

AII



Vai al contenuto multimediale

L'editore resta a disposizione di coloro che ritenessero di vantare un diritto di utilizzazione dell'opera.

Daniela Galli ringrazia la Dott.ssa Martina Lehner per la revisione della traduzione.

Heinz Gomoll

Il filosofo stoico Ecatone

Orizzonte concettuale ed esiti

Traduzione di
Daniela Galli





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXVII
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it
info@gioacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-0416-3

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: settembre 2017

Indice

Il filosofo stoico Ecatone

- II *Introduzione*
- 15 *I. Εὐστάθεια (constantia) e εὐστάθειαι (constantiae) nell'opera Περὶ Παθῶν*
- 31 *II. L'opera Περὶ καθήκοντος come κανών (formula) dei doveri rispetto alle virtù*
- 65 *III. L'insegnamento περὶ χαρίτων e l'opera di Seneca De beneficiis*
- 77 *Premessa alla raccolta dei frammenti*
- 83 *Raccolta dei frammenti*

IL FILOSOFO STOICO ECATONE

Dissertazione inaugurale per il raggiungimento del titolo
di dottore approvata dalla facoltà di Filosofia della Renana
Università Federico–Guglielmo di Bonn.

22 febbraio 1933

*Dedicato al professor E. Bickel di Bonn
con gratitudine*

Introduzione

In questo lavoro si tenta di mostrare il significato e gli esiti di Ecatone, il terzo dei rappresentanti principali della Media Stoa, che sta accanto a Panezio e a Posidonio specificamente come filosofo morale, e di analizzare le sue opere. Perciò si deve procedere per due vie: in primo luogo si deve ricavare dai frammenti noti di Ecatone un quadro della personalità di questo filosofo e poi ci si deve accostare agli scritti morali di Seneca e di Cicerone per avere un quadro generale dell'utilizzo di Ecatone.

Una simile metodologia è stata impiegata recentemente nella ricerca su Posidonio da K. Reinhardt in entrambe le opere *Poseidonios* (1921) e *Kosmos und Sympathie* (1926), seguita come supplemento da *Poseidonios über Ursprung und Entartung (Orient und Antike VI, 1928)*. Naturalmente questa ricerca è molto difficile, ed è stata sottoposta a critiche pesanti: per esempio, si veda M. Pohlenz, *Nachr. D. Gött. Gesellsch. (Phil.-hist. Kl. 1921)*, p. 163 ss. E *Gött. Gel. Anz. 1922* p. 161 ss. 1926 p. 273 ss. Si può fare riferimento alla personalità di Platone, che non presenta un quadro uniforme, ma delle contraddizioni, cosicché negli scritti rimanenti sotto il nome di Platone si dubita in molti casi dell'autenticità. Così anche per un autore conservato solo in modo frammentario deve essere difficile comporre un quadro sicuro e uniforme che basti alla ricerca sulle fonti come criterio generale. Perciò ne deriva che Reinhardt nel suo quadro di Posidonio non ha considerato certi aspetti che rispecchiano il carattere orientalellenistico di tale filosofo e il suo ruolo di intermediario — tratti che W. Jaeger, *Nemesios von Emesa* (1914) ha in modo eccellente rimarcato. Nonostante ciò, la ricerca di Reinhardt su Posidonio presenta maggiore profondità rispetto a quelle su autori concorrenti di Posidonio come Antioco e altri: nel suo lavoro non vi è il pericolo che egli, esclusivamente rivolgendo lo sguardo su Posidonio, dimentichi la ricca usuale letteratura che Cicerone e Seneca avevano in mente. « Apud Germanos iam dudum constat Romanos praeter Posidonium nihil legisse » risuona la derisione dell'acutissimo filologo inglese A.E. Housman, *Manil. Astronom. II* (1912) p. 11 e in Germania l'ha receptata

O. Immisch, *Agatharchidea* (Sitz.-Ber. D. Heidelb. Ak. D. Wiss. 1919, 7 Abhdl.) p. 26 tanto da fustigare l'eccesso della ricerca come "seguaci di Posidonio". In alcune parti purtroppo anche le analisi di I Heine-
mann, *Posidonios's metaphysische Schriften* (I 1921; II 1928) e addirittura di W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neplatonismus, Problemata I* (1930) mostrano qualche abuso della ricerca di Posidonio.

In relazione alla determinazione degli effetti di Ecatone su Cicerone e Seneca, bisogna anche dispiacersi che Heimann e Theiler non abbiano tenuto conto, a loro discapito, dell'ammonimento di Reinhardt *Posidonios* p. 4 nota 1: « Dallo scritto sui doveri di Cicerone per quanto riguarda Posidonio non c'è niente da evincere ». E quell'ammonimento di Reinhardt potrebbe pesare di più dopo che anche le analisi che sono partite dallo studio degli scritti morali di Seneca sono arrivate ad una simile opinione, che Posidonio non ha dato un contributo per il terzo libro dell'opera ciceroniana sui doveri. Un nuovo esame del materiale è stato eseguito qui da noi, ponendo in primis la domanda sull'utilizzo di Ecatone. E similmente al terzo libro del *De officiis* di Cicerone ciò vale anche per l'importante Epistola 95 di Seneca, dove parimenti la ricerca di Posidonio si è mostrata in esagerazione. Perciò vale anche qui nuovamente il monito di Reinhardt in *Posidonios* p. 56: « Quello che c'è nell'epistola di Posidonio non c'è più in effetti come è stato citato da lui ». Perciò anche qui il nostro compito era di confermare questo contenuto negativo del giudizio di Reinhardt. Allo stesso tempo la nostra ricerca su Ecatone ha avuto risvolti positivi.

Più importante ancora della direzione della nostra ricerca delineata fin qui, per scoprire gli effetti di Ecatone, è l'altra direzione del nostro lavoro, che non parte dalla possibile esatta conoscenza della figura o di Panezio o Posidonio, ma dalla possibile conoscenza del nostro autore da parte degli scrittori superstiti, nel nostro caso Cicerone e Seneca. Attraverso l'analisi della disposizione e della struttura dell'opera sui doveri di Cicerone e dell'opera di Seneca sui benefici, si lasciano spesso evincere importanti punti di vista per la determinazione e la delimitazione dell'uso della fonte. L'analisi filologica di Cicerone e Seneca deve sempre accompagnare e correggere il rilevamento della personalità dei filosofi da cui essi hanno preso spunto. Il procedimento più facile sembra essere mettere a confronto Cicerone e Seneca con le diverse personalità dei vari filosofi tenendo presente diverse possibilità. Ora è venuto il tempo di poter dire che chi conosce meglio Antioco o Ecatone o entrambi i filosofi è

chi conosce meglio gli effetti di Posidonio su Cicerone. Perciò è di maggiore aiuto l'analisi di Posidonio che non considera l'opera di Cicerone e di Seneca. In molti punti della nostra ricerca il baricentro del lavoro pendeva da quest'ultimo lato. Per quanto riguarda Seneca, per la ricerca bisognava utilizzare, più di quanto era stato fatto finora, tutta la figura di Seneca come emerge anche dai frammenti.

Prima di tutto sono da considerare gli esiti di Seneca sugli ecclesiastici latini. A questo riguardo per noi Martino di Braga ha svolto impagabili servigi, in quanto il concetto di base dell'opera di Ecatone sui doveri *καλῶν καὶ γνώμων τοῦ κατὰ τὴν ἀρετὴν βίου* (*formulae vitae honestae*) è stato evinto a partire da lui.

Ecatone è come Panezio una personalità della Media Stoa a mezzo tra spiritualità greca e romana: non solo egli ha portato il mondo greco ai Romani ma ha anche approfondito la teoria etica greca attraverso l'esperienza morale romana. Il contesto del nostro lavoro comporta che si dia uno sguardo alla riproduzione dei termini filosofici greci in latino. La ricerca di Ecatone però, come cerchiamo qui di provare, porta al primo caso storico dove l'astratto pensiero greco viene preso in prestito dai Romani in modo rovesciato non come termine straniero ma come significato. Come la *εὐστάθεια* sia alla base del concetto romano della *constantia* che era così lontana dai greci, lo mostra una parte del nostro lavoro che cerca di capire l'opera di Ecatone come rivelazione e interpretazione dei costumi romani.

Tutta la sua vita Ecatone era in amicizia con i nobili romani ed egli era molto recettivo rispetto al rigore della morale romana, dal quale non si è fatto distrarre come Posidonio per via della ricchezza della sistematica visione del mondo e dalla ricerca scientifica.

Il risultato di questa analisi dell'opera di Ecatone è mettere insieme una nostra raccolta di frammenti di Ecatone. La precedente raccolta in H.N. Fowler, *Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta* (Diss. Bonn. 1885) non contiene le citazioni su cui si è basato Fowler, ma offre anche delle parti che credevamo potessero riferirsi all'insegnamento di Ecatone.

Perciò questa ricerca si propone di tracciare un quadro d'insieme di Ecatone che possa essere utile alla critica e che possa orientare la ricerca.

I. Εὐστάθεια (*constantia*) e εὐστάθειαι (*constantiae*) nell'opera Περὶ Παθῶν

Nella parte sulla virtù della *temperantia*, che sta al quarto posto nel suo insegnamento sulla virtù, Cicerone nel *De officiis* a I, 102, passo con il quale egli ripete questo termine filosofico dopo I, 101 *appetitu* [...] *quae est ὁρμή Graece*, dice quanto segue dell'*appetitus*: «*efficiendum autem est, ut appetitus rationi oboediant* [...] *atque omni animi perturbatione careant; ex quo elucebit omnis constantia omnisque moderatio* ». Scopo della *temperantia* è dunque la *constantia*, che subentra quando l'impulso obbedisce alla ragione. Perciò in *off.* I, 17 la *temperantia* è descritta con le parole «*ordo autem et constantia et moderatio et ea quae sunt his similia* ». Inoltre la *constantia* è menzionata in una simile discussione di Cicerone nella descrizione della sua quarta virtù: *Off.* I, 14; 98; *Tusc.* 3, 17; 4, 36 ss. Ci si domanda quale parola greca Cicerone abbia tradotto con *constantia*. La traduzione letterale di *constantia* è secondo l'antica glossa (*Theas. L.L.* IV 504, 7) εὐστάθεια, mentre nella letteratura filosofica una simile equiparazione dei due concetti di *constantia* e εὐστάθεια non si trova. Nella raccolta dei frammenti degli Stoici di von Arnim, per chiarire il significato, sono menzionate le seguenti affermazioni dal compendio dell'etica stoica di Ario Didimo presso Stobeo: cfr. *Stob.* II, 7, 5b 5 p. 63 15 Wachsmuth (SVF III 280 p. 69) τῆς δὲ σωφροσύνης ἴδιον κεφάλαιόν ἐστι τὸ παρέχεσθαι τὰς ὁρμὰς εὐσταθεῖς καὶ θεωρεῖν αὐτὰς προηγουμένως. Ebd. II, 7 5b 3S 62,9 (SVF III 264 p. 64) ἔχειν (ἀρετὴν) γὰρ ἀφορμὰς παρὰ τῆς φύσεως καὶ πρὸς τὴν τοῦ καθήκοντος εὕρεσιν καὶ πρὸς τὴν τῶν ὁρμῶν εὐστάθειαν καὶ πρὸς τὰς ὑπομονάς καὶ πρὸς τὰς ἀπονεμῆσεις. Per prima cosa bisogna confrontare questa definizione con l'espressione in latino di Cicerone in *Tusc.* III, 17 «(quartae virtutis) videtur esse proprium motus animi appetentis regere et sedare semperque adversantem libidini moderatam in omni re servare constantiam», dove l'indicazione della frase greca πρὸς τὴν τῶν ὁρμῶν εὐστάθειαν è tradotta da Cicerone con «*motus animi appetentis constantiam* ». Il passo mostra che Cicerone rende l'espressione εὐστάθεια con *constantia*. Mettere in relazione questi due termini fa capire che Cicerone

pensava alla εὐστάθεια quando usava la parola *constantia*, anche se manca un reale paragone dei termini.

Cicerone usa l'espressione *constantia* anche in un importante passo di *Tusc.* 4, 14 *quattuor perturbationes sunt, tres constantiae*, dove al fine della comprensione in riferimento a Cicerone è innegabile la relazione di questa espressione con il solido concetto stoico di εὐστάθεια. La Stoa ortodossa ha disconosciuto il paradosso che tutte le emozioni, gli umori, sono condizioni patologiche, ma ha anche evitato che le tre buone emozioni, βούλησις, χαρά e εὐλάβεια, abbiano il carattere di "emozione" ed essi le indicano tecnicamente come εὐστάθεια.

Che Cicerone in *Tusc.* 4, 14 con il termine latino *constantiae* non alluda ad εὐστάθεια, ma abbia inteso ciascuna delle εὐστάθεια, risulta chiaro inoltre da un passo di Augustin. *Civ.* XIV 8:

Quas enim Graeci appellant εὐστάθειας, Latine autem Cicero constantias nominavit, Stoici tres esse voluerunt pro tribus perturbationibus in animo sapientis, pro cupiditate voluntatem, pro laetitia gaudium, pro metu cautio-nem; pro aegritudine vero vel dolore, quam nos vitandae ambiguitatis gratia tristitiam malimus dicere, negaverunt esse posse aliquid in animo sapientis.

Dalle fonti greche deriva che già l'antica Stoa a partire dai suoi fondatori Zenone e Crisippo ha avuto il termine indispensabile della εὐστάθεια: cfr. Crisippo presso Plutarco *De Stoicis repugnantibus* 11 p. 1037 F (SVF III 175 p. 42) εὐλογος ἔκκλησις [...] ἡ εὐλάβεια [...] τὸ γὰρ εὐλάβεισθαι σοφῶν ἴδιον, οὐ φαύλων ἐστίν. La terna di εὐστάθεια che si trova in Cicerone *voluntas, gaudium, cautio* nel suo corrispettivo greco mette βούλησις, χαρά, εὐλάβεια: è la prova che egli abbia avuto sotto gli occhi l'insegnamento dell'antica Stoa. Tra le testimonianze greche che mostrano la terna delle εὐστάθεια, si vedano Diog. Laert. VII 115 (SVF III 431 p. 105) εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ τρεῖς, χαράν, εὐλάβειαν, βούλησιν. καὶ τὴν μὲν χαράν ἐναντίαν φασὶν εἶναι τῇ ἡδονῇ, οὖσαν εὐλογον ἔπαρσιν, τὴν δὲ εὐλάβειαν τῷ φόβῳ, οὖσαν εὐλογον ἔκκλησιν [...] τῇ δὲ ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν, οὖσαν εὐλογον ὄρεξιν. Andronicus περὶ παθῶν 6 p. 20 Kreuttner (SVF III 432 p. 105) εὐπάχειας εἶδη γ. βούλησις μὲν οὖν ἐστὶν εὐλογος ὄρεξις. χαρὰ δὲ εὐλογος ἔπαρσις. εὐλάβεια δὲ εὐλογος ἔκκλησις.

L'esatto senso etimologico della parola εὐπάθεια non parte direttamente dal concetto della parola *constantia*, come è il caso dell'equazione εὐστάθεια e *constantia*. È a prima vista sorprendente che Cicerone

abbia usato l'espressione *constantiae* nella parte in cui deve rendere in latino il significato della dottrina sul πάθος propria dell'antica Stoa. Perciò bisogna anche respingere il pensiero che Cicerone abbia usato εὐστώνειαι nel senso di εὐπάθειαι come termini intercambiabili.

La parola greca εὐστώνεια di uso raro non è quasi mai accompagnata dalla variante εὐπάθεια scritta a mano dove si parla di terminologia stoica. Sulla base della mia osservazione, la tradizione vacilla solo presso Philo *de virtut.* 32 V 274, 24 Cohn δοκιμάζων πῶς ἔχει πρὸς τε σώματος εὐεξίαν καὶ πρὸς εὐστώνειαν λογισμοῦ. Qui una parte della tradizione manoscritta ha εὐπάθειαν, un altro codice ha ἀπάθειαν, mentre la lezione giusta sulla base del contenuto εὐστώνειαν è testimoniata scritta a mano. Di contro c'è la testimonianza per εὐστώνειαν di Ario Didimo presso Stobeo e la variante εὐστώνεια–εὐπάθεια presso Plutarco non considerata dalle nuove edizioni critiche di Wachmuth o di Pohlenz.

A questo si aggiunge che all'interno della terminologia dell'antica Stoa il termine εὐπάθεια etimologicamente è legato alla parola πάθος e a ἀπάθεια. Come è stato considerato forte questo legame, lo mostra per esempio la combinazione di εὐπάθεια, ἀπάθεια e πάθος presso Plutarco *de virt. mor.* 9 p. 449 B p. 148 (SVF III 439 p. 107) καίτοι πάλιν αὐτοὶ (οἱ Στωικοὶ) τάς τε χαρὰς ἐκεῖνας καὶ τὰς βουλήσεις καὶ τὰς εὐλαβείας εὐπαθείας καλοῦσιν, οὐκ ἀπαθείας, ὀρθῶς ἐνταῦθα χρῶμενοι τοῖς ὀνόμασι. γίγνεται γὰρ εὐπάθεια τοῦ λογισμοῦ τὸ πάθος οὐκ ἀναιροῦντος ἀλλὰ κοσμοῦντος καὶ τάττοντος ἐν τοῖς σωφρονοῦσιν.

Ma fuor di dubbio Cicerone ha trovato nel modello greco εὐπάθειαι e lo ha tradotto con *constantiae* in *Tusc.* 4, 14; perciò bisogna considerare due spiegazioni per chiarire la particolarità della sua traduzione. Per prima cosa potrebbe essere possibile che Cicerone non abbia pensato alla relazione linguistico-letterale tra greco e latino. E che il suo dominio della lingua greca e che il suo orizzonte di pensiero filosofico sia stato sotto l'esclusiva considerazione del contenuto concettuale secondo la migliore resa latina per εὐπάθεια. Così egli ha fatto per l'equazione πάθη e *perturbationes*, che nella stessa frase di *Tusc.* 4, 14 precede l'uso di εὐπάθειαι tramite *constantiae*. La sua traduzione della parola πάθη con *perturbationes* in *Tusc.* 4, 10 « quae Graeci πάθη vocant nobis *perturbationes* appellari magis placet quam morbos » si giustifica solo con la somiglianza concettuale.

Si presenta un problema che diventa più chiaro a partire da un'affermazione di Seneca: cfr. *Sen. Ep.* 9,2:

in ambiguitatem incidendum est, si exprimere ἀπάθειαν uno verbo cito voluerimus et impatientiam dicere. Poterit enim contrarium ei, quod significare volumus, intellegi. Nos eum volumus dicere qui respuat omnis mali sensum: accipietur is qui nullum ferre possit malum. Vide ergo, num satius sit aut invulnerabilem animum dicere aut animum extra omnem patientiam positum.

Il bilinguismo dei filosofi romani come Cicerone e Seneca, che sapevano allo stesso modo greco e latino, fu la causa naturale del desiderio di conoscere oltre all'equiparazione del termine il significato base delle parole nella traduzione in latino. Questo illumina la posizione di Seneca. Questo desiderio si vede anche quando prendiamo in considerazione l'uso di πάθη e *perturbationes* presso i Romani. Il sostantivo deverbale *passio*, che la lingua latina poteva formare tramite il supino, è in uso solo dal II sec. a.C. a partire da Varrone presso Carisio II 16 p. 241, 33 Keil « praecise, inquit Varro, generat animi passionem ». In riferimento al greco πάθος *animi passio* per la sofferenza dell'anima sta qui più in senso retorico-grammaticale che come concetto filosofico. *Passio* come termine tecnico è usato anche da Apuleio e dagli ecclesiastici: sostituisce il termine *affectus* che presso Seneca serve come resa tecnica del greco πάθη. A questo riguardo è molto istruttivo lo sguardo al centone di Seneca di Martino di Braga, che è stato messo insieme da Seneca nell'opera *De Ira*: qui, nella parafrasi dell'espressione, *affectus* è sostituito attraverso *passiones*; cfr. E. Bickel, *Rh. Mus.* LX (1905) p. 536 « für *affectus sibi subicit* schreibt Martinus *passiones sibi subditas facit* ». Apuleio *Socr.* 12 p. 147 « debet deus [...] ab omnibus animi passionibus liber nec dolere umquam nec aliquando laetari » utilizza la parola nel senso moderno di "affetto", evidenziando in modo simile il significato fondamentale di *passio*, come "sofferenza" di contro all'uso latino: *ebd.* 13 p. 148 (*daemones*) « different ab his (dis) *passiones*. Quae propterea *passive* non absurde, ut arbitror, nominavi, quod sunt iisdem, quibus nos, *turbationibus mentis obnoxii* ». Che presso gli scrittori ecclesiastici latini l'espressione usata per πάθη degli stoici sia di regola *passiones*, si ricava dalla panoramica che Agostino dà della traduzione latina di questo termine: cfr. *Civ.* IX 4 « quae Graeci πάθη, nostri autem quidam, sicut Cicero, *perturbationes* quidam *affectiones* vel *affectus*, quidam vero, sicut iste, de Graeco expressius *passiones* vocant »; XIV 8 « *perturbationes* secundum Ciceronem, secundum autem plurimos *passiones* ». Per quanto concerne la riproduzione dello stoico πάθη attraverso l'espressione *affectio* viene fuori meglio la volontà di con-

siderare il significato di base nella traduzione che nella equazione ciceroniana con *perturbationes* anche se non in modo così perfetto come nell'interpretazione di *πάθη* con *passiones*. Cicerone usa la parola *affectus* solo una volta in *Tusc.* V,47 « qualis cuiusque animi affectus esset, talem esse hominem [. . .]. Affectus autem animi in bono viro laudabilis; et vita igitur laudabilis boni viri ». Qui *affectus* non significa affatto “passione” nel senso dello stoico *πάθη*. Pohlenz nell'indice della sua edizione *Cic. Tusc.* (1918) p. 470 pensa ad una riproduzione di ἡθός, facendo riferimento a *Plat. Rep.* p. 400. Fr., senza però decidersi del tutto. Vollmer in *Th.l.L.* I 1185, 19 crede che si debba constatare l'equivalenza di *διάθεσις affectus* e di *διάθεσις affectio* (*Thes.l.L.* I 1185, 19 e 1177,1) come nei glossari latini si equipara *affectus* e *affectio*. Il termine latino *affectus* assume il significato di “affetto” nella lingua poetica augustea, in Seneca ha regolarmente il significato tecnico della moderna filosofia. Se si cerca una ragione per il rimpiazzo della parola *affectus* attraverso *passio* a partire dal II sec. d.C., bisogna anche far notare che, a prescindere dalla libertà generale della lingua per la crescita e per la variazione dell'uso delle parole, da Apuleio è sempre più frequentemente usato *affectus* nel senso di “tenero affetto, per la persona (più raro per la cosa)”. Si fa difficilmente constatare quando *affectio* è usato nel senso tecnico del linguaggio filosofico per *πάθη*. Sicuro è questo uso dapprima presso Gellio I, 26, 11 « quos (motus animi) Latini philosophi affectus vel affectiones, Graeci πάθη appellant ». Seneca, al quale *affectus* deve il suo nascere nella lingua filosofica, si è servito raramente e in senso poco tecnico dell'espressione *affectio*: cfr. *Epist.* 92,8 « irrationalis pars animi duas habet partes, alteram animosam [. . .] positam in affectionibus, alteram humilem languidam voluptatibus deditam ». Qui Seneca usa *affectio* come vita dell'anima non decisa dalla ragione ma dalla sua forza ed elevazione naturale in contrasto con la sopportazione rilassata dei piaceri.

L'uso di *affectio* in Seneca ha poco a che fare con lo stoico *πάθη*, la malattia e la confusione dell'anima ed il caso è simile in altri passi di Seneca (*Thes. l. L.* 1177, 45 ss.). Cicerone ha usato *affectio* anche nel senso di *πάθος* addirittura in definizioni: per esempio, *Inv.* I 36 « affectio est animi aut corporis ex tempore aliqua de causa commutatio, ut laetitia, cupiditas, metus, molestia, morbus, debilitas et alia ». Sorprendentemente queste definizioni fanno luce sul suo orizzonte retorico, non su quello filosofico. Negli scritti filosofici *affectio* ricorre spesso ma non nel senso dello stoico *πάθη*, ma nel senso di “stato, disposizione d'animo” (*διάθεσις*), proprio anche delle virtù: cfr.,

Tusc. IV, 34 « quando [...] virtus est affectio animi constans conveniensque »; *V*, 41 « quae est [...] alia fortitudo nisi animi affectio ». La motivazione per cui Cicerone evitava di tradurre lo stoico πάθη con *affectiones* e che contrastava anche l'uso di *affectio* presso Seneca e altri, fu, secondo me, l'uso radicato nella lingua latina di *affectio* per le buone emozioni che si manifestavano meno in ribollimenti intensi emotivamente accentuati ma in stati d'animo calmi. Da qui nel latino si è sviluppato l'uso assoluto di *affectio* per *amor*, *studium* che diventa abbastanza frequente a partire da Quintiliano e Tacito (*Thest. l.L.* I 1178, 22 ss.). Così Cicerone, nel suo fine sentimento per la lingua latina, per arrivare all'espressione della posizione negativa della Stoa a riguardo di tutti i πάθη, ha scelto invece di *affectio* il termine *perturbationes*, mentre non si preoccupa, traducendo il termine filosofico greco, dell'etimologia o del significato fondamentale della parola, e presta attenzione soltanto alla pregnanza della concordanza concettuale. Questo caso della traduzione di πάθη con *perturbationes* è un esempio di come Cicerone, nel suo compito difficile di rendere la filosofia greca in latino, ha ignorato il significato fondamentale delle parole. Questo si potrebbe dire anche per l'analogia εὐπάθειαι *constantiae*. La parola latina *constantia* è un concetto amato da Cicerone. Il sostantivo *constantia* è usato in latino a partire dalla *Rhetorica ad Herennium*, ma potrebbe però designare un complesso di pensiero che era innato nel carattere romano. Così si potrebbe pensare che Cicerone avrebbe comunque usato la parola *constantia* in questo contesto senza che ci fosse un qualunque εὐπάθεια ο εὐστάθεις nel suo modello Greco.

Nei suoi scritti filosofici Cicerone usa la parola *constantia* per la prima volta in riferimento al movimento costante delle stelle nell'universo, come dall'antica Stoa era menzionato come criterio divino: cfr. *Nat. deor.* 2, 56 « caelestem [...] ordinem incredibilemque constantiam »; II 54 « hanc [...] in stellis constantiam [...] non possum intellegere sine mente, ratione, consilio »; II 55 « (stellarum) perennes cursus atque perpetui cum admirabili incredibileque constantia declarent in iis vim et mentem esse divinam »; questo uso particolare di *constantia* per i corpi celesti ritorna al senso generale. *Constantia* è usato in latino per ogni simile atteggiamento e veloce movimento di oggetti o fenomeni: per esempio, *Nep. Att.* 22,1 *tanta constantia vocis* (*Thest. l. L.* IV 504, 34 f.). Inoltre negli scritti filosofici di Cicerone *constantia* si trova usato nel senso di "accordo reciproco" con l'aggiunta di epiteti come *conveniens* e *coniuncta*: cfr. *Div.* II 82 « quae [...] est