



— 1 —

# Dall'azione politica alla cura di sé: la trasformazione del concetto di *spes* in Cicerone e Seneca

Melina Iliopoulou



This paper examines the evolution of the concept of *spes* in Roman philosophy by comparing its political significance in Cicero with its ethical dimension in Seneca. In this transition, hope detaches from the civic sphere of the Republic to take on, in the form of *bona spes*, a central role in the individual's moral progress under the Empire.

Keywords: Seneca, Cicero, *spes*, philosophy, empire.

## Premessa

Il concetto di *spes* (la speranza) assume nella filosofia romana una notevole densità etica e politica.<sup>1</sup> Infatti, la speranza emerge come una forza capace di orientare l'azione morale soprattutto nei momenti di instabilità politica o di crisi dei valori. In questo quadro, le opere filosofiche di Cicerone e di Seneca offrono due prospettive emblematiche, attraverso le quali è possibile esaminare le diverse declinazioni teoriche e pratiche della speranza. L'analisi dei loro testi consentirà di approfondire le modalità con cui tale nozione viene articolata, problematizzata e valorizzata nell'ambito della riflessione etica e politica dell'epoca romana.

---

<sup>1</sup> Desidererei esprimere la mia gratitudine al mio Tutore di Dottorato, Prof. Jérôme Lagouanère, per i preziosi suggerimenti, alla Prof. Francesca Romana Berno per l'arricchimento bibliografico, nonché ai due revisori anonimi, le cui osservazioni hanno contribuito a migliorare sensibilmente il presente articolo.

Sebbene si tenda a considerare la speranza come una passione o uno stato d'animo, essa assume nella filosofia romana una funzione ben più profonda e strutturante.<sup>2</sup> In Cicerone, *spes* si colloca all'interno di un contesto politico instabile, segnato dal declino della Repubblica romana; in Seneca, invece, essa acquista soprattutto una valenza etica. Questo cambiamento di significato di *spes* va letto alla luce di una trasformazione politica e culturale di ampio respiro. Durante l'epoca repubblicana, Roma si fondava su un equilibrio delicato tra le varie componenti del corpo civico. La Repubblica era concepita come un organismo vivente, in cui ogni cittadino partecipava attivamente alla vita pubblica attraverso le magistrature, i comizi o il Senato. Il cittadino aveva quindi un ruolo attivo nella vita politica.<sup>3</sup> Tuttavia, con la crisi della Repubblica e la progressiva affermazione dell'Impero, questo modello collettivo si disgrega. Il potere si concentra nelle mani di un solo uomo, l'imperatore, e il popolo da protagonista della vita politica si riduce a un semplice spettatore. Lo Stato, allora, da spazio condiviso di deliberazione politica, si trasforma in uno strumento al servizio della stabilità imperiale. In questo nuovo contesto, il cittadino si ritira nella dimensione privata.<sup>4</sup>

Questa trasformazione politica ha profonde ricadute sul piano filosofico. Segna infatti il passaggio da un'ideologia civica, centrata sull'impegno pubblico, a una visione etica fondata sull'interiorità. In questo senso, *spes* si configura come una chiave di lettura privilegiata per comprendere questo mutamento: in Cicerone rimane legata al destino collettivo ed alla vita della città mentre in Seneca si interiorizza, divenendo una risorsa morale indispensabile per il percorso individuale verso la saggezza. Quella che sarà esaminata è dunque una doppia lettura, politica ed etica, che mostra come *spes*, da concetto civico, si trasformi in chiave di interpretazione del passaggio dalla Repubblica al mondo imperiale.

---

<sup>2</sup> Sulla concezione della speranza come uno stato d'animo nella letteratura latina, Vaiopoulos (1999); Menegoni (2002); Citti (2012); Nelis (2016); Prost (2017); Fulkerson (2018); Michalopoulos (2018); Papaioannou (2018).

<sup>3</sup> Sul sistema della Repubblica, North (2006).

<sup>4</sup> Sulla transizione dalla Repubblica all'Impero, Raaflaub (1993); Gruen (1995); Crook (1996); Millar (1998); Roman/Roman (2000); Bettini (2011).

## Il concetto di *spes* in Cicerone

La prevalenza di *spes* come concetto politico, rispetto al suo uso in senso etico, emerge con chiarezza dall'analisi delle occorrenze del termine nelle opere di Cicerone. Nel complesso, le occorrenze del concetto filosofico di *spes* nei testi filosofici ciceroniani ammontano a 66. Di queste, 51 ricorrono all'interno delle opere di carattere etico, mentre 15 si trovano nei trattati politici.<sup>5</sup> A una prima osservazione, tali dati sembrerebbero indicare che *spes* costituisca innanzitutto un concetto di natura etica in Cicerone. Tuttavia, un'analisi più attenta del contesto rivela un quadro differente. Delle 51 occorrenze presenti nelle opere etiche, soltanto 10 riflettono una concezione autenticamente ciceroniana di *spes*,<sup>6</sup> mentre le restanti 41 si inseriscono nella critica alla dottrina epicurea (22) e stoica (19).<sup>7</sup> In altre parole, solo il 19,6% delle occorrenze di *spes* veicola una prospettiva riconducibile direttamente al pensiero di Cicerone, mentre l'80,4% è impiegato nel quadro della polemica contro l'epicureismo e lo stoicismo<sup>8</sup>. Diversa è la situazione nei trattati politici, dove il 93,3% delle occorrenze esprime una concezione propriamente ciceroniana di *spes*,<sup>9</sup> e soltanto un caso (6,7%) appare in funzione di critica all'epicureismo.<sup>10</sup> Questi dati consentono di concludere che, in Cicerone, *spes* sia da considerarsi primariamente un concetto politico piuttosto che etico. Proprio a partire da questa valenza politica prenderà avvio l'analisi della parte successiva.

<sup>5</sup> Cfr. Appendice, I.1.

<sup>6</sup> Cicerone *Fin.* 5.29.88; Cicerone *Tusc.* 1.14.33, 1.36.86 (x2), 1.40-41.97, 3.25.61, 5.1.2; *Læ.* 15 (x2), 102.

<sup>7</sup> Cfr. Appendice I.2.

Critica ciceroniana alla dottrina epicurea: Cicerone *Fin.* 1.12.41, 1.16.50, 1.18.60, 1.20.66, 1.20.67, 2.19.63, 2.26.82, 5.19.52 (x2); *Tusc.* 1.11.24, 3.14.30, 3.15.33, 3.17.37, 3.18.41, 5.33.96; *Læ.* 23, 30, 31, 59 (x2), 68, 79.

Critica ciceroniana alla dottrina stoica: Cicerone *Fin.* 4.20.56; *Tusc.* 1.34.82 (x2), 4.37.80; Cicerone *N.D.* 1.22.60, 1.41.116, 3.6.14, 3.18.47, 3.24.61 (x2), 3.27.69, 3.31.76, 3.36.88; *Sen.* 68 (x5).

<sup>8</sup> Cfr. Appendice, I.3.

<sup>9</sup> Cicerone *Rep.* 1.17.26, 2.3.5, 2.4.7, 2.30.52, 4.20.25; *Leg.* 2.11.28, 2.14.36, 3.2.5; *Off.* 1.15.48, 1.15.49, 2.3.10, 2.6.22 (x2), 2.21.73.

<sup>10</sup> Cicerone *Off.* 3.33.117. Cfr. Appendice I.3.

## La concezione politica della speranza nel *Sogno di Scipione*

L'accezione politica della speranza nei testi di Cicerone prende forma in contesti storici segnati da gravi crisi istituzionali: il consolato di Cesare nel 59 a.C., la formazione e lo sfaldamento del triumvirato, l'ascesa al potere di Marco Antonio e infine l'assassinio di Cesare nel 44 a.C.<sup>11</sup> In questo contesto, la speranza si configura come uno strumento concettuale che permette a Cicerone di affrontare le sfide politiche del suo tempo, ponendo al centro della sua riflessione l'azione politica guidata dalla virtù. Tale impostazione lo conduce a una rivalutazione del concetto di gloria, in cui l'ambizione terrena si trasforma in un'aspirazione alla virtù e all'eternità cosmica. In quest'ottica, Cicerone, nel *Sogno di Scipione*, afferma la necessità, per l'uomo virtuoso, di orientarsi verso la speranza della vera gloria e di disprezzare le ricompense umane:

Dunque, se tu rinunci alla speranza (*desperaveris*) di ritornare in questo luogo in cui sono tutte le aspirazioni degli uomini eminenti e illustri, che valore avrà mai questa gloria umana (*hominum gloria*), che può appena raggiungere un'esigua parte d'un anno? Se vuoi allora guardare in alto e mirare a questa eterna dimora, non ti lascerai guidare dai discorsi del volgo e non porrai la speranza delle tue azioni nei premi umani (*nec in praemiis humanis spem posueris rerum tuarum*); sarà la virtù stessa, con il suo allettamento, a trascinarti verso la vera gloria (*verum decus*).<sup>12</sup>

La fragilità della gloria terrena allontana l'uomo dalla virtù, qualora egli riponga tutte le sue speranze nelle lodi dei suoi simili. Il rimedio a questa gloria effimera consiste nel trasferire la propria speranza verso le ricompense della vita postuma, dove una gloria autentica attende unicamente i virtuosi. A differenza della *hominum gloria* (gloria umana), che non indica la gloria di cui godono gli uomini, ma quella ottenuta sulla terra presso gli uomini visto che dipendente dai loro giudizi, il termine *decus* designa la vera gloria, liberata da ogni ambizione eccessiva e conquistata attraverso la virtù. Questa gloria guida

<sup>11</sup> Su questo contesto storico, Baraz (2012); Nicgorski (2012); Atkins (2013); Zarecki (2014).

<sup>12</sup> Cicerone *Rep.* 6.23.29 (qui e *infra*, trad. mia): Quocirca si *reditum* in hunc locum *desperaveris*, in quo omnia sunt magnis et praestantibus viris, quanti tandem est ista *hominum gloria*, quae pertinere vix ad unius anni partem exiguum potest? Igitur alte spectare si voles atque hanc sedem et aeternam domum contueri, neque te sermonibus vulgi dedideris, nec in *praemiis humanis spem posueris rerum tuarum*, suis te oportet illecebris ipsa virtus trahat ad *verum decus*.

l'uomo politico in un universo celeste dove l'anima può vivere eternamente.<sup>13</sup> La vera gloria è dunque il risultato dell'impegno totale dell'uomo nell'azione virtuosa.<sup>14</sup> In altri termini, nel *Sogno di Scipione*, il valore della gloria terrena viene messo in discussione da un punto di vista tanto etico quanto metafisico, poiché Scipione l'Africano propone una nuova forma di gloria, di natura cosmica e trascendente.<sup>15</sup> In tal modo, l'uomo politico si libera dall'illusoria speranza di raggiungere una gloria umana smodata, che alimenta ambizioni eccessive, e si orienta invece verso il compimento di atti virtuosi che garantiscono l'accesso alla vera gloria.

Nel tentativo di preservare Roma dalla corruzione politica generata dalla ricerca della gloria smodata, Cicerone opera una vera e propria rivalutazione della speranza.<sup>16</sup> Infatti, la speranza dei Romani in un Impero duraturo si realizza pienamente solo quando gli uomini di Stato riconoscono i limiti dell'Impero stesso e ripongono le loro aspettative non in una gloria terrena e instabile, ma in quella vera, che spetta solo ai virtuosi nell'aldilà. Assumendo il punto di vista cosmico del saggio, Scipione-Cicerone svaluta la speranza nella gloria personale: i comandi militari e le cariche prestigiose devono essere ricercati non per la reputazione gloriosa che conferiscono, ma come mezzi necessari al servizio della Repubblica.<sup>17</sup> Per questo motivo, i saggi, adottando una prospettiva cosmica, non attribuiscono un valore intrinseco alla gloria o al potere legati a una carica pubblica, ma li considerano utili nella misura in cui permettono di adempiere ai propri doveri.<sup>18</sup> Cicerone allora non nega la speranza nella gloria umana, quando questa costituisce una preparazione alla gloria ultraterrena promessa agli uomini di Stato.<sup>19</sup> Attraverso il *Sogno di Scipione*, egli cerca dunque di promuovere la pratica della virtù e di infondere nei lettori un senso di patriottismo, poiché il devoto impegno verso lo Stato diventa la condizione indispensabile per realizzare la speranza della vita eterna.<sup>20</sup> La

---

<sup>13</sup> Thomas (2002) 149.

<sup>14</sup> Thomas (2002) 126.

<sup>15</sup> Jacotot (2023) 300.

<sup>16</sup> Atkins (2021) 267.

<sup>17</sup> Cicerone *Rep.* 1.17.27.

<sup>18</sup> Cicerone *Rep.* 1.17.27.

<sup>19</sup> Levi (2014) 181.

<sup>20</sup> Haury (1974) 415.

speranza, così orientata verso un oggetto più stabile, non indebolisce il dovere virtuoso, ma lo rafforza: davanti all'uomo di Stato si apre un mondo degno di speranza, riflesso della razionalità e dell'immortalità dell'ordine cosmico.

## La *spes* come concetto ordinatore dell'organizzazione politica nel *De Officiis* e *De Legibus*

Tuttavia, la vera gloria, per Cicerone, può realizzarsi solo all'interno di una società politicamente ordinata, fondata su una speranza razionale di autoconservazione e sulla riconciliazione degli interessi individuali e collettivi, secondo una visione politica orientata alla stabilità. In quest'ottica, Cicerone affronta la questione dell'origine della società, che nel secondo libro del *De Officiis* viene ricondotta alla speranza razionale degli uomini di conservare la loro proprietà:

Soprattutto per questo motivo, si sono costituiti gli Stati e le città: per conservare le proprietà. Infatti anche se gli uomini si fossero riuniti in società per l'impulso della natura, tuttavia cercavano la protezione delle città nella speranza di difendere i propri averi (*spe custodiae rerum suarum*).<sup>21</sup>

Questa difesa degli interessi individuali e della proprietà si iscrive nella natura umana secondo il principio di apparentamento (οικείωσις).<sup>22</sup> Il testo ciceroniano si inserisce così nel contesto del pensiero stoico, profondamente influenzato dalla riflessione di Panezio sull'origine della società. A differenza della posizione dello Stoicismo

<sup>21</sup> Cicerone *Off.* 2.21.73: *Hanc enim ob causam maxime, ut sua tenerentur, res publicae civitatesque constitutae sunt. Nam, etsi duce natura congregabantur homines, tamen spe custodiae rerum suarum urbium praesidia quaerebant.*

<sup>22</sup> Long (2006) 342-343. Al contrario, Mitsis (2021) 145-166, respinge questa ipotesi. Tuttavia, come afferma Murgier (2013) 1, i termini οικείον (il proprio), che indica l'apparentamento e si applica tanto alle cose (i beni, le proprietà) quanto agli esseri (figli, persone care), e οικείωσις (apparentamento), non sono legati solo da una parentela etimologica. Infatti, la definizione di οικείωσις riportata da Plutarco (*Stoic. repugn.* 12,1038C = *SVF* 2.724), secondo la quale 'l'apparentamento sembra essere una percezione e una comprensione di ciò che è proprio a sé stessi' (ἡ γὰρ οικείωσις αἰσθησις ἔοικε τοῦ οικείου καὶ ἀντίληψις εἶναι), dimostra, come sottolinea Murgier (2013) 13, la nozione di οικείον va ben oltre il semplice istinto di possesso. Essa rimanda piuttosto a una forma di autocoscienza, nella misura in cui l'individuo, attraverso ciò che gli è proprio, coglie qualcosa di sé. In questo senso, la conservazione dei beni e della proprietà risulta inseparabile dal concetto di οικείωσις.

antico, che cercava nel comune istinto di conservazione dell'uomo e dell'animale il fondamento della società,<sup>23</sup> Panezio afferma che è la forza della ragione che spinge l'uomo ad avvicinarsi ai suoi simili.<sup>24</sup> Infatti, nel passo del *Off.* 1.12 il significato del verbo *conciliare*, che rimanda al termine *conciliatio*, con cui Cicerone traduce abitualmente il concetto stoico dell'apparentamento (οἰκεῖωσις),<sup>25</sup> è quello dell'avvicinamento dell'uomo all'uomo tramite la forza della ragione e del linguaggio. In questo contesto, il verbo *conciliare* non indica l'apparentamento dell'individuo con sé stesso ma piuttosto quello con i suoi simili. Si tratta, inoltre, di un comportamento che viene attribuito esclusivamente agli esseri umani, non esteso a tutti gli animali.<sup>26</sup> Secondo Panezio, infatti, la ragione non solo rende l'uomo più efficace nel perseguire l'autoconservazione, obiettivo che condivide con gli altri esseri viventi, ma gli conferisce anche la capacità di parlare e, dunque, di creare la società. Non ne consegue che gli animali siano privi di ogni forma di socialità, ma che la loro socievolezza non si realizza nello stesso modo di quella umana, la quale dipende essenzialmente dal possesso della parola e della razionalità.<sup>27</sup> Il contributo paneziano non consiste dunque in una semplice transizione da un apparentamento irrazionale ad un razionale,<sup>28</sup> ma in un vero e proprio passaggio dall'istinto di conservazione all'interno della comunità a una scelta consapevole dettata dalla ragione.<sup>29</sup> L'abbandono del riferimento vetero-stoico all'istinto sociale mette così in luce la specificità dell'essere umano, distinguendolo dagli

<sup>23</sup> Cicerone *Fin.* 3.19.62-63.

<sup>24</sup> Cicerone *Off.* 1.4.12: *Eademque natura vi rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem ingeneratque inprimis praecipuum quendam amorem in eos, qui procreati sunt impellitque, ut hominum coetus et celebrationes et esse et a se obiri velit ob easque causas studeat parare ea, quae suppedient ad cultum et ad victum, nec sibi soli, sed coniugi, liberis, ceterisque quos caros habeat tuerique debeat*, "La natura stessa con la forza della ragione, concilia l'uomo all'uomo in una comunione tanto di linguaggio quanto di vita; genera, innanzitutto, un particolare e profondo amore per le proprie figli, e lo spinge a desiderare che le comunità umane e le loro forme di aggregazione non solo esistano, ma siano anche da lui frequentate. Per queste ragioni, l'uomo si impegna a procurarsi tutto ciò che è necessario al sostentamento e al miglioramento della vita, non solo per sé, ma anche per la moglie, i figli e tutti gli altri che gli sono cari e che deve proteggere".

<sup>25</sup> Lévy (2021) 83.

<sup>26</sup> Alesse (1997) 134.

<sup>27</sup> Inwood (2023) 68.

<sup>28</sup> D.L. 6.85-86.

<sup>29</sup> Reydam-Schils (2005) 55-56.

altri esseri viventi: l'uomo, in quanto dotato di ragione, si contrappone a una visione dell'apparentamento come legge universale della natura, secondo la quale il comportamento del bambino, al tempo stesso istinto di sopravvivenza e slancio verso l'altro, non si distinguerebbe da quello dell'animale.<sup>30</sup> Una simile visione, tuttavia, negherebbe proprio quella specificità dell'uomo come essere razionale.

Questo passaggio dall'istinto sociale alla singolarità umana, messo in evidenza da Panezio, si ritrova anche nelle opere di Cicerone. L'origine della società, infatti, viene inizialmente attribuita, nelle opere retoriche ciceroniane, all'eloquenza<sup>31</sup> o all'intelligenza di alcuni uomini;<sup>32</sup> nelle opere filosofiche e politiche, essa viene talvolta ricondotta alla necessità o all'istinto sociale;<sup>33</sup> talvolta all'istinto sociale escludendo la necessità,<sup>34</sup> fino ad arrivare, nell'estratto del *De officiis*, all'affermazione secondo cui la costruzione della società ha come fondamento la speranza di conservare la proprietà da parte degli individui. Questo sviluppo del pensiero ciceroniano mostra chiaramente come la speranza di conservare i beni privati si fondi sulla ragione, che legittima gli sforzi dell'uomo per preservare ciò che considera come proprio. Tale speranza razionale non deriva da un istinto egoistico, comune all'uomo e all'animale, né costituisce una minaccia costante di conflitto; al contrario, essa rappresenta il cemento della società.<sup>35</sup> Come afferma Laurand,<sup>36</sup> se l'appropriazione dell'altro fonda la giustizia, e se l'altro è per me l'altro me stesso, allora devo riconoscergli la stessa possibilità, lo stesso diritto di appropriarsi dei beni di cui ha bisogno per la sua conservazione, e reciprocamente l'altro deve riconoscerlo a me'. In altre parole, è proprio il carattere reciproco della speranza a garantire la stabilità del legame sociale.

Una simile concezione emerge anche nel contesto della vita pubblica nel *De legibus*, poiché Cicerone insiste sulla necessità che i magistrati imparino a obbedire e che i cittadini conservino la speranza di poter un giorno governare:

<sup>30</sup> Lévy (1992) 533.

<sup>31</sup> Cicerone *Inv.* 1.2-4.

<sup>32</sup> Cicerone *Sest.* 91.

<sup>33</sup> Cicerone *Rep.* 1.26.40.

<sup>34</sup> Cicerone *Off.* 1.157-158.

<sup>35</sup> Lévy (1992) 528.

<sup>36</sup> Laurand (2005) 102.

Non bisogna soltanto stabilire le modalità dell'esercizio del comando dei magistrati, ma anche quelle dell'obbedienza da parte dei cittadini; infatti, chi ben comanda deve necessariamente un giorno o l'altro obbedire, e chi obbedisce con saggezza deve necessariamente apparire degno di comandare un giorno. Allo stesso modo, è necessario che colui che obbedisce abbia la speranza di poter un giorno comandare (*sperare se aliquo tempore imperaturum*), e colui che comanda sia consapevole che tra breve dovrà obbedire.<sup>37</sup>

Cicerone riprende nel testo l'idea platonica e aristotelica secondo cui i cittadini devono, a turno, governare ed essere governati, poiché chi esercita il potere deve possedere la capacità non solo di comandare ma anche di obbedire.<sup>38</sup> Questo argomento rende evidente il rifiuto, da parte di Cicerone, della monarchia, il regime ideale presentato da Scipione nel primo libro della *Repubblica*.<sup>39</sup> Tuttavia, il controllo perfettamente razionale esercitato dai monarchi rimane un ideale irrealizzabile nella pratica. Per questo, Cicerone preferisce una forma costituzionale più adatta alla natura e ai bisogni degli uomini.<sup>40</sup> In effetti, il miglior regime praticabile non raggiunge la coerenza razionale dell'ordine cosmico, poiché la realizzazione della speranza di passare dalla condizione di governato a quella di governante dà luogo ad una successione di alternanze in cui i ruoli si scambiano costantemente. La speranza assume dunque una funzione politica precisa: essa diventa una modalità del potere che regola il rapporto tra governanti e governati, e rappresenta l'elemento fondamentale che distingue il miglior regime umano realizzabile dal regime ideale dell'ordine cosmico.

La speranza, ben lontana dall'essere un mero istinto egoistico, legittima gli sforzi per preservare la proprietà privata, diventando al tempo stesso un vero e proprio collante sociale. Questa speranza, fondata sulla ragione, ricompone infatti la conservazione dei beni individuali all'interno di un orizzonte collettivo che garantisce stabilità e giustizia. Allo stesso modo, sul piano politico, la speranza modella i rapporti tra

<sup>37</sup> Cicerone *Leg.* 3.2.5: *Neque solum eis praescribendus est imperandi sed etiam civibus obtemperandi modus; nam et qui bene imperat, paruerit aliquando necesse est, et qui modeste paret, videtur qui aliquando imperet dignus esse. Itaque oportet et eum qui paret sperare se aliquo tempore imperaturum, et illum qui imperat cogitare brevi tempore sibi esse parendum.*

<sup>38</sup> Platone *Leg.* 12.942c; Aristotele *Pol.* 3.1277b9-10;14. Su questo tema, Trott (2013); Natali (2020).

<sup>39</sup> Cicerone *Rep.* 1.58-61.

<sup>40</sup> Atkins (2013) 208.

governanti e governati: accettando l'alternanza dei ruoli tra chi comanda e chi obbedisce, Cicerone mette in evidenza quella dinamica fondamentale che distingue il miglior regime praticabile dal regime ideale dell'ordine cosmico. In un'epoca segnata dalla disgregazione morale e politica, Cicerone trasforma così la speranza in una forza razionale e ordinatrice. Animata da una visione cosmica e al tempo stesso radicata nell'esperienza umana, questa speranza fornisce un quadro concettuale utile a ripensare la crisi politica del suo tempo e a preservare un futuro in cui gli individui possano realizzarsi attraverso la virtù. Anche nel pieno delle sciagure della guerra civile, Cicerone mantiene la speranza che la legge morale abbia un'origine naturale, e afferma la superiorità dell'umanità su ogni forma di egoismo: la semplice esistenza di una società fondata sulla speranza è già portatrice di valori etici, poiché è la ragione a unire gli uomini tra loro.

## Il concetto di *spes* in Seneca

Se in Cicerone il concetto di *spes* si configura innanzitutto come un concetto politico, in Seneca esso assume un ruolo secondario in questa dimensione, cedendo invece il primato a una valenza essenzialmente etica. Delle 138 occorrenze di *spes* nell'opera senecana, 109 presentano infatti un significato etico, mentre soltanto 29 assumono una connotazione politica<sup>41</sup>. Tra le 109 occorrenze di carattere etico, soltanto 4 si inseriscono nella critica all'epicureismo,<sup>42</sup> mentre le restanti 105 esprimono una riflessione riconducibile direttamente al pensiero di Seneca.<sup>43</sup> In altri termini, il 78,4% delle occorrenze di *spes* si colloca nell'ambito

<sup>41</sup> Occorrenze etiche: Seneca *Marc.* 1.1, 11.1, 17.1, 20.1; *Polyb.* 10.5, 13.4, 18.6; *Ir.* 1.15.1, 1.19.5, 2.21.3, 2.31.1, 2.31.2, 3.6.4, 3.30.3 (x2), 3.30.4, 3.31.3; *Brev.* 2.1, 4.2, 4.6, 16.4, 17.5 (x2), 20.1, 20.5; *Const.* 9.2, 19.5; Seneca *VB* 6.1, 9.1, 13.6, 15.5, 26.5; *Tranq.* 2.7, 2.10, 6.4, 9.2, 10.5, 12.5, 15.3; *Q. Nat.* 2.59.3, 3. *pr.* 11, 7.29.3; *Prov.* 4.11; *Ep.* 2.1, 5.7, 5.8, 6.2, 8.3, 9.11, 10.2 (x2), 12.6, 13.2–3, 13.12 (x2), 13.16, 15.11, 16.2, 19.1, 21.9, 23.2 (x2), 23.3, 24.1, 24.12, 25.2, 30.4 (x2), 30.14, 36.5, 47.17, 48.8, 50.7, 59.14 (x2), 64.6, 68.9, 70.6, 70.9, 71.14, 72.8, 74.9, 82.18, 82.20, 85.11, 88.45, 93.6, 93.10, 95.8, 96.2, 98.18, 99.5, 99.13, 100.12, 101.4, 101.10, 102.2, 102.30, 104.12 (x3), 105.1, 105.3, 110.4, 115.10, 120.17, 123.12, 124.12 (x2).

Occorrenze politiche: Seneca *Polyb.* 13.4; Seneca *Clem.* 1.1.7, 1.1.9, 1.12.5, 1.19.7, 1.17.2, 2.5.2, 2.2.1; *Ben.* 1.1.8, 1.1.10, 1.9.2, 1.10.5, 2.5.1, 2.27.3, 2.31.3, 3.4.2, 4.1.2, 4.3.1, 4.3.3, 4.9.1, 4.11.5, 4.19.4, 4.20.3 (x2), 4.33.2, 5.11.5, 7.1.7, 7.2.4, 7.31.5.

<sup>42</sup> Seneca *VB* 6.1, 9.1, 13.6; *Ep.* 6.2.

<sup>43</sup> Cfr. Appendice II.1.

dell'etica, contro il 21,6% che appartiene alla sfera politica,<sup>44</sup> dato che si spiega in relazione al passaggio dal regime repubblicano a quello imperiale.

## Dalla sfera politica alla riforma interiore: la trasformazione etica della speranza in Seneca

In un'epoca in cui l'imperatore concentra in sé un potere illimitato e le leggi cessano di avere autorità sopra di lui, la speranza assume un valore etico, mentre ogni possibilità di partecipazione politica viene soppressa. Diversamente dalla concezione ciceroniana della speranza, che mira a una riforma politica come si osserva nei testi politici di Cicerone, la speranza in Seneca si configura come una forza etica e formativa, racchiusa nell'espressione *bona spes*. La buona speranza orientata all'educazione del *proficiens* si contrappone alla *spes* intesa come passione.<sup>45</sup> Infatti, la *bona spes* riveste un ruolo centrale nel processo

<sup>44</sup> Cfr. Appendice II.2.

<sup>45</sup> Lo sviluppo della passione, e in particolare dell'ira, è esposto nel secondo libro del *De Ira* (2.4.1) secondo un modello articolato in tre movimenti: il primo è un movimento involontario, costituito da reazioni affettive che sorgono nell'anima in modo spontaneo e incontrollato in risposta ai stimoli improvvisi di varia natura; il secondo movimento si distingue dal primo per la presenza della volontà, accompagnata da giudizi su quello che si ritiene opportuno fare; il terzo movimento corrisponde alla passione in senso proprio. Secondo questa analisi, lo sviluppo della *spes*-passione può essere descritto come segue: prima di tutto, l'anima è turbata dalla rappresentazione di un bene (primo movimento). Poi, intervengono la volontà e il giudizio che fa considerare l'oggetto rappresentato come un bene. Una volta che l'uomo ha assentito a tale opinione, si entra nello stato della passione, frutto della perversione della ragione, che rappresenta il terzo movimento. Seguiamo qui l'interpretazione proposta da Fillion-Lahille (1984) 118-119; Armisen-Marchetti (1989) 46-52; Courtil (2015) 353-357, che Seneca accetta un dualismo dell'anima ispirato dallo stoicismo medio di Posidonio. Tuttavia, questo dualismo descritto in *Ep.* 94.1.8 non si situa a livello ontologico, ma fisiologico: in linea con il razionalismo di Crisippo, infatti, la parte razionale dell'anima è responsabile tanto della ragione quanto della passione, concepite come due stati opposti e reciprocamente esclusivi dello stesso principio psichico. L'anima comprende però anche una parte irrazionale, radicata nella natura fisiologica dell'essere, che include una facoltà emotiva e una facoltà sensuale. In questo senso, mentre il moto involontario è indipendente dalla ragione è una emozione, la passione nasce soltanto quando, alla rappresentazione accompagnata da emozione, si aggiunge l'assenso. È dunque necessario distinguere il movimento spontaneo e involontario dell'emozione, che può riguardare anche il saggio, dalla passione, che è invece il risultato di un giudizio volontario e incompatibile con la saggezza. Il fatto che anche il saggio possa essere colpito dal primo movimento non potrebbe essere in accordo con una concezione monistica dell'anima, che è sostenuta da Inwood (2005) 47-64; Hadot (2014) 311-312, Weisser (2021) 212-237. La distinzione tra emozione e passione consente inoltre di riconsiderare criticamente

educativo delineato da Seneca, inteso come metodo profilattico volto a prevenire lo sviluppo delle passioni nei bambini, come testimonia un passo del *De Ira*:

Sarà utilissimo, direi, educare i bambini in modo stabile ed equilibrato; guidarli, però, è difficile perché dobbiamo prestare attenzione a non nutrire in loro l'ira ed insieme non smussarne il carattere. È un impegno che presuppone una scrupolosa circospezione perché sia ciò che dobbiamo sviluppare, sia ciò che dobbiamo reprimere si alimenta con mezzi simili, però le cose simili ingannano facilmente anche chi fa attenzione. Lo spirito (*spiritus*) cresce a causa della libertà immoderata ma si indebolisce con la schiavitù; si erge quando viene lodato e portato ad avere la buona speranza in sé stesso (*in spem sui bonam adducitur*), ma gli stessi atteggiamenti producono insolenza (*insolentia*) ed irascibilità (*iracundia*). Per questo dobbiamo guidare il bambino tra questi due eccessi ricorrendo talvolta alle briglie, talvolta agli sproni<sup>46</sup>.

Lo spirito (πνεῦμα, *spiritus*), inteso come soffio psichico, è una porzione della ragione divina diffusa nel corpo umano.<sup>47</sup> Dotata di razionalità, l'anima tende per natura al bene, ma resta esposta al rischio di smarrirsi sotto l'influenza corruttrice delle passioni causa dell'influenza corruttrice dell'educatore.<sup>48</sup> L'aggiunta dei giudizi erronei provenienti dal contesto sociale alle disposizioni innate che orientano il bambino conduce, infatti, alla perversione dell'anima. Di conseguenza, il bambino diviene incapace di distinguere il bene dal male. È in questo

---

l'interpretazione proposta da Torre (2021) 106 che, seguendo la tesi di Vogt (2006) 69-70, non riconosce nei *motus* II e III due fasi distinte del processo di formazione della passione. Allo stesso modo, si pone in discussione la lettura di Graver (2007) 125-132 secondo cui il *motus* II coinciderebbe già con la passione, mentre il *motus* III corrisponderebbe a una fase emotiva ulteriore e distinta. Infine, secondo Wildberger (2021) 81-82, la differenza tra *motus* II e III risiederebbe nel fatto che, nel *motus* II, l'assenso viene dato a un'opinione in base a una ragione, pur se errata, mentre nel *motus* III la passione sorge quando tale ragione è ormai stata dimenticata. Tuttavia, per lo stoicismo, la ragione è una sola, e ogni errore di giudizio rappresenta una forma di corruzione della stessa.

<sup>46</sup> Seneca *Ir.* 2.21.1-3: *Plurimum, inquam, proderit pueros statim salubriter institui; difficile autem regimen est, quia dare debemus operam ne aut iram in illis nutriamus aut indolem retundamus. Diligenti observatione res indiget; utrumque enim, et quod extollendum et quod deprimendum est, similibus alitur, facile autem etiam adtendentem similia decipiunt. Crescit licentia spiritus, seroitute comminuitur; adsurgit, si laudatur et in spem sui bonam adducitur, sed eadem ista insolentiam et iracundiam generant: itaque sic inter utrumque regendus est ut modo frenis utamur modo stimulis.*

<sup>47</sup> Galeno *de plac.* 2.8 (= SVF 1.140).

<sup>48</sup> Hadot (2014) 279.

modo che due atteggiamenti apparentemente simili possono suscitare risposte affettive differenti. Così, la lode rivolta al bambino contribuisce a rialzarlo, ad elevarne l'animo, segno di un avvicinamento alla sua natura divina e, dunque, alla virtù, il che si traduce nel risveglio di una *bona spes* riguardo al suo progresso morale. Tuttavia, quella stessa lode può altresì condurre alla servitù dell'animo, suscitando insolenza (*insolentia*) e collera (*iracundia*). Questa opposizione tra *bona spes* ed *insolentia/iracundia* mostra che la *bona spes* si distingue da due atteggiamenti passionali. La *bona spes*, infatti, si contrappone alle passioni in quanto costituisce il segno che l'animo, elevandosi, si rivolge verso la propria natura divina, cioè verso la ragione. In questo senso, la *bona spes* si configura come il fondamento stesso dell'educazione del bambino.

Tuttavia, le influenze nocive dell'ambiente sono talmente forti che non è possibile evitare di contrarre la passione già prima che la ragione abbia avuto il tempo di formarsi pienamente.<sup>49</sup> La virtù, però, è qualcosa che può essere appresa, il che implica l'adesione di Seneca all'idea stoica secondo cui l'uomo è virtuoso secondo natura (*κατὰ φύσιν*), vale a dire che la virtù non è innata, né donata dalla natura come frutto di una legge biologica, ma è conforme alla natura svilupparla in noi stessi.<sup>50</sup> In altri termini, poiché i vizi non sono in armonia con la natura, per diventare virtuosi è sufficiente liberarsene e ritornare così alla propria bontà originaria.<sup>51</sup> È per questa ragione che il *proficiens*, colui che è in cammino verso la saggezza, deve coltivare buone speranze (*bene sperare*) di poter respingere il vizio, finché questo resta nell'ambito dell'abitudine (*ἔξις*), che implica la possibilità di una guarigione sempre aperta e non si è ancora trasformato in uno stato stabile dell'anima (*habitus*, *διάθεσις*) e dunque incurabile. La *bona spes* riflette l'ottimismo di Seneca, che attribuisce alla speranza un ruolo chiave nel guidare l'individuo verso la virtù.<sup>52</sup> Tuttavia, la realizzazione di questa speranza dipende dallo sforzo personale del *proficiens*:

<sup>49</sup> Seneca *Ep.* 50.7.

<sup>50</sup> Hadot (2014) 278.

<sup>51</sup> Berno (2020) 128.

<sup>52</sup> Seguiamo qui la tesi di Hadot (2014) 281-285, secondo cui l'atteggiamento di Seneca nelle *Lettere* testimonia un autentico ottimismo. Il concetto di *bona spes* consente così di mettere in discussione l'ipotesi formulata da Inwood (2002) 146-148 e da Demetrapoulos (2015) 285 che interpretano il pensiero senecano come oscillante tra pessimismo e ottimismo.

Tuttavia, anche nel caso di un indurimento, non sono senza speranza (*nec despero*). Non c'è niente che un lavoro costante e un impegno intenso e attento (*intenta ac diligens cura*) non sconfigga.<sup>53</sup>

In effetti, quando il *proficiens* si impegna con costanza in uno sforzo volontario di miglioramento, può nutrire speranza nei confronti del proprio progresso morale. Il termine *intentio* indica lo sforzo orientato a un fine, la determinazione di un'azione accompagnata dalla prospettiva di un risultato più o meno prossimo.<sup>54</sup> Tuttavia, il semplice impegno non basta per raggiungere la virtù: è necessario perseverare, non disperare e mantenere viva la buona speranza di progredire. In questo contesto, l'*intentio* designa la tensione (τόνος) dell'anima.<sup>55</sup> Questa tensione si manifesta attraverso la volontà: se si manca di costanza e si allenta la tensione dell'anima, si regredisce<sup>56</sup>. In altri termini, la tensione e la volontà rappresentano quella forza interiore che permette al *proficiens* di evitare le ricadute.<sup>57</sup> Colui che è in cammino, pur non avendo ancora raggiunto la perfezione, resta esposto al rischio di retrocedere, e per questo deve coltivare la buona volontà (*bona voluntas*), condizione indispensabile per il suo progresso etico.<sup>58</sup> Al contrario, la volontà non giocava alcun ruolo nell'educazione del *proficiens* a causa dell'intellettualismo dello Stoicismo Antico, secondo cui guarire dalle passioni significava correggere un errore esclusivamente attraverso l'intelletto, sotto forma di conoscenza vera. Sebbene Seneca mantenga sempre il dogma ortodosso secondo cui il bene coincide con il vero,<sup>59</sup> egli non rinnega tale intellettualismo, ma afferma che il cammino verso la saggezza non può limitarsi alla sola acquisizione del sapere: esso richiede anche l'intervento della volontà, una dimensione non interamente riconducibile alla sfera della conoscenza.<sup>60</sup> La volontà, infatti, non trae origine dall'intelletto, ma da ciò che potremmo definire il fondo dell'*impetus*, cioè lo slancio verso il bene, che appartiene a una facoltà autonoma e

<sup>53</sup> Seneca *Ep.* 50.6: *Sed nec indurata despero: nihil est quod non expugnet pertinax opera et intenta ac diligens cura.*

<sup>54</sup> Thomas (2022) 2; 15.

<sup>55</sup> Voelke (1973) 169.

<sup>56</sup> Seneca *Ep.* 71.36.

<sup>57</sup> Voelke (1973) 170.

<sup>58</sup> Seneca *Ep.* 72.9.

<sup>59</sup> Seneca *Ep.* 31.6.

<sup>60</sup> Seneca *Ep.* 81.13.

distinta dalla ragione.<sup>61</sup> Questo slancio è spontaneo fa emergere i semi della moralità insiti nell'anima umana, in un moto improvviso che coincide con la nascita della volontà.<sup>62</sup> Il legame allora tra *bona spes* e *bona voluntas* mostra che, per Seneca, la *voluntas* rappresenta un'inflessione romana della tradizione stoica, che aggiungerebbe un tratto volontaristico a un sistema originariamente fondato sulla razionalità.<sup>63</sup> La *bona voluntas* è dunque il presupposto necessario affinché il *proficiens* possa realizzare la *bona spes*, cioè la buona speranza di giungere alla virtù. Tuttavia, l'uomo non può raggiungere la perfezione etica soltanto con le proprie forze ma ha bisogno anche della guida dell'educatore:

Mi piace avere qualcosa da vincere, con la cui sopportazione io possa esercitarmi. Infatti, Sestio ha anche questa caratteristica straordinaria: ti mostra la grandezza della vita felice senza farti disperare di poterla raggiungere (*desperationem eius non faciet*); saprai che essa è in posizione molto elevata, ma che è raggiungibile per chi davvero la desidera. La virtù pura ti offrirà la stessa impressione: la ammirerai, e tuttavia la spererai (*admireris et tamen speres*).<sup>64</sup>

Seneca deve il proprio ottimismo a Sestio, che dimostra la possibilità concreta di accedere alla virtù.<sup>65</sup> A differenza degli stoici antichi, i quali collocano la felicità del saggio in un orizzonte remoto e lo considerano un essere eccezionale, per Seneca l'uomo possiede per natura i mezzi necessari per giungere alla saggezza, anche se solo pochi riescono effettivamente a raggiungerla.<sup>66</sup> In questo senso, la buona speranza (*bona spes*) di conseguire la felicità non è utopica, ma realizzabile.<sup>67</sup> Seneca, in qualità di educatore,

<sup>61</sup> Seneca *Ir.* 2.16.1; Armisen-Marchetti (1989) 44-45.

<sup>62</sup> Armisen-Marchetti (1989) 52.

<sup>63</sup> La tesi secondo cui Seneca si distacca dall'intellettualismo dello Stoicismo Antico è sostenuta da Voelke (1973) 162; Donini (1982) 202; Dihle (1985) 152; Sorabji (2002) 329; Zöller (2003) 85-93; 231-153; Setaioli (2014) 239-256; Röttig (2022) 186-194. Al contrario, Rist (1969) 224-227; Inwood (2005) 137-144; Hadot (2014) 311-312; Weisser (2021) 231-237, sostengono che Seneca rimanga fedele all'intellettualismo stoico, senza tuttavia prendere in considerazione nelle loro analisi il ruolo centrale del concetto di *bona voluntas*.

<sup>64</sup> Seneca *Ep.* 64.5-6: *Libet aliquid habere quod vincam, cuius patientia exercear. Nam hoc quoque egregium Sextius habet, quod et ostendet tibi beatae vitae magnitudinem et desperationem eius non faciet: scies esse illam in excelso, sed volenti penetrabilem. Hoc idem virtus tibi ipsa praestabit, ut illam admireris et tamen speres.*

<sup>65</sup> Su Sestio, Boudon-Millot (2016); Grimal (1991) 256; Edwards (2019) 17.

<sup>66</sup> Seneca *Ep.* 31.9.

<sup>67</sup> Allo stesso modo, la verità non è inaccessibile a tutti. Cfr. Seneca *Q. Nat.* 7.29.3: *Haec*

propone l'esempio di Sestio come prova del fondamento razionale di tale speranza: infatti, Sestio, in quanto figura autorevole, suscita convinzione e obbedienza non attraverso dimostrazioni, ma per la forza stessa del suo esempio.<sup>68</sup> Il fatto che egli non abbia mai ceduto alla disperazione e sia riuscito a raggiungere la virtù offre al *proficiens* un motivo concreto per sperare di poter fare altrettanto. La speranza, così, si inserisce pienamente nel contesto della terapeutica stoica: da un lato, Seneca, come lettore di Sestio, trae da lui la speranza di raggiungere la virtù; dall'altro, come autore delle *Epistulae*, invita Lucilio a nutrire quella stessa speranza che egli stesso ha tratto dall'opera di Sestio. La lettura di Sestio elimina infatti la disperazione e da a Seneca la forza per esercitare la *patientia*. La *patientia*, che deriva dal verbo *pati*, opposto dei verbi *agere* e *facere*, implica che l'individuo sia colui che subisce e non colui che agisce. Essa rappresenta quindi la volontà di resistere interiormente ai vizi e costituisce il frutto della buona speranza di miglioramento.<sup>69</sup> Affrontare con pazienza i vizi va oltre il semplice atteggiamento di protezione di sé: si trasforma in resistenza attiva.<sup>70</sup> Il *proficiens* non deve limitarsi ad accettare con serenità ciò che accade, ma deve agire con maggior forza per opporsi a tutto ciò che minaccia la sua tranquillità. In questo senso, la resistenza si configura come una posizione morale personale: anche circondato dai vizi, la buona speranza resta sia il rimedio sia la condizione preliminare del progresso morale.

### La pedagogia della speranza: *bona spes* e progresso morale nelle *Epistulae Morales*

Questo progresso etico, garantito dalla *bona spes*, si riflette chiaramente nell'evoluzione morale di Lucilio, così come emerge nelle *Lettere* stesse. Nella lettera 16, Seneca nutre una buona speranza nei confronti di Lucilio, ma non ancora piena fiducia:

---

*sunt quae aut alios movere ad cometas pertinentia aut me. Quae an vera sint, dii sciunt, quibus est scientia veri. Nobis rimari illa et coniectura ire in occultantur licet, nec cum fiducia inveniendi nec sine spe.* "Queste sono le considerazioni sulle comete che hanno colpito non solo altri, ma anche me stesso. Solo gli dèi, che possiedono la conoscenza della verità, sanno se esse siano vere. A noi è concesso di indagare questi fenomeni e di formulare ipotesi su tali realtà oscure, non con la certezza di giungere alla verità, ma nemmeno senza speranza".

<sup>68</sup> Prost (2017) 161.

<sup>69</sup> Kaster (2002) 135.

<sup>70</sup> Kaster (2002) 136.

Dirò tuttavia che cosa penso: ho già speranza su di te, non ancora fiducia (*iam de te spem habeo, nondum fiduciam*). Voglio anche che tu faccia lo stesso: non è il caso che tu abbia fiducia in te stesso subito e facilmente. Scuotiti, scruta sotto vari punti di vista, osservati; primo di tutto vedi se tu hai progredito nella filosofia oppure nella stessa vita.<sup>71</sup>

Il *proficiens*, finché non ha raggiunto la perfezione razionale, rimane un non-saggio, il che impedisce di avere una certezza assoluta riguardo al suo progresso.<sup>72</sup> La buona speranza può dunque essere delusa se colui che progredisce viene deviato verso il vizio. Per questo motivo, Seneca non esprime ancora fiducia nei confronti di Lucilio, ma lo invita a raggiungere la consapevolezza di sé, che costituisce il primo passo verso il progresso morale. Così come, per guarire una malattia del corpo, non si può intervenire prima che la malattia sia stata diagnosticata, allo stesso modo, nel caso delle malattie dell'anima, è necessario prima riconoscere i propri difetti affinché il soggetto possa iniziare il proprio processo di guarigione e di lotta contro i vizi.<sup>73</sup> L'osservazione di sé, e per estensione, la cura di sé, è la condizione preliminare per giungere alla consapevolezza di sé.<sup>74</sup> È in questa direzione che Seneca esorta Lucilio a osservarsi, a esaminarsi. In effetti, per potersi osservare davvero, occorre "uscire da sé", come se ci si guardasse allo specchio. Questo effetto speculare è presente nel testo, dove il pronome *te* si riflette nella congiunzione *et* (*excute te et*).<sup>75</sup> Questo ritorno su di sé implica una rottura con il sé precedente, una vera e propria trasfigurazione dell'identità (*transfigurari*).<sup>76</sup> Questa rottura presuppone una rinuncia a ciò che si era, per poter rinascere.<sup>77</sup> E solo quando Lucilio inizia un lavoro profondo su di sé, volto a trasformare radicalmente la propria natura, Seneca non si limita più a nutrire una buona speranza: comincia anche ad avere fiducia in lui, come mostra la *Lettera* 19:

<sup>71</sup> Seneca *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.*

<sup>72</sup> Prost (2017) 157.

<sup>73</sup> Seneca *Ep.* 28.9.

<sup>74</sup> Foucault (2001) 16.

<sup>75</sup> Rimell (2015) 140.

<sup>76</sup> Seneca *Ep.* 6.1.

<sup>77</sup> Foucault (2001) 204.

Esulto ogni volta che ricevo le tue lettere perché me riempiono di buona speranza e ormai non fanno promesse su di te ma danno garanzie (*implent enim me bona spe, et iam non promittunt de te sed spondent*).<sup>78</sup>

Le lettere di Lucilio, che testimoniano il suo progresso, riempiono Seneca non solo di *bona spes*, ma gli offrono anche delle garanzie. In questo contesto, Seneca impiega una tecnica che si ritrova nella corrispondenza ciceroniana: la personificazione delle lettere. Le lettere di Lucilio diventano così garanzia stessa del discepolo, non si limitano più a fare promesse, ma forniscono una certa sicurezza sul suo conto. L'opposizione tra i verbi *promittere* e *spondere* consente di avvicinare il concetto di speranza a quello di promessa.<sup>79</sup> A differenza di *spondere*, che implica certezza e impegno formale, *promittere*, così come *sperare*, resta nel campo dell'incertezza. È in questa luce che si può comprendere il significato della *bona spes* evocata nella Lettera 36, dove il progresso morale di un amico di Lucilio è al centro della riflessione:

Infine tuo amico non è più libero, ha dato la sua parola (*spopondit*); d'altra parte è meno indegno fallire nei confronti di un creditore che di una buona speranza (*spei bonae*).<sup>80</sup>

Il verbo *spondere* indica l'impegno morale dell'amico di Lucilio a restare fedele alla *bona spes* legata al proprio miglioramento interiore.<sup>81</sup> L'immagine, presa dal linguaggio economico-finanziario, sottolinea il dovere che il *proficiens* ha nei confronti della filosofia: egli è moralmente obbligato a lavorare al proprio perfezionamento.<sup>82</sup> Per Seneca, è più disonorevole tradire una buona speranza che mancare a un creditore. Questa metafora evidenzia l'importanza di non deludere la *bona spes*, perché essa è in concorrenza diretta con il suo opposto.<sup>83</sup> la disperazione, in cui il *proficiens* rischia di cadere di fronte alla difficoltà del compito da compiere. È quindi fondamentale, nel discorso pedagogico

<sup>78</sup> Seneca Ep. 19.1: *Exulto quotiens epistulas tuas accipio; implent enim me bona spe, et iam non promittunt de te sed spondent*.

<sup>79</sup> Wilcox (2012) 126.

<sup>80</sup> Seneca Ep. 36.5: *Denique nihil illi iam liberi est, spospondit; minus autem turpe est creditori quam spei bonae decoquere*.

<sup>81</sup> Prost (2017) 157.

<sup>82</sup> Armisen-Marchetti (1989) 121.

<sup>83</sup> Prost (2017) 158.

senecano, che il maestro consolidi la speranza del discepolo attraverso l'incoraggiamento e che gli mostri con forza che tale speranza è davvero realizzabile.<sup>84</sup>

## Conclusione

Per concludere, questo studio breve del concetto di *spes* in Cicerone e in Seneca ci ha permesso di mettere in luce non solo due usi distinti della speranza, politico nel primo, etico nel secondo, ma anche uno slittamento più profondo nei fondamenti stessi del pensiero romano. In Cicerone, *spes* si configura come un motore dell'azione civica: struttura la vita politica, sostiene la stabilità della città e orienta le ambizioni verso una gloria autentica, fondata sulla virtù e inscritta nell'ordine cosmico. In questo contesto, la speranza non è un semplice slancio individuale: riflette una visione organica della Repubblica, in cui ogni cittadino partecipa al bene comune. Con la fine della Repubblica e l'ascesa dell'Impero, però, questa visione collettiva crolla. Il potere si concentra nelle mani di un solo uomo e la partecipazione politica diventa marginale. In questo nuovo contesto imperiale, Seneca assume una posizione diversa. Filosofo stoico all'interno di un regime autoritario, egli riorienta l'uso di *spes* verso l'interiorità. La speranza diventa *bona spes*: una risorsa personale, morale, che sostiene il progresso interiore dell'individuo. Il cittadino, ormai silenziato nella sfera pubblica, diventa attore della propria trasformazione. Non cerca più la virtù nell'azione politica, ma nel perfezionamento di sé, attraverso la disciplina morale, la pazienza e la resistenza interiore alle passioni.

Questa evoluzione segna una svolta ideologica di grande rilievo: *spes* diventa il prisma attraverso cui leggere il passaggio dalla Repubblica all'Impero, da un modello civico fondato sulla giustizia e sulla partecipazione a un modello filosofico centrato sull'individuo. Se Cicerone difende una società ordinata dalla legge naturale e dalla ragione comune, Seneca invita ciascuno a ritirarsi nella cittadella della propria coscienza. *Spes* non si riduce dunque a uno stato d'animo: rivela una trasformazione profonda nella concezione stessa dell'uomo e del suo ruolo nella società. Da elemento strutturante della città repubblicana, la speranza si fa forza interiore di resistenza. Essa accompagna lo spostamento da un ideale di cittadinanza attiva verso una ricerca personale

---

<sup>84</sup> Prost (2017) 158.

della saggezza. E in questo slittamento si riflette l'intera trasformazione di una cultura politica, che passa dalla partecipazione pubblica all'esigenza etica della cura di sé.

Melina Iliopoulou  
 Université Montpellier Paul-Valéry  
 melina.iliopoulou@etu.univ-montp3.fr

## Bibliografia

- ALESSE, F. *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli, 1997.
- ARMISEN-MARCHETTI, M. *Sapientiae facies. Étude sur les images de Sénèque*. Paris, 1989.
- ATKINS, J.W. *Cicero on Politics and the Limits of Reason. The Republic and Laws*. Cambridge, 2013.
- ATKINS, J.W. "Hope and Empire in Ciceronian Eschatology." In Marlow/Polmann/Van Noorden 2021: 267–279.
- ATKINS, J.W./BÉNATOUIL, TH. (eds.) *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*. Cambridge, 2021.
- AUGOUSTAKIS, A. "Quaenam spes hominum? Dashed Hopes in Statius' *Thebaid*." In Kazantzidis/Spatharas 2018: 197–212.
- BADEL, CH./FERNOUX, H. (eds.) *Honneur et dignité dans le monde antique*. Rennes, 2023.
- BARAZ, Y. *A Written Republic. Cicero's Philosophical Politics*. Princeton, 2012.
- BARTSCH, S./Wray, D. (eds.) *Seneca and the Self*. Cambridge, 2009.
- BERNO, F.R. "Blinded by the Vice. A Reading of Seneca's Letter 50." *Fons* 5 (2020): 115–133.
- BETTINI, S. *La nascita dell'Impero romano. Il problema delle origini*. Roma/Bari, 2011.
- BOTTURI, F./TOTARO, F./VIGNA, C. (eds.) *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*. Milano, 2002.
- BOUCHER, J.-P./TURCAN, R./MOREL, J.-P./GROS, P./LAVAGNE, H. (eds.) *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*. Rome, 1974.
- BOUDON-MILLOT, V. "Sextius Niger." *DPhA* 6 (2016): 258–260.
- BOWMAN, A.K./CHAMPLIN, E./LINTOTT, A. (eds.) *The Cambridge Ancient History*. Cambridge, 1996.
- CASTON, R.R./KASTER, R.A. (eds.) *Hope, Joy, and Affection in the Classical World*. Oxford, 2016.
- CITTI, F. Cura sui. *Studi sul lessico filosofico di seneca*. Amsterdam, 2012.
- COURTIL, J.-C. *Sapientia contemptrix doloris: le corps souffrant dans l'œuvre philosophique de Sénèque*. Bruxelles, 2015.

- CROOK, J.A. "Political History, 30 B.C. to A.D. 14." In Bowman/Champlin/Lintott 1996: 70–112.
- DAMSCHE, G./HEIL, A. (eds.) *Brill's Companion to Seneca*. Philosopher and Dramatist. Leiden/Boston, 2014.
- DEMETRAKOPOULOS, J. "Christian Scepticism. The Reception of Xenophanes' B34 in "Heathen and Christian Antiquity and Its Sequel in Byzantine Thought." In Frazier/Nold 2015: 241–445.
- DIHLE, A. *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*. Göttingen, 1985.
- DONINI, P. *Le scuole, l'anima, l'Impero: La filosofia antica da Antioco a Plotino*. Torino, 1982.
- EDWARDS, C. *Seneca. Selected Letters*. Cambridge, 2019.
- FILLION-LAHILLE, J. *Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*. Paris, 1984.
- FOUCAULT, M. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Paris, 2001.
- FRAZIER, A./NOLD, P. (eds.) *Essays in Renaissance Thought and Letters. In Honor of John Monfasani*. Leiden/Boston, 2015.
- FREDE, D./LAKS, A. (eds.) *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*. Leiden/Boston, 2002.
- FULKERSON, L. "Deos speravi (Miles 1209): Hope and the Gods in Roman Comedy." In Kazantzidis/Spatharas 2018: 153–170.
- GRAVER, M. *Stoicism and Emotion*. Chicago/London, 2007.
- GRIMAL, P. *Sénèque ou la conscience de l'Empire*. Paris, 1991.
- GRUEN, E.S. *The Last Generation of the Roman Republic*. California, 1995.
- HADOT, I. *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*. Paris, 2014.
- HAURY, A. "Cicéron et la gloire: une pédagogie de la vertu." In Boucher/Turcan/Morel/Gros/Lavagne 1974: 401–417.
- INWOOD, B. "God and Human Knowledge in Seneca's Natural Questions." In Frede/Laks 2002: 119–158.
- INWOOD, B. *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*. Oxford, 2005.
- INWOOD, B. "Oikeiosis and the Origin of Virtue." In Woolf 2023: 63–77.
- JACOTOT, M. "Si quis earum honore aut gloria ducitur (Cicéron Verr. II, II, 143). L'évaluation par Cicéron de l'honneur et de sa recherche." In Badel/Fernoux 2023: 293–306.
- KASTER, R.A. "The Taxonomy of Patience, Or When Is Patientia Not a Virtue?" *CPh* 97.2 (2002): 133–144.
- KAZANTZIDIS, G./SPATHARAS, D. (eds.) *Hope in Ancient Literature, History, and Art*. Berlin/Boston, 2018.
- LAURAND, V. *La politique stoïcienne*. Paris, 2005.
- LAURAND, V. "L'enfance chez les stoïciens. L'histoire d'un ratage." *ArchPhilos* 80 (2017): 677–698.

- LAURAND, V./MALASPINA, E./PROST F. (eds.) *Lectures plurielles du De ira de Sénèque. Interprétations, Contextes, Enjeux*. Berlin/Boston, 2021.
- LEVI, N. *La révélation finale à Rome. Cicéron, Ovide, Apulée*. Paris, 2014.
- LÉVY, C. *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, 1992.
- LÉVY, C. "Cicero and the Creation of a Latin Philosophical Vocabulary." In Atkins/Bénatouil 2021: 71–87.
- LONG, A.A. "Stoic Philosophers on Persons, Property-Ownership, and Community." In Long 2006: 335–359.
- LONG, A.A. (ed.) *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford, 2006.
- MARLOW, H./POLLMANN, K./VAN NOORDEN H. (eds.) *Eschatology in Antiquity. Forms and Functions*. London, 2021.
- MENEGONI, F. "La concezione della speranza in Seneca." In Botturi/Totaro/Vigna 2002: 707–720.
- MICHALOPOULOS, A.N. "Hope Dies Last at Tomis." In Kazantzidis/Spatharas 2018: 183–196.
- MILLAR, F. *The Crowd in Rome in the Late Republic*. Michigan, 1998.
- MITIS, Ph. *Natura aut Voluntas. Recherches sur la pensée politique et éthique hellénistique et romaine et son influence*. Turnhout, 2021.
- MURGIER, Ch. "La part du propre (*oikeion*) dans la constitution du concept stoïcien d'appropriation (*oikeiosis*)." *Methodos* 13 (2013): 1–23.
- NATALI, C. "La définition du citoyen chez Aristote. Politique III." *RPhA* 38.2 (2020): 339–366.
- NELIS, D. "Emotion in Vergil's *Georgics*: Farming and the Politics of Hope." In Caston/Kaster 2016: 45–74.
- NICGORSKI, W. *Cicero's Practical Philosophy*. Indiana, 2012.
- NORTH, J.A. "The Constitution of the Roman Republic." In Rosenstein/Morstein-Marx 2006: 256–277.
- PAPAIOANNOU, S. "'A Historian Utterly Without Hope': Literary Artistry and Narratives of Decline in Tacitus' *Historiae* I." In Kazantzidis/Spatharas 2018: 213–234.
- PASCHALIS, M. "*Uestras spes uritis*: Hope and Empire in Virgil's *Aeneid*." In Kazantzidis/Spatharas 2018: 171–182.
- PROST, F. "L'espoir dans les Lettres à Lucilius de Sénèque." *VL* 195/196 (2017): 137–168.
- RAAFLAUB, K.A. *Between Republic and Empire: Interpretations of Augustus and His Principate*. California, 1993.
- REYDAMS-SCHILS, G. *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*. Chicago, 2005.
- RIMELL, V. *The Closure of Space in Roman Poetics. Empire's Inward Turn*. Cambridge, 2015.

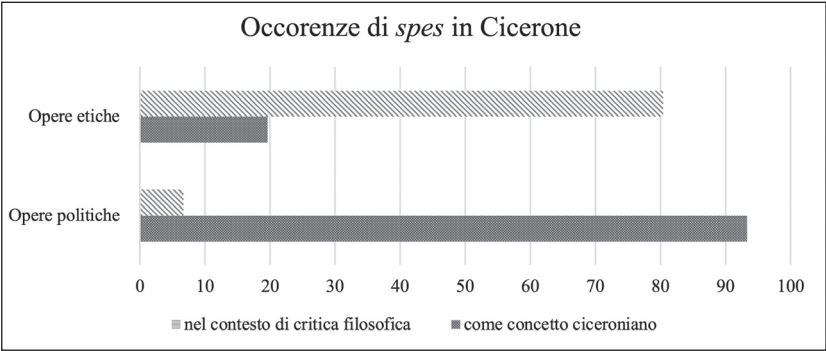
- RIST, J.M. *Stoic Philosophy*. Cambridge, 1969.
- ROMAN, D./ROMAN, Y. *Rome: De la République à l'Empire (IIIe s. av. J.-C.-IIIe s. ap. J.-C)*. Paris, 2000.
- ROSENSTEIN, N./MORSTEIN-MARX, R. (eds.) *A Companion to the Roman Republic*. Oxford, 2006.
- RÖTTIG, S. *Affekt und Wille. Senecas Ethik und ihre handlungspsychologische Fundierung*. Heidelberg, 2022.
- SETAIOLI, A. "Philosophy as Therapy, Self-Transformation, and 'Lebensform'". In Damschen/Heil 2014: 239–256.
- SETAIOLI, A. "De ira 2,18–36. De la prophylaxie au contrôle de la colère." In Laurand/Malaspina/Prost 2021: 119–149.
- SORABJI, R. *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford, 2002.
- THOMAS, J.-F. *Gloria et laus: étude sémantique*. Leuven, 2002.
- THOMAS, J.-F. "Voluntas et le champ lexical de la volonté: questions de polysémie et de synonymie." *Revue de Linguistique Latine du Centre Alfred Ernout (De Lingua Latina)* 22 (2022): 1–26.
- TORRE, C. "De ira 2, 1-17. La nature et l'habitus de la colère." In Laurand/Malaspina/Prost 2021: 83–118.
- TROTT, A.M. "Ruling in Turn. Political Rule Against Mastery in Aristotle's Politics." *Epoche* 17.2 (2013): 301–311.
- VAIOPOULOS, V. *The Concept of Hope in Roman Elegiac Poetry* [titolo originale: Η έννοια της ελπίδος στην ρωμαϊκή ελεγειακή ποίηση]. Atene, 1999.
- VOELKE, A.-J. *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris, 1973.
- VOGT, K. "Anger, Present Injustice and Future Revenge in Seneca's *De Ira*." In Volk/Williams 2006: 57–74.
- VOLK, K./WILLIAMS, G.D. (eds.) *Seeing Seneca Whole Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*. Leiden/Boston, 2006.
- WEISSER, S. *Éradication ou modération des passions. Histoire de la controverse chez Cicéron, Sénèque et Philon d'Alexandrie*. Turnhout, 2021.
- WILCOX, A. *The Gift of Correspondence in Classical Rome. Friendship in Cicero's Ad Familiares and Seneca's Moral Epistles*. Wisconsin, 2012.
- WILDBERGER, J. "De ira 1,5-21. La raison et la colère: la réfutation de la métrio-pathie dans le *De ira*." In Laurand/Malaspina/Prost 2021: 56–82.
- WOOLF, R. (ed.) *Cicero's De officiis. A Critical Guide*. Cambridge, 2023.
- ZARECKI, J. *Cicero's Ideal Statesman in Theory and Practice*. London/New York, 2014.
- ZÖLLER, R. *Die Vorstellung vom Willen in der Morallehre Senecas*. München/Leipzig, 2003.

Appendice

I. Occorrenze di *spes* in Cicerone

| Opere etiche                    | Occorrenze | Opere politiche      | Occorrenze |
|---------------------------------|------------|----------------------|------------|
| <i>De Finibus</i>               | 11         | <i>De Re Publica</i> | 5          |
| <i>Tusculanae Disputationes</i> | 16         | <i>De Officiis</i>   | 7          |
| <i>De Natura Deorum</i>         | 9          | <i>De Legibus</i>    | 3          |
| <i>De Senectute</i>             | 5          |                      |            |
| <i>Laelius de amicitia</i>      | 10         |                      |            |
| <b>Totale</b>                   | <b>51</b>  | <b>Totale</b>        | <b>15</b>  |
| Totale complessivo: 66          |            |                      |            |

| Tipo di opera   | Occorrenze | <i>spes</i> come concetto ciceroniano | <i>spes</i> nel contesto di critica filosofica |
|-----------------|------------|---------------------------------------|------------------------------------------------|
| Opere etiche    | 51         | 10                                    | 41                                             |
| Opere politiche | 15         | 14                                    | 1                                              |
| <b>Totale</b>   | <b>66</b>  | <b>24</b>                             | <b>42</b>                                      |



II. Occorrenze di *spes* in Seneca

| Occorrenze etiche             |    | Occorrenze politiche          |    |
|-------------------------------|----|-------------------------------|----|
| <i>Consolatio ad Marciam</i>  | 4  | <i>Consolatio ad Polybium</i> | 1  |
| <i>Consolatio ad Polybium</i> | 2  | <i>De Clementia</i>           | 7  |
| <i>Naturales Quaestiones</i>  | 3  | <i>De Beneficiis</i>          | 21 |
| <i>De Ira</i>                 | 10 |                               |    |
| <i>De Providentia</i>         | 1  |                               |    |

|                                                                             |                   |                   |  |
|-----------------------------------------------------------------------------|-------------------|-------------------|--|
| <i>De Vita Beata</i>                                                        | 5<br>(3 critica)  |                   |  |
| <i>De Tranquillitate animi</i>                                              | 7                 |                   |  |
| <i>Consolatio ad Helviam</i>                                                | 2                 |                   |  |
| <i>De Brevitate Vitae</i>                                                   | 8                 |                   |  |
| <i>Epistulae Morales</i>                                                    | 67<br>(1 critica) |                   |  |
| <b>Totale: 109</b><br><b>(105 pensiero di Seneca, 4 critica ad Epicuro)</b> |                   | <b>Totale: 29</b> |  |
| <b>Totale generale: 138</b><br><b>Totale del pensiero di Seneca: 134</b>    |                   |                   |  |

