
***Sapiens accedet ad rem publicam, nisi si quid impediens*: contexto político de la *natura* estoica en Séneca**

Sapiens accedet ad rem publicam, nisi si quid impediens:
Political Context of Stoic *Natura* in Seneca

DANIEL ARENAS CASADO

Universidad de Zaragoza
darenas@unizar.es

DOI: 10.48232.eclas.163.06

Recibido: 29/04/2022 — Aceptado: 27/07/2022

Resumen.— Si bien la dicha del *sapiens* estoico, esto es, vivir *secundum naturam*, corresponde a cultivar las virtudes mediante la filosofía en un plano individual, textos de Séneca corroboran que la doctrina estoica no elude la impronta de sus preceptos morales en la acción política. Así pues, la intervención del hombre sabio, considerado el único apto para gobernar al ser capaz de gobernarse a sí mismo, se concatena con el deber natural de ser útil para los demás. En el contexto imperial romano, el *De clementia* de Séneca plasma el comienzo del gobierno de Nerón como una oportunidad para asentar los cimientos de esta conceptualización en un poder absoluto y enmendar la crueldad que atribuye a gobernantes anteriores, como Gayo César, en *De ira*. A pesar de su fracaso, Séneca conserva en sus *Epistulae* el rol servicial del hombre sabio en aras del bien común. De esta perspectiva, este artículo presenta un análisis del contexto político en cuanto al uso del concepto de *natura* en *De ira*, *De clementia* y *Epistulae Morales* con el fin de corroborar la acción política como fundamento de la noción deontológica que guarda el hecho de servir a los demás.

Palabras clave.— Estoicismo; *natura*; política; Séneca

Abstract.— Although the happiness of stoic *sapiens* is appropriate for cultivating virtues individually through philosophy, that is, living *secundum naturam*, writings of Seneca corroborate that the stoic doctrine does not elude the mark of its moral precepts on political action. Consequently, the intervention of the wise man, who is regarded as the only one can govern because of being able to direct himself, is associated with the natural duty of serving the others. In Roman imperial context, Seneca's *De clementia* shows the beginning of Nero's govern as an opportunity to secure the foundation of this conceptualisation in an absolute power and rectify the cruelty he attributes to previous governors, such as Gaius Caesar, in *De ira*. Despite his failure, Seneca preserves the helpful role of the wise man in the interest of common good. In this way, this article offers an analysis of the political context in the use of *natura*'s concept in *De ira*, *De clementia* and *Epistulae Morales* to corroborate political action as basis for the deontological meaning the fact of serving the others maintains.

Keywords.— Stoicism; *natura*; politics; Seneca

1. Introducción

Si bien Cicerón afirma que el hombre sabio no ha estado ligado a los asuntos públicos en todos los casos, insiste en prestar mayor atención al prestigio de los filósofos, puesto que sus reflexiones, investigaciones y textos relativos al Estado también corresponden a tareas propias de la acción política (*rep.* 1.11–12). El hombre sabio, conocedor de la ley natural bajo la que se implanta el código civil, considera los cargos honoríficos como obligaciones —*necessariis rebus*— que contribuyen al cumplimiento del deber con el objeto de que el ser humano forme una comunidad que reciba el nombre de *ciuitas* (*rep.* 1.27, 39–40). Del mismo modo que sostiene en *rep.* 1.41, la *res publica* necesita ser regida por un proyecto político de forma que el Estado sea duradero, sostenible y genere un bien colectivo. A fin de que conste de eficacia, los principios comentados más arriba —el deber de implantar leyes y de cumplir cargos políticos conforme a la ley común, la *lex naturae*— han de formar los cimientos de dicho proyecto.

Pese a que el estoicismo ha sido conocido como una doctrina filosófica fundamentada en la moral y, a priori, suele ubicarse fuera del terreno político, goza de sentido en el seno de la *res publica* romana. De acuerdo con el planteamiento que ofrece Mas Torres (2006: 96–97), el epicentro del estoicismo radica en la autarquía que puede resumirse en cultivar las virtudes y moderar o extirpar los vicios. Este punto axial de la ortodoxia estoica equivale, por tanto, a una misión puramente individual. Sin embargo, los estoicos atendieron a las tesis de Platón (*R.* 543a-c) y de Aristóteles (*Pol.* 1337a): la virtud individual debe desenvolverse en la comunidad política. Si bien la autarquía es sinónimo de autosuficiencia para la vida del *sapiens* estoico, su participación en la actividad política y estar al servicio de los demás forman parte de su inclinación natural¹. Si acudimos a la praxis romana, en consonancia con las palabras con las que Cicerón comienza su *De republica*, Séneca indica que, según sostenía Zenón (*SVF* 1.271), el hombre sabio debía participar en la política a no ser que algo se lo impidiese (*dial.* 8.3.2; 9.1.7–10). Si nos fundamentamos en los cimientos de la filosofía estoica, percibimos una moral que persigue la construcción

¹Asimismo, Mas Torres (2006: 97–101) indica que, aunque la virtud defina el *modus operandi* de la actividad política del hombre sabio y no un tipo de sistema específico, es cierto que la monarquía resulta preferible al no ocasionar contradicción, precisamente, con la autarquía y autosuficiencia del hombre virtuoso. De hecho, la monarquía terrenal sería la «hipóstasis» de la monarquía cósmica que postula la ortodoxia estoica. Sobre el enfoque determinista de la acción humana, véase Kidd 1978: 248 e Inwood 1985: 43–45.

de una ciudad habitada por los hombres sabios y los dioses, con lo cual esta ciudad ha de fundamentarse en el código de una única ley común, la *lex naturae* (Laurand 2005: 5–7). De esta manera, segregarse la moral y la política y, a su vez, relacionar el *modus uiuendi* del ciudadano estoico con alcanzar la virtud individual sin prestar atención al bien común quebrantan la integridad de dicha doctrina. De esta manera, el crecimiento individual del estoicismo da forma a una parte de su pensamiento y ejerce de motor del progreso colectivo. Así como quien se perjudica a sí mismo también perjudica a todos los que están alrededor, quien se perfecciona a sí mismo, a su vez, es útil a los demás (*dial.* 8.3.5–4.2; *epist.* 8.1).

En el caso particular de Séneca, su profundo hincapié en la moral no elude la impronta de su intervención en la política de Roma. Durante su recorrido como escritor de obras filosóficas, actuó al mismo tiempo como consejero de Nerón y la tendencia a relacionar sus tratados *De ira* y *De clementia* con su participación política apuntan a considerar su trayecto como un auténtico fracaso. Resulta irrefutable que Séneca no se exculpaba de errores y decisiones incorrectas (*dial.* 7.18–20). Sin embargo, solicitó su retirada ya no porque fracasase en un proyecto estrictamente político, sino porque fue observando con el paso del tiempo que la situación política en Roma ya no poseía ninguna posibilidad de enmendarse (*epist.* 7.1–2, 5–6; 16.8–9; 19.8–11; 22.1, 8, 15; 28.6, 10; 29.11; 32.2; 41.8; 42.3, 7). Así pues, la moral en Séneca equivale a la *integritas* del hombre sabio.

A la hora de atender al estoicismo romano con Cicerón y Séneca, somos conscientes de que la integridad moral del sabio no estaba obligada a vincularse a la política, pero sí debía ser congruente con una utilidad colectiva. De esta forma, cabe considerar la actividad política del *sapiens* como la única capaz de formar un Estado bueno y virtuoso regido por la *lex naturae*. Séneca, atraído por la filosofía desde una edad temprana, contempló en ejemplos políticos algunos de los defectos más corrosivos del ser humano —Alejandro Magno, Fálaris de Agrigento, Lucio Sila, Gayo César— y aprovechó su intervención en el poder para inculcar las buenas costumbres en plena consolidación del Principado. Al no existir ninguna posibilidad de perfeccionar la vida pública, solicitó el retiro para que al menos fuera posible perfeccionarse en la vida privada y estar al servicio de los demás mediante el *otium* (Mas Torres 2006: 325–329).

Las cuestiones políticas y morales presentes en la antigua Roma resultan complejas a la hora de asociarlas a conceptos actuales como solidaridad o incluso tendencias políticas *per se*. No obstante, el pensamiento estoico de nuestro filósofo muestra nociones políticas que corresponden a la

construcción de una vida pública virtuosa mediante la intervención del *sapiens*. Como hemos constatado, los cimientos de esta construcción es-triban en un concepto clave que define dicha unión de perfeccionamiento individual y progreso colectivo: la palabra *natura*.

2. Enfoque político en el concepto de *natura*

A fin de precisar más la esencia política romana, hemos de retroceder al *De officiis* de Cicerón. En el comienzo de su primer libro, Cicerón comenta que la naturaleza ha dotado a todos los seres animados de un instinto que les permite defender su vida y su cuerpo y acudir a todo lo necesario para vivir. Sin embargo, mientras la acción de los animales se basa en el estímulo que procede de sus sentidos, el hombre actúa conforme a la *ratio*, con la cual no solamente percibe su alrededor, sino que también analiza sus causas, sus consecuencias, medita sobre acciones pasadas y anticipa acciones futuras (*off.* 1.11–12). Diógenes Laercio comparte esta denominación (7.85–89), así como corroboran Watson (1971: 223) y Stough (1978: 204, 220–224), ya que sostiene que, según apuntaba Zenón, vivir conforme a la naturaleza significa vivir conforme a la razón. Las nociones de orden y razón ocupan el centro del concepto de *natura* en el lenguaje de los estoicos. Observan la naturaleza como un *continuum* dinámico, dotado de inteligencia, del que depende un determinismo universal, riguroso e inteligible en el que todo fenómeno conecta con sus causas y sus efectos respectivos.

En este dinamismo, por tanto, todo lo que posee *natura* o «alma», así como las plantas y los animales, posee una causa interna de moción, mientras que todo lo inanimado es movido por un sujeto agente externo (*SVF* 2.979). Entonces, en el macrocosmos existen hechos que son producidos o bien por causas internas o por causas externas. Dentro de los seres con capacidad interna de moción, el movimiento de los animales se ajusta a raíz de condiciones sensoriales que estimulan dicha capacidad de movimiento. En cambio, el ser humano es capaz de juzgar tales condiciones sensoriales. Puesto que puede evaluar mediante la *ratio* los estímulos sensoriales recibidos, se halla capacitado para decidir qué acciones rechazar y qué acciones aceptar². De esta manera, el ser racional es el único plenamente capacitado para «moverse por sí mismo» (*SVF* 2.989). He aquí el concepto de responsabilidad, siendo conscientes de algunas acciones limitadas por

²Ahora bien, la noción de *acción* difiere de las nociones de causa y efecto.

la ley natural. Con estos datos, los estoicos sostienen que la persona que comprende el funcionamiento de la *natura*, junto con sus *leges*, al mismo tiempo que comprende su propia *natura* como humano, se encuentra más próxima al concepto de *libertas*. La *natura* es un sistema inteligible que se identifica con la *ratio*, de forma que esta noción de *libertas* no solo goza de una interpretación moral, sino también de un matiz determinista fundamentado en la acción.

Junto con su definición como «naturaleza» o «poder que determina y regula las propiedades físicas de todos los seres naturales», *natura* expresa también nociones generales como «estado natural o propio, sin artificio», que son aplicables a cualquier cosa. Hallamos un ejemplo muy frecuente con el sintagma *rerum natura*, el cual expresa «el origen del universo», «la naturaleza de las cosas» o, si mantenemos los criterios estoicos, «la naturaleza». Dicho sintagma determina un orden natural, es decir, un todo ordenado en el que cada cosa existente cumple con su condición natural, ya que cualquier cualidad ajena a su propia naturaleza supondría una alteración de dicho orden. Desde una perspectiva antropológica, el mismo término se aplica al concepto de ser humano —*natura humana* o *natura hominis*—, donde adquiere el sentido de «condición humana» o «condición natural del ser humano», al igual que «naturaleza», «carácter» e incluso «temperamento» humanos interpretados como cualidades propias de su constitución fisiológica. Desde la mirada estoica, por tanto, *natura* supone un poder u orden cósmico, dinámico y agente que produce todos los seres y los dota de determinadas cualidades de principio a fin de su existencia.

En lo que atañe a este concepto, conviene observar qué significado le atribuye Séneca. De acuerdo con la perspectiva que comparte Veyne (2008: 82), Séneca contempla la naturaleza como una obra maestra *intencionada* en cuya macroestructura quedan distribuidos diferentes elementos dotados de microestructura: seres divinos, fenómenos celestes, el ser humano, animales y plantas. En otras palabras, Séneca percibe una «macronaturaleza» o macrocosmos que forma un todo en el que se subordinan diferentes elementos con una propia «micronaturaleza» o microcosmos que determina en ellos su funcionalidad³. Cabe esperar, entonces, que la palabra *natura* sea abundantísima en los textos de Séneca.

Si bien cabe considerar que dicho término consta de un significado polisémico —al menos desde la perspectiva estrictamente filológica—, algunas

³Relacionamos el término *funcionalidad* con el concepto de *utilitas* que expone Cicerón en el segundo libro del *De Officiis*. En concreto, véase *off.* 2.10, 17–22.

doctrinas filosóficas parecen establecer una estructura jerárquica entre sus diferentes significados. De manera similar al pensamiento de Anaximandro, pensadores jonios próximos a Pitágoras consideraban que en el universo, en su plenitud, existía una correlación entre el macrocosmos y el microcosmos basada en las matemáticas. Una visión semejante y cercana al estoicismo encontramos en Heráclito: el *lógos*, principio cósmico supremo, regula todas las cosas físicas y ha de ser la base de todas las leyes humanas y normas tanto políticas como morales. El deber del ser humano radica, por tanto, en descubrir dicha ley universal y constituir un código ético y legal ajustados a ella para mantener el orden natural (Naddaf 2005: 122–134; Gauly 2014: 364–366). En lo referente a la doctrina estoica, la *natura* corresponde al mismo orden natural o cósmico que, como primer motor a nivel ontológico, administra el universo y dicta leyes como inductor de la *oikeiôsis*⁴. Séneca hereda esta deificación que los estoicos atribuyen a la naturaleza y suele expresarla por medio del sustantivo *natura* en cualquier caso morfológico. Una expresión reiterada, acorde con su pensamiento, es el sintagma preposicional compuesto por *natura* en caso acusativo y las preposiciones *secundum* —lo que suscita armonía existente con el orden natural— y *contra* —que manifiesta lo contrario—⁵. Del mismo modo lo hallamos, en ocasiones, complementado por sustantivos como *res* en genitivo plural y *deus* con mayor frecuencia en genitivo plural que en genitivo singular⁶. Junto con esta noción, sin embargo, Séneca comparte otros usos del concepto de *natura* para referirse a la constitución dinámica de algo perteneciente al microcosmos que ha sido generado por creación natural, con todas sus características de principio a fin sin recurso a ningún artificio⁷. En este nivel, se halla la disposición natural de cada elemento que forma parte del universo. Como muestra de ello, Séneca utiliza el mismo sustantivo con la compañía frecuente del adjetivo *humanus* y, en ocasiones, con el sustantivo *homo* en caso genitivo a fin de describir la condición del ser humano cuya principal cualidad por excelencia es la razón y el cultivo de las virtudes⁸. Dicha noción suele expresarse de tres formas: con el sustantivo *natura* en caso ablativo —como diríamos, «por

⁴Véase Hajdú 2011 s.u. «natura», *TLL* IX (1), cols. 168.68–180.59.

⁵La misma expresión con la preposición *secundum* aparece en Hajdú (2011: 160.60–161.43) con la definición de *natura* como fuerza agente a la que otros seres están sometidos.

⁶En concreto, aparece en 4 pasajes del *De clementia*, 11 pasajes del *De ira* y 182 pasajes de las *Epistulae*.

⁷Estos usos del concepto de *natura* proceden también de la perspectiva de Heráclito: la *natura* o *physis* corresponde también a la naturaleza de una cosa realizada con todas sus propiedades desde su nacimiento hasta su madurez (Naddaf 2005: 15). Cf. Hajdú 2011: 164.27–166.45.

⁸Cf. *dial.* 2.19.3–4. *epist.* 9.17; 66.46; 85.3; 92.25. Sobre la *natura* como fundamento del género humano en particular, véase Hajdú 2011: 173.36–177.13.

naturaleza»—; con el mismo sustantivo acompañado por determinantes adjetivos, posesivos o complementos del nombre —*feruidi animi natura*— y con el adjetivo *naturalis*, que complementa al sustantivo para expresar su disposición natural —como sucede con *desiderium naturale*—⁹. Así pues, la noción presente incluye tanto la disposición fisiológica íntegra del ser humano como la de otros seres pertenecientes al universo, esto es, plantas, animales y objetos inertes (Smith 2014: 344–346). Conforme a esta visión estoica de la *natura*, que puede considerarse heredera de otras corrientes filosóficas anteriores, estos datos apuntan a construir una estructura en la que el macrocosmos y el microcosmos forman un único orden físico. Como indica Rosenmeyer (2003: 103–104), Séneca atribuye diferentes significados a la *natura* según el contexto, de modo que determinados pasajes del *De ira*, *De clementia* y *Epistulae Morales ad Lucilium* presentan diversas interpretaciones de matiz político en el término *natura* manteniendo dicha estructura comentada.

2.1. De ira y De clementia: ira y crueldad como cualidades antinaturales del gobernante tirano

En cuanto a esta composición del orden natural, el *De ira* dispone de algunos pasajes en los que cabe interpretar la asociación de la *natura* a la función del ser humano y matizar su función política¹⁰. Después de vivir un periodo cargado de crueldad bajo el poder de Gayo César, Séneca lo nombra en *De ira* tras su muerte junto con otros personajes políticos como *exempla* con los que recoge rasgos del ser humano considerados antinaturales y, al mismo tiempo, atribuibles a la figura prototípica del gobernante tirano¹¹. En *dial.* 3.1.6, corrobora que la ira es ajena al orden natural mediante una analogía entre los animales y el hombre. Del mismo modo que ningún animal muestra un semblante tan horrible y pernicioso como lo expresa cuando lo invade la *feritas* procedente de la ira, el hombre irritado adopta una apariencia salvaje dominada por sentimientos

⁹ 1) *Clem.* 1.3.1, 4.6, 18.1; *epist.* 13.15; 30.9; 41.8; 52.6; 85.8; 88.28; 95.20, 36; 104.15; 110.5; 112.2; 117.13–14; 120.18; 121.2, 12; 124.14, 17–18, 20. 2) *Clem.* 1.1.6; *dial.* 3.6.5; 4.6.2; *epist.* 11.1, 5; 14.4; 15.7; 16.9; 21.10; 21.11; 39.5; 41.3; 51.1; 57.5; 66.14; 78.8, 14; 82.15; 90.8, 19; 92.14; 94.31; 97.16; 99.18; 102.21; 104.1; 116.2–3; 119.5, 10–12; 121.7–8, 20–21. 3) *Dial.* 3.7.4; 4.15.1–2, 19.1–2, 30.1, 35.3; 5.5.1, 8.7, 30.1, 34.1, 36.1; *epist.* 26.4; 36.8; 70.19; 71.23; 88.26; 94.7; 95.21; 102.6; 109.13; 117.15.

¹⁰ Cicerón ya comparte la consonancia entre el orden natural y el orden civil en *rep.* 1.56 y 2.66.

¹¹ Como es sabido, la datación del *De ira* resulta posterior a la muerte de Calígula (41 d.C.) y anterior al año 52 a.C., cuando su hermano Novato recibe el nombre de Galión. Junto con Calígula (*dial.* 3.20–21; 5.18.3–4), Séneca narra acciones crueles y sanguinarias de otros personajes políticos como Gneo Pisón (*dial.* 3.18.3–6), Lucio Sila (*dial.* 5.18.1–3), Alejandro Magno (*dial.* 5.17) y Cambises (*dial.* 5.14).

terroríficos como la crueldad y el salvajismo¹². Asimismo, en *dial.* 3.5.2–3 determina las funciones naturales del ser humano, basadas en la ayuda mutua y en el beneficio, frente a la ira y los vicios, perjuicios que lo alejan de su condición más pura:

An secundum naturam sit manifestum erit, si hominem inspexerimus. Quo quid est mitius, dum in recto animi habitus est? Quid autem ira crudelius est? Quid homine aliorum amantius? Quid ira infestius? Homo in adiutorium mutuuum genitus est, ira in exitium; hic congregari uult, ira discedere, hic prodesse, illa nocere, hic etiam ignotis succurrere, illa etiam carissimos petere; hic aliorum commodis uel inpendere se paratus est, illa in periculum, dummodo deducat, descendere. Quis ergo magis naturam rerum ignorat quam qui optimo eius operi et emendatissimo hoc ferum ac perniciosum uitium adsignat? Ira, ut diximus, auida poenae est, cuius cupidinem inesse pacatissimo hominis pectori minime secundum eius naturam est. Beneficiis enim humana uita constat et concordia, nec terrore sed mutuo amore in foedus auxiliumque commune constringitur¹³.

En cuanto a la ira, observamos algunas pinceladas que despiertan nuestro interés. En primer lugar, Séneca insiste en el carácter feroz de este defecto. Como él señala, se trata de un *ferum ac perniciosum uitium*. En segundo lugar, dicho defecto choca con las funciones que corresponden a la *utilitas* humana —*adiutorium mutuuum, congregari, prodesse, succurrere*—, basada en los *beneficia* y la *concordia* que hemos mencionado. En tercer lugar, otro aspecto no menos relevante es atribuir a la ira la cualidad de *auida poenae*. Así pues, en consonancia con el capítulo siguiente, Séneca aproxima la ira a la figura prototípica del *tyrannus* y nos acerca, a su vez, al concepto principal de su tratado *De clementia* (*dial.* 3.6.1, 4):

«Quid ergo? Non aliquando castigatio necessaria est?» Quidni? Sed haec sine ira, cum ratione; non enim nocet sed meretur specie nocendi. [...] Non est ergo natura hominis poenae adpetens; ideo ne ira quidem secundum naturam hominis, quia poenae adpetens est.

En la descripción de dichos rasgos antinaturales del *princeps* tirano en su *De ira*, Séneca no olvida atender a su influencia en sus contemporáneos mediante el edicto de Claudio (Fillion-Lahille 1984: 101, 273–282). Ahora bien, Claudio se refiere en su edicto a una ira superficial, es decir, a

¹²Cf. *dial.* 4.35–36.

¹³Cf. *dial.* 5.5,6 y *epist.* 95.52.

acciones irascibles, mientras que Séneca trata de extirpar la ira del alma humana. De esta forma, no solamente trata de describir la conducta cruel de Calígula, sino que también pretende enmendar a Claudio para mitigar tales vicios en el poder imperial. Según sostiene Suetonio en *Claud.* 38, mientras el emperador era consciente de su ira e iracundia, prometía mediante su edicto que una sería breve e inofensiva y la otra sería justa. Ante la presencia de este concepto de «cólera justa» en el discurso de Claudio, Séneca muestra entonces una clara oposición con su tratado (*dial.* 3.9.2, 17.1; 5.3.1), donde expone la amenaza legítima que provoca la ira en el poder, y su *De clementia*, donde expone la virtud que mitiga la violencia del anterior vicio (*dial.* 3.17; 5.16.3-4; *clem.* 1.1.5, 7, 11, 17, 19, 20.3).

En época neroniana, la tensión política requería la exigencia de una ética estoica autónoma. Por consiguiente, el filósofo encuentra la oportunidad de establecer los ideales de Catón de Útica en un contexto monárquico. Cuando Nerón llega al poder, Séneca asume la posición de *amicus principis* y no se detiene en «reglamentos» o «normas políticas», sino que acude a la dicotomía de vicios y virtudes (Pohlenz 1967b: 14; Griffin 1976: 202-221; Grimal 1979: 120, 240-243). Entre todas las virtudes, la *clementia* y la *liberalitas* senecanas son las virtudes exclusivas del *homo politicus* que lo inducen al cumplimiento de sus deberes conforme a la ley natural (Schofield 2015: 74). En *clem.* 1.5.1-2, describe la *clementia* como virtud propia de la naturaleza humana al mismo tiempo que enfatiza su impronta en cuanto a la figura del *optimus princeps*. Del mismo modo que en *De ira*, contrasta la *clementia* con la *crudelitas* y la *saeuitia* como defectos ya atribuidos al *pessimus princeps*: *Quantulum enim nocet priuata crudelitas! Principum saeuitia bellum est*. A fin de consolidar la posición del *princeps* en un gobierno unipersonal, Séneca reitera en este pasaje la imagen de la *res publica* como si fuera una única persona compuesta por dos partes: el alma, parte equivalente al emperador, y el cuerpo, parte ocupada por el Estado. Con esta analogía, un buen *princeps* ha de poseer las cualidades virtuosas, entre las que predomina la *clementia*, para curar las «enfermedades» del cuerpo, es decir, los desajustes del Estado. Séneca asocia dicha curación a la implantación de la *libertas* que Roma ya anhelaba en la era republicana. Debido a la confusión que podía suscitar el concepto de *libertas* en un conjunto de ciudadanos subordinados al poder de un solo hombre, Séneca no da a conocer ninguna otra libertad salvo la consistente en vivir conforme a la naturaleza y no doblegarse a las pasiones irracionales (Stacey 2007: 46-48). A causa de ello, más adelante sostiene que la esclavitud imperada por un buen emperador resulta

acceptable siempre que el mismo rey se atenga al orden natural (Cic. *rep.* 1.51–54). De esta forma, la armonía entre el orden natural y el orden civil supone la aplicación de esta *libertas* en un Estado sometido al poder absoluto del *princeps* (Sen. *clem.* 1.18.1–2):

Seruis imperare moderate laus est. Et in mancipio cogitandum est non quantum illud impune possit pati, sed quantum tibi permittat aequi bonique natura, quae parcere etiam captiuis et pretio paratis iubet (quanto iustius hominibus liberis, ingenuis, honestis!), non ut mancipiis abuti, sed ut is quos gradu antecedas quorumque tibi non seruitus tradita sit, sed tutela. Seruis ad statuum licet confugere: cum in seruum omnia liceant, est aliquid quod in homine licere commune ius animantium uetet.

Como observamos, Séneca no percibe circunstancias amenazantes en el gobierno de un solo hombre por encima de otros cargos institucionales, sino que las cualidades del *princeps* conducen a un grado de estabilidad y seguridad en la *ciuitas*, equivalente al concepto de *libertas*, o a la inestabilidad, sumisión e incluso temor, marcados por la crueldad de un emperador tirano. Para corroborar esta visión, no defiende el poder regio vigente como régimen consensuado, sino que lo considera un poder destinado, *conforme a la naturaleza*, a no ser nocivo. Puesto que el orden natural cobra protagonismo de nuevo, argumenta su tesis mediante la célebre analogía con el reino de las abejas que ya describe Virgilio en sus *Georgica* (4.211–227):

Eo scilicet formosius id esse magnificentiusque fatebimur quo in maiore praestabitur potestate, quam non oportet noxiam esse si ad naturae legem conponitur. Natura enim commenta est regem, quod et ex aliis animalibus licet cognoscere et ex apibus.

Además de constatar que la sociedad sin rey se desintegra —*amisso rege totum dilabitur nec unquam plus unum patiuntur melioremque pugna quaerunt* (Sen. *clem.* 1.19.2)—, la constitución del reino de las abejas ejemplifica que la naturaleza no impuso en el rey cualidades nocivas como la *saeuitia* y la *ira*: *noluit illum natura nec saeuum esse nec ultionem magno constaturam petere telumque detraxit et iram eius inermem reliquit* (*clem.* 1.19.3). Al igual que en *De ira* elabora símiles con el mundo animal con la intención de describir la imagen monstruosa del tirano colérico y cruel, causa el mismo efecto en sentido inverso (*clem.* 1.19.3–4):

Exemplar hoc magnis regibus ingens: est enim illi mos exercere se in paruis et ingentium rerum documenta minima congerere. Pudeat ab exiguis animalibus non trahere mores, cum tanto hominum moderatior esse animus debeat quanto uehementius nocet. Vtinam quidem eadem homini lex esset et ira cum telo suo frangeretur nec saepius liceret nocere quam semel nec alienis uiribus exercere odia!

Después de atribuir al poder regio un valor natural, consolida el rol del *princeps* como rol semejante a los dioses. Junto con la *clementia*, un gobernante que garantiza justicia, paz, recato, seguridad, dignidad, bienes bajo los que se sustenta una *opulenta ciuitas*, mantiene el orden civil en consonancia con el orden cósmico, expresado con el sintagma *natura deorum*, y su conducta da permiso a recibir los atributos *Maximus* y *Optimus* (*clem.* 1.19.8–9):

Quis ab hoc non, si possit, fortunam quoque auertere uelit, sub quo iustitia, pax, pudicitia, securitas, dignitas florent, sub quo opulenta ciuitas copia bonorum omnium abundat nec alio animo rectorem suum intuetur, quam, si di immortales potestatem uisendi sui faciant, intueamur uenerantes colentesque? Quid autem? Non proximum illis locum tenet is qui se ex deorum natura gerit, beneficus ac largus et in melius potens? Hoc adfectare, hoc imitari decet: Maximum ita haberi ut Optimus simul habeare.

Estas contribuciones que encontramos en ambos textos referentes a la incompatibilidad de la ira —y de defectos afines como la *crudelitas* y la *saeuitia*— con la naturaleza humana presentan alusiones implícitas de gobernantes que ejemplifican cualidades tiránicas.

2.2. Epistulae Morales ad Lucilium: *la natura en Séneca tras su retiro del poder*

En el momento de la retirada de Séneca hasta su muerte, marco temporal en el que redactó sus *Epistulae*, la crueldad y el miedo ya habían invadido a Nerón por medio de la influencia de Tigelino (Sen. *epist.* 7.5; Grimal 1979: 228–229). Si bien Séneca, a la hora de publicar sus cartas, tenía la posibilidad de no mencionar al poder en ningún momento, era consciente de que sus palabras no iban destinadas únicamente a Lucilio, sino también a hombres de la posteridad con el fin de ser útil a los demás (*epist.* 8.1–2). De esta manera, sus epístolas manifiestan dos rasgos esenciales: al mismo tiempo que constan de contenido político después de que su

autor se retirase del palacio imperial, Séneca saca a la luz lecciones universales a partir de su experiencia vivida en la corte. Puesto que sus cartas forman, así pues, un compendio de los preceptos más maduros de su pensamiento estoico, el empleo del vocablo *natura* resulta abundantísimo. En diversas ocasiones encontramos una oposición entre el significado que Séneca aporta a *natura* y los *uitia* humanos. Mientras el universo se mueve por un ente divino y el conocimiento del universo radica en actuar de acuerdo con suaves leyes impuestas por la naturaleza, ha pervivido la confusión de que la reputación, el prestigio social y acciones viciosas defendidas por sofismas se considerasen los referentes del poder humano (*epist.* 21.8; 32.8–11; 48.9–12; 50.8; 66.5–6, 35–46; 74.24–25; 76.12–15; 82.17; 88.28; 92.30; 95.49–50). Por esta razón, como mero ejemplo, Séneca indica que denominaciones como *eques Romanus*, *libertinus* y *seruus* solo son producto de la *ambitio* y de la *iniuria*. Asimismo, en otras ocasiones puntualiza las consecuencias que acarrea la *auaritia* (*epist.* 90.3–6; 94.56–57; 94.68; 110.10; 116.3; 122.5–9). Junto con la mención de estos tres defectos que forman parte del grupo de cualidades correspondientes al *tyrannus*, Séneca acude en *epist.* 119.7–12 tanto a Alejandro Magno como a otros personajes con la intención de describir defectos afines al deseo de riquezas y de poder, como la *cupiditas* y la *superbia*. Como él mismo señala, lo que es suficiente para la naturaleza no lo es para el ser humano:

Quod naturae satis est homini non est [...] Ad summam quem uoles mihi ex his quorum nomina cum Crasso Licinoque numerantur in medium licet protrahas; adferat censum et quidquid habet et quidquid sperat simul computet.

Estas citas, empero, no resultan casuales, sino que Séneca las utiliza para denotar la mala influencia de los poderosos en el *populus*:

At excaecant populum et in se conuertunt opes, si numerati multum ex aliqua domo effertur, si multum auri tecto quoque eius inlinitur, si familia aut corporibus electa aut spectabilis cultu est. Omnium istorum felicitas in publicum spectat.

Nociones semejantes encontramos en *epist.* 81.29, donde determina que el valor de las cosas ha de tomarse de la naturaleza y no de la opinión común, contando con la agravante reciprocidad de las malas costumbres particulares y comunes: *non enim quia concupiscenda sunt laudantur,*

sed concupiscuntur quia laudata sunt, et cum singulorum error publicum fecerit, singulorum errorem facit publicus.

Ante la problemática de este círculo vicioso que componen las costumbres del gobernante y las del pueblo, Séneca atiende a la necesidad de unir la naturaleza, la moral y la política¹⁴. En la epístola 89 distingue las diferentes partes en que se divide la filosofía según diversas escuelas¹⁵. Conforme a la doctrina estoica, divide la filosofía en tres partes (*epist.* 89.9): la parte moral o Ética, la parte natural o Física y la parte racional o Lógica. Junto con esta división, destaca de los peripatéticos la adición de la política o la ciencia de la administración del patrimonio como cuarta parte de la filosofía (*epist.* 89.10). En cambio, en la mirada de nuestro filósofo no supone una parte de la filosofía en sí, sino que nada en lo referente a la propia política se segrega de la parte moral: *nihil autem horum non in illa parte morali reperietur*. En *epist.* 95.13–30 reitera la necesidad de reforzar *remedia* filosóficos con los que refrenar los males existentes en su época. Mediante la analogía con la medicina, relaciona las malas costumbres con las enfermedades¹⁶. Conforme ha avanzado el tiempo, las malas costumbres han provocado el incremento de sucesos indeseables, de forma que los principios filosóficos han de imponer normas morales más firmes que solventen la corrupción de las costumbres que el poder propaga (*epist.* 95.29–30):

Fuit aliquando simplicior inter minora peccantis et leui quoque cura remediabiles: aduersus tantam morum eursionem omnia conanda sunt. Et utinam sic denique lues ista uincatur! Non priuatim solum sed publicae furimus. Homicidia conpescimus et singulas caedes: quid bella et occisarum gentium gloriosum scelus? Non auaritia, non crudelitas modum nouit. Et ista quamdiu furtim et a singulis fiunt minus noxia minusque monstrosa sunt: ex senatus consultis plebisque scitis saeua exercentur et publice iubentur uetata priuatim.

Esta misma analogía aparece en *epist.* 50.4–5. De la misma manera que las enfermedades se agravan con el paso del tiempo, los vicios se endurecen si no interviene alguna clase de paliativo:

Non est extrinsecus malum nostrum: intra nos est [...] si curari coeperimus, quando tot morborum tantas uires discutiemus? Nunc uero ne quaerimus quidem medicum, qui minus negotii haberet si adhiberetur ad recens uitium.

¹⁴Séneca manifiesta este hilo existente entre las tres partes de la filosofía en *epist.* 121.3.

¹⁵En concreto, peripatéticos, epicúreos y cirenaicos.

¹⁶Sobre la comparación con la medicina, véase Cic. *rep.* 1.62; 5.5; *off.* 1.60, 83, 136, 151.

Resulta convincente que este pasaje haga referencia a Nerón como emperador que ya se encuentra sometido a los vicios tras renunciar a tomar dictamen de su anterior consejero Séneca.

Junto con estas citas comentadas que nos permiten conjeturar la relación que guarda la *natura* con el orden moral y, por ende, con el político, determinadas epístolas presentan contenido aplicado al propio contexto de la *res publica*. La epístola decimocuarta corresponde a la participación del hombre sabio en el Estado y expone algunas ideas que suscitan interés. En su comienzo, Séneca precisa las tres principales amenazas que atemorizan al ser humano (*epist.* 14.3–4): la escasez —*inopia*—, las enfermedades físicas —*morbi*— y, por último, la violencia de los poderosos —*uis potentioris*—. Entre ellas, las dos primeras son denominadas *naturalia mala*, esto es, infortunios que, al formar parte de la naturaleza, son interpretados como males según el juicio humano, pero no son males en cuanto a la realidad natural: *naturalia mala quae rettuli, inopia atque morbus, silentio subeunt nec oculis nec auribus quicquam terroris incutiunt*. Por el contrario, la violencia en el poder es un mal en el sentido estricto del término, debido a que es contrario a la *natura*:

Ex his omnibus nihil nos magis concutit quam quod ex aliena potentia inpendet; magno enim strepitu et tumultu uenit. [...] ingens alterius mali pompa est; ferrum circa se et ignes habet et catenas et turbam ferarum quam in uiscera inmittat humana.

En *epist.* 14.5–10, Séneca enumera instrumentos de tortura y acciones crueles de los poderosos y los asocia a su *saevitia*. Si bien no aparece ningún nombre expreso en estos pasajes, resulta plausible estimar una alusión al emperador Calígula, ya que Séneca menciona estos instrumentos y acciones con el fin de atribuirle la intención de incentivar el miedo (*epist.* 14.6 y 10):

Nam quemadmodum plus agit tortor quo plura instrumenta doloris exposuit (specie enim uincuntur qui patientiae restitissent), ita ex iis quae animos nostros subigunt et domant plus proficiunt quae habent quod ostendant. [...] Haec ut magna bella aspectu paratuque uicerunt. [...] Multis timendi attulit causas timeri posse.

Así como indica Colish (1985: 35), el mal en sí no existe en el orden natural según la doctrina estoica, sino que lo denominado *malum* parte

únicamente del desorden moral e intelectual humano, el cual se basa en el error, en la necedad y, claro está, en el vicio.

Bajo estas circunstancias despóticas, Séneca defiende el refugio en la filosofía y basa su argumentación en Marco Catón como *exemplum* de *uir sapiens* cuya decisión, ante la consolidada rivalidad entre César y Pompeyo, estribaba en rechazar su participación en los asuntos públicos (*epist.* 14.11–14). No solamente la *libertas* se encontraba ya perdida en tiempos de Catón, sino que también la intervención de hombres *sapientes* en el poder era vana:

Vltimas partes attigi Catonis; sed ne priores quidem anni fuerunt qui sapientem in illam rapinam rei publicae admitterent. Quid aliud quam uociferatus est Cato et misit inritas uoces, cum modo per populi leuatus manus et obrutus sputis exportandus extra forum traheretur, modo e senatu in carcerem duceretur.

Cuando Séneca rememora los tiempos de la guerra civil en estos pasajes, construye una analogía con los años que él mismo vive tras retirarse del Estado bajo el poder absoluto de Nerón. Con este contraste entre el refugio del hombre sabio en la filosofía y el gobierno corrompido por la crueldad nos encontramos con una descripción que Séneca realiza de su propia situación. En ella no descarta de ninguna manera su actividad política por medio del retiro. Así como hizo Catón, a pesar de no ser escuchado, Séneca y los estoicos han de seguir cultivando las buenas costumbres que favorezcan al género humano en el futuro: *interim ad hos te Stoicos uoco qui a re publica exclusi secesserunt ad colendam uitam et humano generi iura condenda sine ulla potentioris offensa* (*epist.* 14.14). Como observamos, esta carta ofrece una perspectiva semejante a la expuesta en el tratado *De otio*, ya que ambos textos presentan eminentes datos que nos aproximan de forma directa tanto al valor de la política en el significado de la naturaleza en Séneca como a la posición que ocupa el *uir sapiens* en ella (*dial.* 8.3.2–4.1)¹⁷.

Encontramos planteamientos semejantes en *epist.* 8.1–2; 22.1, 8; 60.4, cartas donde Séneca manifiesta la impronta de la vida activa del *uir sapiens* aun tras distanciarse de un Estado corrupto. En *epist.* 62.1, critica a quienes consideran, como modo de justificar sus *uitia*, que sus *occupationes* no les permiten cultivar el *animus* mediante los *studia liberalia*: *mentiuntur qui*

¹⁷Sobre la conexión entre la filosofía y la ciencia política y entre los conceptos *otium* y *negotium*, véase Cic. *rep.* 3.3–6.

*sibi obstare ad studia liberalia turbam negotiorum uideri uolunt: simulant occupationes et augent et ipsi se occupant*¹⁸. Asimismo, comparte esta postura en *epist.* 72.2-4, si bien en este caso aprueba abandonar los cargos públicos si es necesario a fin de consagrar la filosofía. Pese a ello, Séneca prosigue su veneración a la actividad pública del *uir sapiens*:

Resistendum est occupationibus, nec explicandae sed summouendae sunt. Tempus quidem nullum est parum idoneum studio salutari; atqui multi inter illa non student propter quae studendum est. «Incidet aliquid quod impediatur». Non quidem eum cuius animus in omni negotio laetus atque alacer est.

Mantiene la relación de la filosofía con los cargos públicos en la siguiente epístola. Ahora bien, esta carta posee un matiz autobiográfico, puesto que Séneca, en nombre de los filósofos en general, manifiesta su agradecimiento a Nerón tras permitirle retirarse de la corte palaciega (*epist.* 73.1):

Errare mihi uidentur qui existimant philosophiae fideliter deditos contumaces esse ac refractarios, contemptores magistratum aut regum eorumque per quos publica administrantur. Ex contrario enim nulli aduersus illos gratiores sunt, nec inmerito; nullis enim plus praestant quam quibus frui tranquillo otio licet.

Si bien observamos esta muestra de gratitud hacia el emperador, resulta plausible estimar una apología de los filósofos en un contexto en el que eran tratados como enemigos del Estado, sin excluir al propio Nerón¹⁹. Una vez que Séneca agradece su retiro, en el resto de la carta contrapone el cultivo de la sabiduría de los filósofos en aras del bien común frente a la ambición insaciable de los gobernantes (*epist.* 73.7).

Especial atención merece también la nonagésima epístola. Para exponer de qué forma obra el ser humano conforme a la naturaleza, toma la Edad de Oro como periodo referente. En la mención de esta época remota, predominaba el orden natural por medio de la dirección de un

¹⁸ En esta epístola, Séneca no alude de forma directa a los hombres de Estado, sino que parece referirse a todos aquellos que se sirven de la excusa de estar ocupados para dedicar el tiempo apropiado a la filosofía. En consecuencia, sus *occupationes* les impiden extirpar sus vicios.

¹⁹ Sobre la percepción de los intelectuales como enemigos del Estado, resulta interesante el artículo de J. M. C. Toybee 1944. Además de la imagen hostil que asignan a los filósofos, Toybee también atiende al sólido interés político de los estoicos frente al desprecio vigente en los pensadores de la doctrina cínica.

rector, elegido por la sociedad en función de sus cualidades virtuosas cuyas directrices procedentes de sabias decisiones acataba el pueblo (*epist.* 90.3–6):

Animo itaque rector eligebatur, ideoque suma felicitas erat gentium in quibus non poterat potentior esse nisi melior; [...] illo ergo saeculo quod aureum perhibent penes sapientes fuisse regnum Posidonius iudicat.

Al igual que en *De clementia* (1.8.1), en esta época *officium erat imperare, non regnum [...] nec erat cuiquam aut animus in iniuriam aut causa* (*epist.* 90.5). Sin embargo, una vez que surgieron los vicios, en especial la *avaritia*, el reino pasó a llamarse *tyrannis*²⁰. Con el regreso a la Edad de Oro, Séneca constata que el orden moral, junto con leyes civiles en el caso de que urgiese implantarlas, es la única disciplina o *ars* imprescindible para lograr un gobierno y sociedad estructurados. Por esta razón, en *epist.* 90.7–37 expresa su menosprecio de otras *artes* u oficios con la intención de abogar dos necesidades irrefutables del ser humano: vivir conforme al orden natural y la dirección de un *rector* que muestre cómo aplicarlo.

3. Conclusiones

Estas interpretaciones permiten contemplar en los textos de Séneca un sólido vínculo entre lo que engloba el concepto de *natura* y el terreno político. Por ello, Séneca observaba entre el universo y el ser humano un fuerte vínculo en el que el hombre, de acuerdo con la naturaleza y con su propia condición natural, debía cumplir una serie de estándares o deberes ajustados a la ley natural. En lo referente a estos deberes, sus tratados *De ira* y de *De clementia* muestran pasajes en los que defectos relativos a una conducta cruel y violenta, además de ser calificados de antinaturales, son rasgos propios de la figura del gobernante tirano. Así fue el caso de Calígula. En oposición a estas características, la *clementia*, entre otras virtudes, prevalece en la figura prototípica del *optimus princeps* que Séneca describe en su tratado homónimo dedicado a Nerón, tratándose de un rasgo vinculado a la razón como cualidad inherente a la naturaleza humana y, a su vez, necesaria para el orden natural. En sus *Epistulae*, Séneca no abandona el contexto político a la hora de utilizar el concepto de *natura*. Ante la presencia de una etapa política decadente, enumera

²⁰ En *epist.* 90.40–46, Séneca recapitula el surgimiento de los vicios como causa que implicó la necesidad de las virtudes.

diferentes defectos antinaturales atribuibles a personajes políticos cuya conducta se resume en deseo de poder y de riquezas, sin olvidarse de la crueldad que describe en los tratados anteriores. Frente a dicho contexto de decadencia moral, Séneca recuerda a Catón de Útica en algunos pasajes de sus cartas como hombre sabio que, en la era republicana, intervino en el poder romano mediante buenas costumbres en favor del Estado y de la sociedad, pero la soberbia imperante en las figuras de César y de Pompeyo quebrantaba el orden natural.

Conseguir este orden natural a nivel colectivo, donde goza de relevancia la *utilitas* del hombre sabio, requería una óptima gestión del Estado. Sin embargo, el predominio de malas costumbres, consideradas antinaturales por parte de los estoicos, no solamente impedía el cumplimiento de la ley natural, sino que también provocaba que la posición del *uir sapiens* en el poder resultase vana. Por ello, cabe destacar la relevancia que mantiene la posición de la política —mientras no sea derruida por acciones corruptas— en la *natura* que describe la doctrina estoica y, en particular, Séneca en sus textos.

Referencias bibliográficas.

- BARTSCH, S. y SCHIESSARO, A. (eds.) (2015), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge, Cambridge University Press.
- COLISH, M. L. (1985) *The Stoic Tradition from Antiquity to Early Middle Ages*, vol. I, Leiden-Nueva York-Copenhague-Colonia, E. J. Brill. [Reimp., 1990].
- DAMSCHEN, G. y HEIL, A. (eds.) (2014), *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*, Leiden-Boston, Brill.
- FILLION-LAHILLE, J. (1984) *Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, París, Klincksieck.
- GAULY, B. M. (2014) «Physics II: Cosmology and Natural Philosophy», en G. Damschen & A. Heil (eds.), *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*, Leiden-Boston, Brill, 363–378.
- GRIFFIN, M. T. (1976) *Seneca: A philosopher in Politics*, Oxford University Press, Oxford.
- GRIMAL, P. (1979) *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, París, Les Belles Lettres.
- HADJÚ, I. (2011) *Natura*, en *Thesaurus Linguae Latinae*, vol. IX (1), Berlín, De Gruyter, cols. 156–189.
- HECK, E. y WLOSOK, A. (1994) *L. Caeli Firmiani Lactanti Epitome Diuinarum Institutionum*, Stuttgart-Leipzig, Teubner.
- INWOOD, B. (1985) *Ethics and Human Actions in Early Stoicism*, Oxford Clarendon Press.

- KIDD, I. G. (1978) «Moral Actions and Rules in Stoic Ethics» en J. M. Rist (ed.) *The Stoics*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press, 247–258.
- LAURAND, V. (2005) *La politique stoïcienne*, París, Presses Universitaires de France.
- MAS TORRES, S. (2006) *Pensamiento romano. Una historia de la filosofía en Roma*, Valencia, Tirant Lo Blanch.
- MYNORS, R. A. B. (1969) *P. Vergili Maronis opera*, Oxford University Press.
- NADDAF, G. (2005) *The Greek Concept of Nature*, Albany, State University of New York Press.
- PICÓN, V. (2021) *Suetonio: Vida de los Césares*, 10.ª edición, Madrid, Cátedra.
- POHLENZ, M. (1959) *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, 2 vol., Florencia, La Nuova Italia. [Trad. de Ottone de Gregorio, 1967].
- POWELL, J. G. F. (2006) *M. Tulli Ciceronis De Re Publica, De Legibus, Cato Maior de Senectute, Laelius de Amicitia*, Oxford, Oxford University Press.
- REYNOLDS, L. D. (1965) *L. Annaei Senecae ad Lucilium epistulae morales*, 2 vol., Oxford University Press. [Reimp. 1966].
- REYNOLDS, L. D. (1977) *L. Annaei Senecae dialogorum libri duodecim*, Oxford University Press. [Reimp. 1983].
- ROSENMEYER, TH. G. (2000) «Seneca and Nature», *Arethusa*, 33(1), 99–119.
- SCHOFIELD, M. (2015) «Seneca on Monarchy and the Political Life: *De Clementia, De Tranquillitate Animi, De Otio*», en S. Bartsch & A. Schiessaro (eds.), *The Cambridge Companion to Seneca*, Cambridge, Cambridge University Press, 68–81.
- SMITH, R. S. (2014) «Physics I: Body and Soul», en G. Damschen & A. Heil (eds.), *Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist*, Leiden-Boston, Brill, 343–361.
- STACEY, P. (2007) *Roman Monarchy and the Renaissance Prince*, Cambridge University Press.
- STOUGH, C. (1978) «Stoic Determinism and Moral Responsibility», en J. M. Rist (ed.) *The Stoics*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press, 203–232.
- TOYBNEE, J. M. C. (1944) «Dictators and Philosophers in the First Century A. D.», *G&R* 13, 38–39, 43–58.
- VEYNE, P. (1993) *Séneca. Una introducción*, Barcelona, Marbot Ediciones. [Trad. de Julia Villaverde, 2008].
- VON ARNIM, H. (1903–1905) *Stoicorum ueterum fragmenta*, 3 vols. (+ vol. 4, Indices, 1924, curavit M. Adler), Leipzig, Teubner.
- WATSON, G. (1971) «The Natural Law and Stoicism», en A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, Londres, The Athlone Press, 216–238. [Reimp., 1996].
- WINTERBOTTOM, M. (1994) *M. Tulli Ciceronis De Officiis*, Oxford, Clarendon Press.