

IL *DE DIVINATIONE* CICERONIANO E LA POLEMICA DI CARNEADE CONTRO LA DIVINAZIONE*

ABSTRACT

Nei dialoghi *de divinatione* (1.7) e *de natura deorum* (2.162), Cicerone presenta la polemica di Carneade contro la divinazione come una polemica antistoica. In questo articolo, che si ispira ad un studio di D.N. Sedley sugli argomenti teologici carneadei (Cic. nat. deor. 3.29-52; Sext. Emp. adv. math. 9.138-90), mi propongo di dimostrare che tale presentazione non corrisponde pienamente alle reali intenzioni di Carneade. Gli stoici furono senza dubbio i più grandi teorici della divinazione, ragion per cui è legittimo supporre che essi fossero tra i bersagli preferiti da Carneade. Tuttavia, la loro concezione della divinazione è molto vicina a quella comunemente accolta nell'antichità e testimoniata da poeti e filosofi: propongo dunque che gli argomenti di Carneade siano considerati come un attacco alla divinazione per se, e non solo al modo in cui gli stoici la giustificavano filosoficamente.

In the dialogues *de divinatione* (1.7) and *de natura deorum* (2.162), Cicero presents Carneades' polemic against divination as an antistoeic polemic. This paper, inspired by a study of D.N. Sedley on Carneades' theological arguments (Cic. nat. deor. 3.29-52; Sext. Emp. adv. math. 9.138-90), aims at demonstrating that such a presentation does not exactly correspond to the real goal of Carneades. The Stoics were by all means the greatest theorists of divination, and therefore it is reasonable to assume that they would be one of Carneades' favourite targets. However, their conception of divination is very close to the one commonly accepted in Antiquity and voiced by poets and philosophers: I argue that Carneades' arguments have to be intended as an attack upon the very notion of divination, and not only upon the philosophical motivation proposed by the Stoics.

Nel riferire gli argomenti carneadei contro l'esistenza divina e contro la divinazione, Cicerone è molto attento a specificare che quella del filosofo di Cirene era una polemica antistoica. Quel che è certo è che gli stoici furono tra i bersagli preferiti di Carneade: Diogene Laerzio, in 4.62, ci dice che lo scolarca dell'Accademia amava ripetere che non sarebbe esistito se non ci fosse stato Crisippo, a significare che grande parte della sua attività filosofica si svolgeva in chiave antistoica. Gellio, in 17.15.1, ci descrive un Carneade intento a scrivere contro le dottrine dello stoico Zenone,¹ mentre Plutarco

* Voglio rivolgere un vivo ringraziamento ai due anonimi revisori, che con i loro appunti mi hanno permesso di apportare miglioramenti significativi alla prima versione del testo che qui si presenta. Mi sia inoltre consentito di dedicare queste mie modeste pagine ai piccoli Luigi e Leonardo, *ornamenta mea*.

¹ Si trattava verisimilmente di appunti o *pro memoria*: sappiamo da altre fonti (Plut. *Alex. fort.* 328a; Diog. Laërt. 4.65 [cfr. 4.32]) che Carneade, così come Arcesilao, non lasciò nessuna opera scritta, e che la trasmissione del suo pensiero si dovette principalmente a Clitomaco di Cartagine, suo successore (cfr. Diog. Laërt. 4.67). L'importanza dell'oralità presso gli accademici della fase scettica è stata recentemente studiata da SNYDER 2018

(garr. 514d = *S.V.F.* 3.Ant.Tars.5) ci informa sulle reazioni di Antipatro agli attacchi che l'accademico scagliava contro il Portico. Le informazioni date da Cicerone nel terzo libro del *de natura deorum* (§ 44) si iscrivono coerentemente in questo quadro: il personaggio di Cotta, a cui Cicerone affida l'incarico di esporre gli argomenti teologici carneadei (§§ 29-52), così si esprime: *haec Carneades aiebat, non ut deos tolleret (quid enim philosopho minus conveniens?), sed ut Stoicos nihil de dis explicare convinceret*. Non contro l'esistenza divina Carneade argumentava, ma contro i tentativi stoici di razionalizzare le credenze religiose. Davvero fu così?

D.N. Sedley, in un intervento tenuto nel 2012 ad Atene, in occasione di una conferenza sul platonismo e i suoi sviluppi,² ha spiegato che le dichiarazioni di Cotta, ritenute da buona parte della critica una descrizione fededegna delle reali intenzioni di Carneade, mal si conciliano con il tenore degli argomenti che i testi antichi permettono di attribuire allo scolarca dell'Accademia. Del resto, che lo spettro di Carneade fosse ben più largo di quello che Cicerone, in *nat. deor.* 3.44, ci porterebbe a credere, è suggerito da Sesto Empirico, il quale, nel riportare gli argomenti teologici di Carneade (*adv. math.* 9.138-90), riferisce – alla fine di ogni argomento – la conclusione ateista di cui la testimonianza ciceroniana non reca traccia: οὐκ ἄρα θεοὶ εἰσίν.

Tra gli altri elementi presentati dal Sedley, in questa sede sarà sufficiente ricordare l'argomentazione contro l'idea che il dio fosse un essere vivente:³ se lo fosse, sarebbe soggetto a sensibilità, dunque a sollecitazioni esterne e dunque a deperibilità: si tratta di attributi inconcepibili se associati alla divinità. Sappiamo da Diogene Laerzio (7.147 = *S.V.F.* 2.1021) che l'idea che il dio fosse un essere vivente era certamente stoica. Ma non era esclusivamente stoica. Come ci ricorda Sesto Empirico (*adv. math.* 9.138), si tratta di un'idea accolta sia dalla gente comune sia dai poeti sia dai filosofi. In ambito filosofico essa si trova, tra gli altri, in Platone (*Tim.* 39e) e Aristotele (*metaph.* Λ 1072b). Il Sedley suppone dunque che l'esposizione ciceroniana degli argomenti teologici di Carneade risenta della rilettura di Filone di Larissa, scolarca dell'Accademia al quale – come vedremo nel corso di questo studio – si dovè un'interpretazione attenuata dello scetticismo carneadeo.

Sulla base dell'indagine condotta dallo studioso inglese, credo che ci siano elementi per sospettare che nel *de divinatione*, in cui Cicerone *in propria persona* espone gli argomenti di Carneade contro la mantica, l'identificazione del bersaglio della polemica antidinivinatoria con i soli filosofi del Portico non rispecchi totalmente le finalità della dialettica carneadea. Nel preambolo al primo libro (§ 7) Cicerone dichiara infatti che il proposito di sottoporre a indagine serrata i problemi relativi alla possibilità di prevedere il futuro è promosso dalla disputa che Carneade tenne contro gli stoici (*quod a Carneade multa acute et copiose contra Stoicos disputata sint*). Ma già nel *de natura deorum* (2.162), per bocca del portavoce dello stoicismo Balbo, l'Arpinate aveva ricordato che Carneade aveva l'abitudine di scagliarsi contro il Portico sulle questioni inerenti la previsione del futuro. La polemica del filosofo di Cirene è dunque pre-

² SEDLEY, *Carneades*' (vedi anche SEDLEY 2013, pp. 147-150).

³ Cfr. Cic. *nat. deor.* 3.29-34; Sext. Emp. *adv. math.* 9.138-47.

sentata come una polemica *ad hominem*. E in effetti, gli stoici furono coloro che più fra tutti - prima, durante e dopo Carneade - fecero della divinazione l'oggetto di una dottrina. Proprio Cicerone, in *div.* 1.6, ci ricorda quanto grande fu il loro impegno in questo senso: da Zenone fino a Posidonio, con l'eccezione di Panezio (che sul tema manifestò molte perplessità),⁴ la divinazione fu oggetto di uno studio molto intenso, che si tradusse nella produzione di numerose opere.

Ora, ci sono argomenti carneadei che ci è lecito riferire agli stoici e agli stoici soltanto: mi riferisco agli argomenti volti a infirmare la complicazione tra destino e divinazione, punto di forza della dottrina del Portico. Nel *de fato* (§§ 31-3), Cicerone attribuisce a Carneade una stringente argomentazione antideterministica, rivolta a Crisippo, in cui la divinazione gioca un ruolo molto importante. Per gli stoici, infatti, la divinazione conferma l'esistenza del destino: le profezie non si avverebbero se non anticipassero quanto destinato ad avvenire,⁵ in virtù di quella concatenazione di cause a cui si dà il nome di εἰμαρμένη.⁶ Il ragionamento di Carneade, che utilizza unicamente premesse crisippee, si articola in questo modo: se tutto avviene per forza di cause antecedenti, allora tutto accade in virtù di una naturale e inesorabile concatenazione: in altre parole, tutto accade per necessità e quindi niente è in nostro potere. Ma – come ci segnala Cicerone in *fat.* 43 (= *S.V.F.* 2.974) – era lo stesso Crisippo ad affermare che c'è qualcosa in nostro potere, cioè l'assenso. Dunque non tutto avviene per necessità.⁷ Ne discende che la tesi secondo cui tutti gli avvenimenti futuri sono veri per necessità è una tesi inconsistente. Nemmeno Apollo, a detta di Carneade, avrebbe potuto prevedere il patricidio perpetrato da Edipo, non essendovi in natura una causa naturale che ne lasciasse presagire il necessario accadimento. La morte di Laio per mano del figlio viene dunque trattata alla stregua di un evento casuale, le cui cause si sono prodotte in un momento non prevedibile da alcun tipo di sapere. In buona sostanza, Carneade nega la possibilità che si preveda qualcosa che potrebbe tanto accadere come non accadere. Tracce di questa argomentazione sono presenti nei luoghi del secondo libro del *de divinatione* (§§ 13-25) in cui Cicerone prende di mira la definizione che gli stoici davano della divinazione: previsione degli eventi dovuti al caso. Se tutto, nel sistema stoico, avviene per decreto del fato, niente può avvenire fortuitamente: ecco dunque una prima aporia. Si incappa in una seconda aporia se si concede che il destino esista: in questo caso, la divinazione varrà a poco, dal momento che non sarà possibile invertire il corso di eventi necessari.⁸

⁴ Per l'attitudine di Panezio nei riguardi della divinazione, si veda VIMERCATI 2004, pp. 71-75 (con indicazioni della bibliografia anteriore).

⁵ Cfr. *Cic. fat.* 11 (= *S.V.F.* 2.954); Diogen. Epicur. *apud* Eus. *Caes. praep. ev.* 4.3.1 (= *S.V.F.* 2.939).

⁶ Cfr. *Aët. plac.* 1.28.4 (= *S.V.F.* 2.917).

⁷ La struttura sillogistica di quest'argomentazione carneadea si trova spiegata in modo molto efficace in GÖRLER 1994, p. 888.

⁸ Come ha giustamente sottolineato GUILLAUMONT 2006, pp. 220-221, la reazione di Carneade si basa su una nozione di casualità differente da quella del Portico: per gli stoici, infatti, il caso è una causa che sfugge all'intelletto umano (cfr. p. es. Teodoret. *Cyrrh., Graec. affect. cur.* 6.15 = *S.V.F.* 2.97: [...] οἱ ἐκ τῆς Ποικίλης ὀνομασμένοι ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρωπίνῳ λογῷ). Si tratta dunque di una nozione di valore unicamente gnoseologico, che non corrisponde a una categoria oggettivamente sussis-

Più problematiche le parole di Carneade riferite in *div.* 1.12 dal personaggio di Quinto (che nel dialogo ciceroniano è campione della divinazione):⁹ [...] *omittat urguere Carneades, quod faciebat etiam Panaetius, requires Iuppiterne cornicem a laeva, corvum ab dextera canere iussisset*. Questo attacco carneadeo, che a quanto pare fu accolto anche dallo stoico Panezio (il quale - come abbiamo visto - sulla divinazione manifestò seri dubbi), denuncia l'arbitrarietà del significato attribuito a certi comportamenti dell'avifauna.¹⁰ Il filosofo di Cirene ridicolizza i significati convenzionalmente ascritti alla destra e alla sinistra nell'osservazione degli uccelli, chiedendo ironicamente se essi siano dovuti a un intervento diretto da parte della divinità. La situazione, a prima vista, non è delle più chiare. Gli stoici, infatti, almeno sin dai tempi di Crisippo secondo quanto induciamo da Plutarco (*Stoic. repug.* 1051b = *S.V.F.* 2.1178), spiegavano che la provvidenza divina (da cui tutta la teoria della divinazione si fa dipendere: proprio perché provvidenti, gli dèi permettono agli uomini di conoscere il futuro)¹¹ non si manifesta sotto la forma di un intervento puntuale della divinità nei singoli aspetti della realtà. Dal terzo libro del trattato *de dis* (col. 7.28, p. 156 Scott = *S.V.F.* 2.1183), dovuto a Filodemo di Gadara, apprendiamo che Crisippo, proprio nei suoi libri sulla divinazione (citati anche da Cicerone in *div.* 1.6),¹² affermava che

stente nella realtà. Ciò a cui si dà il nome di caso, per essere in verità una causa, ha piena cittadinanza nell'εἰμαρμένῃ, che per gli stoici coincide appunto con un'inesorabile catena di cause. In altre parole, si dice che qualcosa avviene casualmente perché non se ne conoscono le cause, ma ciò non implica che un evento "casuale" non sia dipendente dal destino. Questa idea di soggettività insita nella nozione stoica di caso è di fatto evidente nella definizione che Quinto dà della divinazione in *div.* 1.9: *earum rerum quae fortuitae putantur praedictio atque praesensio*: fatti che si ritengono fortuiti, ma che – si può ben glossare – fortuiti non sono. Gli argomenti di Carneade, invece, restituiscono alla nozione di caso un preciso statuto ontologico, in opposizione all'εἰμαρμένῃ, ed è in questa veste che essa viene utilizzata dal filosofo. Si deve forse a ciò il fatto che Cicerone, nel reagire al fratello Quinto, cambia la definizione di divinazione che questo aveva dato in *div.* 1.9: non più 'previsione di eventi che si ritengono fortuiti', ma previsione di 'eventi fortuiti' (cfr. *div.* 2.13, 19, 25). Molti critici hanno aderito a una vecchia ipotesi di SCHICHE 1875, pp. 9; 29, secondo cui la doppia definizione si spiegherebbe con l'uso non coordinato di due fonti diverse (la definizione data da Quinto sarebbe da imputare a Posidonio, che avrebbe rettificato la definizione data da qualche suo predecessore dopo gli attacchi di Carneade), ma vedi BEGEMANN 2014, pp. 236-238.

⁹ Nel primo libro del *de divinatione*, Quinto si fa portavoce sia delle teorie stoiche che di quelle peripatetiche di Dicearco e Cratippo. Nel secondo libro (§100), interrompendo il discorso del fratello Marco, non esiterà a dichiarare che la sua difesa delle teorie stoiche del primo libro era stata una difesa d'ufficio, essendo la sua posizione vicina a quella peripatetica.

¹⁰ Come suggerisce GUILLAUMONT 1985, p. 161, è possibile che Cicerone abbia dato un colorito romano alle parole che la fonte da lui consultata attribuivano a Carneade: l'abbinamento cornacchia/sinistra e corvo/destra sembra essere caratteristico della divinazione augurale romana (cfr. p. es. Cic. *div.* 1.84). Per quel che riguarda l'importanza della destra e della sinistra nella divinazione ornitologica greca, essa è attestata sin dai tempi dei poemi omerici: è in M 239-40, infatti, che leggiamo dell'importanza dell'apparizione di un uccello da destra o da sinistra. Nell'*Inno omerico a Zeus* (543-4), inoltre, ci sono precisi riferimenti al canto degli uccelli nell'ambito di una previsione di carattere divinatorio.

¹¹ Cfr. p. es. Diog. Laërt. 7.149 (= *S.V.F.* 2.1191); Cic. *div.* 1.82-4 (= *S.V.F.* 2.1192); Quint. *inst.* 5.7.35 (= *S.V.F.* 2.1195).

¹² Per le opere di Crisippo sulla divinazione, si veda lo specchio di PEASE 1973, pp. 60-61.

gli dèi non possono sapere ogni cosa. Coerentemente con questa linea di pensiero, il personaggio di Quinto, in *div.* 1.118, afferma che gli stoici non credono che gli dèi si occupino delle singole fattezze del fegato delle vittime sacrificali (su cui si basano le previsioni ieromantiche) o del canto degli uccelli: ciò sarebbe impossibile, oltre che indegno della maestà divina. Insomma, l'attacco di Carneade, con il suo riferimento a un intervento diretto da parte della divinità, non sembra attagliarsi alla dottrina stoica della divinazione. A questo punto, si ha il diritto di supporre che Carneade si rivolgesse non al Portico, ma – in modo più generico – a quella parte della tradizione religiosa greca da cui promanava la convinzione che il volo o il canto degli uccelli potessero dare indicazioni sugli accadimenti futuri.

A mio avviso, tuttavia, le parole di *div.* 1.12 possono ben inquadrarsi nel contesto di una polemica antistoica, anche senza il bisogno di accusare Carneade di *ignoratio elenchi*.¹³ Analizziamo meglio la situazione. In *div.* 1.118 – che abbiamo appena visto – Quinto ci spiega il modo in cui gli stoici concepivano la presenza divina in relazione ai segni divinatori: non l'intervento isolato della divinità, ma l'azione di una forza divina (*vis divina* nel latino di Cicerone) a cui si deve l'interligazione di tutti gli elementi di cui si compone il mondo: è in virtù di questa interligazione che un evento apparentemente triviale come il volo di un uccello può essere anticipatore di un altro evento.¹⁴ Il confronto con altri testimoni ci permette di concludere che la forza divina di cui parla Quinto e che – stando a quanto dice il personaggio di Cicerone in *div.* 2.34 – è identificabile con la *συνπάθεια*, può essere allo stesso tempo intesa come una delle manifestazioni del destino,¹⁵ quello stesso destino a cui gli stoici davano il nome del sommo dio olimpico. Eloquenti, in questo senso, le parole di Plutarco, che in *Stoic. repugn.* 1049f, 1050c, 1056c (= *S.V.F.* 2.937) attribuisce a Crisippo l'idea che ci sia una natura universalmente diffusa (*κοινὴ φύσις εἰς πάντα διατείνουσα*) – da identificare con il destino – che fa sì che ogni cosa sia esattamente come deve essere: niente può deviare dal piano stabilito dalla volontà di Zeus, essendo 'Zeus' da intendere come una delle denominazioni del fato.¹⁶ Quand'è così, non credo sia illegittimo supporre che la *boutade* di Carneade che Cicerone mette in bocca al personaggio di

¹³ Questa sembra essere l'opinione di PEASE 1973, p. 75, quando scrive che Carneade «took too mechanical a view of the Stoic theory of divine revelation by augury [...]». Opposto è l'angolo di visione di WARDLE 2006, p. 390, il quale, sulla base delle parole di Carneade riportate in *div.* 1.12, suppone che Crisippo (insieme ad Antipatro) «held that there was a specific divine intervention to produce each divinatory sign which was to be interpreted [...]».

¹⁴ Non è da escludere che in questo punto dell'opera Cicerone dipenda da una fonte imputabile a Posidonio (cfr. SCHÄUBLIN 1985, spec. pp. 164-165) a cui, per ovvie ragioni cronologiche, Carneade non poteva obiettare alcunché. Il confronto con la replica del personaggio di Marco nel secondo libro (§ 35), però, ci permette di capire che la spiegazione data da Quinto in 1.118 era già stata data da Crisippo e Antipatro: *pudet me non tui quidem [...] sed Chrysippi, Antipatri, Posidoni, qui idem istuc quidem dicunt quod est dictum a te, ad hostiam deligendam ducem esse vim quandam sentientem atque divinam, quae toto confusa mundo sit*.

¹⁵ Sulla relazione tra *συνπάθεια* e *εἰμαρμένη* si vedano MAGRIS 2016, pp. 224-5 e BROUWER 2015.

¹⁶ Si vedano anche Cic. *nat. deor.* 1.39-40 (*S.V.F.* 2.1077); Procl. *in op.*, 105 (= *S.V.F.* 2.929); *scholia in Hom.* Θ 69 (= *S.V.F.* 2.931).

Quinto abbia gli stoici come bersaglio principale: «è quel destino a cui gli stoici danno il nome di Zeus a ordinare il canto della cornacchia e del corvo?»).

Ma dagli altri argomenti che i testi ciceroniani (unici testimoni della polemica antidinivinatoria carneadea) permettono di attribuire con certezza a Carneade,¹⁷ è possibile dedurre che gli attacchi del filosofo avevano un bersaglio ben più ampio della sola dottrina stoica. Dal *de divinatione* (1.23; 2.48-9) apprendiamo infatti che Carneade, nella sua polemica antidinivinatoria, si avvaleva di un episodio molto curioso, accaduto nelle grotte di Chio: qui, infatti, fu rinvenuta una roccia che aveva le stesse sembianze della testa di un *Paniscus*, un piccolo Pan. Questo, secondo il filosofo, dimostrava che per puro caso possono accadere fatti che razionalmente si imputerebbero all'intervento umano. Allo stesso modo, il fatto che qualcosa accada esattamente nello stesso modo in cui un indovino l'ha predetta non indica *eo ipso* l'efficacia della divinazione: il nesso apparentemente consequenziale tra la predizione di un evento e l'accadimento dello stesso è in verità dovuto a mera coincidenza. Carneade avrà certamente avuto in mente gli stoici che, come ci informa Diogene Laerzio, in 7.149 (= *S.V.F.* 1.174), dimostravano che la divinazione era una tecnica sulla base del suo successo, cioè sulla base del fatto che le predizioni si avveravano: l'esempio del *Paniscus* serviva a spiegare che le previsioni non si avverano e che fattori assolutamente fortuiti danno l'impressione che esse abbiano colto nel segno. Va però detto che gli stoici, nel loro tentativo di dare una spiegazione empirico-sperimentale delle profezie, non apportavano

¹⁷ È un problema probabilmente destinato a rimanere irrisolto quello della polemica antiastrologica da alcuni attribuita a Carneade: davvero vi fu? Nel *de divinatione* (2.97) Cicerone, nell'ambito di un'argomentazione antiastrologica, dice al fratello Quinto: *videsne me non ea dicere quae Carneades, sed ea quae princeps Stoicorum Panaetius dixerit?* È probabile che queste parole sottintendano che Carneade, così come Panezio, si fosse occupato di astrologia. Ma a mio avviso niente impedisce di supporre che Cicerone voglia insinuare che non un accademico, ma proprio uno stoico aveva criticato l'astrologia difesa dagli stoici: quest'ipotesi non implica che Carneade si fosse espresso sull'astrologia. Va però riconosciuto che Panezio e Carneade sono citati nella stessa frase anche in un altro luogo del *de divinatione* (1.12, citato qui sotto nel testo), il che potrebbe indurre a pensare che tra i due ci fosse un legame: Panezio potrebbe essere stato suscettibile alla polemica antidinivinatoria di Carneade, al punto da accoglierne alcuni punti, tra cui quello contro la divinazione astrologica. Ad ogni modo, la totale assenza di riferimenti espliciti a una polemica antiastrologica di paternità carneadea rende qualsiasi ipotesi estremamente instabile. Sul problema, si vedano GIANNANTONI 1994, ALESSE 1994, pp. 245-248, ALESSE 1997, p. 271, IOPPOLO 2002. Non mi è chiaro, inoltre, il modo in cui vada interpretata una considerazione sul tempio della dea Fortuna a Preneste che, stando a quanto apprendiamo da Cicerone, *div.* 2.87 (il quale a sua volta cita Clitomaco), Carneade era solito ripetere: *quod Carneadem Clitomachus scribit dicere solitum, nusquam se fortunatiorem quam Praeneste vidisse Fortunam*. Il tempio di Preneste era famoso per le profezie di carattere cleromantico che vi si praticavano. I critici sono concordi nel ritenere che Carneade pronunciò la frase in occasione del suo viaggio in Italia del 155, anno in cui fu membro della famosa ambasceria che presentò a Roma le istanze degli ateniesi, multati per aver perpetrato il saccheggio della città di Oropo: Carneade, com'è noto, pronunciò in questa circostanza le celeberrime antilogie della giustizia (si veda in GLUCKER 2001 uno studio d'insieme sulla questione). Non si capisce, però, se la frase sia da intendere come parte della polemica contro la divinazione, o se sia invece da considerare come una constatazione, filosoficamente disimpegnata, del prestigio di cui il santuario godeva nel II secolo (ai tempi di Cicerone la situazione doveva essere diversa, cfr. *div.* 2.86-7).

nessuna novità sostanziale a un'idea già molto radicata nella mentalità greca: l'idea che il successo delle profezie dimostrasse l'esistenza della divinazione può essere infatti inserita nel novero delle opinioni comuni. È lo stesso Cicerone a ricordarcelo, in *div.* 1.4, passo in cui dice che gli antichi si lasciavano convincere dal tasso di presunta riuscita delle profezie piuttosto che dalla conoscenza delle cause (*rerum magis eventis moniti quam ratione docti*). Si noti inoltre che tentativi di reazione a tale convincimento sono attestati dalla letteratura greca ben prima degli stoici e di Carneade: è l'Achille di Euripide che, nell'*Ifigenia in Aulide* (956-8), si scaglia contro Calcante, per aver richiesto il sacrificio della figlia di Agamennone. L'indovino, nelle parole che il drammaturgo presta al personaggio di Achille, è colui che - affidandosi al caso - dice poche cose vere e molte cose false: senza la τύχη, dell'indovino non resta niente. Personalmente, mi sembra impossibile supporre che Carneade, nel rivolgere i suoi attacchi alla divinazione, non avesse piena coscienza del fatto che essi colpissero un'opinione che si estendeva molto al di là dei confini del Portico.

Veniamo adesso alla sezione 9-12 del secondo libro del *de divinatione*, che contiene un resoconto articolato di un importantissimo argomento carneadeo. Qui il personaggio di Cicerone afferma di prendere le mosse da un interrogativo che il filosofo di Cirene aveva l'abitudine di sollevare (*etenim me movet illud quod in primis Carneades quaerere solebat* [...]): di che si occupa la divinazione? Non attraverso la previsione o l'esaltazione della mente ci si occupa delle cose che vengono percepite mediante i sensi: tali cose sono assaporate, viste, udite, odorate, toccate, ma non divinate. E del resto, un indovino cieco, come Tiresia fu, non avrebbe potuto dire ciò che è bianco e ciò che è nero. Allo stesso modo, la divinazione non può occuparsi di problemi che sono di competenza delle varie arti: quando qualcuno si ammala, si chiama un medico; quando si vuole apprendere a usare uno strumento musicale, ci si rivolge a un musicista; se si vuole iniziarsi allo studio delle discipline letterarie o matematiche, si chiameranno degli esperti in materia; se ci sarà bisogno di deliberare sui problemi relativi allo stato, ci si rivolgerà a chi abbia esperienza in fatto di politica. In nessuno di questi casi ci si rivolgerà a un indovino. Anche per quel che concerne più da vicino la previsione degli eventi futuri, la divinazione resta priva di un'autentica area di giurisdizione: potrà un indovino prevedere l'evolversi di uno stato di salute meglio di quanto lo faccia un medico, o l'esito di una situazione di guerra meglio di un generale? Con questi esempi, ed altri dello stesso tipo, Carneade mirava a dimostrare che la divinazione non ha un terreno di competenza, non potendo essere riferita ad alcuna area del sapere. Si tratta dunque di una critica radicale, che sottintende la negazione della divinazione: se tutto quello di cui la divinazione potrebbe occuparsi è in verità appannaggio di altre capacità (sensoriali, tecniche, filosofiche...), non si avrà mai occasione di dire che qualcosa è stato divinato. E se niente è divinato, come si può affermare che esiste una capacità a cui si dà il nome di divinazione? Non è a caso che Cicerone, dopo aver esposto gli argomenti di Carneade, allerta il fratello Quinto in questo modo: *vide igitur ne nulla sit divinatio*.¹⁸

¹⁸ GÖDECKEMEYER 1905, pp. 77-79, interpretò diversamente quest'argomentazione: per lo studioso te-

Quest'argomentazione ferisce certamente la dottrina stoica: come abbiamo visto poco fa, gli stoici dimostravano che la divinazione era una τέχνη, sulla base del suo successo: le attribuivano dunque un preciso statuto epistemologico, quello stesso che gli argomenti di Carneade mirano a negare. Tuttavia, la convinzione che la divinazione afferisse a una specifica area del sapere e avesse dunque un dominio di competenza non era certamente esclusiva della scuola stoica, essendo molto radicata nella mentalità greca. Si ricoderà il Prometeo di Eschilo, che in *Prom.* 476-95 riporta un elenco delle tecniche e delle risorse (τέχναι e πόροι) da lui stesso offerte agli uomini: la divinazione vi si trova inclusa, occupandovi un luogo d'onore al lato dell'arte medica. Simile è l'approccio di Euripide, che in *Suppl.* 211-3 fa dire a Teseo che gli indovini, al contrario dei comuni mortali, sono dotati di un sapere che permette loro la conoscenza di ciò che avverrà. Che la cultura greca considerasse la divinazione una disciplina dotata di un dominio specifico è confermato da Platone, il quale, nel *Fedro* (244c) fa dire a Socrate che la mantica è l'arte più bella (καλλίστη τέχνη) mediante la quale si ottiene la conoscenza del futuro. Ancor più interessante è la lettura dell'*Alcibiade maggiore* (107b): qui il personaggio di Socrate, in una delle sue celebri 'sortite' contro la presunzione di sapere, insiste sull'importanza della conoscenza in quanto elemento funzionale a una corretta deliberazione. Se gli ateniesi, nell'ambito di una discussione di interesse pubblico, si trovassero nella condizione di dover deliberare sulla realizzazione di edifici, Alcibiade non potrebbe essere il loro consigliere, non avendo conoscenze in materia: si rivolgerebbero a un architetto. Se dovessero decidere su una questione di divinazione, sarebbero consigliati da un indovino molto meglio che da Alcibiade. Lo stesso varrà per tutte le decisioni per cui si richiede una perizia tecnica che Alcibiade non possiede. Insomma, la divinazione, nel passo dell'*Alcibiade maggiore* in esame, è in possesso di uno statuto tecnico che la colloca a lato di discipline come l'architettura, la musica, la ginnastica per il fatto di avere una specifica area di competenza: rientra dunque in una categoria dalla quale l'argomentazione di

desco, Carneade voleva approdare alla conclusione secondo cui, esclusa la possibilità che la divinazione possa occuparsi di ciò di cui le tecniche e le scienze si occupano, la previsione del futuro non può che riguardare gli eventi che avvengono per caso (cfr. *ibi*, pp. 78-79: «[...] für die Divination nur das Gebiet derjenigen zukünftigen Ereignisse übrig bleibe, die sich durch keine Kunst oder Wissenschaft vorhersagen liessen, die m. a. W. absolut zufällig und deren Eintreten daher reine Glückssache sei»), e adduce a supporto di questa sua lettura *div.* 2.14: *ita relinquitur, ut ea fortuita divinari possint quae nulla nec arte nec sapientia provideri possunt*. Quest'interpretazione, tuttavia, presuppone che la divinazione abbia una qualche area di competenza, mentre Cicerone, in *div.* 2.12, seguendo inequivocabilmente Carneade, dice in modo molto chiaro: [...] *nec locus nec materia invenitur cui divinationem praeficere possimus*. Si consideri poi che non solo alle arti e alle scienze Carneade opponeva la divinazione: anche le capacità sensoriali sono inserite nell'elenco dei possibili "concorrenti", in modo che qualsiasi forma di percezione umana, ragionata o non ragionata, si configuri come uno strumento di conoscenza più legittimo che la presunta divinazione (cfr. *ibidem*: [...] *nec earum rerum quae subiectae sensibus sunt ulla divinatio est, nec earum quae artibus continentur, nec earum quae in philosophia disseruntur, nec earum quae in re publica versantur* [...]). A mio avviso, dunque, la serie argomentativa che inizia in *div.* 2.13 andrà considerata come parte di un contesto dialettico distinto, nel quale, come si è già visto qui sopra nel testo, Carneade impugnava l'implicazione - tutta stoica - tra destino e divinazione (si consideri a tal proposito lo stacco suggerito dall'avversativa: *sed animadverti, Quinte*...).

Carneade su cui ci informa Cicerone recisamente la estromette.

Non è necessario supporre che l'intento dell'accademico Carneade fosse quello di attaccare il fondatore dell'Accademia Platone. Non è da escludere, infatti, che l'Accademia del periodo ellenistico, a partire da Arcesilao, abbia dato di Platone un'interpretazione scettica, secondo la quale il filosofo ateniese non si sarebbe identificato con le conclusioni assertive a cui approdano i personaggi dei suoi dialoghi. Le testimonianze che è possibile addurre a sostegno di questa ipotesi sono importanti. Nel terzo libro del *de oratore* (§ 67), Cicerone fa dire al personaggio di Crasso che le radici dello scetticismo di Arcesilao (*nihil esse certi*) affondavano nei libri di Platone e nei discorsi socratici.¹⁹ R. Hirzel ritenne che la dichiarazione di Crasso fosse da riferire non tanto a Platone, quanto al Socrate storico, scelto dal suo alunno come protagonista di tanti dialoghi;²⁰ in effetti lo stesso Cicerone, in *nat. deor.* 1.11 ci descrive la derivazione socratica del metodo dialettico di Arcesilao senza fare alcun riferimento a Platone (*haec in philosophia ratio [...] profecta a Socrate repetita ab Arcesila confirmata a Carneade*). Ma è sempre Cicerone, negli *Academica priora* (2.74), parlando a nome dell'Accademia, a dirci che Platone non avrebbe attribuito al Socrate dei suoi dialoghi un atteggiamento scettico se egli stesso non lo avesse approvato. Si aggiunga un noto passo degli *Academica posteriora* (1.46) in cui si dice che nei libri di Platone *nihil affirmatur et in utramque partem multa disseruntur*. Non si dimentichi poi la testimonianza dell'*adversus Colotem* (1121f-2a) di Plutarco, secondo cui Arcesilao era accusato dai sofisti suoi contemporanei²¹ di aver fatto risalire l'ἐποχή e l'ἀκαταληψία a filosofi come Socrate, Platone, Parmenide e Eraclito²² al fine di dare prestigio al suo modo di filosofare.²³ J. Glucker si è soffermato molto acutamente su

¹⁹ Non ci sono elementi che avvalorino le accuse di alcuni autori antichi (Sext. Emp. *Pyrrh. hyp.* 1.234; Numen. Apam. *apud* Eus. Caes. *praep. ev.* 14.6.6; Aug. *c. Acad.* 3.38), stando alle quali Arcesilao avrebbe praticato un insegnamento essoterico di indirizzo scettico e uno esoterico volto alla trasmissione dogmatica del platonismo. Sul problema, si veda LÉVY 1978.

²⁰ HIRZEL 1883, pp. 32-36. In tempi recenti, sull'argomento si è espressa con la precisione e l'erudizione che la distinguono, IOPPOLO 2010, la quale vede nel metodo dialettico di Arcesilao una matrice prettamente socratica, ma non nega che gli scolarchi dell'Accademia nuova abbiano dato un'interpretazione scettica di Platone.

²¹ Sull'identità di coloro che Plutarco indica come σοφισταί, si veda CORTI 2014, p. 209, n. 39.

²² Per la retroproiezione di aspetti scettici su Eraclito (che sarà propria anche di Enesidemo, cfr. Sext. Emp. *Pyrrh. hyp.* 2.210) si veda RIST 1970. Per quel che riguarda Parmenide, si veda BONAZZI 2013, pp. 8-10.

²³ Soprattutto a partire da due storici articoli di P. Couissin (COUISSIN 1929a, COUISSIN 1929b), molti hanno ritenuto che l'ἐποχή περί πάντων di Arcesilao sia non il risultato di una presa di posizione personale, ma un'arma che lo scolarca usava in funzione antistoica, in quanto rovescio della συγκατάθεσις (cfr. p. es. TARRANT 1985, p. 7: «[...] an attack on the technicalities of the Stoic system and not on the possibility of knowledge»). Ma se davvero fosse così, che ragion d'essere avrebbero avuto le accuse ad Arcesilao riportate da Plutarco? Se l'ἐποχή e l'ἀκαταληψία fossero davvero nozioni ricavate oppositivamente dallo stoicismo, in quanto risposta accademica alla συγκατάθεσις e alla κατάληψις, e non gli elementi di un pensiero gnoseologico difeso in prima persona da Arcesilao, quale sarebbe la ragione di rivolgersi a un'*auctoritas* all'altre? A sostegno della credibilità dell'accusa riferita da Plutarco, si voglia considerare che un attacco simile è mosso da personaggio di Lucullo in Cic. *Ac. pr.* 2.14 e che nello stesso Cicerone, stavolta in *Ac. post.* 1.44, si stabilisce un legame diretto tra la filosofia di Arce-

un passo del primo libro del *de oratore* ciceroniano (§§ 45-7) in cui Crasso racconta di aver studiato il *Gorgia* platonico sotto la direzione di Carmada, il quale – come ci dice il solito Cicerone, stavolta nell’*orator* (§ 51) – tra i discepoli di Carneade fu colui che più seppe riprodurre la *posture* dialettica del maestro:²⁴ ciò ci porta a supporre ragionevolmente che il suo approccio alla lettura di Platone risentisse di un apporto scettico di derivazione carneadea. Nel caso di cui ci stiamo occupando, possiamo supporre che Carneade desse un valore meramente dialettico alle dichiarazioni positive di Platone in ambito religioso, non interpretandole dunque come l’espressione delle opinioni personali del filosofo.²⁵ Ma resta il fatto che i testi di Platone danno testimonianza di una concezione della divinazione che cade sotto i colpi della dialettica di Carneade: credo che tanto basti a far supporre che non specificamente agli stoici il filosofo rivolgeva la sua polemica, ma all’idea generalmente diffusa e albergata dai testi di Platone che la divinazione avesse un’area di competenza, un terreno di legittimità.

Va allo stesso tempo chiarito che gli argomenti di Carneade contro la divinazione rivelano un forte debito verso le strategie dialettiche adottate da Platone, il che dimostra il grande rispetto per la figura del fondatore dell’Accademia. Com’è già stato opportunamente notato, il *modus argumentandi* di *div.* 2.9-12 riflette lo stesso schema dialettico di una sezione del *Gorgia* (451a-5c), in cui il personaggio di Socrate dimostra l’impossibilità di attribuire alla retorica una specifica area di competenza.²⁶ È possibile, a mio avviso, rilevare altri punti di contatto. Come spiegava P. Vicaire, i testi di Platone rivelano verso la mantica un atteggiamento a tratti dubitativo.²⁷ Si consideri in questa sede un passo del *Lachete* (198c-9a), in cui Socrate afferma che, per quel che riguarda la salute dell’uomo, solo la medicina abilita alla conoscenza di ciò che è avvenuto, ciò che sta avvenendo e ciò che avverrà, così come, in ambito militare, la strategia di guerra permette di prevedere gli sviluppi futuri di una situazione bellica

silao e la *confessio ignorationis* di Socrate e altri. Se davvero l’ἐποχή e l’ἀκαταληψία furono promosse in propria persona da Arcesilao, risulta poco problematica la definizione di δόγματα che di esse dà la testimonianza di Plutarco qui citata: dogmi con cui si approdava al rigetto di qualsiasi altro dogma. La questione sul possibile rapporto tra lo scetticismo di Arcesilao e Pirrone di Elide è così complessa che in questa non può essere nemmeno sfiorata. Mi limito a rimettere al classico SEDLEY 1983, pp. 9-16 e ai recenti THORSUD 2010, pp. 58-62 e VEZZOLI 2016, pp. 79-82.

²⁴ GLUCKER 1978, p. 50.

²⁵ Ricordo che la riflessione sul valore da attribuire alle dichiarazioni di carattere affermativo non era estranea all’Accademia scettica. Diogene Laerzio (4.36) ci dice infatti che Arcesilao ricorreva a formule del tipo «io affermo», «Tizio o Caio non assentirà» quasi per bisogno naturale: φυσικῶς δέ πως ἐν τῷ διαλέγεσθαι ἐχρήτο τῷ Φημι· ἐγώ, καί, Οὐ συγκαταθήσεται τούτοις ὁ δέϊνα, εἰπὼν τοῦνομα [...]. Come ha spiegato Ioppolo 1986, p. 152, «con queste espressioni Arcesilao voleva intendere che egli faceva affermazioni perché era costretto da un bisogno naturale, ma che egli non attribuiva alle sue parole alcuna certezza».

²⁶ PEASE 1973, p. 359; TIMPANARO 1988, p. 332, n. 15; LÉVY 1992, p. 582; SETAIOLI 2005, p. 251, n. 85; GUILLAUMONT, 2006, p. 61; IOPPOLO 2016, p. 45. LONG-SEDLEY 1987, vol. 2, p. 456 notano come lo stesso procedere dialettico sia rilevabile nella *Repubblica* (332d-3e), dove l’oggetto dell’indagine è la giustizia.

²⁷ Cfr. VICAIRE 1970, p. 334: «[l]’attitude de Platon restera toujours condescendante, méfiante, si ce n’est franchement critique, à l’égard des devins et de leur art».

molto meglio che la divinazione. Impossibile non notare la sintonia con gli argomenti di Carneade riferiti da Cicerone in *div.* 2.9-12.²⁸ C'è tuttavia da osservare che il dubbio che traspare dalle pagine platoniche è sempre contrappuntato da un'attitudine sostanzialmente conservativa verso la divinazione. Nello stesso luogo del *Lachete* che si è appena citato, il ricorso alle profezie non è categoricamente escluso dall'ambito delle decisioni militari: lo stratega potrà avvalersi della divinazione, fermo restando che sarà egli stesso a dare ordini agli indovini, e non il contrario.

C. Lévy, in uno storico libro del 1992, ha richiamato questo aspetto del giudizio platonico sulle arti mantiche, soffermandosi in particolare su un passo del *Carmide* (173c) in cui Socrate, nel concedere che la divinazione sia la scienza che permette di sapere ciò che accadrà, stabilisce che la saggezza le sia preposta, in modo che la pratica dell'arte sia appannaggio non di ciarlatani, ma di autentici indovini.²⁹ Platone rivelerebbe dunque una concezione «intellectualiste» della divinazione, al contrario degli stoici, che – stando a quanto le testimonianze antiche ci permettono di dedurre – si avvalevano di un vaglio meno stretto nel ratificare l'efficacia delle profezie.³⁰ Lo studioso francese, coerentemente con la sua tesi di fondo, secondo cui l'Accademia non avrebbe rinunciato a perpetuare l'essenza della tradizione platonica nemmeno durante la fase scettica,³¹ suggerisce che l'idea di divinazione presente nel *Carmide* non fosse estranea a Carneade, il quale, pur demolendo la teoria stoica della divinazione, lascerebbe immune ai suoi attacchi quell'area del pensiero in cui è possibile incontrarsi con Platone.³² Il Lévy sembra dunque voler proiettare su Carneade una visione

²⁸ Si notino a tal proposito le corrispondenze tra Plat. *Lach.* 198e ([...] τὰ περὶ τὸν πόλεμον αὐτοὶ ἂν μαρτυρήσατε ὅτι ἡ στρατηγία κάλλιστα προμηθεῖται τὰ τε ἄλλα καὶ περὶ τὸ μέλλον ἔσεσθαι, οὐδὲ τῇ μαντικῇ οἶεται δεῖν ὑπηρετεῖν ἀλλὰ ἄρχειν [...]) e Cic. *div.* 2.12 (num [...] vates [...] belli administrationem prudentius quam imperator coniectura adsequetur?).

²⁹ LÉVY 1992, pp. 582-584.

³⁰ La voce più critica, in questo senso, è quella di Cicerone, che in *div.* 2.115 accusa Crisippo di aver riempito un intero libro di oracoli falsi o avveratisi per caso. Un'accusa simile è mossa da Diogeniano (*apud* Eus. Caes. *praep. ev.* 4.3.2 = *S.V.F.* 2.939), il quale afferma che Crisippo pretendeva di dimostrare il destino sulla base delle profezie, dando per scontato che queste realmente si avverassero.

³¹ Cfr. soprattutto LÉVY 1992, pp. 9-32.

³² Cfr. *ibi*, p. 583: «[e]n ruinant par sa dialectique la théorie stoïcienne de la divination, Carnéade laissait libre un espace qui pouvait certes être occupé par les négateurs de l'existence de Dieu, mais qui était aussi le lieu dans lequel l'interlocuteur serait amené à retrouver Platon». Ricordo che il Lévy (*ibi*, p. 572) applica lo stesso tipo di lettura alla sezione 29-52 del terzo libro del *de natura deorum*, in cui Cotta espone gli argomenti teologici di Carneade: «[...] rien de ce qui est [...] critiqué chez les Stoïciens ne pourrait être objecté au Platon du *Timée*». Abbiamo però visto, all'inizio di questo studio, come la dialettica di Carneade finisca per ferire l'idea, accolta proprio dal Platone del *Timeo*, che la divinità sia un essere vivente. Eredita le conclusioni del Lévy Opsomer 1996, il quale sostiene che il pensiero religioso platonico abbia nello scetticismo accademico un anello di continuità (cfr. *ibi*, p. 171: «Platonism never - not even during its so-called sceptical phase - lost its religious aspirations [...]»). Questa considerazione serve allo studioso belga per promuovere un'interessante lettura di alcuni testi di Plutarco, scrittore il cui attaccamento all'Accademia è ben noto e che, in quanto sacerdote del santuario delfico, non poté che accogliere la divinazione. L'atteggiamento di Plutarco verso la divinazione e i fenomeni di carattere presuntamente ominoso, per la cautela che lo caratterizza, sarebbe secondo l'Opsomer debitore della sospensione del giudizio che era la marca distintiva dell'Accade-

dottrinale degli scritti di Platone,³³ al punto che intravede negli argomenti del filosofo di Cirene atteggiamenti indicanti la preservazione della teoria platonica della divinazione. Ma – come abbiamo visto qui sopra – non ci sono elementi che ci portino ad affermare che l'Accademia del periodo ellenistico, a partire da Arcesilao, vedesse in Platone l'elaborazione di δόγματα. E in ogni caso, i giudizi positivi sulla divinazione contenuti nelle opere platoniche, che sono quelli su cui una presunta teoria platonica della divinazione non può non basarsi, finiscono per essere oltrepassati dagli slanci elenchistici di Carneade: ad essere sotto scacco è la nozione stessa di divinazione, e non solo il modo in cui la divinazione era praticata.

Sarà bene a questo punto fare una precisazione. Se si ammette che la polemica antidivinatoria di Carneade fu generale, e non unicamente antistoica, non si potrà per ciò stesso affermare che la confutazione della divinazione fosse una conseguenza delle opinioni personali del filosofo. È lo stesso Cicerone a suggerirci quest'interpretazione, quando in *div.* 1.62 fa dire a Quinto che Carneade, nell'argomentare contro la divinazione, non esponeva il suo punto di vista (al contrario di quanto faceva Epicuro, che della mantica fu avversario irriducibile),³⁴ essendo la finalità dei suoi argomenti unicamente dialettica: *Carneades concertationis studio modo ait hoc, modo illud; at*

mia scettica. Questa cautela condurrebbe Plutarco a collocarsi in una posizione mediana tra l'eccessiva incredulità e la superstizione nella sua accettazione della mantica, che nel βίος di Marco Furio Camillo (6.6) è designata mediante la formula τὸ μηδὲν ἄγαν. Plutarco – continua l'Opsomer – non vedrebbe nessuna contraddizione tra l'accettazione della divinazione e gli insegnamenti dell'Accademia del periodo ellenistico. Questa proposta, senz'altro affascinante, obbliga a mio avviso ad alcune precisazioni. Innanzitutto, come notato da DONINI 2002 pp. 375-86, nell'ambito della discussione di un altro importante lavoro dello studioso belga (OPSOMER 1998), non ci sono elementi che certifichino che l'atteggiamento di Plutarco risenta significativamente dello scetticismo accademico: Plutarco potrebbe essersi ispirato direttamente al fondatore dell'Accademia (cfr. p. es. *Leg.* 885b-8d; *Tim.* 29b-d) senza il tramite rappresentato dall'interpretazione dell'Accademia scettica. Non si sottovaluti poi, sempre con il Donini (*cit.*, p. 380, n. 25), la possibile influenza di altre autorità: nel caso della divinazione, il concetto di μηδὲν ἄγαν che l'Opsomer connette alla sospensione del giudizio accademico è, a buon rigore, una linea di condotta genericamente attribuibile alla saggezza antica. È lo stesso Plutarco a dircelo in *Pyth. orac.* 408d-e. Ma volendo concedere che il legame tra Plutarco e lo scetticismo accademico davvero esista nei passi segnalati dall'Opsomer, sarà bene considerare che tale legame può esser dovuto a un'interpretazione personale dello scrittore di Cheronea, senza che ciò implichi che la dialettica di Carneade lasciasse spazio a conclusioni positive in ambito religioso. In altre parole, Plutarco può aver ben colto il carattere atetico della polemica antidivinatoria di Carneade (cfr. *cat. Lamp.* tit. 71 [op. non conservata]: περί μαντικῆς ὅτι σώζεται κατὰ τοὺς Ἀκαδημαϊκοὺς, dove il verbo σώζω può essere inteso come 'risparmiare' piuttosto che come 'preservare'), ma nel fatto che il filosofo non approdava a una negazione fattuale può aver visto la legittimazione a sviluppare un discorso favorevole alla divinazione, in conformità con i suoi interessi di sacerdote. Non si escluda, infine, la possibilità che Plutarco abbia risentito della rilettura della dialettica di Carneade da parte di Filone di Larissa, a cui accennerò qui sotto, nel testo (sulla possibile presenza filoniana nel pensiero plutarco, si veda TARRANT 1985, pp. 133-5).

³³ Cfr. LÉVY 1992, p. 582: «[...] il nous faut [...] montrer comment sur le fond du problème le scholastique de la Nouvelle Académie perpétuait la pensée du fondateur de l'école».

³⁴ Sulla critica epicurea alla divinazione, si veda DIANO 1935, pp. 81-5.

ille (scil. *Epicurus*) *quod sentit* [...].³⁵ Fanno il paio con queste dichiarazioni le considerazioni di Clitomaco di Cartagine riportate da Cicerone negli *Academica priora* (2.139): Clitomaco, che di Carneade fu discepolo pressoché inseparabile, affermava di non aver mai compreso quale fosse il punto di vista del maestro riguardo a ognuna delle questioni su cui argomentava.³⁶ Inoltre, le parole di Quinto di *div.* 1.62 avvalorano l'interpretazione dello stesso Clitomaco sul fine ultimo dell'attività dialettica di Carneade, che anche in questo caso conosciamo grazie al testo degli *Academica priora* (2.78): Carneade, nel suo sforzo costante di opporsi alle opinioni altrui, non approdava mai a una conclusione positiva, essendo il suo scopo quello di scacciare dall'animo umano, come se di bestie feroci si trattasse, l'assenso e la temerità di giudizio.³⁷ Applicando questa interpretazione agli argomenti antidivinatori, si dirà che Carneade non voleva concludere teticamente la non sussistenza di una capacità divinatoria, ma dimostrare che per ogni discorso a favore di una certa tesi ce n'è uno corrispondente e di ugual peso che spinge nella direzione contraria: emettere un parere diventa dunque impossibile e all'uomo non resta altro che la sospensione del giudizio. Quello che più mi interessa rilevare è però il fatto che, per il modo in cui i testi antichi ce la consegnano, la polemica carneadea non sembra sottindere nessuna preservazione o accettazione di un modello di divinazione alternativo a quello difeso filosoficamente dagli stoici.

Ma se davvero la polemica di Carneade fu rivolta a tutta la divinazione, e non solo al modo in cui gli stoici pretendevano di darne una giustificazione filosofica, perché le parole con cui Cicerone la presenta, in *div.* 1.7, delimitano il bersaglio ai soli filosofi del Portico? Come suggerito dal Sedley nel contributo citato all'inizio di questo studio, è probabile che la rilettura in chiave antistoica degli argomenti di Carneade vada ricondotta a Filone di Larissa, ultimo scolarca dell'Accademia.³⁸ Cicerone, in *Ac. pr.* 2.78, ci dice che Filone, sulla scorta di un discepolo diretto di Carneade, Metrodoro di Stratonica, diede un'interpretazione attenuata dello scetticismo carneadeo: al contrario di quanto sostenuto da Clitomaco, Carneade, sia pure in assenza di una effettiva apprensione della realtà, avrebbe concesso al saggio la possibilità di avere delle opinioni e di assentire.³⁹ Ne discende che anche la divinazione, nella visione filonia-

³⁵ L'importanza di questa dichiarazione del personaggio di Quinto ai fini dell'interpretazione della polemica di Carneade contro la divinazione è stata messa in risalto da DAL PRA 1975, tomo 1, p. 230 e GUILLAUMONT 1984, pp. 155-157 (si veda anche GUILLAUMONT 2006, pp. 332-333).

³⁶ Lo stesso Carneade, stando a quanto leggiamo in *ind. Acad. Herc.* 22.37, diceva di non riconoscere affatto negli appunti che delle sue dispute prendeva il suo alunno Zenone di Alessandria: ciò la dice lunga su quanto difficile doveva essere coglierne il punto di vista.

³⁷ Se si accetta quest'interpretazione, si può ben affermare che Carneade fu un degno erede dell'*ἐποχή* περί πάντων di Arcesilao.

³⁸ Non ci sono testimonianze chiare relative a una successione di Filone. È probabile che la scuola fondata da Antioco di Ascalona, discepolo di Carneade a cui si deve una ripresa dogmatica degli insegnamenti platonici (in aperto contrasto con Filone, cfr. *Cic. Ac. pr.* 2.11-2), benché conosciuta nell'antichità come Accademia, non avesse nessun legame istituzionale con la scuola fondata da Platone. Su questi aspetti, rimando alla recente discussione di FERRARI 2013, pp. 220-223, con indicazioni della bibliografia anteriore.

³⁹ Filone, nelle parole di Cicerone, presenta la sua versione dello scetticismo carneadeo come una cor-

na, poteva essere oggetto di possibile approvazione. Ai fini della preservazione di tale possibilità, era vantaggioso dare degli argomenti di Carneade un'interpretazione *ad hominem*: non un attacco alla divinazione *per se*, ma agli argomenti degli stoici, cioè agli argomenti di coloro che più tra tutti si erano sforzati di dare un fondamento filosofico alla divinazione. A questo proposito, gioverà ricordare l'importante testimonianza di Agostino, che nel terzo dei suoi libri *contra Academicos* (§ 41) dice che, secondo quel Metrodoro che tanta influenza esercitò su Filone, gli accademici non sostenevano in prima persona l'inconoscibilità della realtà, essendo il loro aporetismo un atteggiamento indossato unicamente per combattere gli stoici e il sensismo su cui questi basavano la loro teoria della conoscenza.⁴⁰ Anche in questo caso, possiamo supporre che l'attività filosofica di Carneade sia stata sottoposta a revisione: Sesto Empirico, in *adv. math.* 7.159, dice che in relazione al criterio di verità Carneade si oppose non solo agli stoici, ma anche a tutti gli altri filosofi che lo avevano preceduto.

Torniamo adesso alla testimonianza ciceroniana. Cicerone, in *Ac. pr.* 2.78, ritiene credibile l'immagine trasmessaci da Clitomaco di un Carneade fedele alla sospensione totale dell'assenso (*credo[que] Clitomacho*). Tuttavia, il suo legame con l'Accademia rivela il marchio di Filone, di cui fu uditore nell'88⁴¹ (anno in cui il filosofo abbandonò Atene a seguito dello scoppio della prima guerra mitridatica). Cicerone non esclude, ma anzi sostiene, la possibilità di poter assentire, pur riconoscendo la fallibilità di un assenso che non può che dipendere da una conoscenza di tipo doxastico. Eloquenti, in questo senso, sono alcune dichiarazioni contenute nel preambolo al primo libro del *de natura deorum* (1.12). Lo stesso uso della *disputatio in utramque partem*, in Cicerone, non è

retta esegesi delle intenzioni del maestro. Ma - come spiegava BURNYEAT, *Carneades*, p. 17 nota non numerata - si tratta a tutti gli effetti di un'innovazione. L'interpretazione filoniana, infatti, fu promossa da Metrodoro (vedi qui sopra, nel testo), il quale sosteneva che tutti, prima di lui, avevano frainteso Carneade (*index Acad. Herc.* 26.4): ciò indica dunque che la negazione di qualsiasi conclusione tetica nell'attività filosofica di Carneade corrispondeva all'interpretazione *standard* del pensiero dello scolarca. Su questo punto, il Burnyeat (*ibidem*) usa parole molto assertive: «[h]is (i.e. Metrodorus') and Philo's account of Carneades was part of a wholesale reinterpretation of the entire history of the Academy and should never have been taken seriously by modern scholars». Un quadro completo delle innovazioni filoniane in ambito gnoseologico e delle varie fasi del pensiero di Filone si trova in VEZZOLI 2011 (con indicazioni della vasta bibliografia anteriore).

⁴⁰ In questo stesso passo, Agostino dice che Filone ricondusse l'Accademia all'autorità di Platone: la testimonianza agostiniana lascerebbe supporre dunque che c'era stato un allontanamento dal platonismo. Ma abbiamo già visto qui sopra i forti indizi di prossimità tra lo scetticismo di Arcesilao e Carneade e il pensiero di Platone. Probabilmente, Agostino vedeva nello scetticismo attenuato di Filone un tentativo di recupero di Platone in senso dottrinale. Va però chiarito che uno dei punti più importanti dell'agenda di Filone era la difesa dell'unità del platonismo dalle origini fino ai suoi tempi (cfr. Cic. *Ac. post.* 1.13): tale tesi sarebbe inconcepibile se non si fosse disposti ad ammettere l'esistenza di una dipendenza forte di Arcesilao da Platone. L'ipotesi più plausibile sembra dunque che l'interpretazione scettica che Arcesilao e Carneade davano di Platone sia stata da Filone non rigettata, ma ritoccata in senso fallibilista: in Platone, Filone iniziò a vedere le radici non della sospensione assoluta del giudizio, ma della possibilità di un assenso fallibile (cfr. GLUCKER 1978, p. 69 a proposito di Aug. c. *Acad.* 3.41: «[h]e (i.e. Philo) claimed to have found some indications in Plato which pointed away from an all-out scepticism»).

⁴¹ Cfr. Cic. *Brut.* 306; Plut. *Cic.* 53.

funzionale alla sospensione del giudizio, ma alla formulazione di un'opinione basata sul criterio della verisimiglianza, a sua volta ottenibile dal confronto tra le opinioni esposte: proprio nella conclusione del *de divinatione* (2.150), dice essere proprio dell'Accademia approvare ciò che appare verisimile.⁴² Si noti inoltre che il modo in cui Cicerone introduce l'esposizione della materia sembra presupporre l'obiettivo di addivenire a una conclusione positiva. In *div.* 1.6, subito dopo aver ricordato al lettore lo che la redazione di un dialogo sulla divinazione fu stimolata dalla polemica di Carneade, Cicerone dice: [...] *cum omnibus in rebus temeritas in adsentiendo errorque turpis est, tum in eo loco maxime, in quo iudicandum est quantum auspiciis rebusque divinis religionique tribuamus; est enim periculum, ne aut neglectis iis impia fraude aut susceptis anili superstitione obligemur*. Qui la formulazione di un giudizio sembra essere connaturata al proposito stesso di comporre il dialogo. Inoltre, Cicerone, sin da queste prime battute, sembra voler prospettare una soluzione mediana, che cauteli dal rischio di precipitare tanto nell'empietà quanto nella superstizione. Questa visione dell'accademismo, alla luce di quanto si è detto, sembra pagare il suo tributo a Filone molto più che a Carneade.⁴³

È dunque possibile che Cicerone, durante il discepolato presso quel Filone ai cui insegnamenti fu così sensibile, abbia appreso la polemica antidivinatoria di Carneade nella veste unicamente antistoica che il filosofo di Larissa aveva inteso darle, e che in quella stessa veste l'abbia riproposta nel *de divinatione*.

Giuseppe Ciafardone
giuseppeciufa@gmail.com

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ALESSE 1994 : Francesca Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Napoli, 1994.

ALESSE 1997 : Francesca Alesse, *Panezio di Rodi: testimonianze*, Napoli, 1997.

BEGEMANN 2014 : Elisabeth Begemann, *Cicero's Theology and the Concept of Fate*, «Archiv

⁴² Le parole che meglio riassumono l'uso dei discorsi doppi in Cicerone sono quelle di *Ac. pr.* 2.7-8. Ricordo, a questo proposito, lo studio classico di RUCH 1969. Sul metodo dialettico ciceroniano, si vedano anche LONG 1995, pp. e REINHARDT 2003, pp. 11-17, i quali identificano le tracce di una possibile influenza filoniana.

⁴³ Sento l'obbligo di chiarire che, a mio avviso, il taglio filoniano dato all'esposizione della dottrina indica bensì qual era l'approccio filosofico di Cicerone alla discussione del tema, ma non rispecchia completamente la posizione personale di Cicerone sulla divinazione: l'Arpinate sembra aver ben chiaro che la possibilità di prevedere il futuro non esiste e che la fiducia depositata nelle arti divinatorie deriva unicamente da false credenze. Si veda p. es. *div.* 2.70, in cui è il *mos maiorum* e non la dottrina stoica ad essere sotto attacco. Al di fuori del *de divinatione*, si vedano *ad fam.* 1.1.1, 1.4.2, 1.7.4, 6.6. Sui giudizi positivi espressi sulla divinazione nel secondo libro del *de legibus* (§§ 31-3), mi sia consentito di rimettere al mio CIAFARDONE 2018.

- fur Religionsgeschichte» 15, 2014, pp. 225-46.
- BONAZZI 2013 : Mauro Bonazzi, *Parmenide e Platone (e Aristotele) nel 'Contro Colote' di Plutarco*, «Aitia» 3, 2013, web, ultimo accesso 5 dicembre 2018, <https://journals.openedition.org/aitia/662>
- BROUWER 2015 : René Brouwer, *Stoic Sympathy in Sympathy: a History*, a cura di Eric Schliesser, Oxford, 2015, pp. 15-35.
- BURNYEAT *Carneades* : Myles Burnyeat, *Carneades was no probabilist* (inedito. Il testo dattilografato si trova disponibile alla seguente pagina: <https://www.scribd.com/document/341395731/Carneades-Was-No-Probabilist>).
- CIAFARDONE 2018 : Giuseppe Ciafardone, *Cicerone e la divinazione: la data di leg. 2.31-3*, «Politica Antica» 8, 2018, pp. 1-17.
- CORTI 2014 : Aurora Corti, *L'Adversus Colotem' di Plutarco: storia di una polemica filosofica*, Leuven 2014.
- COUISSIN 1929a : Pierre Couissin, *Le Stoïcisme de la Nouvelle Académie*, «RHPH» 3, 1929, pp. 241-76.
- COUISSIN 1929b : Pierre Couissin, *L'origine et l'évolution de l'EΠΟΧΗ*, «REG» 42, 1929, pp. 373-97.
- DAL PRA 1975 : Mario Dal Pra, *Lo scetticismo greco* (2 voll.), Roma-Bari 1975 (1 ed. 1950).
- DIANO 1974 : Cablo Diano, *Note epicuree I*, «SIFC» 33, 1935, pp. 61-86, ora in Cablo Diano, *Scritti Epicurei*, Firenze 1974, pp. 1-25.
- DONINI 2002 : Pierluigi Donini, *L'eredità academica e i fondamenti del platonismo in Plutarco in Henosis kai philia. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, a cura di Maria Barbanti, Giovanna Giardina, Paola Manganaro, Catania 2002, pp. 247-273, ora in Pierluigi Donini, *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism and Post-Hellenistic Philosophy*, a cura di Mario Bonazzi, Berlin-New York, 2011, pp. 375-402.
- FERRARI 2013 : Franco Ferrari, *Filone, Antioco e l'unità della tradizione platonica in Figure d'Atene nelle opere di Plutarco*, a cura di Angelo Casanova, Firenze 2013, pp. 219-32.
- GIANNANTONI 1994 : Gabriele Giannantoni, *Criticò Carneade l'astrologia stoica?*, «Elenchos» 15, 1994, pp. 201-18.
- GLUCKER 1978 : John Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen 1978.
- GLUCKER 2001 : John Glucker, *Carneades in Rome: some Unsolved Problems*, in *Cicero's Republic*, a cura di Jonathan G. F. Powell - John A. North, London, 2001, pp. 57-82.
- GÖDECKEMEYER 1905 : Albert Gödeckemeyer, *Die Geschichte des Griechischen Skeptizismus*, Leipzig 1905.
- GÖRLER 1994 : Woldemar Görler, *Älterer Pyrrhonismus. Jüngere Akademie. Antiochos aus Askalon in Die Philosophie der Antike*, a cura di Laurent Cesalli - Gerald Hartung, vol. 4/2,

Basel, 1994, pp. 717-989.

GUILLAUMONT 1984 : François Guillaumont, *Philosophe et augure: recherches sur la théorie cicéronienne de la divination*, Bruxelles 1984.

GUILLAUMONT 1985 : François Guillaumont, '*Laeva prospera*': *remarques sur la droite et la gauche dans la divination romaine* in *D'Héraklès à Poseidon: mythologie et protohistoire*, a cura di Raymond Bloch, Genève, 1985, pp. 157-99.

GUILLAUMONT 2006 : François Guillaumont, *Le 'De divinatione' de Cicéron et les théories antiques de la divination*, Bruxelles, 2006.

HIRZEL 1883 : Rudolf Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, Theil 3, Leipzig 1883.

IOPPOLO 2010 : Anna Maria Ioppolo, *Elenchos socratico e genesi della strategia argomentativa dell'Accademia scettica in Argument und literarische Form in antiker Philosophie. Akten des 3. Kongresses der Gesellschaft für antike Philosophie 2010*, a cura di Michael Erler - Eric J. Hessler Göttingen, 2010, pp. 355-70.

IOPPOLO 2016 : Anna Maria Ioppolo, *La critique de Carnéade à la divination in Scepticism et religion: constantes et évolutions de la philosophie hellénistique à la philosophie médiévale*, a cura di Anne I. Bouton-Touboulie - Carlos Lévy, Turnhout 2016, pp. 41-56.

LÉVY 1978 : Carlos Lévy, *Scepticism et dogmatisme dans l'Académie: l' "esotérisme" d'Arcésilas*, «*RÉL*» 56, 1978, pp. 335-48.

LÉVY 1992 : Carlos Lévy, *Cicero Academicus: recherches sur les Académiques et la philosophie cicéronienne*, Roma, 1992.

LONG 1995 : Anthony A. Long, *Cicero's Plato and Aristotle* in *Cicero the Philosopher: Twelve Papers*, a cura di Jonathan Powell, Oxford, 1995, pp. 37-61.

LONG - SEDLEY 1987 : Anthony A. Long - David N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers* (2 vols.), Cambridge, 1987.

MAGRIS 2016 : Aldo Magris, *Destino, provvidenza, predestinazione: dal mondo antico al cristianesimo*, Brescia 2016 (1 ed. 2008).

OPSOMER 1996 : Jan Opsomer, *Divination and Ancient Scepticism according to Plutarch in Plutarchea Lovaniensia. A Miscellany of Essays on Plutarch*, a cura di Luc van der Stockt, Leuven, 1996, pp. 165-94.

OPSOMER 1998 : Jan Opsomer, *In Search of the Truth: Academic Tendencies in Middle Platonism*, Brussels 1998.

PEASE 1973 : Arthur S. Pease, *M. T. Ciceronis de divinatione libri II*, Darmstadt, 1973 (1 ed. 1923).

REINHARDT 2003 : Tobias Reinhardt, *Cicero's 'Topica'*, Oxford, 2003.

RIST 1970 : John Rist, *The Heracliteanism of Aenesidemus*, «*Phoenix*» 24, 1970, pp. 300-19.

- RUCH 1969 : Michel Ruch, *La 'disputatio in utramque partem' dans le 'Lucullus' et ses fondements philosophiques*, «RÉL» 47, 1969, pp. 310-35.
- SCHÄUBLIN 1985 : Christoph Schäublin, *Ciceros 'de divinatione' und Poseidonios*, «MH» 42, 1985, 157-67.
- SCHICHE 1875 : Theodor Schiche, *De fontibus librorum Ciceronis qui sunt de divinatione*, Jena 1875.
- SEDELEY 1983 : David N. Sedley, *The Motivation of Greek Skepticism*, in *The Skeptical Tradition*, a cura di Myles F. Burnyeat, Berkeley-Los Angeles, 1983, pp. 9-23.
- SEDELEY 2013 : David N. Sedley, *From the Pre-Socratics to the Hellenistic Age* in, *The Oxford Handbook of Atheism*, a cura di Stephen Bullivant - Michael Ruse, Oxford, 2013, pp. 139-51.
- SEDELEY, *Carneades'* : David N. Sedley, *Carneades' theological arguments*, in *Plato's Academy: a History*, a cura di Chloe Balla, Effie Baziotopoulou, Paul Kalligas, Vassilis Karasmanis Cambridge (di prossima pubblicazione, al momento disponibile in internet alla seguente pagina http://repository.edulll.gr/edulll/bitstream/10795/3526/2/3526_Sedley.pdf).
- SETAIOLI 2006 : Aldo Setaioli, *Le fragment II Soubiran du 'de consulatu' de Cicéron: le 'de divinatione' et leur lecture par Virgile* in *Signe et prédiction dans l'antiquité, Actes du colloque international interdisciplinaire de Créteil et de Paris (mai 2003)*, a cura di José Kany-Turpin, Saint-Étienne 2005, pp. 241-63.
- SNYDER 2018 : Charles E Snyder, *Plato and the Freedom of the New Academy* in *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, a cura di Harold Tarrant, François Renaud, Dirk Baltzly, Danielle A. Layne, Leiden-Boston, 2018, pp. 58-71.
- TARRANT 1985 : Harold Tarrant, *Scepticism or Platonism?*, Cambridge, 1985.
- THORSUD 2010 : Harald Thorsud, *Arcesilaus and Carneades* in *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, a cura di Richard Bett, Cambridge 2010, pp. 58-80.
- TIMPANARO 1988 : Sebastiano Timpanaro (a cura di), *Cicerone: della divinazione*, Milano, 1988.
- VEZZOLI 2011 : Simone Vezzoli, *L'esistenza di un criterio di verità nella filosofia di Filone*, «ACME» 64, 2011, pp. 247-63.
- VEZZOLI 2016 : Simone Vezzoli, *Arcesilao di Pitane: l'origine del Platonismo neoaccademico*, Turnhout 2016.
- VICAIRE 1970 : Paul Vicaire, *Platon et la divination*, «RÉG» 83, 1970, pp. 330-50.
- VIMERCATI 2004 : Emmanuele Vimercati, *Il mediostoicismo di Panezio*, Milano 2004.
- WARDLE 2006 : David Wardle (a cura di), *Cicero: on Divination. Book I*, Oxford 2006.