

El motiu del ‘mirall de l'ànima’ en les *Lletres a Lucili*¹

*A l'Albert,
A la meva mare,
Al meu pare,
A l'Òscar,
Al Carlos*

Jordi Pià-Comella
Sorbonne-Nouvelle/St Andrews
Institut Universitaire de France

ABSTRACT

According to the Socratic tradition, the mirror is considered the metaphor of self-knowledge, which is indispensable to any politician to be. Indeed, if one wants to rule his fellow-citizens one needs first to rule himself by knowing his real-self, real nature. In his *Letters* Seneca gives the Socratic topic of the mirror a parenetic function. His correspondence can be considered as one's mirror because the reader is invited to “mirror” his mistakes and correct them. This paper aims at showing the innovative approach of this topic in Seneca's *Letters*: at the moment when Seneca introduces the Socratic image of the mirror into Latin correspondence he radically dissociates it from any participation into Roman political life. Moreover, through the Socratic topic of the mirror Seneca explores his divine origin and also faces his mortal condition and therefore his future death.

KEYWORDS: Death, epistolary genre, politics, self-knowledge, Seneca,

1. Aquest article sintetitza i aprofundeix les anàlisis d'un article publicat recentment : PIA-COMELLA 2018, en particular la qüestió de saber perquè Sèneca no qualifica mai de “*speculum*” la seva correspondència quan compleix la funció de mirall de l'ànima en totes les seves dimensions.
Com a símbol de les trobades franco-catalanes —‘mirall’ del meu ésser—, he decidit escriure l'article en català i proposar les traduccions en francès.

La carta és un 'mirall de l'ànima' no només perquè fa present l'amic absent sinó també perquè ens dona la imatge de la seva interioritat. En el cas de Sèneca, la metàfora del mirall de l'ànima presenta un caràcter filosòfic²: en l'*Alcibiades* de Plató, Sòcrates mostra que amb l'ajuda del mestre, el deixeble aprèn a conèixer-se contemplant en l'ànima de Déu la imatge de la seva verdadera naturalesa, la imatge del jo ideal.

La correspondència de Sèneca amb el seu amic segueix aquest model filosòfic. Per exemple, en la carta 118, l'autor subratlla la singularitat del seu projecte filosòfic i l'oposa al projecte ciceronià: en lloc de mencionar, com ho feia el seu predecessor, fets trivials o comentar l'actualitat política, Sèneca centra l'intercanvi epistolari sobre l'examen minuciós del jo («*se excutere*») i de les seves passions³.

El filòsof francès M. Foucault recorda que el motiu del mirall de l'ànima en la correspondència presenta una dimensió parenètica⁴. Sèneca es converteix en el mestre que, a igual que un mirall, observa i corregeix els defectes dels seus deixebles. No només es tracta doncs de contemplar l'ànima sinó també de modelar-la mostrant al lector-deixeble la imatge dels seus vicis. És més: l'autor reconeix ser no un savi sinó un simple *proficiens*, el doble, en realitat, del lector. Sèneca no representa doncs simplement el mirall de l'ànima perfecta sinó el reflex de la nostra imperfecció i dels nostres defectes.

En aquest article voldria analitzar un altre aspecte del problema: a saber, que el motiu socràtic del mirall de l'ànima es desenvolupa en un context de crisi. Primer, en perdre tota esperança en la monarquia neroniana, Sèneca va decidir retirar-se de la vida política i dedicar-se totalment a una sola i única activitat: prendre cura de la seva ànima i de la del seu amic Lucili. En aquesta situació de tensió extrema, Sèneca podia simplement reprendre el motiu socràtic del mirall? Segon, quan el filòsof estoic escriu les *Lletres a Lucili*, sap que li queda poc temps de vida, no només a causa de la seva edat sinó també perquè el poder neronià esdevé cada dia més opressiu. Així doncs, si per a Sòcrates el coneixement de si mateix representa la virtut per excel·lència de l'home polític —per governar els altres hom ha de saber governar-se ell mateix—, per a Sèneca, que viu en una mena d'exili interior, les càrregues polítiques i les relacions amb la massa representen un perill i un obstacle per al coneixement d'ell mateix.

Allò que ens agradaria mostrar és que en el moment en el qual Sèneca introdueix en la correspondència romana el motiu platònic del mirall, l'exclou de tota participació a la vida política romana. A més, quan Sèneca contempla el seu jo, es confronta a l'experiència de la seva finitud i de la seva mort.

2. Sen., *epist.* 40, 1.

3. Sen., *epist.* 118, 2. Sobre aquest punt vegeu: ROSATI 1981; FOUCAULT 1983; GRIMAL 1984.

4. FOUCAULT 2001. Sobre les *Lletres a Lucili* com a teràpia contra les passions: EDWARDS 1997; HADOT 2014.

I. El motiu del mirall en l'obra de Sèneca

Abans de contestar a aquestes preguntes ens sembla important recordar que Sèneca ha desenvolupat una reflexió acurada sobre les virtuts morals del mirall⁵. El mirall permet a l'home veure la seva imatge. El *Primer Alcibiades* és a l'origen del motiu del mirall com a mitjà de coneixement. Sòcrates diu a Alcibiades que l'home que vol governar els altres ha de començar per governar-se ell mateix, la qual cosa implica conèixer-se un mateix segons el famós precepte dèlfic⁶. Sòcrates utilitza el motiu de l'ull i del mirall. Així com un ull només es pot veure a través d'un altre ull, l'ànima es veurà reflectida en la contemplació d'una altra ànima. L'ull mira la pupilla que és la part on es troba la virtut de l'ull: la visió. De la mateixa manera, l'ànima està composta d'una part divina superior a la resta: Déu o una ànima més perfecta que jo —per exemple el mestre— permet a l'home veure la imatge no del que és realment sinó de la seva verdadera essència, la raó⁷.

Sèneca proposa una reformulació retòrica i parenètica original d'aquest motiu. El tractat *De clementia* es presenta com un mirall que permetrà a Neró contemplar amb plaer la imatge de la seva perfecció⁸. De fet, per a Sèneca el mirall mostra al Príncep la imatge no del que és realment sinó del que hauria de ser: té un valor normatiu. Per exemple, quan l'autor analitza la titulatura imperial *Pater patriae* no és simplement per adular Neró («*non adulatione uana*») sinó que incita el Príncep a comportar-se de manera exemplar amb els seus súbdits. El príncep els tractarà com ho faria un pare: amb moderació i posant l'interès general per damunt dels seus propis interessos⁹.

En el *De Clementia*, el mirall no designa simplement una activitat contemplativa com ho era en el cas de Sòcrates, és a dir, mirar i conèixer l'essència divina del jo, sinó que serveix també de suport a la introspecció moral. Neró es lliura a un examen molt minuciós de la seva ànima. De la mateixa manera, en les *Qüestions naturals*, en estudiar les propietats òptiques del mirall, Sèneca associa explícitament l'objecte amb la pràctica de la introspecció moral:

Les miroirs ont été inventés pour que chacun se connût lui-même, afin d'en tirer bien des choses : d'abord la connaissance de soi, ensuite, dans certains cas, de sages conseils : beau, il évitera ce qui le dégraderait ; laid, il sait qu'il faut compenser les défauts de son corps par les qualités morales ; jeune, l'épanouissement de l'âge l'avertit que c'est pour lui le moment d'apprendre et

5. Per a una anàlisi acurada d'aquest punt vegeu: PIÀ-COMELLA 2018, 83-86.

6. Pl., *Alc. 1*, 132d-133c. Sobre aquest punt vegeu PÉPIN 1971; GIOVANNANGELI 2001.

7. Sen., *Clem.1*, 1 : *Scribere de clementia, Nero Caesar, institui, ut quodam modo speculi uice fungerer et te tibi ostenderem peruenturum ad uoluptatem maximam omnium* (edició i traducció de Chaumartin, 2005).

8. Reprenc les anàlisis de ARMISEN-MARCHETTI 2006.

9. Sen., *Clem. 1*, 9, 2-3.

d'oser de vaillantes actions ; vieillard, il renoncera à ce qui déshonore ses cheveux blancs et tournera quelquefois sa pensée vers la mort¹⁰.

L'autor oposa el mirall d'Hòstius Quadra (un depravat que durant l'acte sexual exhibeix els cossos sota totes les perspectives possibles) a l'ús que en fa el filòsof, centrat en la reforma interior. Sòcrates assignava al mirall aquesta mateixa funció, segons testimoni de Diògenes Laerci, però amb una diferència important: el mirall ha de conduir l'home no només a corregir-se sinó també a meditar sobre la mort¹¹.

En conclusió, per a Sèneca, el mirall és el jutge i espectador de les nostres passions, el doble de la nostra consciència moral. Serveix d'objecte d'autoanàlisi, una funció que trobem també en el *De Ira*¹². Però en el cas de les *Cartes*, quin significat presenta el motiu socràtic del mirall? Com Sèneca el readapta al gènere de l'epístola filosòfica: una obra que 1. escenifica l'exili polític de l'autor i que 2. es caracteritza pel sentiment de finitud?

II. El motiu socràtic del mirall de l'ànima en les *Lletres a Lucili*: coneixement d'un mateix i rebuig de l'activitat política romana

Entre totes les obres de Sèneca, les *Lletres a Lucili* és l'obra que millor compleix la funció de mirall de l'ànima¹³. Determinat a convertir la seva ànima i la del seu amic Lucili, Sèneca vol revelar al lector, el seu doble, no només la seva essència sinó també la imatge dels seus propis defectes. A diferència de la pintura o de l'escultura, la correspondència no ens mostra una imatge estàtica, definitiva de l'ànima —la de Déu o la del savi— sinó el reflex mòbil d'una ànima en constant mutació: en realitat la de Sèneca, simple *proficiens*, sotmès a les seves passions. Això no obstant, si bé és cert que les *Lletres a Lucili* compleixen la funció de mirall, paradoxalment l'autor no les descriu mai de manera explícita com a mirall. Podríem trobar una explicació possible d'aquesta paradoxa en la singularitat del projecte epistolari de Sèneca, que dissocia el que fins aleshores, en el *Primer Alcibiades* o en el *De Clementia*, estava íntimament lligat: el coneixement de si mateix i l'activitat política. D'una banda, Sèneca mostra al lector la imatge d'un home que s'ha retirat de la vida política i, d'altra banda, les *Cartes a Lucili* presenten una ànima que s'esforça per reconquerir la seva divinitat renegant del model de divinització humana que reivindicava a la mateixa època, l'emperador Neró.

10. Sen., *nat.* 1, 17, 4 : *Inuenta sunt specula, ut homo ipse se nosset, multa ex hoc consecuturus, primum sui notitiam, deinde ad quaedam consilium ; formosus, ut uitaret infamiam ; deformis, ut sciret redimendum esse uirtutibus quicquid corpori deesset ; iuuenis, ut flore aetatis admoneretur illud tempus esse discendi et fortia audendi ; senex, ut indecora canis deponeret, ut de morte aliquid cogitaret* (edició i traducció de Oltramare, 1961).

11. D.L., 2, 33.

12. Sen., *de ira* 2, 36, 1

13. Sobre la carta com a mirall: HAROCHE-BOUZINAC 1999.

Per reconquerir la seva divinitat Sèneca es proposa rebutjar implícitament el model político-religiós de l'emperador.

La metàfora socràtica del mirall era perfectament legítima en el *De Clementia*: Sèneca incitava el príncep a conèixer-se per tal d'exercir correctament la clemència. El pensador romà esperava conciliar la figura político-religiosa del príncep, que el culte imperial tendia a divinitzar, amb el model estoic del savi, que deu la seva divinitat a la seva racionalitat. En el cas de les *Lletres*, en canvi, l'autor ha perdut tota esperança en el poder i s'ha retirat de la vida política. En les *Lletres a Lucili* passem doncs del model institucional de l'*imperator* al model del *proficiens* que intenta conquerir la sola i única divinitat que valgui: la raó.

Per començar, les *Lletres a Lucili* són un mirall en el sentit que ens permeten seguir el moviment, la transformació d'una ànima —la de Sèneca o la de Lucili— que malda per assolir la perfecció moral del savi. L'autor empra, en les cartes 18 i 31, la citació virgiliana 'modela't per ser digne de déu' (*dignum finge deo*) que pronunciava Evandre per exhortar Eneas a menysprear l'opulència¹⁴. La metàfora de la ceràmica indica que no s'ha de contemplar simplement l'ànima divina sinó reconquerir-la mitjançant la pràctica constant d'exercicis espirituals.

Tanmateix, en centrar-se sobre l'ascesi moral del subjecte, la correspondència dissocia la contemplació de l'ànima del context polític de l'època, com suggereix la carta 73. El text es situa molt probablement l'any 62: la mort de Burrus ha afeblit Sèneca, i els aduldors de Neró en critiquen cada vegada més l'activitat filosòfica com una forma de *neglegentia* envers al Príncep. Per dissipar tot dubte sobre el seu *otium*, Sèneca expressa el seu profund agraïment al Príncep citant el principi de la primera *Bucòlica*, on Virgili eleva a rang de déu l'emperador August¹⁵. La comparació entre els dos sobirans alaba Neró, segons un argument *a fortiori*. Així com Virgili dona les gràcies a August pels bens materials que l'hi ha concedit, amb més raó el savi es mostrarà agraït amb el Príncep ja que, en garantir la pau, el Príncep li permet dedicar-se plenament als estudis. En realitat, la significació del text és més complexa. D'una banda, la referència a Neró i a la ideologia imperial és només implícita i serveix per legitimar l'*otium* filosòfic de Sèneca. D'una altra banda, si mirem de més a prop el text que compara implícitament Neró amb August, ens adonem que en les línies següents l'autor passa de la figura del Príncep a dos altres models d'homens divins, el savi i el *proficiens*:

Oui, Lucilius, je t'invite à entrer toi aussi par un court chemin au ciel. Sextius aimait à dire que Jupiter n'est pas plus puissant que l'homme de bien [...] Le sage voit toute possession échue aux autres avec autant d'indifférence et de mépris que Jupiter ; et il est d'autant plus fier de lui-même que Jupiter ne peut pas user de ces choses tandis que le sage, lui, ne veut pas. Croyons ainsi Sex-

14. Sen., *epist.* 18, 12; 31, 11 (edició i traducció de PRÉHAC - NOBLOT 1961).

15. Sen., *epist.* 73, 9-11.

tius qui s'écrie en nous montrant une route si belle : c'est par là 'qu'on s'élève aux astres', par là, par la modération, par la tempérance...¹⁶.

En considerar la immortalitat com un indiferent en la definició de la divinitat, Sèneca fa de l'home l'igual i l'imitador dels déus: a diferència dels déus, l'home adquireix la perfecció divina, no li es innata. El vers de Virgili: «és així com s'accedeix als astres» sembla implícitament oposar la figura institucional del Príncep a la del *proficiens*. En l'*Eneida*, Apol·lo utilitza la mateixa expressió per lloar el coratge de Iulus i recordar la seva ascendència divina: «fill de déus i futur progenitor de déus (*Dis genite et geniture deos*)»¹⁷. Virgili participava així en la promoció de la ideologia imperial¹⁸. En canvi, Sèneca atribueix la cita aquesta vegada al filòsof Sextius i li dona una nova significació en aplicar-la a la divinització filosòfica, adquirida només a través del combat permanent contra les passions. Sèneca ofereix així al lector un model d'home-déu diferent: el de l'individu que aspira a la divinitat racional del savi. Per acabar, el filòsof romà no sols desplaça la mirada del príncep al *proficiens* sinó que basa el coneixement de si mateix en el rebuig implícit de la figura imperial. Oposa a la divinitat racional de Déu i del savi la irracionalitat d'Alexandre el Gran, doble de Neró; en la carta 119, per mostrar la paradoxa estoica segons la qual el savi és feliç i ric, Sèneca oposa la felicitat d'aquest últim i la de Júpiter amb la d'Alexandre, que, segons ell, és incapaç de satisfer la seva cupiditat¹⁹. És possible que Sèneca pensi aquí en Neró, ja que unes línies més avall l'autor denuncia la *felicitas* factícia dels grans²⁰. A l'època imperial la '*felicitas*' és una de les divinitats associades al culte imperial: celebra la fortuna privilegiada del sobirà romà. Sèneca opta així per una crítica velada i fragmentada de la ideologia imperial.

III. Temporalitat i obsessió de la mort en la contemplació de si mateix

L'altra particularitat de l'ús del motiu platònic del mirall rau en l'obsessió pel temps que és omnipresent en les *Cartes*, tal com ha estat analitzat per C. LÉVY i FR. DELPEYROUX²¹. Sèneca ensenya a Lucili la seva pròpia imatge en un clima d'urgència, essent conscient que ja no li queda gaire temps per viure: « Je n'ai

16. Sen., *epist.* 73, 12-15 : *Ita dico, Lucili, et te in caelum compendiario uoco. Solebat Sextius dicere Iouem plus non posse quam bonum uirum. Sapiens tam aequo animo omnia apud alios videt contemnitque quam Iuppiter et hoc se magis suspicit, quod Iuppiter uti illis non potest, sapiens non vult. Credamus itaque Sextio monstranti pulcherrimum iter et clamanti: « hac 'itur ad astra,' hac secundum frugalitatem, hac secundum temperantiam, hac secundum fortitudinem »*

17. Virg., *Aen.* 9, 642.

18. Sobre la qüestió del culte imperial: GRADEL 2002.

19. Sen., *epist.* 119, 7.

20. *Ibid.* 12.

21. DELPEYROUX 2002; C. LÉVY 2003.

pas de temps pour ces âneries : j'ai sur les bras une grande affaire. Comment m'y prendre ? La mort me presse ; la vie me fuit »²².

Intentaré mostrar que les *Cartes a Lucili* són el mirall de l'ànima en el sentit que ens confronten amb la imminència de la mort. Compleixen així la mateixa funció que Sèneca atribueix al mirall en les *Qüestions naturals*.

El cos malalt de Sèneca com a mitjà per conèixer-se

Per començar, quan l'autor es presenta com un model moral, ho fa en un context molt particular, el de la lluita de l'home contra la malaltia i la por a la mort:

Je te disais naguère que la vieillesse était devant moi ; je crains aujourd'hui de l'avoir laissée derrière moi.

[...] Compte-moi donc parmi les décrépits, touchant à leur terme (*inter decrepitos ... extrema tangentis*). Je m'en félicite pourtant auprès de toi : je ne sens pas en mon âme l'injure des ans, alors que je la sens dans mon corps ; il n'y a que mes vices et ce qui servait mes vices qui aient vieilli (*Tantum vitia et vitiorum ministeria senuerunt*). L'âme est pleine de vigueur (*uiget animus*) et ravie de n'avoir pas plus rien en rapport avec le corps. Elle a déposé une bonne part de son fardeau. Elle est heureuse et débat avec moi la question de la vieillesse ; elle déclare que c'est pour elle la fleur de l'âge (*florem suum*)²³.

Sèneca descriu, primer, el seu estat físic, i després, es presenta com un *exemplum*. Apareix com l'exemple del que progressa practicant escrupolosament els «exercicis espirituals» estoics²⁴. De conformitat amb els principis ètics de la seva escola, Sèneca vol ensenyar que la mort o el dolor no són en ells mateixos un mal, sinó simples indiferents, ja que no concerneixen el bé moral: és la visió que ens fem d'ells que ens fa infeliços. Sèneca opera així una conversió de les seves representacions²⁵. La vellesa, percebuda negativament per la *doxa*, és vista favorablement: disminueix els vicis, significa l'alliberament progressiu de l'ànima; és més, la decrepitud física de l'autor està compensada pel rejuveniment de la seva ànima, que va sortint progressivament de la seva presó corporal.

L'altre exercici d'ascesi moral que Sèneca practica és la famosa *praemeditatio malorum* que consisteix a imaginar-se estar vivint els últims instants per tal de conjurar la por de la mort:

22. Sen., *epist.* 49, 9: *Non uaco ad istas ineptias : ingens negotium in manibus est. Quid agam ? Mors me sequitur, fugit uita.*

23. Sen., *epist.* 26, 1-2: *Ego certe, velut adpropinquet experimentum et ille laturus sententiam de omnibus annis meis dies venerit, ita me observo et adloquor: « Nihil est, inquam, adhuc, quod aut rebus aut verbis exhibuimus. Levia sunt ista et fallacia pignora animi multisque involuta lenociniis; quid profecerim, morti crediturus sum. Non timide itaque conponor ad illum diem, quo remotis strophis ac fucis de me iudicaturus sum... »*

24. Segons expressió de P. HADOT 2002.

25. Vegeu Epict., *Ench.* 19; *Diatr.*, III, 2, 5-8.

Pour moi comme si le moment de la vérité approchait et que le jour qui doit porter sentence sur toutes mes années était venu, je m'examine et m'interpelle de la sorte : 'Jusqu'ici, tout ce que nous avons traduit en actes ou en paroles est sans valeur : gages de l'âme inconsistants, trompeurs et enveloppés d'enjolivements multiples. Je m'en remettrai à la mort pour connaître mes progrès. Je me prépare donc sans crainte à ce que ce jour, où laissant de côté l'artifice et le fard, je me ferai juge de moi-même ...'²⁶.

Sèneca pot servir aquí de paradigma moral: seguint els principis estoics, es concentra en l'instant present, que és el sol moment que estigui veritablement en el seu poder.

Mirar-se a través de la imatge de l'amic: l'exemple de Bassus

R.F. Mayer va mostrar que en les *Lletres a Lucili* Sèneca s'estima més el model més proper i humà de l'amic que no pas els models tradicionals d'herois o de savis²⁷. A diferència dels *exempla* habituals, massa imponents i perfectes, Sèneca, Bassus i Clarà són models més adaptats al lector, simple *proficiens*. Per a Lucili, són models vius i accessibles. La seva manera de suportar amb valentia la malaltia i la vellesa ens ofereix una imatge visible i palpable de com conduir-nos: la imatge d'una ànima indiferent a la mort —o almenys que procurar ser-ho. Així, en la carta 30, Sèneca constata el contrast espectacular entre el deteriorament físic del seu amic Bassus i la vitalitat de la seva ànima:

Je viens de voir Bassus Aufidius, cet excellent homme ; je l'ai trouvé cassé, luttant contre l'âge, mais la charge est trop lourde aujourd'hui pour être soulevée. La vieillesse pèse sur lui et l'accable de toutes parts. [...] Malgré tout, notre cher Bassus est plein d'énergie. C'est là ce que garantit la philosophie : un homme gai en face de la mort ; quel que soit son état physique, courageux, content et plein de vigueur quand les forces abandonnent son corps. Je croyais voir notre cher Bassus suivre ses propres obsèques, assister à son propre ensevelissement et survivre en portant sagement le deuil de lui-même. [...] Ces vérités, je le sais, ont été dites souvent et se diront souvent encore, Mais je ne les ai point trouvées d'un pareil profit dans les livres ou dans les propos de philosophes proclamant le mépris d'un mal qu'ils n'étaient pas près d'avoir à craindre. J'ai accordé au contraire toute l'autorité possible à cet homme parlant de la mort si près de lui »²⁸.

26. Sen., *epist.* 26, 4-6.

27. MAYER 1989.

28. Sen., *epist.* 30, 1-7 : *Bassum Aufidium, uirum optimum, uidi quassum, aetati obhucantem. Sed iam plus illum degrauiat quam quod possit attolli; magno senectus et uniuerso pondere incubuit. Scis illum semper infirmi corporis et exsucti fuisse [...] Bassus tamen noster alacer animo est: hoc philosophia praestat, in conspectu mortis bilarem [esse] et in*

Bassus és una mena de Sòcrates romà. Poc li preocupa el destí del seu cos. Com Sòcrates que consola els seus amics de la seva mort, Bassus s'esforça a mostrar al seu entorn que la mort no és una desgràcia. Tanmateix, per a Sèneca, Bassus és més que un Sòcrates romà: ensenya a Sèneca la imatge de la seva pròpia decrepitud i al mateix temps la imatge exemplar de com comportar-se de cara a la malaltia. La veritat de Bassus no és ni la d'un savi, ésser poc comú, ni la dels conceptes. És la veritat de l'amic, doble de Sèneca, la veritat de l'experiència que permet a l'autor entendre que l'ànima pot fer abstracció de la malaltia. Reescriure aquest episodi, és meditar-lo. La carta es transforma d'aquesta manera en una *praemeditatio malorum*. La seva eficàcia i el seu impacte serà més gran que la d'un tractat filosòfic: la carta mostra en lloc d'exposar; ens posa directament en contacte amb la realitat.

Així, degut a la angoixa que inspira l'amenaça de la mort, Sèneca proposa una nova versió del motiu socràtic del mirall de l'ànima: l'ànima que el lector contempla no és simplement la de Déu, ni la del savi, sinó la de l'amic malalt.

Conclusió

Ens queda tanmateix un altre enigma per resoldre: Sèneca no qualifica mai les seves cartes de '*speculum*'. Com podem interpretar aquest silenci en una obra que tal com he intentat provar, compleix la funció del mirall de l'ànima en totes les seves dimensions? Probablement Sèneca pren certes distàncies respecte del model socràtic. Profundament decebut per la seva experiència del poder, el filòsof romà dissocia coneixement de si mateix i política, dos realitats estretament lligades tant en el *Primer Alcibiades* com en el seu propi tractat *De Clementia*. En les *Lletres a Lucili*, Sèneca malda per conquerir la seva essència divina oposant-la a la divinitat irracional del príncep pràcticament adulat com a un déu.

D'altra banda, Sèneca refusa al·ludir clarament al motiu de l'ànima a la correspondència epítolar probablement perquè la seva ànima encara no ha aconseguit la perfecció divina a la qual aspira: el lector percep la imatge d'una ànima en constant moviment i progrés, no suficientment perfecta i estable per poder-se veure reflectida en l'obra. Per últim, però no menys important, l'absència del motiu socràtic del mirall 'reflecteix' sens dubte la gran incògnita que representa la mort per a Sèneca.

quocumque corporis habitu fortem laetumque nec deficientem quamuis deficiatur. [...] Bassus noster uidebatur mihi prosequi se et componere et uiuere tamquam superstes sibi et sapienter ferre desiderium sui. Nam de morte multa loquitur et id agit sedulo ut nobis persuadeat, si quid incommodi aut metus in hoc negotio est, morientis uitium esse, non mortis[...].] Haec ego scio et saepe dicta et saepe dicenda, sed neque cum legerem aequae mihi profuerunt neque cum audirem iis dicentibus qui negabant timenda a quorum metu aberrant: hic uero plurimum apud me auctoritatis habuit, cum loqueretur de morte uicina.

BIBLIOGRAFIA

- M. ARMISEN-MARCHETTI 2006, « *Speculum Neronis*: un mode spécifique de direction de conscience dans le *De clementia* de Sénèque », *Revue des études latines* 84, pp. 185-201.
- F.R. CHAUMARTIN 2005, *Sénèque. De la clémence* (édition et traduction), Paris.
- M.-FR. DELPEYROUX 2002, « Temps, philosophie et amitié dans les *Lettres à Lucilius* », dans L. NADJO- E. GAVOILLE (éd.), *Epistulae antiquae II. Actes du IIe colloque international "L'épistolaire antique et ses prolongements européens"*, Louvain & Paris, pp. 203-221.
- C. EDWARDS 1997, « Self-Scrutiny and Self-transformation in Seneca's Letters », *Greece & Rome* 44, pp. 23-38.
- M. FOUCAULT 1983, « L'écriture de soi », *Corps écrit* 5, pp. 3-23.
- M. FOUCAULT 2001, *L'herméneutique du sujet. Cours au collège de France 1981-1982*, Paris.
- D. GIOVANNANGELI 2001, « Platon et le miroir de l'âme », *Kernos Suppl.* 12, pp. 145-171.
- I. GRADEL 2002, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford.
- P. GRIMAL 1984, « Sénèque juge de Cicéron », *Mélanges de l'École française de Rome* 96, pp. 655-670.
- I. HADOT 2014, *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris.
- P. HADOT 2002, *Exercices spirituels et philosophie antique*.
- G. HAROCHE-BOUZINAC (éd.) 1999, *Lettre et réflexion morale. La lettre, miroir de l'âme*, Paris.
- I. LANA-E. MALASPINA 2005, *Bibliografia senecana del XX secolo*, Bologne.
- C. LÉVY 2003, « Sénèque et la circularité du temps », dans B. BAKHOUCHE (éd.), *L'ancienneté chez les Anciens*, t. 2, Montpellier, pp. 491-511.
- R.G. MAYER 1989, « Roman Historical *Exempla* in Seneca », dans P. GRIMAL (éd.), *Sénèque et la prose latine*, Vandœuvres & Genève, pp. 141-176.
- P. OLTRAMARE 1961, *Sénèque. Questions naturelles*, 2 tomes (édition et traduction), Paris.
- J. PÉPIN 1971, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris.
- F. PRÉHAC - H. NOBLOT 1965-1979, *Sénèque. Lettres à Lucilius*, 5 vols. (édition et traduction), Paris, Les Belles Lettres.
- J. PIÀ-COMELLA 2018, « Les *Lettres à Lucilius* comme 'miroir de l'âme' ? », in CH. COSME, D. DEMARTINI, S. SHIMAHARA (éd.), *La Lettre-Miroir dans l'Occident latin et vernaculaire*, Turnhout, pp. 81-96.
- G. ROSATI 1981, « Seneca sulla lettera filosofica: un genere letterario nel cammino verso la saggezza », *Maia*, 33, pp. 3-15.