nec lente ire passus sum sed subinde incitavi; et nunc idem facio, sed iam currentem hortor et invicem hortantem (Sen., *Ep.* 34.2).

(Fui yo quien, habiendo visto tu carácter, puse mi mano sobre ti, te exhorté, te infundí entusiasmo y no dejé que avanzaras lentamente, sino que te estimulé sin cesar. Y ahora hago lo mismo, pero exhorto a uno que ya corre y que me exhorta a su vez).

Lucilio es, sin embargo, una obra en construcción, ya que, a pesar de todo lo afirmado sobre sus progresos y dones, el ego epistolar aún no puede aplicarle el título de *amicus* con propiedad:

Cum te tam valde rogo ut studeas, meum negotium ago: habere amicum volo, quod contingere mihi, nisi pergis ut coepisti excolere te, non potest. Nunc enim amas me, amicus non es. 'Quid ergo? haec inter se diversa sunt?' immo dissimilia. Qui amicus est amat; qui amat non

⁵³ Para el papel de la metáfora en la obra de Séneca, cf. Armisen-Marchetti (1989) y Bartsch (2009).

utique amicus est; itaque amicitia semper prodest, amor aliquando etiam nocet (Sen., *Ep.* 35.1).

(Cuando te ruego con tanta insistencia que te apliques al estudio, lo hago en mi propio interés. Quiero tener un amigo, objetivo que no puedo alcanzar si tú no continúas el esfuerzo inicial de perfeccionarte. Porque ahora me amas, pero no eres mi amigo. “¿Pues qué?, ¿estos dos conceptos difieren entre sí?” Más aún, son desemejantes. Quien es amigo, ama; quien ama, no siempre es amigo. Por consiguiente, la amistad siempre es provechosa, el amor a veces incluso daña).

Es interesante el retorno de la instrumentalidad característica de la *amicitia* romana tradicional que el ego epistolar nos propone en esta carta, al afirmar que persigue su propio interés al querer que Lucilio progrese⁵⁴, pues no de otra forma puede hacerse de un *amicus*. Con todo, esta contradicción es solo aparente, ya que queda claro que el beneficio resultante será mutuo. Por otra parte, según esta carta, la *amicitia* es una relación que aún el ego epistolar no mantiene con el destinatario, pero quiere motivarlo para alcanzarla. En efecto, creemos que hay que entender la perturbadora declaración de que el destinatario no es su *amicus* como una provocación con la que el ego epistolar pretende acicatear a Lucilio. Al mismo tiempo, asumiendo que Lucilio y el lector ya manejan la definición de *amicitia* que ha ido construyendo a lo largo de las cartas precedentes, el ego epistolar busca presentarse como un *amicus* ejemplar, esto es, como un riguroso practicante de la *uera amicitia* filosófica.

3. Conclusión

Según hemos visto, en las *Epistulae* la *amicitia* se configura como una relación de naturaleza ético-intelectual que resulta funcional a la conquista de la sabiduría. Por lo tanto, y a pesar de que el ego epistolar considera falsa la amistad entendida en su sentido corriente, podemos

⁵⁴ Esto resulta tanto más notable si tenemos en cuenta que en la *Ep.* 9.8 el ego epistolar había planteado que el meollo de la diferencia entre la *amicitia* estoica y epicúrea estribaba en el hecho de que los epicúreos buscaban la *amicitia utilitatis causa*, es decir, por interés.

pensar que en la redefinición de la *amicitia* romana que nos propone la instrumentalidad y la *utilitas* no están del todo ausentes. En este sentido, y tomando como telón de fondo el sentido tradicional de la *amicitia* romana, el ego epistolar la redefine poniendo el énfasis en su estrecha vinculación con la práctica de la filosofía, entendida como un camino que el *discipulus-proficiens* emprende en busca de la *uirtus*, pero que, a la vez, en una constante retroalimentación, beneficia al *magister* (o *paedagogus*), dado que entre ambos existe una cierta paridad u horizontalidad que, paradójicamente, no merma la *auctoritas* del *magister* ni su autoejemplaridad.

En las *Epistulae* el ego epistolar, quien en todo momento se presenta como *amicus* ejemplar, muestra cómo concibe y pretende que se practique la *uera amicitia* filosófica. Esta *amicitia* no surge espontánea ni inmediatamente, sino que es resultado de un estricto y severo juicio selectivo, y se basa en la *fides*. Además, para que exista una amistad de este tipo es necesario el alejamiento de la vida pública, que constituye un gran impedimento para lograrla.

Asimismo, el progreso de cada uno de los dos *amici*, tal y como es registrado por la correspondencia, funciona como un *exemplum* para el otro, al igual que para otros lectores, que permite monitorear los progresos propios y ajenos. De este modo, los *amici*, en tanto ambos reconocen en el otro una voluntad semejante de perfeccionamiento moral, pueden constituir, recíprocamente, un parámetro para el autoescrutinio, dado que una manera de amar la *uirtus* es amar también su manifestación en otros, y para lograr que esta se convierta en un *habitus* es necesario imitar los comportamientos ejemplares que contribuyen al aprendizaje.

Por último, la lectura de las cartas nos da la idea de que no solo el *ego* y el *tu* se encuentran activamente comprometidos en la búsqueda de la *sapientia* en el marco de la *amicitia*, sino que también existe un círculo más amplio de *amici* que, o bien se encuentran abocados al mismo objetivo, o bien buscan ser captados por el ego epistolar o por Lucilio a fin de pasar a integrar una suerte de comunidad de *amici* nucleados en torno a la búsqueda de la sabiduría. De acuerdo con esto, puede pensarse que las *Epistulae Morales* presentan a los romanos miembros de la élite un

atractivo modelo de cómo podrían embarcarse ellos mismos en una vida filosófica ejemplar.

BIBLIOGRAFÍA

André, J.-M. (1970). Sénèque et l'Épicurisme: ultime position. En *Actes du VIIIe Congrès l'Association Guillaume Budé*. Paris: Les Belles Lettres, pp. 469-480.

Armisen-Marchetti, M. (1989). *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*. Paris: Les Belles Lettres.

Bartsch, S. (2009). Senecan metaphor and Stoic self-instruction. En Bartsch, S. –Wray, D. (eds.). *Seneca and the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 188-217.

Bickel, E. (1905). Zu Senecas Schrift über die Freundschaft. En *RhM*, 60, pp. 190-201.

Brinckmann, W. (1963). *Der Begriff der Freundschaft in Senecas Briefen*, tesis doctoral, Colonia.

Brown, R. D. (1992). Senecan Drama and Stoic Cosmology. En *Ancient Philosophy*, 12 (2), pp. 479-483.

Brunt, P.A. (1965). *Amicitia* in the Late Roman Republic. En *PCPS*, 191, pp. 1-20.

_____ (1988). *The Fall of the Roman Republic and Related Essays*. Oxford: Clarendon Press.

Burton, P.J. (2004). *Amicitia in Plautus: A Study of Roman Friendship Processes*. En *AJPh*, 125/2, pp. 209-243.

Cancik, H. (1967). *Untersuchungen zu Senecas Epistulae morales*. Hildesheim: Olms.

Chaplin, J. (2000). *Livy's Exemplary History*. Oxford: Oxford University Press.

Cugusi, P. (1983). *Evoluzione e forme dell'epistolografia latina nella tarda repubblica e nei primi due secoli dell'impero, con cenni sull'epistolografia preciceroniana*. Roma: Herder.

Edwards, C. (1997). Self-Scrutiny and Self-Transformation in Seneca's *Letters*. En *G&R*, 44, pp. 23-38.

_____ (2015). Absent Presence in Seneca's *Epistles*: Philosophy and Friendship. En Bartsch, S. - Schiesaro, A. (eds.). *The Cambridge Companion to Seneca*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 41-53.

Evenepoel, W. (2006). Seneca's letters on friendship: notes on the recent scholarly literature and observations on three *quaestiones*. En *AC*, 75, pp. 177-193.

Fitzgerald, J. (1997) (ed.). *Greco-Roman Perspectives on Friendship*. Atlanta: Scholars Press.

Freyburguer, G. (1986). *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*. Paris, Les Belles Lettres.

Gagliardi, P. (1991). *Un legame per vivere*. Galatina: Congedo.

Gelzer, M. ([1912] 1969). *The Roman nobility*. Oxford: Blackwell.

Graver, M. R. (1996). *Therapeutic Reading and Seneca's Moral Epistles*, tesis doctoral, Brown University.

_____ (2007). *Stoicism and Emotion*. Chicago: The University of Chicago Press.

_____ (2016). The Emotional Intelligence of Epicureans: Doctrinalism and Adaptation in Seneca's *Epistles*. En Williams, G. D.- K. Volk (eds.). *Roman Reflections. Studies in Latin Philosophy*. New York: Oxford University Press, pp. 192-210.

Griffin, M. T. ([1976] 1992). *Seneca: A Philosopher in Politics*. Oxford: Oxford University Press.

Habinek, T. (1990). Towards a History of Friendly Advice: The Politics of Candor in Cicero's *De Amicitia*. En *Apeiron*, 23, pp. 165-185.

Hellegouarc'h, J. ([1963] 1972). *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*. Paris: Les Belles Lettres.

Inwood, B. (2007). The Importance of Form in the Letters of Seneca the Younger. En: Morello, R.- Morrison, A. (eds.). *Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography*. Oxford: Oxford University Press, pp. 133-148.

Konstan, D. (1997). *Friendship in the Classical World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Knoche, U.W. (1954). Der Gedanke der Freundschaft in Senecas Briefen an Lucilius. En *Arctos*, 1, pp. 83-96.

Leeman, A.D. (1953). Seneca's Plans for a Work 'Moralis philosophia' and Their Influence on His Later Epistles. En *Mnemosyne*, 6, pp. 307- 313.

_____ (1966). Seneca's *Phaedra* as a Stoic tragedy. En Bremer, J. M., Radt, S. L. y Ruijgh, G. J. (eds.). *Miscellanea Tragica in Honorem J. C. Kamerbeer*, Amsterdam, pp. 199-212.

Long, A. A. (2009). Seneca on the self: why now? En Bartsch, S. - Wray, D. (eds.), *Seneca and the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 20-36.

Malherbe, A. J. (1988) (ed.). *Ancient Epistolary Theorists*. Atlanta: Scholars Press.

Maurach, G. (1970). *Der Bau von Senecas Epistulae Morales*. Heidelberg.

Marti, B. M. (1945) Seneca's tragedies. A new interpretation. En *TAPhA*, 76, pp. 216-245.

- Mazzoli, G. (1989). L' 'Epistulae morales ad Lucilium' di Seneca: Valore letterario e filosofico. En *ANRW*, 36/2, pp. 1823-1877.
- Motto, A. L. and Clark, J. R. (1968). *Paradoxum Senecae*: the Epicurean Stoic. En *CW*, 62, pp. 37-42.
- Motto, A. L. (ed.) (2001). *Further essays on Seneca*. Frankfurt: Peter Lang Publishing.
- Mutschmann, H. (1915). Seneca und Epikur. En *Hermes*, 50, pp. 321-356.
- Pizzolato, L. (1993). *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*. Torino: G. Einaudi.
- Pociña Pérez, A. (1976). Finalidad político-didáctica de las tragedias de Seneca. En *Emérita*, 44, pp. 279-301.
- _____ (1978). Las tragedias latinas de tesis. En *Emérita*, 46, pp. 1-11.
- Pratt, N. T. (1948). The Stoic base of Senecan drama. En *TAPhA*, 79, pp. 1-11.
- Reydams-Schils, G. J. (2005). *The Roman Stoics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Reynolds, L.D. (1965). *L. Annaei Senecae Ad Lucilium epistulae morales* 2, l. XIV-XX. Oxford: Clarendon Press.
- Roller, M. (2004). Exemplarity in Roman Culture: The Cases of Horatius Cocles and Cloelia. En *CPh*, 99/1, pp. 1-56.
- Ross Taylor, L. (1949). *Party Politics in the Age of Caesar*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- Russell, D. A. (1974). Letters to Lucilius. En Costa, C. D. N. (ed.). *Seneca*- Boston: Routledge and Kegan Paul, pp. 70-95.
- Saylor, C. (2002). Thinking about Friends: Sen., *Ep.* 55. En *Latomus*, 61, pp. 102-105.
- Schiesaro, A. (2009). Exemplarity: Between Practice and Text. En Maes, Y., Papy, J. y Verbaal, W. (eds.). *Latinitas Perennis. Vol. II: Appropriation and Latin Literature*: Leiden-Boston, pp. 41-64.
- _____ (2015). Seneca and Epicurus: The Allure of the Other. En Bartsch, S.- Schiesaro, A. (eds.). *The Cambridge Companion to Seneca*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 239-251.
- Schönegg, B. (1999). *Senecas Epistulae morales als philosophisches Kunstwerk*, Bern: Peter Lang.
- Schottlaender, R. (1955). Epikureisches bei Seneca: Ein Ringen um den Sinn von Freude und Freundschaft. En *Philologus*, 99, pp. 133-148.
- Setaioli, A. (1988). *Seneca e i Greci*. Bologna: Pàtron Editore.

Studemund, G. (ed.). Seneca librorum Quomodo amicitia continenda sit et De vita patris reliquiae. En Rossbach, O., *De Senecae philosophi librorum recensione et emendatione*, Bratislava, pp. 13-32 [reimpresión Hildesheim 1969].

Syme, R. ([1939] 1960). *The Roman Revolution*. Oxford: Oxford University Press.

Walter, U. (2004). *Memoria und res publica: zur Geschichtskultur im republikanischen Rom*. Frankfurt am Main: Verlag Antike.

Wilcox, A. (2012). *The Gift of Correspondence in Classical Rome. Friendship in Cicero's Ad Familiares and Seneca's Moral Epistles*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Wildberger, J. (2014). The Epicurus Trope and the Construction of a 'Letter Writer'. En Wildberger, J.- Colish, M. (eds.). *Seneca Philosophus*. Berlin – New York: De Gruyter, pp. 431-465.

Williams, C. A. (2012). *Reading Roman Friendship*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.

Wilson, M. (1987). Seneca's Epistles to Lucilius: A Revaluation. En Boyle, A. J. (ed.). *The Imperial Muse*, Berwick, Victoria, pp. 102-121.

_____ (2001). Seneca's Epistles Reclassified. En Harrison, S. J. (ed.). *Texts, Ideas, and the Classics*. Oxford, pp. 164-188.