

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI
FEDERICO II**



DOTTORATO DI RICERCA

IN

**“FILOLOGIA CLASSICA, CRISTIANA E MEDIOEVALE-UMANISTICA,
GRECA E LATINA”**

XXVIII Ciclo

Tesi di Dottorato

in

Letteratura Latina

Il De fato di Cicerone: un commento tematico

Tutor

Chiar.mo Prof.
Arturo DE VIVO

Candidata

Alessandra DI MEGLIO

Anna Accademico

2014/2015

Indice

Introduzione	5
Capitolo 1: Il proemio	15
1.1 <i>De fato</i> , 1-4	15
1.2 Analisi del proemio	16
1.3 <i>Liber singularis?</i>	49
1.4 <i>Fatum e casus</i>	52
1.5 Destinatario	67
1. 6. Ipotesi alternativa di destinatario	75
1.7 Cesare, Alessandro, Ippolito: modelli etici negativi	79
Capitolo 2: Traduzioni di συμπάθεια	86
2.1 <i>De fato</i> 5-6	86
2.2 La traduzione ciceroniana di συμπάθεια	86
2.3 <i>Exempla</i> di συμπάθεια posidoniana	115
Capitolo 3: La συμπάθεια secondo Crisippo e primi accenni al concetto di causa nella dottrina stoica	145
3.1 <i>De fato</i> 7-11	145
3.2 La συμπάθεια di Crisippo e il determinismo climatico	146
3.3 Il concetto di <i>causa</i>	159
3.4 <i>Exempla</i> di <i>voluntas</i>	178
Capitolo 4: La teoria modale di Diodoro e il concetto di ‘possibile’ in Crisippo	189
4.1 <i>De fato</i> 12-14	189
4.2 <i>fat.</i> 11-14: nota esegetica	190
4.3 Un problema testuale di <i>fat.</i> 11: <i>percepta</i> o <i>praecepta?</i>	221
Capitolo 5: Crisippo e l’astuzia delle congiuntive negative	227
5.1 <i>De fato</i> 15-17	227
5.2 Sofismi crisippe: le proposizioni congiuntive negative	228
5.3 Un problema testuale di <i>fat.</i> 15: <i>coniunctio</i> e <i>conexum</i>	243

Capitolo 6: Il περὶ δυνατῶν di Diodoro e il principio di bivalenza secondo Epicuro	253
6.1 <i>De fato</i> 17-20	253
6.2 Diodoro ed Epicuro	254
Capitolo 7: Introduzione alla teoria epicurea	275
7.1 <i>De fato</i> 20-23	275
7.2 Crisippo <i>metuit</i> , Epicuro <i>veretur</i>	276
Capitolo 8: Risposta di Carneade alla teoria epicurea	293
8.1 <i>De fato</i> 23-25	293
8.2 Carneade e il moto volontario	294
8.3 <i>Animi motus voluntarius</i>	298
8.4 Il contrasto tra Crisippo ed Epicuro	302
Capitolo 9: I futuri contingenti	308
9.1 <i>De fato</i> 26-28	308
9.2 Obiezione epicurea al principio di bivalenza e sua confutazione	309
9.3 La dubbia interpretazione di <i>fat. 27</i>	319
Capitolo 10: La teoria della <i>ratio ignava</i>	327
10.1 <i>De fato</i> 28-33	327
10.2 <i>Ratio ignava</i>	329
10.3 La <i>refutatio</i> di Crisippo	341
10.4 La risposta di Carneade	351
Capitolo 11: Puntualizzazioni sul concetto di causa e l'uso delle citazioni poetiche	361
11.1 <i>De fato</i> 34-38	361
11.2 Chiarimento del concetto di <i>causa</i>	362
11.3 <i>Ex contrariis diiunctio</i> : le disgiuntive di contrari	376
11.4 <i>Utinam ne in nemore Pelio</i>	383
Capitolo 12: La teoria causale e dell'assenso	398
12.1 <i>De fato</i> 39-45	398
12.2 <i>Visum, adpetitus/adpetitio</i> e <i>adsensus/adsensio</i>	400
12.3 Ancora un chiarimento del concetto di <i>causa</i>	424
12.4 La teoria dell'assenso	449

Capitolo 13: Critica all'atomismo di Epicuro	455
13.1 <i>De fato</i> 46-48	455
13.2 Critica al <i>clinamen</i> di Epicuro	456
<i>Fragmenta</i>	463
Conclusioni	465
Bibliografia	467

Introduzione

Dedicato a Irzio, console designato per l'anno 43 a. C., il *De fato* è forse l'opera filosofica più difficile, tecnica ed esoterica dell'intero *corpus* ciceroniano¹. Successivo al *De natura deorum* e al *De divinatione*, a cui è connesso e con cui forma una trilogia, il trattato rientra nel programma 'illuminista' di Cicerone di educare e di rigenerare moralmente le classi dirigenti. Dismessa l'attività politica, l'autore si dedica intensamente alla scrittura filosofica, mettendo a disposizione della trattatistica morale tutte le armi della retorica e della letteratura per tanti anni esercitate nel foro², allo scopo di dotare la cultura romana di una produzione filosofica che abbia i necessari requisiti di piacevolezza e di ricercatezza³.

Consapevole che nel suo progetto educativo la negazione del fato è un obiettivo più importante della critica della divinazione, dal momento che da esso dipende il concetto di libero arbitrio dell'uomo, Cicerone sa di dover procedere con prudenza: il fato è un concetto centrale del pensiero tradizionale romano, che l'introduzione dello Stoicismo ha contribuito a rafforzare, per questo sceglie di trattare l'argomento nel modo più immediato possibile, polarizzando l'attenzione del lettore sulle singole teorie dei vari filosofi piuttosto che sulla portata generale del problema del destino e della libertà.

¹ Schofield 1986, p. 50.

² Cic. *Tusc.* 1, 5-6: *Philosophia iacuit usque ad hanc aetatem nec ullum habuit lumen litterarum Latinarum; quae inlustranda et excitanda nobis est, ut, si occupati profuimus aliquid civibus nostris, proximis etiam, si possumus, otiosi. In quo eo magis nobis est elaborandum, quod multi iam esse libri Latini dicuntur scripti inconsiderate ab optimis illis quidem viris, sed non satis eruditis. Fieri autem potest, ut recte quis sentiat et id quod sentit polite eloqui non possit; sed mandare quemquam litteris cogitationes suas, qui eas nec disponere nec inlustrare possit nec delectatione aliqua allicere lectorem, hominis est intemperanter abutentis et otio et litteris. Itaque suos libros ipsi legunt cum suis, nec quisquam attingit praeter eos, qui eandem licentiam scribendi sibi permitti volunt. Quare si aliquid oratoriae laudis nostra attulimus industria, multo studiosius philosophiae fontis aperiemus, e quibus etiam illa manabant.*

³ Cic. *Tusc.* 1, 7: *Sed ut Aristoteles, vir summo ingenio, scientia, copia, cum motus esset Isocratis rhetoris gloria, dicere docere etiam coepit adulescentes et prudentiam cum eloquentia iungere, sic nobis placet nec pristinum dicendi studium deponere et in hac maiore et uberiore arte versari. Hanc enim perfectam philosophiam semper iudicavi, quae de maximis quaestionibus copiose posset ornateque dicere; in quam exercitationem ita nos studiose [operam] dedimus, ut iam etiam scholas Graecorum more habere auderemus. Ut nuper tuum post discessum in Tusculano cum essent complures mecum familiares, temptavi, quid in eo genere possem.*

Tuttavia il *De fato*, così come le altre opere filosofiche, dev'essere spiegato principalmente alla luce delle intenzioni divulgative con cui l'autore si accinge a scriverlo.

Occorre innanzitutto chiarire quale sia l'idea che l'Arpinate ha della filosofia, una questione tuttora molto dibattuta. Mančal (1982) pone una netta e marcata contrapposizione tra un Cicerone filosofo e un Cicerone che «non ha nulla a che fare con la filosofia», rischiando però di compromettere tutta la prospettiva di ricerca. Vero è che per l'Arpinate φιλοσοφεῖν ('filosofare') è una rinuncia, non una conquista, e che come ha ben dimostrato Kretschmar (1938) Cicerone nutre, in realtà, un profondo disinteresse per la filosofia καθ'ἑαυτόν ('in sé'). Egli infatti non intende affatto separarla dalla politica; piuttosto vuole che il lettore sia consapevole del significato politico di questa dottrina apparentemente astratta e oscura. Per raggiungere questo scopo, è necessario mantenere su due piani ben distinti la speculazione filosofica, tipicamente greca, e la prassi, propriamente romana, evitando di coinvolgere fin da subito il pensiero tradizionale nella critica al fatalismo stoico⁴. L'Arpinate indubbiamente dimostra di apprezzare il valore sociale di certi schemi esteriori della filosofia e dell'ideologia latina, perché educativi per la società⁵, ma si oppone alla loro giustificazione e legittimazione, tentata, invece, dagli Stoici.

La critica ha ingiustamente considerato Cicerone in quest'opera poco più che un compilatore, che avrebbe seguito e tradotto acriticamente le sue fonti. L'ipotesi che ha più prevalso nella *Quellenforschung* è quella della fonte unica, fondata sul presupposto che la rapidità con cui l'Arpinate ha realizzato il suo *corpus* filosofico gli avrebbe impedito di servirsi di un'ampia bibliografia e dunque questi avrebbe scelto, per ogni argomento, un'unica fonte⁶.

È certamente noto che Cicerone abbia utilizzato per le sue opere filosofiche fonti ellenistiche e che non si sia limitato a tradurle, ma che le abbia selezionate secondo i propri criteri, riordinando il materiale e dando al discorso una sua forma stilistica, conformemente a quell'atteggiamento eclettico che tanto lo caratterizzava.

Nel caso del *De fato*, considerata la continuità e soprattutto la complessità del discorso filosofico, infatti, sembra si debba supporre l'uso di un'unica fonte⁷. Inizialmente si è ipotizzato uno scritto di Clitomaco, allievo di Carneade e maestro di Filone di Larissa – di cui Cicerone seguì le lezioni – e capo

⁴ Antonini 2008, pp. 5-15.

⁵ Cic. *leg. 2*, 16: *Utilis esse [...] has opiniones quis neget, cum intellegat [...] quam sancta sit societas civium inter ipsos, diis immortalibus interpositis tum iudicibus, tum testibus?*

⁶ Antonini 2008, p. 18.

⁷ Sulle fonti delle opere filosofiche di Cicerone rinvio a Giambelli 1888.

dell'Accademia dal 127-126 a. C. fino al 110-109 a. C., anno della sua morte. L'ipotesi che Cicerone abbia attinto a un'opera dello scolarca fu ben presto rifiutata, dal momento che nel *De fato* la critica al pensiero filosofico di Posidonio, cronologicamente posteriore a Clitomaco, e la conclusione dell'opera, che rivela la chiara intenzione dell'autore di conciliare la dottrina crisippea con la dottrina accademica, hanno fatto supporre in un secondo momento che Cicerone si sia servito, piuttosto, di uno scritto di Antioco di Ascalona⁸, discepolo di Filone di Larissa. La proposta viene da Alfred Gercke⁹, che si è basato sul tentativo ciceroniano di conciliare le opposte dottrine – quella stoica e quella accademica –, com'è testimoniato in *fat.* 44: *adversariorum sententiae ita comparantur aliaque alii accommodatur, ut conclusio fiat 'verbis eos, non re dissidere'*. Anche Adolf Loercher¹⁰ si dichiara concorde con questa interpretazione e ritiene che Cicerone, accanto agli spunti tratti da Posidonio¹¹, da Panezio o Clitomaco¹², abbia seguito più da vicino Antioco, *ut non solum singula argumenta inde sumeret, sed universam describeret argumentationem ordine totius disputationis servato*¹³, presupponendo però che non ci fosse stato alcun contributo personale da parte dell'Arpinate alla soluzione dei problemi man mano proposti, non essendo questi un filosofo.

Concorda con Gercke anche Hans Strache¹⁴, che, partendo dall'esame dell'opera di Albino¹⁵, un platonico che avrebbe trattato dell'argomento del fato in modo assai simile al nostro autore – ossia difendendo il libero arbitrio dell'uomo contro la necessità delle cause –, ipotizza che la fonte di Albino, e di conseguenza anche di Cicerone, sia stato proprio il filosofo Antioco.

Più interessante è l'opinione di Albert Yon¹⁶, che rimprovera, innanzitutto, il pregiudizio finora mostrato dagli studiosi nel voler individuare a tutti i costi la fonte greca da cui Cicerone avrebbe attinto e, attraverso questa, tentare, di conseguenza, di riconoscere i rimaneggiamenti apportati dall'autore, rischiando di cadere in teorie assolutamente arbitrarie. Questi ritiene che il *De fato*, allo stesso modo del *De natura deorum* e del *De divinatione* – opere a questa intimamente legate –, siano state d'ispirazione accademica e che loro fonte potrebbe essere stata Clitomaco, precedente a Posidonio; ciò consentirebbe di

⁸ Baldassarri 1985, p. 9.

⁹ Gercke 1885, p. 693.

¹⁰ Loercher 1907, pp. 337 e ss.

¹¹ Cic. *fat.* 4.

¹² Cic. *fat.* 11-12; 15-16.

¹³ Loercher 1907, p. 39.

¹⁴ Strache 1921, pp. 22-23.

¹⁵ Pini (a cura di) 1968, p. 487.

¹⁶ Yon 1950, pp. XL-XLVI.

supporre che le sezioni di *fat.* 5-11 e di *fat.* 44 derivino da questa fonte o, tutt'al più da Antioco, tra tutti gli Accademici il più favorevole agli Stoici¹⁷.

Camille Thiaucourt¹⁸, invece, osservando che all'interno dell'opera Cicerone fa seguire all'esposizione della dottrina stoica – favorevole all'esistenza del fato – gli argomenti a essa opposti, suppone che l'Arpinate si sia servito di un unico scritto in cui gli argomenti stoici erano sistematicamente combattuti. La sezione dell'opera relativa a Posidonio sarebbe derivata, secondo Thiaucourt, dalla stessa opera di cui Cicerone si era servito per il primo libro del *De divinatione*, mentre per la tesi di Crisippo avrebbe riassunto probabilmente un testo di Clitomaco della scuola di Carneade, anch'esso già fonte del *De divinatione*.

Max Meinecke nel *De fontibus, quos Cicero in libello De fato secutus esse videatur* (1887) ha sostenuto, con disapprovazione da parte degli studiosi, che fonte dell'intera opera sia stato Posidonio.

August Schmekel¹⁹, invece, seguito anche da Wilhelm Stüve (1985), pur riconoscendo al *De fato* dei tratti posidoniani, considera fonte principale dell'opera il filosofo Carneade, tramandato attraverso il suo scolaro Clitomaco²⁰.

Questa breve rassegna, in cui si è tentato di ripercorrere rapidamente le posizioni dei vari studiosi sul problema delle fonti del *De fato*, rivela quanto sia arduo giungere a dei termini della controversia e quanto tuttora essa sia molto dibattuta. Si pensi, per esempio, al recente intervento fatto da Stefano Maso in occasione del Seminario Internazionale sul *De fato*, in cui ripercorre la

¹⁷ Cic. ac. 2, 132: *Zeno statuit finem esse bonorum, qui inventor et princeps Stoicorum fuit. Iam illud perspicuum est, omnibus is finibus bonorum quos exposui malorum fines esse contrarios. Ad vos nunc refero quem sequar; modo ne quis illud tam ineruditum absurdumque respondeat 'quemlibet, modo aliquem': nihil potest dici inconsideratius. Cupio sequi Stoicos. licetne – omitto per Aristotelem, meo iudicio in philosophia prope singularem – per ipsum Antiochum, qui appellabatur Academicus, erat quidem si perpauca mutavisset germanissimus Stoicus. erit igitur res iam in discrimine; nam aut Stoicus constituatur sapiens aut veteris Academiae – utrumque non potest; est enim inter eos non de terminis sed de tota possessione contentio; nam omnis ratio vitae definitione summi boni continetur, de qua qui dissident de omni vitae ratione dissident; non potest igitur uterque esse sapiens, quoniam tanto opere dissentiant, sed alter –: si Polemoneus, peccat Stoicus rei falsae adsentiens (vos quidem nihil esse dicitis a sapiente tam alienum [esse]); sin vera sunt Zenonis, eadem in veteres Academicos Peripateticosque dicenda.*

¹⁸ Thiaucourt 1885, pp. 278-290.

¹⁹ Schmekel 1892, pp. 155 e ss.

²⁰ D. L. 1, 16; 4, 62.

tradizione dell'opera e ne riepiloga la situazione editoriale²¹, e da cui emerge la problematicità della sua ricostruzione.

Tornando al concetto di filosofia in Cicerone, la formazione filosofica ha, per l'Arpinate, una finalità sottilmente e principalmente politica: quella di formare un uomo nuovo che non si pieghi alle dittature²². L'autore presenta sé stesso come un pedagogo e un pubblico benefattore²³, che si rivolge ai giovani romani piuttosto che ai filosofi professionisti. Il *De fato*, infatti, rientra perfettamente nel progetto ciceroniano attraverso cui l'autore mira a persuadere dell'inesistenza del fato teorizzato dagli Stoici più che a dimostrarne l'effettiva invenzione e, nel farlo, attua una vera e propria rivoluzione copernicana rispetto alla filosofia greca, rendendo centro d'interesse il destinatario più che la speculazione filosofica.

Nel proemio, dopo aver esposto il tema, Cicerone informa il lettore di aver progettato di dare alla *disputatio de fato* la forma dialogica già usata per il *De natura deorum* e il *De divinatione*, ma che una circostanza fortuita gliel'ha impedito, costringendolo a adottare la forma della *disputatio contra propositum*²⁴. È indicativa la scelta di condurre il discorso più come un trattato che come una ricerca problematica: il *De fato*, così come le precedenti opere filosofiche, risponde alla necessità storica d'instaurare a Roma un clima intellettuale più vivo, libero da restrizioni e da dogmatismi, volto a contrastare la generale tendenza all'inattività e al pessimismo e a fornire una concreta risposta al problema del destino e della libertà.

L'opera comprende 48 paragrafi e si apre con una lacuna, probabilmente di breve estensione. Un contributo importante allo studio delle lacune del *De fato* è da attribuire ad Andrew Clark²⁵, che, prendendo come unità di misura una riga delle edizioni Teubner, ha calcolato che una colonna dell'archetipo corrispondeva a 13 righe e mezzo. La parte iniziale del *De fato* – e con esso la sezione conclusiva del *Timaeus*, che lo precedeva nell'archetipo – è andata perduta, ma, stando ai calcoli del Clark, pare che non fosse molto estesa.

Nel proemio Cicerone sottopone al lettore due importanti questioni. In primo luogo stabilisce a quali parti della filosofia appartiene la questione del fato: all'etica, perché coinvolge il problema della libertà e della responsabilità dell'uomo, e alla logica, perché interessa la questione del possibile e del valore

²¹ Maso 2007, pp. 5-15.

²² Grilli 1986, pp. 858-859.

²³ Cic. *div.* 2, 4: *Quod enim munus rei publicae adferre maius meliusve possumus quam si docemus atque erudimus iuventutem, his praesertim moribus atque temporibus quibus ita prolapsa est aut omnium opibus refrenanda ac coercenda sit?*

²⁴ Cic. *fat.* 1.

²⁵ Clark 1918, pp. 336; 340-341; 343.

delle proposizioni; in secondo luogo, informa il lettore del suo ambizioso progetto di colmare le lacune della lingua latina (*augentem linguam Latinam*), all'epoca povera di termini filosofici, con nuove coniazioni e traduzioni dal greco. Infine chiarisce l'occasione dell'opera e la sua forma letteraria (*fat.* 1-4).

Dopo una lacuna di notevole estensione, pari circa a un terzo dell'opera²⁶, il testo riprende il discorso con esempi di predizioni veritiere attribuite a Posidonio come prova dell'esistenza del fato, a cui Cicerone oppone il caso o la 'simpatia' naturale (*fat.* 5-6), che i Greci chiamano *συμπάθεια*, e di cui ne chiarisce il concetto. Secondo gli Stoici e Crisippo esiste infatti una connessione universale per cui ogni evento è legato a un altro da un rapporto di causalità, per cui il destino dell'uomo e le sue caratteristiche psico-fisiche sono condizionati sia dal clima del luogo in cui egli nasce che dalla posizione delle stelle al momento della nascita. Cicerone non esclude che il clima e gli astri possano condizionare la vita umana, ma nega che possano determinarne scelte e azioni, che invece spettano esclusivamente alla volontà e al libero arbitrio (*fat.* 7-11).

Segue la critica ai *θεωρήματα*, o 'proposizioni divinatorie'. Le predizioni degli indovini sono espresse sotto forma di proposizioni condizionali con antecedente al passato e conseguente al futuro. Crisippo accetta la divinazione e sostiene che il passato è immutabile e necessario e che l'uso della forma condizionale trasferisce la necessità dall'antecedente al conseguente. Tuttavia, il filosofo si sforza inutilmente di conservare la categoria del 'possibile': essa infatti si riduce a pura pensabilità, dal momento che, secondo la definizione di 'destino', nell'ordine causale stoico gli eventi non potrebbero avvenire diversamente da come è fatale che accadano. In questo modo, però, si oppone alla teoria modale di Diodoro, secondo il quale ciò che di vero è detto sul futuro è necessario, mentre ciò che di falso è affermato è impossibile, finendo con il respingere la nozione di 'possibile' senza mezzi termini.

Trovandosi dinanzi alla difficoltà di giustificare il 'possibile' nonostante l'esistenza del fato, Crisippo propone di sostituire le proposizioni condizionali, usate dagli indovini, con le congiuntive negative (*et non ... et non*), guadagnandosi in questo modo l'irrisione di Cicerone, che respinge questa proposta, giacché considerata ridicola (*fat.* 11-16).

L'Arpinate chiarisce che il determinismo logico di Diodoro non implica la necessità: il fatto che alcuni enunciati sul futuro siano veri dall'eternità non impone che gli eventi futuri siano necessari; è l'evento che conferma o meno l'enunciato, e quindi stabilisce se esso sia stato sempre o vero o falso (*fat.* 17-20).

²⁶ *Ibid.*

Interviene contro il fatalismo stoico anche Epicuro, che confuta il principio di bivalenza sostenuto da Crisippo per dimostrare l'esistenza del fato, e ipotizza un moto involontario, il *clinamen*, (*fat.* 20-23). Risponde Carneade, che suggerisce agli Epicurei un modo per difendere i moti volontari dell'animo senza ricorrere alla *declinatio atomi*: essi potrebbero sostenere che i suddetti moti hanno una causa intrinseca nella volontà, il *motus voluntarius* appunto, che è autosufficiente e non ha cause esterne (*fat.* 23-25); allo stesso modo le azioni umane hanno la loro causa nella *voluntas*, che è indipendente e autonoma dalla catena di cause naturali (*fat.* 26-28).

Segue la cosiddetta *ignava ratio*, argomento paradossale usato dagli antifatalisti per dimostrare l'assurdità a cui giunge la tesi fatalista quando è portata alle estreme conseguenze, respinto da Crisippo. Questi, infatti, replica all' 'argomento pigro' – secondo il quale all'uomo non spetta alcuna azione, se è vero che tutto è già predestinato – con la cosiddetta 'teoria dei confatali', cioè asserendo che le azioni umane sono necessarie perché contribuiscono alla realizzazione di eventi futuri che accadranno fatalmente (*fat.* 28-30).

Carneade, a questo punto, dimostra che la teoria di Crisippo conduce alla necessità assoluta: l'ipotesi dell'eterna concatenazione delle cause implica la necessità e quindi decreta che nulla è in nostro potere, ma, dal momento che qualcosa è pur dipendente dalla nostra volontà, ne consegue che il fato non esiste, e dunque neanche la divinazione, che si fonda sulla conoscenza delle cause e sul destino (*fat.* 31-33). È l'ipotesi che tutto avvenga per cause antecedenti che conduce al fato, e quindi alla necessità, non il principio di bivalenza: dunque gli Epicurei sbagliano quando tentano di negarlo per difendere il libero arbitrio (*fat.* 34-38).

Crisippo dunque ha vanamente provato a mediare tra i fatalisti e gli antifatalisti, affermando il fato e salvando la libertà, ma ha finito col confermare la necessità del destino.

Nei paragrafi conclusivi dell'opera si discute della teoria dell'assenso che, secondo il filosofo, è in nostro potere e avviene fatalmente in risposta a una rappresentazione esterna (*visum*) (*fat.* 39-43). Gli antifatalisti, sebbene provino a sostenere il contrario, si distaccano da Crisippo solo nella terminologia, ma non nella sostanza. Essi distinguono fra ciò che avviene a opera del fato – e dunque non è in nostro potere – e ciò che è indipendente da esso – e quindi è dipendente dalla nostra volontà –; ma se accettano che tutto avviene per opera della rappresentazione o 'causa antecedente', dovranno anche ammettere che tutto avviene fatalmente (*fat.* 44-45), trovandosi a concordare con la posizione di Crisippo.

La *dissertatio* ciceroniana, che è mutila nella parte finale²⁷, termina con un nuovo attacco alla teoria epicurea del *clinamen* (*fat.* 46-48). La tradizione, infatti, ci ha tramandato l'opera lacunosa consentendo una lettura parziale del testo, che ci è giunto per tradizione indiretta in manoscritti contenenti una serie di opere filosofiche ciceroniane, quali il *De natura deorum*, *De divinatione*, *Timaues*, *De fato*, *Topica*, *Paradoxa Stoicorum*, *Lucullus*, *De legibus*.

Date le lacune del *De fato* e del *Timaues* – come si è precedentemente accennato –, comuni a tutta la tradizione, si è supposto che i manoscritti discendano da un unico esemplare francese, l'archetipo Q, scritto in minuscola e incompleto a causa della perdita di numerosi quaternioni.

Quattro dei sei codici contenenti il *De fato* sono attribuiti da Schwenke (1889), Plasberg²⁸ e Clark (1918) all'archetipo Q e sono datati agli ultimi secoli del I millennio d. C.²⁹:

– A, Leid. Voss. Lat. Fol. 84, pergam., del IX sec., in scrittura carolingia, unica colonna, per lo più di 35 righe, *Fat.* f. 71r-77r. Plasberg³⁰ riconosce quattro mani diverse. Si suppone che sia stato scritto in Francia, nella regione di Orleans. Il codice contiene tutti i trattati contenuti nell'archetipo Q: *De natura deorum*, *De divinatione*, *Timaues*, *De fato*, *Topica*, *Paradoxa Stoicorum*, *Lucullus*, *De legibus*;

– B, Leid. Voss. Lat. Fol. 86, pergam., del IX sec., unica colonna di 29 righe, *Fat.* f. 174r/v; 150v-157r; 102r-103r. È scritto in minuscola carolingia ed è di poco più recente di A. Il contenuto è lo stesso, ma non l'ordine dei libri;

– F, Flor. Marc. 257, pergam., del X sec., in minuscola carolingia, due colonne di 37 righe, *Fat.* f. 54v-58r, appartenuto al vescovo Werinharius, poi ceduto alla Cattedrale di Strasburgo, infine portato in Italia da Poggio Bracciolini nel XV sec. (secondo Schwenke³¹). Ritenuto copia dei codd. A e B, F è stato trascurato quasi del tutto dagli studiosi e dagli editori. In parte lo rivaluta Giomini, ricordando che esso riporta – anche se non sempre – correzioni apportate ad A e a B utili alla ricostruzione del testo;

– V, Vind. Lat. 189, pergam., del IX sec., in scrittura carolingia, due colonne di 24 righe, *Fat.* f. 90r-98r. Dello stesso periodo di A e di uguale contenuto, tranne che per i *Topica*.

A questi codici occorre aggiungere:

– H (Cod. R per Giomini), Vat. Regin. Lat. 1762, pergameneo, in minuscola carolingia, una colonna di 23 righe, *Fat.* f. 49v-51v. Databile,

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Plasberg 1922.

²⁹ Maso 2007, p. 5.

³⁰ Plasberg 1922, p. XXI.

³¹ Schwenke 1889, p. 524.

secondo Giomini (1975), al IX sec; per Bayer (1963) all'XI sec.. Contiene gli *excerpta Hadoardi*, che offrono alcuni estratti dal *De fato*;

– M, Monac. 528, pergam., dell' XI sec., in minuscola carolingia, due colonne di 32 righe, *Fat.* f. 98r-104v. Scritto a due (o tre?) mani con correzioni di Johannes Aventinus, storico e filologo tedesco. Il codice presenta lo stesso contenuto di V;

– Par, Parisinus lat. 17812, membr., del XII sec., diverse scritture, due colonne di 53 righe, *Fat.* f. 46v-50v. Contiene *Lucullus*, *De natura deorum*, *De fato*, le *Epistulae*.

Sebbene non intenda addentrarmi nelle spinose questioni della tradizione manoscritta, credo sia doveroso riassumere in breve le tappe che hanno determinato, storicamente, l'eredità lacunosa del *De fato*, indicando che tra tutti i codici selezionati A e B meritano particolare attenzione³². Essi provengono dalla Gallia e sono stati custoditi a lungo nella stessa biblioteca. Copisti diversi e diverse mani di correttori sono intervenute sui codici in modo incrociato, compromettendo l'ormai perduta originalità del testo.

A e B presentavano, in un primo momento, due identiche lacune a *top.* 1-3 e a *top.* 28-72, colmate in B dall'aggiunta di quattro fogli *extra*, che nel 1890, per volontà del prefetto della Biblioteca Leidense W. G. Pluygers, sono stati trasferiti da B ad A, dove tuttora si trovano. Il *De fato* 1-46 (fino a *declinantibus petere*) è contenuto nei fogli 71r-75v del codice A; a seguire 76r *vacuum* e 76v *vacuum* nella parte superiore, mentre quella inferiore contiene i *top.* 1-3 (fino a *tum etiam suavitatem*); segue il foglio 77r che comprende *fat.* 46 (da *praesidium*)-48 e *top.* 4 (fino a *non potui igitur tibi*). In sostituzione del foglio 76, mancante in A, è stato inserito un foglio *extra* di B, nel quale i *top.* 1-3, occupando uno spazio pari a mezzo foglio, costituirebbero la parte inferiore di 76v. A favore dell'interpolazione ci sono la scrittura e la perfetta coincidenza del testo mancante (*top.* 1-3) con quanto contenuto nel foglio *extra* di B; a sfavore di quest'ipotesi c'è il fatto che dopo 76v, 77r riprende *fat.* 46 esattamente dal punto lasciato sospeso in 75v.

La contaminazione dei due codici è, dunque, innegabile e numerosi sono i dubbi sollevati al riguardo da Clark e Giomini, tuttora irrisolti³³.

All'elenco fatto vanno aggiunti numerosi manoscritti di epoca più recente (XIII-XV sec.), che contengono alcuni trattati del *corpus* insieme ad altre opere ciceroniane o di altri autori. Essi discendono dall'archetipo Q per intermediazione di uno dei sei manoscritti, e perciò, sebbene aggiungano le loro

³² Fondamentale è stata la consultazione del già citato contributo di S. Maso, *De fato: la tradizione del testo* (2007).

³³ Maso 2007, pp. 6-7.

correzioni e interpolazioni – e quindi risultano utili agli studiosi per una ricostruzione più precisa e accurata dello *stemma codicum* –, sono trascurabili ai fini del commento.

Capitolo 1

Il proemio

1.1 *De fato*, 1-4³⁴

- 1 ... qui pertinet ad mores, quod ἔθος illi vocant, nos eam partem philosophiam de moribus appellare solemus, sed decet augmentem linguam Latinam nominare moralem; explicandaque vis est ratioque enuntiationum, quae Graeci ἀξιώματα vocant; quae de re futura cum aliquid dicunt deque eo, quod possit fieri aut non possit, quam vim habeant, obscura quaestio est, quam περὶ δυνατῶν philosophi appellant, totaque est λογική, quam rationem disserendi voco. Quod autem in aliis libris feci, qui sunt de natura deorum, itemque in iis, quos de divinatione edidi, quo facilius id a quoque probaretur, quod cuique maxime probabile videretur, id in hac disputatione de fato casus quidam ne facerem impedivit.
- 2 Nam cum essem in Puteolano Hirtiusque noster, consul desigantus, isdem in locis, vir nobis amicissimus et his studiis, in quibus nos a pueritia viximus, deditus, multus una eramus, maxime nos quidem exquirentes ea consilia, quae ad pacem et ad concordiam civium pertinerent. Cum enim omnes post interitum Caesaris novarum perturbationum causae quaeri viderentur iisque esse occurrendum putarem, omnis fere nostra in his deliberationibus consumebatur oratio: idque et saepe alias et quodam liberiore, quam solebat, et magis vacuo ab interventoribus die. Cum ad me ille venisset, primo ea, quae erant cotidiana et quasi legitima nobis de pace et de otio.
- 3 Quibus actis, «Quid ergo?» inquit ille, «quoniam oratorias exercitationes non tu quidem, ut spero, reliquisti, sed certe philosophiam illis anteposuisti, possumne aliquid audire?» «Tu vero» inquam «vel audire vel dicere; nec enim, id quod recte

³⁴ L'edizione del *De fato* a cui farò riferimento per il presente elaborato è quella di B. G. Teubner, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. De divinatione, De fato, Timaeus*, a cura di R. Giomini, Leipzig 1975.

existimas, oratoria illa studia deserui, quibus etiam te incendi, quamquam flagrantissimum acceperam, nec ea, quae nunc tracto, minuunt, sed augent potius illam facultatem. Nam cum hoc genere philosophiae, quod nos sequimur, magnam habet orator societatem: subtilitatem enim ad Academia mutuatur et ei vicissim reddit ubertatem orationis et ornamenta dicendi. Quam ob rem' inquam 'quoniam utriusque studii nostra possessio est, hodie utro frui malis, optio sit tua». Tum Hirtius «Gratissimum» inquit «et tuorum omnium simile: nihil enim umquam abnuit meo studio voluntas tua.

4 *Sed quoniam rhetorica mihi vestra sunt nota teque in iis et audivimus saepe et audiemus, atque hanc Academicorum contra propositum disputandi consuetudinem indicant te suscepisse Tusculanae disputationes, ponere aliquid, ad quod audiam, si tibi non est molestum, volo». «An mihi» inquam «potest quicquam esse molestum, quod tibi gratum futurum sit? Sed ita audies, ut Romanum hominem, ut timide ingredientem ad hoc genus disputandi, ut longo intervallo haec studia repetentem». «Ita» inquit «audiam te disputantem, ut ea lego, quae scripsisti. Proinde ordire. Considamus hic».*

1.2 Analisi del proemio

Se è vero quanto sostenuto da Clark³⁵, che solo una piccola parte del proemio è andata perduta, l'*incipit* del *De fato* è leggibile pressoché nella sua interezza e consente ai lettori di ricavare informazioni utili a cogliere gli intenti dell'autore e a indagare le circostanze storiche da cui l'opera ha preso le mosse e in cui va inevitabilmente calata.

Tuttavia, prima di passare all'analisi del proemio, è opportuno ricordare che l'*exordium* prosastico vanta una precettistica retorica piuttosto ampia già a partire da Aristotele, che nell'*Ars rhetorica*³⁶ ne chiarisce la funzione: essa

³⁵ Clark 1918, pp. 336-343.

³⁶ Arist. *Rh.* 3, 14, 1415b-1416a: δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι πάντα ἔξω τοῦ λόγου τὰ τοιαῦτα: πρὸς φαῦλον γὰρ ἀκροατὴν καὶ τὰ ἔξω τοῦ πράγματος ἀκούοντα: ἐπεὶ ἂν μὴ τοιοῦτος ἦ, οὐθὲν δεῖ προοιμίου, ἀλλ' ἢ ὅσον τὸ πρῶγμα εἰπεῖν κεφαλαιωδῶς, ἵνα ἔχη ὡσπερ σῶμα κεφαλὴν. ἔτι τὸ προσεκτικὸς ποιεῖν πάντων τῶν μερῶν κοινόν, ἐὰν δέη πανταχοῦ γὰρ ἀνιάσι μᾶλλον ἢ ἀρχόμενοι: διὸ γελοῖον ἐν ἀρχῇ τάττειν, ὅτε μάλιστα πάντες προσέχοντες ἀκροῶνται: ὥστε ὅπου ἂν ἦ καιρὸς, λεκτέον "καὶ μοι προσέχετε

consiste nel proporre e nell'introdurre l'argomento³⁷ in maniera da conquistare l'attenzione del lettore, del quale si mira a ottenere l'adesione e la complicità. Perché il destinatario sia emotivamente coinvolto è indispensabile, anzitutto, definire l'argomento, evitando di adottare schemi astratti che non abbiano presa sulla sua immaginazione³⁸. Solo in questo modo un discorso può definirsi efficace, vale a dire quando sia in grado di impressionare i lettori – e gli ascoltatori – e riesca a provocare un coinvolgimento e una reazione immediata. Perché tale scopo sia raggiunto, è necessario che l'*exordium* sia ordinato e ben strutturato secondo i precetti aristotelici – certamente recuperati da Cicerone³⁹ –, occorre dunque che inizi con il προοίμιον ('proemio'), in cui verrà esposto l'argomento, a cui seguirà la διήγησις ('narrazione'), che mette il lettore al corrente dei fatti⁴⁰, disposti in modo da risultare convincenti sì da ottenere la

τὸν νοῦν· οὐθὲν γὰρ μᾶλλον ἐμὸν ἢ ὑμέτερον”, καὶ “ἐρῶ γὰρ ὑμῖν οἷον οὐδεπώποτε ἀκηκόατε δεινὸν ἢ οὕτω θαυμαστόν”. τοῦτο δ’ ἐστίν, ὥσπερ ἔφη Πρόδικος, ὅτε νυστάζοιεν οἱ ἀκροαταί, παρεμβάλλειν <τι> τῆς πεντηκοντα-δράχμου αὐτοῖς. ὅτι δὲ πρὸς τὸν ἀκροατὴν οὐχ ἤπερ [ὁ] ἀκροατῆς, δῆλον· πάντες γὰρ ἢ διαβάλλουσιν ἢ φόβους ἀπολύονται ἐν τοῖς προομίοις· [...] τὰ δὲ τοῦ δημηγορικοῦ ἐκ τῶν τοῦ δικανικοῦ λόγου ἐστίν, φύσει δὲ ἥκιστα ἔχει καὶ γὰρ καὶ περὶ οὗ ἴσασιν, καὶ οὐδὲν δεῖται τὸ πρᾶγμα προομίου, ἀλλ’ ἢ δι’ αὐτὸν ἢ τοὺς ἀντιλέγοντας, ἢ ἐὰν μὴ ἠλίκον βούλει ὑπολαμβάνωσιν, ἀλλ’ ἢ μεῖζον ἢ ἔλαττον, διὸ ἢ διαβάλλειν ἢ ἀπολύεσθαι ἀνάγκη, καὶ ἢ αὐξῆσαι ἢ μειῶσαι. τούτων δὲ ἕνεκα προομίου δεῖται, ἢ κόσμου χάριν, ὡς αὐτοκάβδαλα φαίνεται ἐὰν μὴ ἔχη. τοιοῦτον γὰρ τὸ Γοργίου ἐγκώμιον εἰς Ἥλειους· οὐδὲν γὰρ προεξαγκωνίσας οὐδὲ προανακινήσας εὐθύς ἄρχεται Ἑλίας, πόλις εὐδαίμων’.

³⁷ Arist. *Rh.* 3, 14, 1415a: ἔτι δ’ ἐκ τῶν δικανικῶν προομίῶν· τοῦτο δ’ ἐστίν ἐκ τῶν πρὸς τὸν ἀκροατὴν, εἰ περὶ παραδόξου λόγος ἢ περὶ χαλεποῦ ἢ περὶ τεθρυλημένου πολλοῖς, ὥστε συγγνώμην ἔχειν, οἷον Χοιρίλος νῦν δ’ ὅτε πάντα δέδασται. τὰ μὲν οὖν τῶν ἐπιδεικτικῶν λόγων προοίμια ἐκ τούτων, ἐξ ἐπαίνου, ἐκ ψόγου, ἐκ προτροπῆς, ἐξ ἀποτροπῆς, ἐκ τῶν πρὸς τὸν ἀκροατὴν· δεῖ δὲ ἢ ζένα ἢ οἰκεῖα εἶναι τὰ ἐνδόσιμα τῶ λόγῳ. τὰ δὲ τοῦ δικανικοῦ προοίμια δεῖ λαβεῖν ὅτι ταῦτο δύναται ὅπερ τῶν δραμάτων οἱ πρόλογοι καὶ τῶν ἐπῶν τὰ προοίμια· τὰ μὲν γὰρ τῶν διθυράμβων ὅμοια τοῖς ἐπιδεικτικοῖς· “διὰ σὲ καὶ τεὰ δῶρα εἶτε σκύλα”. ἐν δὲ προλόγοις καὶ ἔπεισι δεῖγμα ἐστὶν τοῦ λόγου, ἵνα προειδῶσι περὶ οὗ [ἢ] ὁ λόγος καὶ μὴ κρέμῃται ἢ διάνοια· τὸ γὰρ ἀόριστον πλανᾷ· ὁ δὲ οὖν ὥσπερ εἰς τὴν χεῖρα τὴν ἀρχὴν ποιεῖ ἐχόμενον ἀκολουθεῖν τῶ λόγῳ. διὰ τοῦτο ‘μῆνιν ἄειδε, θεά’. ‘ἄνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα’.

³⁸ Clark 1918, p. 155.

³⁹ Cic. *inv.* 1, 19: *Tum denique ordinandae sunt ceterae partes orationis. Eae partes sex esse omnino nobis videntur: exordium, narratio, partitio, confirmatio, reprehensio, conclusio; part. 4; 28. Cfr. anche Quint. 3, 9, 1: Nunc de iudiciali genere, quod est praecipue multiplex sed officii constat duobus, intentionis ac depulsionis. Cuius partes, ut plurimis auctoribus placuit, quinque sunt: prohoemium narratio probatio refutatio peroratio.*

⁴⁰ Polara 2000, p. 34.

πίστις ('fiducia'), cioè l'approvazione dell'uditorio, a cui si aggiunge l'ἐπίλογος, ossia la conclusione.

Nel tentativo di dare una sistemazione alla struttura dei proemi prosastici, nonché d'individuare le parti fondamentali che li compongono, George Engel⁴¹ ha fornito un notevole contributo agli studi retorici, classificando otto *loci principales* variamente usati dagli scrittori, quali:

- 1) l'*indicatio*, che consiste nell'esposizione dell'argomento;
- 2) la *dispositio*, che riguarda la suddivisione della materia e la sua sistemazione;
- 3) la *recordatio*, ovvero il riassunto di quanto detto precedentemente, con riferimento anche ad altre opere dello stesso autore;
- 4) la *causa*, cioè l'esposizione dei motivi che hanno indotto l'autore a scrivere l'opera;
- 5) la *dedicatio*, diretta a un personaggio;
- 6) l'*auctor de se ipso loquens*, in cui l'autore parla di sé;
- 7) la *commentatio*, utile a difendersi da eventuali attacchi di critici e avversari;
- 8) l'*invocatio*, indirizzata a una divinità.

Posta questa premessa, volendo ora analizzare il proemio del *De fato* secondo la teoria engeliana dei *loci*, si riconoscerà che l'inizio del nostro esordio, che corrisponde ai paragrafi 1-4, manca dell'*indicatio* dell'argomento – che si suppone coincida con la lacuna iniziale –, per cui ci è purtroppo impossibile sapere se Cicerone abbia cominciato l'opera indicandone l'oggetto, cioè il fato, e, se così fosse, in che termini lo abbia fatto.

Il proemio che ci è pervenuto, infatti, comincia con la sezione corrispondente alla *dispositio* (*fat.* 1), ed essendo questa successiva all'*indicatio*, secondo la tesi engeliana, si confermerebbe l'ipotesi di Clark che dell'*incipit* dell'opera si è conservata la gran parte, salvo l'inizio del proemio e poche righe della *dispositio*. È tuttavia intuibile che il trattato cominci con la nota tripartizione filosofica in fisica, etica e logica, di cui, oggi, a noi resta solo la parte riguardante l'etica e la logica.

⁴¹ Engel 1910, pp. 24-27. Cfr. anche Pernot 1986², pp. 274; 283-294.

Alla *dispositio* segue poi la *recordatio* delle opere antecedenti, quali il *De natura deorum* e il *De divinatione*, secondo la tipica consuetudine ciceroniana di inserirle in un progetto culturale che non si limiti alla singola opera ma che si propone di comprenderle tutte in un più ampio programma educativo⁴².

Il proemio poi prosegue con l'indicazione della *causa* – necessaria a giustificare la genesi dell'opera – che si può dividere in due parti: nella prima, che potremmo definire 'causa storica', l'autore accenna alla situazione *post mortem Caesaris*⁴³ e chiarisce l'occasione in cui va contestualizzata la discussione sul fato, accennando al suo incontro con Irzio avvenuto tra l'aprile e il maggio del 44 a. C. quando era ospite presso di lui nella sua villa puteolana; nella seconda, invece, che potremmo chiamare 'causa contingente', l'Arpinate informa il lettore della richiesta di Irzio di parlargli del destino⁴⁴, quale pretesto da cui poi prenderebbe avvio la discussione vera e propria.

All'interno della *causa* è possibile individuare la sezione dell'*auctor de se ipso loquens*⁴⁵, sviluppata in poche righe, in cui Cicerone parla di sé e in cui chiarisce il suo atteggiamento nei confronti della filosofia, del suo uso e del suo

⁴² Cic. *div.* 2, 2-4: *Totidem subsequuti libri Tusculanarum disputationum res ad beate vivendum maxime necessarias aperuerunt. Primus enim est de contemnenda morte, secundus de tolerando dolore, de aegritudine lenienda tertius, quartus de reliquis animi perturbationibus, quintus eum locum complexus est, qui totam philosophiam maxime inlustrat; docet enim ad beate vivendum virtutem se ipsa esse contentam. Quibus rebus editis tres libri perfecti sunt de natura deorum, in quibus omnis eius loci quaestio continetur. Quae ut plane esset cumulateque perfecta, de divinatione ingressi sumus his libris scribere; quibus, ut est in animo, de fato si adiunxerimus, erit abunde satis factum toti huic quaestioni. Atque his libris adnumerandi sunt sex de re publica, quos tum scripsimus, cum gubernacula rei publicae tenebamus. Magnus locus philosophiaeque proprius a Platone, Aristotele, Theophrasto totaque Peripateticorum familia tractatus uberrime. Nam quid ego de Consolatione dicam? Quae mihi quidem ipsi sane aliquantum medetur, ceteris item multum illam profuturam puto. Interiectus est etiam nuper liber is, quem ad nostrum Atticum de senectute misimus; in primisque, quoniam philosophia vir bonus efficitur et fortis, Cato noster in horum librorum numero ponendus est. Cumque Aristoteles itemque Theophrastus, excellentes viri cum subtilitate, tum copia, cum philosophia dicendi etiam praecepta coniunxerint, nostri quoque oratorii libri in eundem librorum numerum referendi videntur. Ita tres erunt de oratore, quartus Brutus, quintus orator. Adhuc haec erant; ad reliqua alacri tendebamus animo sic parati, ut, nisi quae causa gravior obstitisset, nullum philosophiae locum esse pateremur, qui non Latinis litteris inlustratus pateret.*

⁴³ Cic. *fat.* 2.

⁴⁴ Cic. *fat.* 4.

⁴⁵ Cic. *fat.* 3.

rapporto di collaborazione con la retorica. A questa segue poi la *commentatio*⁴⁶, in cui, secondo il τόπος della *modestia*, l'autore si giustifica con Irzio per la propria impreparazione e inesperienza a trattare tematiche filosofiche di tale importanza e complessità come quella sul destino, perciò invita l'interlocutore a mostrarsi benevolo nei suoi confronti.

Fatta questa breve premessa, passo ora ad analizzare e a sviluppare in maniera più dettagliata le sezioni del proemio appena indicate.

1.2.1 *Dispositio* (*fat.* 1)

[1]⁴⁷ La prima parte dell'opera corrisponde, come detto, alla *dispositio*, in cui Cicerone stabilisce gli ambiti filosofici in cui è iscritta la questione del fato: l'etica, la logica e verosimilmente la fisica, che si suppone fosse esposta nella parte non pervenuta⁴⁸:

... *qui pertinet ad mores, quod ἔθος illi vocant, nos eam partem philosophiam de moribus appellare solemus, sed decet augentem linguam Latinam nominare moralem; explicandaque vis est ratioque enuntiationum, quae Graeci ἀξιώματα vocant; quae de re futura cum aliquid dicunt deque eo, quod possit fieri aut non possit, quam vim habeant, obscura quaestio est, quam περὶ δυνατῶν philosophi appellant, totaque est λογική, quam rationem disserendi voco. Quod autem in aliis libris feci, qui sunt De natura deorum, itemque in iis, quos De divinatione edidi, quo facilius id a quoque probaretur, quod cuique maxime probabile videretur, id in hanc disputatione de fato casus quidam ne facerem impedivit.* (Cic. *fat.* 1)

L'etica corrisponde a quella parte della filosofia che riguarda i costumi, che i Greci chiamano ἔθος mentre i Romani designano con la perifrasi *ea pars philosophiae quae pertinet ad mores*, che nel *De fato* Cicerone sostituisce con

⁴⁶ Cic. *fat.* 4.

⁴⁷ I numeri in grassetto si riferiscono ai paragrafi che costituiscono il proemio dell'opera e che verranno man mano analizzati nel corso di questo capitolo.

⁴⁸ Hamelin (1978, p. 11) suppone sia scomparsa metà dell'opera, bipartita in morale e logica; Clark (1918, p. 340) ipotizza la perdita di un terzo, mentre Eisenberger (1979, pp. 154-155) immagina che l'*introductio* comprendesse la fisica e la definizione di εἰμαρμένη. Anche Lévy (1992, p. 589) sostiene che il *De fato* comincia presumibilmente chiarendo il concetto di destino relativamente alla fisica.

l'aggettivo *moralis*. L'adozione di un aggettivo con suffisso in *-alis*, detto anche denominale⁴⁹, in quanto ottenuto dalla radice *mor** del sostantivo *mos*, *moris*, sintetizza perfettamente la perifrasi generalmente usata, senza comprometterne il senso; al contrario, ne riproduce il valore semantico con estrema esattezza, soprattutto se si considera che, in latino, questa categoria di aggettivi ricorre a stabilire un rapporto di 'appartenenza' a qualcosa, come per esempio *carnalis*, 'che appartiene alla carne' o *brumalis* 'che concerne il solstizio di inverno', dunque *moralis* corrisponde etimologicamente a 'ciò che appartiene al *mos*'. L'aggettivo è neoformazione ciceroniana e ricorre, per la prima volta, proprio nel *De fato*⁵⁰, in sostituzione dell'equivalente greco ἠθικός, usato da Aristotele per identificare quella parte della filosofia che codifica l'insieme delle norme morali e di costume su cui si fonda il comportamento umano. Allo stesso modo anche *moralis* – che nel mondo latino corrisponde a quella stessa parte della filosofia – riguarda i costumi e si occupa d'indagare la volontà e le azioni dell'uomo come essere libero e razionale nel tentativo di comprendere e di definire i criteri in base ai quali è possibile valutare le scelte e le condotte degli uomini e dei gruppi, nonché le caratteristiche e i contenuti delle dinamiche sociali, nel corso delle quali si definiscono i valori, i principi e le norme a cui si richiamano i singoli individui o i gruppi di persone.

L'introduzione dell'aggettivo *moralis* nel linguaggio filosofico ha senz'altro una portata enorme per il patrimonio lessicale latino e occidentale, e ottiene inoltre un'ampia diffusione sia diacronica che sincronica, estendendo nel tempo il suo campo semantico dall'ambito unicamente filosofico a quello pedagogico e scolastico. In Quintiliano, per esempio, l'etica, oltre che a incoraggiare l'individuo a sviluppare e a potenziare le sue capacità critiche in virtù della prassi filosofica, si propone d'indicare all'oratore, all'insegnante e al cittadino romano il modo più opportuno di comportarsi per vivere e convivere civilmente con sé stesso e con gli altri nella comunità cittadina⁵¹, rivolgendo

⁴⁹ Esempi di aggettivi denominali sono: *navalis* da *navis*, *autumnalis* da *autumnus*, ecc.

⁵⁰ ThLL, s.v. *moralis*, 8, 1472, 81 ss.

⁵¹ Quint. 6, 2, 9-10: *Horum autem, sicut antiquitus traditum accepimus, duae sunt species: alteram Graeci πάθος uocant, quod nos uertentes recte ac proprie adfectum dicimus, alteram ἦθος, cuius nomine, ut ego quidem sentio, caret sermo Romanus: mores appellantur, atque inde pars quoque illa philosophiae ἠθική moralis est dicta. Sed ipsam rei naturam spectanti mihi non tam mores significari uidentur quam morum quaedam proprietates; nam ipsis quidem omnis habitus mentis continetur. Cautiores uoluntatem complecti quam nomina interpretari maluerunt. Adfectus igitur hos concitatos, illos mites atque compositos esse dixerunt: in altero uehementes motus, in altero lenes, denique hos imperare, illos persuadere, hos ad perturbationem, illos ad*

particolare attenzione all'insegnante, a cui spetta il compito di educare le future generazioni. *Moralis*, in questo modo, si estende ad abbracciare anche l'ambito pedagogico e deontologico. Avere criteri etici di deontologia professionale è, infatti, un problema cardine, soprattutto per chi si occupa di formare e/o educare i giovani. In questo modo il discorso sull'etica acquista un valore del tutto particolare e la grandezza dell'insegnamento risiede sia nella sua dimensione morale che nella capacità del buon insegnante di relazionarsi positivamente con gli altri, assumendosi l'incarico di formarli perché diventino buoni cittadini. Nell'accettare e nell'adottare il termine *moralis*, Quintiliano risente certamente dell'influenza dell'Arpinate⁵²: ne accoglie, infatti, l'eredità – consapevole della portata concettuale dell'aggettivo – e interviene a potenziarne il campo semantico, andando ben oltre il piano rigorosamente filosofico.

Anche Seneca, come Quintiliano, resta fedele alla tradizione ciceroniana: il termine *moralis*, infatti, ricorre sempre in rapporto alla triplice divisione della filosofia in *naturalis*, *moralis* e *rationalis*⁵³, senza che ciò implichi che la sua

beniuolentiam praeualere. Adiciunt quidam ἥθος perpetuum, πάθος temporale esse. Quod ut accidere frequentius fateor, ita nonnullas credo esse materias quae continuum desiderent adfectum.

⁵² Quint. 12, 2, 10: *Quae quidem cum sit in tris diuisa partis, naturalem moralem rationalem, qua tandem non est cum oratoris opere coniuncta?*; 12, 2,15: *Iam quidem pars illa moralis, quae dicitur ethice, certe tota oratori est accommodata*; 12, 2, 19: *Quorum pars ad rationalem, pars ad moralem tractatum redundant*; 12, 2, 20: *Pars uero naturalis, cum est ad exercitationem dicendi tanto ceteris uberior quanto maiore spiritu <de> diuinis rebus quam humanis eloquendum est, tum illam etiam moralem, sine qua nulla esse, ut docuimus, oratio potest, totam complectitur.*

⁵³ Sen. epist. 88, 24: *«Quemadmodum» inquit «est aliqua pars philosophiae naturalis, est aliqua moralis, est aliqua rationalis, sic et haec quoque liberalium artium turba locum sibi in philosophia vindicate»*; 89, 9: *Philosophiae tres partes esse dixerunt et maximi et plurimi auctores: moralem, naturalem, rationale*; 89, 11: *Nihil autem horum non in illa parte morali reperietur. Epicurei duas partes philosophiae putauerunt esse, naturalem atque moralem: rationalem removerunt*; 102, 4: *Quod interrogas, mi Lucili, eiusdem quaestionis est loci alterius, et ideo non id tantum sed alia quoque eodem pertinentia distuleram; quaedam enim, ut scis, moralibus rationalia inmixta sunt*; 106, 2: *Id de quo quaerebas ueniebat in contextum operis mei; scis enim me moralem philosophiam uelle complecti et omnes ad eam pertinentis quaestiones explicare*; 108, 1: *Sed nihilominus, quia pertinet, properas nec vis expectare libros quos cum maxime ordino continentis totam moralem philosophiae partem*; 109, 17: *Persolui quod exegeras, quamquam in ordine rerum erat quas moralis philosophiae voluminibus complectimur*; 121, 1: *Sed exclama, dum tibi primum alios opponam cum quibus litiges, Posidonium et Archidemum (hi iudicium accipient), deinde dicam: non quidquid morale est mores bonos facit.*

funzione si esaurisca nello sterile campo della determinazione di una parte della filosofia ma che si estenda anche all'ambito pratico.

L'atteggiamento dell'Arpinate nei confronti della filosofia è anzitutto dominato dalla preoccupazione di assegnarvi un ruolo civile e politico, un ruolo che è stato 'tradito' dal sistema degli Stoici, che ne limitano il valore morale alla sola intenzione.

Il fatto che Cicerone si rivolga in particolare a un pubblico romano ha importanti ripercussioni sul suo progetto educativo ed è proprio in virtù di questo che l'esposizione delle dottrine filosofiche esige, anzitutto, di essere 'romanizzata', ossia semplificata ma non banalizzata, in modo da risultare piacevole e accattivante, sì da conquistare l'interesse del pubblico.

Il primo problema che l'Arpinate si trova a dover affrontare riguarda l'*inopia* della lingua latina, estranea alle trattazioni filosofiche e, pertanto, povera di una terminologia appropriata ad affrontare temi speculativi, che obbligano il nostro autore all'introduzione di neologismi e di conî per colmarne le lacune⁵⁴. Allo scopo di arricchire⁵⁵ e di rendere il latino sufficientemente competitivo con la lingua greca, Cicerone si propone di realizzare un progetto tanto audace quanto innovativo: di adattarlo ai nuovi contesti filosofici, laddove possibile, oppure di rinnovarlo, se necessario. L'ampia varietà lessicale che deriva da quest'opera di rinnovamento non ha soltanto una funzione stilistica: essa è conseguenza di una progressiva maturità di pensiero dell'autore, alla cui evoluzione deve corrispondere necessariamente una diversa espressione terminologica. Ciò non toglie che la produzione ciceroniana, seppur filosofica, vada sempre ascritta all'interno di un più ampio progetto educativo e politico che prevede una rielaborazione retorico-letteraria anche delle opere filosofiche, come Cicerone stesso dichiara⁵⁶ in *fin.* 1, 15, in cui, rivolgendosi al figlio Marco, afferma che non c'è alcuno iato tra il filosofo e l'oratore, ma che l'oratore anche nelle opere filosofiche deve rivendicare a sé ciò che gli compete, cioè il parlare in maniera conveniente, ordinata e con eleganza⁵⁷.

⁵⁴ Cfr. Davies 1971, pp. 105-119; Gigon 1973, pp. 226-261. Cfr. anche Thiaucourt 1885, pp. 334-338.

⁵⁵ Cic. *fat.* 1: ... *augentem linguam Latinam.*

⁵⁶ Cic. *fin.* 1, 15: *Oratio me istius philosophi non offendit; nam et complectitur verbis, quod vult, et dicit plane, quod intellegam; et tamen ego a philosopho, si afferat eloquentiam, non asperner, si non habeat, non admodum flagitem. Re mihi non aequae satisfacit, et quidem locis pluribus. Sed quot homines, tot sententiae; falli igitur possumus.*

⁵⁷ Cic. *off.* 1, 2: *Nam philosophandi scientiam concedens multis, quod est oratoris proprium, apte, distincte, ornate dicere, quoniam in eo studio aetatem consumpsi, si id mihi assumo, videor id meo iure quodam modo vindicare.*

Partendo da tali premesse, ciò che ora occorre valutare è se e quanto quest'elaborazione retorica danneggi la precisione della traduzione in lingua latina della terminologia filosofica greca e dei concetti da essa espressi, e in che modo i termini tecnici afferenti a questa sfera semantica siano stati opportunamente adattati alle esigenze retoriche⁵⁸. Claudio Moreschini, per esempio, sostiene che la traduzione ciceroniana dei testi filosofici oscilla tra un maggiore e un minore scrupolo di elaborazione retorica, nonché tra il rigore scientifico dello studioso di filosofia e le grandissime abilità espressive e artistiche del retore⁵⁹.

Le opinioni degli studiosi sull'utilità e sull'importanza del vocabolario filosofico ciceroniano sono però varie e discordanti. Roland Poncelet, per esempio, autore dello studio più cospicuo sulla traduzione ciceroniana, nega la grande portata del progetto dell'Arpinate. Le strutture grammaticali latine, a suo avviso, non consentono affatto un'opportuna espressione del pensiero filosofico e astratto greco, per cui quasi ogni scelta di Cicerone gli appare forzata e condizionata da un sistema morfologico-sintattico che lo vincola a determinati schemi della *lingue*. Sostiene, infatti, che quelle che a prima vista appaiono come qualità formali della resa latina in realtà distorcono il libero e mosso andamento sintattico del greco e ne alterano il valore semantico. Sebbene Cicerone ne sia consapevole e tenti perciò di rendere meno rigide le strutture del latino, non ci riesce, dunque, secondo Poncelet, tranne che in rare eccezioni, la lingua filosofica latina è un tentativo fallito⁶⁰. Diversa, invece, è l'opinione di Alain Michel⁶¹, il quale sostiene che l'autore ha scelto il proprio stile retorico considerando gli strumenti artistici necessari a persuadere il lettore, sfruttando quindi tutti i procedimenti stilistici volti a stupire, commuovere e sollecitare la sensibilità del pubblico pur risultando, a volte, sicuramente più ridondante di quanto dovrebbe; ciò nonostante, l'*ornate dicere* ciceroniano non è mai stato causa di una traduzione imprecisa, errata o trascurata.

Le ragioni che hanno spinto l'Arpinate a realizzare una trattazione filosofica completa in latino sono, oltre che estetiche, anche e soprattutto politiche. La filosofia è una *consolatio*, è *animi medicina*, una guida morale, grazie alla quale l'uomo può discernere il bene dal male e agire in nome della *virtus*, così che la sua missione, innanzitutto politica, possa compiersi in nome della *sapientia*. La filosofia, per Cicerone, prim'ancora che consolatrice nelle sventure e indagatrice della vita e della morte dell'uomo, è suprema educatrice e mira al vantaggio della comunità cittadina.

⁵⁸ Moreschini 1979, p. 100.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Poncelet 1957, pp. 160-161.

⁶¹ Michel 1973, p. 142.

L'autore, infatti, si propone di ribadire nel mondo romano quanto già era stato detto da Aristotele in quello greco, ovvero che al di sopra dell'etica, che riguarda il singolo individuo, c'è la politica, che riguarda la comunità. Ne consegue che la vera filosofia non è quella teorica, bensì quella pratica, quella politica, che mira a cambiare ciò che è negativo o dannoso e a rafforzare ciò che è positivo. Essa è un'arma che, trasformando la *virtus* civica romana nella *virtus* socratica individuale, ha il compito di plasmare le coscienze degli individui sì da renderli capaci di affrontare i momenti più duri, come per esempio quelli delle dittature⁶², ma, perché il messaggio filosofico sia recepito correttamente dal suo pubblico, Cicerone deve innanzitutto chiarire agli uditori gli enunciati delle dottrine filosofiche, nonché il loro valore razionale, per cui nel proemio del *De fato* scrive:

Explicanda vis et ratio enuntiationum quae Graeci ἀξιώματα vocant; quae de re futura cum aliquid dicunt deque eo, quod possit fieri aut non possit, quam vim habeant, obscura quaestio est, quam περὶ δυνατῶν philosophi appellant, totaque est λογική, quam rationem disserendi voco. (Cic. fat. 1)

L'uso della perifrastica passiva *explicanda (est)*, oltre che alludere al compito a cui Cicerone si è autocandidato – cioè di mettere a disposizione di un pubblico romano gli enunciati greci e di chiarirne i contenuti –, sembra esprimere soprattutto un vero e proprio dovere morale che egli, in veste di filosofo, politico e cittadino, sente di dover compiere nei confronti dei propri concittadini.

Procede, perciò, con la traduzione del termine greco ἀξιώματα, usato dagli Stoici per indicare qualsiasi enunciato o vero o falso⁶³, che Cicerone consegna alla lingua latina traducendolo con il sostantivo *enuntiatio*, di cui tratterò più approfonditamente in seguito. Basti ora accennare al fatto che, come per l'aggettivo *moralis*, anche il termine ἀξιώματα è reso in latino, in un primo momento, con una perifrasi quale *quicquid enuntietur*⁶⁴, a conferma dell'iniziale inadeguatezza della lingua latina a esprimere in maniera efficace, quanto il greco, concetti estranei al comune sentire. In *ac.* 2, 95, per esempio, Cicerone sostituisce alla formula abituale il termine *effatum*⁶⁵, probabilmente eredità della

⁶² Grilli 1986, p. 860.

⁶³ Gell. 16, 8, 8: *Quicquid ita dicitur plena atque perfecta verborum sententia ut id necesse sit aut verum aut falsum esse.*

⁶⁴ Cic. *ac.* 2, 95: *Nempe fundamentum dialecticae est, quicquid enuntietur (id autem appellant ἀξιώματα, quod est quasi ecfatum) aut verum esse aut falsum.*

⁶⁵ *Ibid.*

tradizione precedente che, seppure in maniera timida e inadeguata, aveva tentato di proporre una traduzione⁶⁶.

Adottando la forma *effatum* – osserva Claudio Moreschini⁶⁷ – l'Arpinate riduce il termine greco principalmente al significato di 'giudizio espresso', ponendo soprattutto l'attenzione al modo in cui esso è formulato e alla sua manifestazione. Non essendo ancora appagato da questa traduzione, nelle *Tusculanae Disputationes* Cicerone propone come alternativa il termine *pronuntiatum*⁶⁸, riservandosi l'opportunità di tentarne ancora un'altra nel caso in cui ne avesse trovata una migliore. La scelta risolutiva, infatti, sarà *enuntiatum* (o *enuntiatio*), attestata nel *De fato*⁶⁹ accanto alla forma *pronuntiatio*⁷⁰, che all'interno del *corpus* ciceroniano ricorre con questo significato, cioè di ἀξιώματα, soltanto in *fat.* 26, un passo tuttora di difficile interpretazione che esaminerò più avanti⁷¹.

Gli ἀξιώματα, ossia qualsiasi enunciato o vero o falso, si fondano sul metodo analitico-deduttivo, che, muovendo da fatti inconfutabili, nonché da proposizioni generali e d'immediata evidenza, tendono a una dimostrazione rigorosamente concettuale e stabiliscono verità scientificamente salde. La semantica stoica è una dottrina piuttosto articolata e complessa, specie per quanto concerne il significato delle proposizioni. Essa assume una stretta corrispondenza tra l'ordine delle cose e quello del discorso, quindi tra la realtà e il linguaggio. Il rapporto semantico tra linguaggio e realtà, secondo gli Stoici, non è più costituito da due termini, cioè il nome e la cosa, ma da tre: dal nome, dal significato e dalla cosa designata, che combinati tra loro formano gli ἀξιώματα, cioè enunciati o veri o falsi, la cui veridicità va calibrata sulla base di due parametri. *vis et ratio*. In *fat.* 1, non a caso, questa coppia di sostantivi accompagna il termine *enuntiatio*, con cui formano una vera e propria perifrasi

⁶⁶ Cfr. Puelma 1986, p. 64; Fögen 2000, pp. 202; 206.

⁶⁷ Moreschini 1979, pp. 175-176.

⁶⁸ Cic. *Tusc.* 1, 7, 14: *Omne pronuntiatum (sic enim mihi in praesentia occurrit ut appellarem, ἀξιωμα, utar post alio, si invenero melius) id ergo est pronuntiatum, quod est verum aut falsum.* Cfr. ThLL, s. v. *pronuntio*, 10, 2, 1929, 63 ss.

⁶⁹ Cic. *fat.* 19: *Licet enim Epicuro concedenti omne enuntiatum aut verum aut falsum esse non vereri, ne omnia fato fieri sit necesse*; 10, 21: *Hic primum si mihi libeat adsentiri Epicuro et negare omnem enuntiationem aut veram esse aut falsam, eam plagam potius accidia, quam fato omnia fieri comprobem*; 12, 27-28: *Et si tum non esset vera haec enuntiatio: «capiet Numantiam Scipio», ne illa quidem eversa vera est haec enuntiatio: «cepit Numantiam Scipio». [...] Nec, si omne enuntiatum aut verum aut falsum est, sequitur ilico esse causas inmutabilis.*

⁷⁰ Cic. *fat.* 26: *Quod cum ita sit, quid est cur non omnis pronuntiatio aut vera aut falsa sit, nisi concesserimus fato fieri quaecumque fiant?*

⁷¹ v. *infra*, cap. 9.

utile a 'interpretare' il termine ἀξιώματα. Essi rappresentano i parametri logici su cui l'anunciato si poggia perché si possa giudicare o vero o falso: per *ratio*, infatti, s'intende la facoltà umana attraverso la quale si compie la conoscenza razionale⁷², che consente quindi di giudicare; con *vis*, invece, si allude alla forza e alla potenza persuasiva dell'enunciato. Tuttavia, questa stessa coppia di sostantivi non viene riproposta quando, poco dopo, l'Arpinate si chiede quale valore abbiano le asserzioni relative al futuro e a ciò che è possibile o impossibile che accada:

Quae de re futura cum aliquid dicunt deque eo, quod possit fieri aut non possit, quam vim habeant. (Cic. fat. 1)

Cicerone allude, infatti, alla sola *vis*, ma non alla *ratio*. Ciò che riguarda il futuro non è razionalmente prevedibile né comprensibile, ha *vis* ma non *ratio*, ed è pertanto un'*obscura quaestio* d'improbabile soluzione⁷³. L'aggettivo *obscurus*, infatti, che qualifica la *quaestio*, sta per 'inusitato', 'complesso', 'impenetrabile', e corrisponde alla forma greca σκιερός, cioè *umbrosus*, che ricorre con il significato di 'sconosciuto/inesplorato', ma anche di 'ciò che è finto' e/o 'incomprensibile' all'animo umano⁷⁴. Dunque, un aggettivo dal significato apparentemente ovvio come *obscurus* rivela, a un'attenta indagine, un inatteso spessore tecnico: il termine, infatti, si inserisce in un'ottica basata sulla polarità 'luce/tenebre', che è piuttosto comune in sede retorica. Così scrive Cicerone nel *De oratore* (3, 50) criticando lo stile di Fufio e di Pomponio, che accusa di pronunciare discorsi confusi e disordinati e di servirsi di parole lontane dall'uso comune, tali che l'orazione, che dovrebbe far luce sugli eventi, si rivela oscura e di difficile comprensione:

⁷² Cic. *Tim.* 2,7: *Quorum alterum intelligentia et ratione comprehenditur, quod unum atque idem semper est; alterum, quod adfert opinionem sensus rationis expers, quod totum opinabile est, id gignitur et interit nec umquam esse vere potest.*

⁷³ Cic. *nat. deor.* 1, 1: *Cum multae res in philosophia nequaquam satis adhuc explicatae sint, tum perdifficilis, Brute, quod tu minime ignoras, et perobscura quaestio est de natura deorum, quae et ad cognitionem animi pulcherrima est et ad moderandam religionem necessaria.*

⁷⁴ ThLL, s.v. *obscurus*, 9, 2, 171,70 ss.: cfr. con *Vitr.* 1, 2, 2: *quaestionum obscurarum explicatio*; *Gell.* 7, 2, 15: *Obscuriissimam ... et implicatissimam*; *Aug. adult. coniug.* 1, 25, 32. Cfr. Anche *Cic. rep.* 2, 33 : *obscura est historia Romana*; *fin.* 3, 15: *Difficilius quiddam et obscurius*; *Tusc.* 1, 51: *Multo difficilior ... cogitatio, multo obscurior*; *div.* 1, 116: *Somniis, vaticinationibus, oraclis, quod erant multa obscura, multa ambigua, explanationes adhibitae sunt interpretum*; 2, 55: *Quae ostenta si signa deorum putanda sunt, cur tam obscura fuerunt?*

Isti enim, qui ad nos causas deferunt, ita nos plerumque ipsi docent, ut non desideres planius dici; easdem res autem simul ac Fufius aut vester aequalis Pomponius agere coepit, non aequae quid dicant, nisi admodum attendi, intellego; ita confusa est oratio, ita perturbata, nihil ut sit primum, nihil ut secundum, tantaque insolentia ac turba verborum, ut oratio, quae lumen adhibere rebus debet, ea obscuritatem et tenebras adferat atque ut quodam modo ipsi sibi in dicendo obstrepere videantur. (Cic. de orat. 3, 50)

L'opposizione 'luce/tenebre' ritorna anche in *part.* 12⁷⁵, in *fin.* 4, 1⁷⁶ e in *Tusc.* 4, 10⁷⁷ e 4, 33⁷⁸, in cui l'aggettivo *obscurus* si accompagna a *dilucidus*, per qualificare lo stile. Anche la retorica più tarda conosce quest'opposizione: per esempio, Quintiliano, in 8, 2, 24, nel porgere le proprie scuse al giudice, fa dire all'oratore: *quae causa utique nostra iudices culpa dicta obscurius: ad planiora et communia magis verba descendimus*⁷⁹, mentre Orazio, nell'*Ars*

⁷⁵ Cic. *part.* 12: *Quia quibus in orationibus delectatio finis est varii sunt ordines collocandi. Nam aut temporum servantur gradus aut generum distributiones, aut a minoribus ad maiora ascendimus aut a maioribus ad minora delabimur: aut haec inaequabili varietate distinguimus, cum parva magnis, simplicia coniunctis, obscura dilucidis, laeta tristibus, incredibilia probabilibus inteximus, quae in exornationem cadunt omnia.*

⁷⁶ Cic. *fin.* 4, 1: *Quae cum dixisset, finem ille. Ego autem: ne tu, inquam, Cato, ista exposuisti, ut tam multa memoriter, ut tam obscura, dilucide. Itaque aut omittere contra omnino velle aliquid aut spatium sumamus ad cogitandum; tam enim diligenter, etiam si minus vere – nam nondum id quidem audeo dicere –, sed tamen accurate non modo fundatam, verum etiam extractam disciplinam non est facile perdiscere.*

⁷⁷ Cic. *Tusc.* 4, 10: *Est id quidem rectius; sed post requires, si quid fuerit obscurius.*

⁷⁸ Cic. *Tusc.* 4, 33: *Habes ea quae de perturbationibus enucleate disputant Stoici, quae λογικά appellant, quia disseruntur subtilius. Ex quibus quoniam tamquam ex scrupulosis cotibus enavigavit oratio, reliquae disputationis cursum teneamus, modo satis illa dilucide dixerimus pro rerum obscuritate.*

⁷⁹ Quint. 8, 2, 24. Cfr. anche Quint. 8, 2, 23: *Nam si neque pauciora quam oportet neque plura neque inordinata aut indistincta dixerimus, erunt dilucida et neglegenter quoque audientibus aperta: quod et ipsum in consilio est habendum, non semper tam esse acrem iudicis intentionem ut obscuritatem apud se ipse discutiat et tenebris orationis inferat quoddam intelligentiae suae lumen, sed multis eum frequenter cogitationibus auocari, nisi tam clara fuerint quae dicimus <ut> in animum eius oratio, ut sol in oculos, etiam si in eam non intendatur incurrat; 8, 6, 4: *Quae quidem cum ita est ab ipsa nobis concessa natura ut indocti quoque ac non sentientes ea frequenter utantur, tum ita iucunda atque nitida ut in oratione quamlibet clara proprio tamen lumine eluceat; 8, 6, 14: *Vt modicus autem atque oportunus eius usus inlustrat orationem, ita frequens et obscurat et taedio complet, continuus uero in allegoriam et aenigmata exit.***

poetica (445-449) così scrive: *vir bonus et prudens versus reprehendet inertis,/culpabit duros, incompitis adlinet atrum/transverso calamo signum, ambitiosa recidet/ornamenta, parum claris lucem dare coget,/arguet ambigue dictum, mutanda notabit.*

L'aggettivo *obscurus* si rivela, dunque, tecnico anche per un altro aspetto: uno stile 'oscuro'⁸⁰ è caratterizzato dal *vitium* opposto alla *virtus* di chi riesce a essere *dilucidus*, come conferma Cicerone stesso in *de orat.* 2, 326:

Narrare vero rem quod breviter iubent, si brevitatis appellanda est, cum verbum nullum redundat, brevis est L. Crassi oratio; sin tum est brevitatis, cum tantum verborum est quantum necesse est, aliquando id opus est; sed saepe obest vel maxime in narrando, non solum quod obscuritatem adfert, sed etiam quod eam virtutem, quae narrationis est maxima, ut iucunda et ad persuadendum accommodata sit, tollit. (Cic. *de orat.* 2, 326)

Anche in *de orat.* 3, 124, l'Arpinate utilizza *obscurus* per qualificare l'oggetto del discorso, che, in questo passo, coincide con la disciplina filosofica:

Nam neque tam est acris acies in naturis hominum et ingeniis, ut res tantas quisquam nisi monstratas possit videre, neque tanta tamen in rebus obscuritas, ut eas non penitus acri vir ingenio cernat, si modo aspexerit. (Cic. *de orat.* 3, 124)

Lo studioso Walter Burkert⁸¹ ha dedicato all'aggettivo *obscurus* e al suo uso filosofico in Cicerone diverse pagine, nelle quali ha proposto di rapportare tale termine alla conoscenza della natura, che, di fatto, rappresenta per gli uomini una specie di mistero impenetrabile e difficile da decifrare.

Nel caso del *De fato*, l'*obscura quaestio* di cui si parla a *fat.* 1 non riguarda solo la natura, cioè la fisica, ma anche la logica e, in particolare, la questione $\pi\epsilon\rho\iota$ $\delta\upsilon\nu\alpha\tau\acute{\omega}\nu$ ('dei possibili'): così facendo, l'autore estende l'uso del termine *obscurus* dall'ambito 'fisico' a quello 'logico', da quello retorico a quello filosofico. A tal proposito interessante è un passo del *De inventione*, in cui

⁸⁰ Cfr. anche Cic. *de orat.* 3, 167: *Est hoc magnum ornamentum orationis, in quo obscuritas fugienda est; etenim hoc fere genere fiunt ea, quae dicuntur aenigmata; non est autem in verbo modus hic, sed in oratione, id est, in continuatione verborum;* Hor. *ars* 24-26: *Maxima pars vatum, pater et iuvenes patre digni,/decipimur specie recti: brevis esse laboro,/obscurus fio;* Quint. 8, 2, 18: *In hoc malum a quibusdam etiam laboratur: neque id nouum uitium est, cum iam apud Titum Liuium inueniam fuisse praeceptorem aliquem qui discipulos obscurare quae dicerent iuberet, Graeco uerbo utens σκότισον.*

⁸¹ Burkert 1965, pp. 175-200.

Cicerone, esponendo la precettistica dell'esordio, definisce *exordium* quella parte dell'orazione utile a disporre l'animo del giudice alla restante esposizione; tale predisposizione si verificherà qualora l'oratore sia riuscito a rendere benevolo e attento il suo destinatario e soprattutto ben disposto a lasciarsi istruire. A questo punto, Cicerone aggiunge che per dotare la propria causa di un esordio efficace, occorre anzitutto che l'oratore investighi la natura logica della causa stessa, di cui è possibile distinguere cinque tipologie: quella 'onesta', la 'paradossale', la 'volgare', la 'dubbia' e quella 'oscura'. Quest'ultima corrisponde a quella causa che i giudici faticano a comprendere o che è complicata da eventi difficili a spiegarsi:

Exordium est oratio animum auditoris idonee comparans ad reliquam dictionem: quod eveniet, si eum benivolum, attentum, docilem confecerit. Quare qui bene exordiri causam volet, eum necesse est genus suae causae diligenter ante cognoscere. Genera causarum quinque sunt: honestum, admirabile, humile, anceps, obscurum. [...] Obscurum, in quo aut tardi auditores sunt aut difficilioribus ad cognoscendum negotiis causa est implicata. (Cic. inv. 1, 20)

Dunque l'*obscura quaestio* di cui Cicerone parla a *fat.* 1 e che i filosofi chiamano *περὶ δυνατῶν*, è tutto sommato ascrivibile alla 'logica', piuttosto che alla 'fisica'. Quanto alla logica l'Arpinate traduce tale termine con la perifrasi latina *ratio disserendi*.

È Aristotele il primo a creare un sistema logico, inteso come scienza del pensiero umano e come teoria dei modi per conoscere il reale, e a tale dottrina dà il nome di 'analitica', ovvero 'ricerca delle forme del ragionamento'. Solo più tardi i Peripatetici sostituiranno il termine 'analitica' con 'logica', che avrà ampia diffusione grazie allo Stoicismo e che designerà quella parte della filosofia che riguarda le forme del pensiero e dell'espressione.

La logica stoica è 'inaugurata' da Zenone e assolve al compito di misurare, di vagliare, di sottoporre a esame (*ἐπισκέπτεσθαι*) e di giudicare (*διακρίνεσθαι*), nel tentativo di chiarire che cosa sia vero e che cosa falso, che cosa sia il sillogismo e che cosa la dimostrazione. Con l'espressione *τὰ λογικά*, infatti, s'intende esattamente la scienza che gli Stoici chiamano 'dialettica'. Questi dividono la logica in due parti: la dialettica, appunto, e la retorica, definendo 'retorica' la scienza del parlare bene (*εὖ λέγειν*), mentre 'dialettica' la scienza del discutere correttamente (*ὀρθῶς διαλέγεσθαι*)⁸². Dinanzi all'urgenza di tradurre *λογική* greco, l'Arpinate adotta la perifrasi *ratio disserendi*, che consegna così alla lingua latina⁸³. Dà conferma di tale corrispondenza Boezio

⁸² Baldassarri 1985, pp. 23-24.

⁸³ Cic. *fat.* 1.

che, nel commento ai *Topica* di Cicerone, così scrive⁸⁴: *et huius (disserendi artis) uno quidem modo trina partitio est: omnis namque vis logicae disciplinae aut definit aliquid, aut partitur, aut colligit*, che coincidono rispettivamente con la *demonstratio* (che definisce qualcosa: *definit aliquid*), la *dialectica* (che ripartisce: *partitur*) e la *sophistica* (che collega: *colligit*). La λογική è il parametro attraverso il quale giudicare e interpretare il reale e con cui si esprime la natura discorsiva della logica, intesa come insieme di norme che ordinano e regolano il discorso.

In *top.* 6, per esempio, Cicerone chiarisce la natura della *ratio disserendi*, della quale distingue due ‘momenti’: quello della *ratio inveniendi*, di cui Aristotele fu autore e maggior rappresentante, e quello della *ratio iudicandi*, a cui soprattutto gli Stoici si dedicarono con maggior impegno:

Cum omnis ratio diligens disserendi duas habeat partis, unam inveniendi, alteram iudicandi, utriusque princeps, ut mihi quidem videtur, Aristoteles fuit. Stoici autem in altera elaboraverunt. (Cic. *top.* 6)

L’espressione ciceroniana *ratio diligens disserendi* è il primo tentativo d’introdurre nella lingua latina il concetto di ‘logica’ peripatetica, ribadita in *fin.* 1, 22 e nello stesso *fat.* 1. Anche la scelta del verbo *disserere* non è casuale. Esso traduce διαλέγεσθαι greco, che a sua volta rimanda al συλλογίζεσθαι aristotelico, e rende perfettamente la funzione logica del ragionamento che procede disputando pro e contro una questione di carattere generale, secondo il metodo scientifico socratico⁸⁵. Con Cicerone, però, la logica aristotelica, passata attraverso rielaborazioni scolastiche, ha perduto il suo significato originario, adattandosi via via ai nuovi sviluppi del pensiero accademico-stoico. Dietro influssi stoici il συλλογίζεσθαι, e di conseguenza il suo corrispondente latino *disserere*, finiscono con il corrispondere alla sola teoria del ragionamento. A darne conferma è un passo dell’*Orator* 3:

Esse igitur perfecte eloquentis puto non eam solum facultatem habere quae sit eius propria, fuse lateque dicendi, sed etiam vicinam eius ac finitimam dialecticorum scientiam assumere. Quamquam aliud videtur oratio esse, aliud disputatio, nec idem loqui esse quod dicere; ac tamen utrumque in disserendo est: disputandi ratio et loquendi dialecticorum sit, oratorum autem dicendi et ornandi. (Cic. *orat.* 3)

⁸⁴ Boeth. *in top.* Cic. 1, 1, 1-2.

⁸⁵ Riposati 1947, p. 22.

Ciò spiegherebbe anche perché, nel *De finibus*, *disserere* sia usato non solo in rapporto alla *ratio*, ma anche all'*oratio*⁸⁶. Cicerone, infatti, pone l'attività logica del pensiero sempre in relazione alla *dissertatio*⁸⁷ e propone della *ratio disserendi* una duplice partizione, *unam inveniendi, alteram iudicandi*, di matrice aristotelica, che mostrano come il pensiero ciceroniano resti, in un primo momento, ancorato agli insegnamenti di Aristotele, il quale, pur non essendo nominato, resta sempre sullo sfondo, sebbene in un secondo momento, l'Arpinate se ne distacchi⁸⁸.

Le espressioni ciceroniane, dunque, benché non ci riescano a pieno titolo, aspirano a tradurre, quanto più fedelmente possibile, quelle aristoteliche corrispondenti, nel tentativo dell'autore di consegnarle al mondo romano e alla tradizione latina e di assolvere così al proprio compito.

1.2.2 *Recordatio* (fat. 1-2)

Nella *recordatio* Cicerone rammenta le pubblicazioni antecedenti⁸⁹ al *De fato* e informa il lettore sul modo in cui intende condurre la trattazione: come

⁸⁶ Cic. *fin.* 4, 10: *Cumque duae sint artes, quibus perfecte ratio et oratio compleatur, una inveniendi, altera disserendi, hanc posteriorem et Stoici et Peripatetici, priorem autem illi egregie tradiderunt, hi omnino ne attigerunt quidem. Nam e quibus locis quasi thesauris argumenta depromerentur, vestri ne suspicati quidem sunt, superiores autem artificio et via tradiderunt.*

⁸⁷ Cic. *fin.* 2, 1, 2: *Is enim percontando atque interrogando elicere solebat eorum opiniones, quibuscum disserebat, ut ad ea, quae ii respondissent, si quid videretur, diceret*; 4, 4, 8: *sequitur disserendi ratio cognitioque naturae; nam de summo mox, ut dixi, videbimus et ad id explicandum disputationem omnem conferemus.* Cfr. anche Cic. *orat.* 32, 114: *Nam et ipse Aristoteles tradidit praecepta plurima disserendi et postea qui dialectici dicuntur spinosiora multa pepererunt*; *Tusc.* 1, 4, 8: *Haec est enim, ut scis, vetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi.*

⁸⁸ Cic. *top.* 6: *Cum omnis ratio diligens disserendi duas habeat partis, unam inveniendi, alteram iudicandi, utriusque princeps, ut mihi quidem videtur, Aristoteles fuit; Stoici autem in altera elaboraverunt; iudicandi enim vias diligenter persecuti sunt ea scientia, quam διαλεκτικήν appellant, inveniendi artem, quae τοπική dicitur, quae et ad usum potior erat et ordine naturae certe prior, totam reliquerunt. Nos autem, quoniam in utraque summa utilitas est, et utramque, si erit otium, persequi cogitamus, ob ea, quae prior est, ordiemur.*

⁸⁹ Cfr. anche *Tusc.* 2, 4: *Nos autem universae philosophiae vituperatoribus respondimus in Hortensio, pro Academia autem quae dicenda essent, satis accurate*

per il *De natura deorum* e il *De divinatione*, che insieme al *De fato* formano una trilogia, l'Arpinate aveva progettato di dare anche all'opera sul destino una forma dialogica di tipo platonico-socratica, ma chiarisce subito che una circostanza fortuita gliel'ha impedito, costringendolo ad adottare quella di tipo accademico, ovvero la *disputatio contra propositum* o *perpetua oratio*, inaugurata da Arcesilao⁹⁰ e già usata dall'autore per le *Tusculanae disputationes*, a cui accenna – credo non a caso – a *fat.* 4:

Quod autem in aliis libris feci, qui sunt De natura deorum, itemque in iis, quos De divinatione edidi, quo facilius id a quoque probaretur, quod cuique maxime probabile videretur, id in hanc disputatione de fato casus quidam ne facerem impedivit. (Cic. fat. 1)

Singolare è che Cicerone cominci un'opera sul destino sotto le insegne del *casus*, approfittando della privilegiata sede proemiale per introdurre questo concetto opposto a quello di 'fato' – ammesso che si reputi vera l'ipotesi che la parte mancante del proemio corrisponda alla definizione di 'destino' –, nè è trascurabile il fatto che l'autore approfitti proprio di questa sede per esprimere il suo parere in merito a una così spinosa questione, chiarendo che le azioni umane non sono regolate dall'intervento del destino⁹¹, come vorrebbe il determinismo stoico, ma condizionate dal caso.

La scelta formale di un'opera filosofica si rivela una diretta funzione del metodo che l'autore intende adottare ed è, pertanto, estremamente importante. Secondo lo studio condotto da Michel Ruch⁹² sul *corpus* ciceroniano, l'epistolario e i proemi delle opere retoriche e filosofiche ci permettono di comprendere bene il rapporto dell'Arpinate con i suoi modelli. Forte, per esempio, è il fascino esercitato su di lui dal dialogo platonico, mimetico, drammatico e narrativo, né è minore l'influenza di quello aristotelico, in cui il

in Academicis quattuor libris explicata arbitramur; sed tamen tantum abest ut scribi contra nos nolimus, ut id etiam maxime optemus. In ipsa enim Graecia philosophia tanto in honore numquam fuisset, nisi doctissimorum contentionibus dissensionibusque vigeret.

⁹⁰ Cic. *de orat.* 3, 80: *Sin aliquis exstiterit aliquando, qui Aristotelio more de omnibus rebus in utramque partem possit dicere et in omni causa duas contrarias orationes, praeceptis illius cognitis, explicare aut hoc Arcesilae modo et Carneadi contra omne, quod propositum sit, disserat, quique ad eam rationem adiungat hunc [rhetoricum] usum [moremque] exercitationemque dicendi, is sit verus, is perfectus, is solus orator.*

⁹¹ Lévy Boston 2012, pp. 73-74.

⁹² Ruch 1958, pp. 287; 435 e ss. Cfr. Anche Grilli 1971.

dibattito tende alla *disputatio in utramque partem* e in cui lo stesso autore partecipa alla discussione anche se non necessariamente come protagonista⁹³. Ma nel *De fato*, data la presenza dell'interlocutore-discepolo, come nelle *Tusculanae disputationes*, Cicerone sceglie di adottare una diversa tipologia di dialogo, la *disputatio* accademica, istituita da Arcesilao, nella quale confluiscono il *genus* tradizionale del dialogo espositivo, tipicamente aristotelico, e quello diatribico, da cui deriva l'uso frequente di interrogative retoriche, nonché l'ampia casistica di *exempla* e le obiezioni fittizie⁹⁴.

La *disputatio* accademica è, per definizione, un discorso 'doppio' che lascia spazio al dubbio metodico. Tuttavia nel *De fato*, così come nelle *Tusculanae*, Cicerone si distacca dal suo uso tradizionale per adottarne uno personale: alla struttura aperta, negativa, del doppio discorso, egli sostituisce una struttura chiusa, tesa all'affermazione del probabile⁹⁵, in cui l'unico attore è l'autore stesso. In questo modo il dialogo si trasforma in un monologo e, attraverso una meditazione personale che si sottrae ai vincoli di qualsiasi dogma, l'Arpinate espone la sua opinione in merito alla questione proposta aprendosi una strada speculativa, demolisce le posizioni opposte alla sua e sceglie l'*oratio perpetua*, che gli consente di dare sfoggio delle sue abilità di retore senza venir meno alla fama di uomo di cultura e di filosofo. Il dialogo accademico, infatti, è quello che più si addice alle attitudini forensi di Cicerone, accentuando le posizioni e le differenze tra il maestro e il discepolo e assumendo sempre più il carattere di una vera e propria disputa scolastica. Il discente, cioè Irzio, diventa semplicemente *auditor*, rinunciando alla funzione di personaggio attivo del dialogo ma non per questo meno partecipe. Certo è che, in questo modo, egli è dispensato dal condizionare o vincolare il discorso del suo interlocutore, mentre il maestro sviluppa in forma continua l'argomento che gli è stato proposto dinanzi a un pubblico silenzioso.

Questa forma di 'conferenza'⁹⁶, più che di dialogo, è propria del *De fato* e prim'ancora delle *Tusculanae disputationes*, in cui gli elementi convenzionali – come per esempio l'apparato scenografico, quello drammatico, l'invito cortese a Irzio di partecipare alla conversazione, la proposta dell'argomento – servono a giustificare l'epiteto di *disputatio*. Il processo di sottrazione intrapreso dall'Arpinate, che consiste nella progressiva eliminazione dell'intervento attivo

⁹³ Cic. *de orat.* 3, 80: *De omnibus rebus in utramque sententiam [...] dicere et in omni causa duas contrarias orationes praeceptis illius cognitit expliceterorum, ut penes ipsum sit principatus; Att.* 4, 16, 2: *In singulis libris utor prohoemiis ut Aristoteles; epist.* 1, 9, 23: *Scripti igitur Aristotelio more, quemadmodum quidem volui, tres libros in disputatione ac dialogo 'de oratore'.*

⁹⁴ Narducci 2004, pp. 125-128.

⁹⁵ Cic. *fat.* 1.

⁹⁶ Ruch 1958, p. 287.

dei partecipanti e di quegli elementi convenzionali – processo che è stato avviato a partire dalle *Tusculanae* – attraversa il *De fato* e si completa con il *De officiis*, ultima opera dell'Arpinate, in cui il 'dialogo' lascia definitivamente il posto alla trattazione di tipo aristotelico⁹⁷.

La scelta ciceroniana di privilegiare l'*oratio perpetua* si rivela, dunque, metodologica e di portata non trascurabile. È necessario, a questo punto, esaminare in cosa consista, per l'Arpinate, l'*oratio perpetua*, nel tentativo di chiarirne le caratteristiche e inoltre di giustificarne la scelta da parte dell'autore.

Ritengo sia anzitutto opportuno iniziare l'analisi dal proemio al secondo libro del *De finibus*, in cui Cicerone passa rapidamente in rassegna i vari sistemi filosofici, da quello sofistico a quello accademico, passando per il metodo socratico:

Eorum erat iste mos qui tum sophistae nominabantur, quorum e numero primus est ausus Leontinus Gorgias in conventu poscere quaestionem, id est iubere dicere, qua de re quis vellet audire. Audax negotium, dicerem impudens, nisi hoc institutum postea translatum ad philosophos nostros esset. Sed et illum, quem nominavi, et ceteros sophistas, ut e Platone intellegi potest, lusos videmus a Socrate. Is enim percontando atque interrogando elicere solebat eorum opiniones, quibuscum disserebat, ut ad ea, quae ii respondissent, si quid videretur, diceret. Qui mos cum a posterioribus non esset retentus, Arcesilas eum revocavit instituitque ut ii, qui se audire vellent, non de se quaerent, sed ipsi dicerent, quid sentirent; quod cum dixissent, ille contra. Sed eum qui audiebant, quoad poterant, defendebant sententiam suam. Apud ceteros autem philosophos, qui quaesivit aliquid, tacet; quod quidem iam fit etiam in Academia. (Cic. fin. 2, 1-2)

Il metodo accademico, introdotto da Arcesilao e scelto da Cicerone per la stesura del *De fato*, prevede che, una volta posta la questione, l'interlocutore taccia. In *fin. 2, 17*, ad esempio, Torquato chiede all'Arpinate di non porre domande, preferendo il discorso continuo, tipico dei retori e valido anche per la filosofia, alla forma dialogica. L'Arpinate obbedisce e aggiunge che, nel formulare questa tipologia di discorso, si servirà della retorica filosofica, perché meno fiacca di quella forense, orientata, invece, a un vasto pubblico e perciò costretta ad adattarsi alla molteplicità e alla varietà dell'uditorio:

Tum ille: Finem, inquit, interrogandi, si videtur, quod quidem ego a principio ita me malle dixeram hoc ipsum providens, dialecticas captiones. Rhetorice igitur, inquam, nos mavis quam dialectice disputare? Quasi vero,

⁹⁷ Di Virginio (a cura di) 1962, p. 13.

inquit, perpetua oratio rhetorum solum, non etiam philosophorum sit. Zenonis est, inquam, hoc Stoici. Omnem vim loquendi, ut iam ante Aristoteles, in duas tributam esse partes, rhetoricam palmae, dialecticam pugni similem esse dicebat, quod latius loquerentur rhetores, dialectici autem compressius. Obsequar igitur voluntati tuae dicamque, si potero, rhetorice, sed hac rhetorica philosophorum, non nostra illa forensi, quam necesse est, cum populariter loquatur, esse interdum paulo hebetiorem. (Cic. fin. 2, 17)

Si chiariscono, in questo passo, sia le caratteristiche dell'*oratio perpetua* che lo stile: il discorso accademico dev'essere tale da non permettere all'interlocutore di intervenire, contribuendo con la sua partecipazione a manipolare lo svolgimento della dissertazione; inoltre, perché sia efficace, esso non deve procedere 'come un torrente' – benché trascini con sé molti argomenti anche validi – ma occorre che sia condotto con metodo e raziocinio⁹⁸, giacché, in caso contrario, rischierebbe di vanificare la validità dei suoi contenuti. In ac. 1, 32 Cicerone chiarisce lo scopo di questa tipologia di discorso, ossia persuadere l'ascoltatore, e definisce l'ambito filosofico che la riguarda, cioè la logica. Questa parte della filosofia concerne, in particolare, la dialettica, nonché l'arte di argomentare attraverso il ragionamento, a sostegno della quale interviene l'eloquenza, che sviluppa il discorso in maniera tale da renderlo persuasivo, ottemperando al suo scopo.

Se ne deduce che l'*oratio perpetua*, prim'ancora che per le dispute filosofiche, era impiegata per i discorsi forensi e affondava le sue radici nell'attività oratoria. Solo in un secondo momento, quando verrà introdotta la filosofia a Roma, essa sarà adottata anche per le discussioni di carattere filosofico, conservando, tuttavia, gran parte del suo corredo retorico e soprattutto la sua funzione concreta e politica.

Aquila Romano, grammatico latino del III sec., dà un'interessante definizione di *oratio perpetua* nel suo breve trattato dal titolo *De figuris sententiarum et elocutionis* (18) che, inscrivendo la pratica dell'*oratio perpetua* nel contesto oratorio, avvalora quest'interpretazione,:

[oratio] *perpetua, quam Graeci εἰρομένην λέξιν appellant, quae ita connectitur, ut superiorem elocutionem semper proxima sequatur, atque ita seriem quandam significatus rerum explicet. Ea praecipue historiae descriptioni*

⁹⁸ Cic. fin. 2, 3: *Ego autem arbitror, quamquam admodum delectatus sum eius oratione perpetua, tamen commodius, cum in rebus singulis insistas et intellegas quid quisque concedat, quid abnuat, ex rebus concessis concludi quod velis et ad exitum perveniri. Cum enim fertur quasi torrens oratio, quamvis multa cuiusque modi rapiat, nihil tamen teneas, nihil apprehendas, nusquam orationem rapidam coërceas.*

convenit, quae tractum et fusum⁹⁹ genus eloquendi, non conversum, neque circumscriptum desiderat. Habet et saepe iudiciali genere dicendi usum necessarium, si quando quasi decursu quodam uti volumus.

Tra le tipologie testuali elencate da Aquila, che adottano l'*oratio perpetua* per la loro argomentazione, manca la trattazione filosofica. Ciò confermerebbe quanto ipotizzato, cioè che il *genus* dell'*oratio perpetua* nasce, inizialmente, per un uso giuridico, ponendosi quasi sullo stesso piano del discorso di accusa dal tono polemico e inquisitorio pronunciato in tribunale o nel foro dall'avvocato che tenta d'impedire alla difesa d'intervenire. A dare conferma conferma di questa pratica, nonché di quest'interpretazione, ci sono alcuni luoghi ciceroniani, come per esempio: *Cato Pompeium oratione perpetua tamquam reum accusavit* (*ad Q. fr.* 2, 3, 1; cfr. anche *de orat.* 1, 153), o anche *perpetua oratio non Rhetorum solum, sed etiam Philosophorum est* (*fin.* 2, 17). In particolare in quest'ultimo esempio, la correlazione *non solum/sed etiam* confermerebbe che l'*oratio perpetua* non solo è dei retori ma anche dei filosofi. È dunque lecito ipotizzare che, solo in un secondo momento, essa verrà impiegata in ambito filosofico, sia per influenza della tradizione greca e accademica, sia probabilmente grazie all'intervento dell'Arpinate, che, servendosi per la stesura della sue opere, secondo il modello dei filosofi greci, ne consentirà la diffusione.

Nel proemio al primo libro delle *Tusculanae disputationes*, che, come già detto, per forma e tipologia di discorso è comunemente associata al *De fato*, Cicerone descrive il metodo speculativo finora utilizzato e quello che intende adottare: esso prevede che l'interlocutore esprima il suo parere su un argomento, a cui l'autore risponde sostenendo la tesi contraria. Nelle *Tusculanae* l'Arpinate dice di voler sviluppare la trattazione in maniera più adeguata, preferendo la forma dialogica, come se mettesse in scena una vera e propria rappresentazione piuttosto che tenere una 'conferenza', in un cui a parlare è solo il filosofo-insegnante. Tuttavia il progetto iniziale resta soltanto un proposito: Cicerone, infatti, non usa il dialogo, come aveva prestabilito; gli interventi dell'interlocutore acquistano un certo valore solo all'inizio del primo e del quinto libro, per il resto essi si riducono a poche battute tendenti, per lo più, a indirizzare la trattazione nel senso stabilito dall'autore. Il dialogo, dunque, si muta in monologo, in cui non vi è un confronto mediante il dibattito dei personaggi ma tutto avviene nella coscienza di un unico individuo,

⁹⁹ Cfr. Cic. *de orat.* 2, 64: *Verborum autem ratio et genus orationis fusum atque tractum et cum lenitate quadam aequabiliter profluens sine hac iudiciali asperitate et sine sententiarum forensibus aculeis persequendum est.*

attraverso una riflessione prettamente personale. Nonostante l'autore dica di voler sfuggire alla 'narrazione', egli finisce, invece, proprio con l'adottarla:

Sed ut Aristoteles, vir summo ingenio, scientia, copia, cum motus esset Isocratis rhetoris gloria, dicere docere etiam coepit adulescentes et prudentiam cum eloquentia iungere, sic nobis placet nec pristinum dicendi studium deponere et in hac maiore et uberiore arte versari. Hanc enim perfectam philosophiam semper iudicavi, quae de maximis quaestionibus copiose posset ornateque dicere; in quam exercitationem ita nos studiose [operam] dedimus, ut iam etiam scholas Graecorum more habere auderemus. Ut nuper tuum post discessum in Tusculano cum essent complures mecum familiares, temptavi, quid in eo genere possem. Ut enim antea declamitabam causas, quod nemo me diutius fecit, sic haec mihi nunc senilis est declamatio. Ponere iubebam, de quo quis audire vellet; ad id aut sedens aut ambulans disputabam. Itaque dierum quinque scholas, ut Graeci appellant, in totidem libros contuli. Fiebat autem ita ut, cum is qui audire vellet dixisset, quid sibi videretur, tum ego contra dicerem. Haec est enim, ut scis, vetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi. Nam ita facillime, quid veri simillimum esset, inveniri posse Socrates arbitrabatur. Sed quo commodius disputationes nostrae explicentur, sic eas exponam, quasi agatur res, non quasi narretur. (Cic. Tusc. 1, 7-8)

L'uso ciceroniano del termine *disputatio* non riguarda la ricerca della verità, come in Platone, ma allude a un urto, a una disputa dovuta a due posizioni opposte. Tuttavia nella *disputatio* ciceroniana dei due (o più) interlocutori protagonisti, a prendere la parola è solo uno, mentre l'altro tace¹⁰⁰. In questo modo la discussione assume i tratti di una vera e propria narrazione. Se ne deduce che dire *disputatio contra propositum* oppure *narratio* è pressappoco la stessa cosa, o che comunque tra le due forme vi siano punti di contatto tali da renderle commutabili.

Se da una parte la *narratio* rimanda all'ambito retorico – essa corrisponde, infatti, alla seconda parte di un discorso oratorio –, dall'altra l'intreccio ciceroniano tra retorica e filosofia non stupisce affatto, soprattutto se si tiene conto che grazie a Cicerone si attua una vera e propria retorica della filosofia. Essa analizza i problemi speculativi con uno stile chiaro e nutrito¹⁰¹, con metodo e raziocinio, secondo 'formule giudiziarie'¹⁰² concrete che contribuiscono a chiarire l'argomento trattato, sì che, a discussione conclusa, i partecipanti siano d'accordo nel definire l'oggetto. Scopo della *narratio*, infatti, è oltre che

¹⁰⁰ Di Virginio (a cura di) 1962, p. 11.

¹⁰¹ Cic. *Tusc.* 1, 7.

¹⁰² Cic. *fin.* 2, 3.

informare¹⁰³, anche persuadere gli interlocutori¹⁰⁴, evitando di esprimersi in maniera oscura e di compromettere il senso del discorso¹⁰⁵, nonché la sua validità logica e, al contempo, i suoi effetti pratici. In *de orat.* 2, 330 l'autore chiarisce le condizioni della *narratio* e ne limita l'uso a due occasioni in particolare: qualora l'uditorio ignori l'argomento o quando s'intende confutarlo¹⁰⁶.

Nel *De fato*, infatti, Irzio si mostra indubbiamente estraneo alle teorie filosofiche sul destino e propone a Cicerone di discuterne, esprimendo semplicemente il desiderio di ascoltarlo¹⁰⁷. Occorre infatti ricordare che non c'è alcuna testimonianza che confermi che il console avesse competenze filosofiche; pertanto è inverosimile che questi fosse in grado di sostenere un discorso così chiaro e consapevole da permettere a Cicerone di confutarne ogni punto, secondo la consuetudine filosofica dell'*in utramque partem*. Inoltre, la scelta ciceroniana di impiegare il 'discorso continuo' impedirebbe la replica stoica sul *fatum* ed eviterebbe, in questo modo, di dare maggior rilievo alla causa fatalista.

¹⁰³ Cic. *part.* 4: *Earum (orationis partium) duae valent ad rem docendam, narratio et confirmatio, ad impellendos animos duae, principium et peroratio.*

¹⁰⁴ Cic. *part.* 31: *Quoniam narratio est rerum explicatio et quaedam quasi sedes ac fundamentum constituendae fidei, ea sunt in ea servanda maxime quae etiam in reliquis fere dicendi partibus: quae partim sunt necessaria, partim assumpta ad ornandum. Nam ut dilucide probabiliterque narremus, necessarium est, sed assumimus etiam suavitatem.*

¹⁰⁵ Cic. *de orat.* 2, 329: *Apertam enim narrationem tam esse oportet quam cetera; sed hoc magis in hac elaborandum est, quod et difficilius est non esse obscurum in re narranda quam aut in principio aut in argumentando aut in perorando; et maiore etiam periculo haec pars orationis obscura est quam ceterae, vel quia, si quo alio in loco est dictum quid obscurius, tantum id perit, quod ita dictum est, narratio obscura totam occaecat orationem; vel quod alia possis, semel si obscurius dixeris, dicere alio loco planius, narrationis unus est in causa locus. Erit autem perspicua narratio, si verbis usitatis, si ordine temporum servato, si non interrupte narrabitur.*

¹⁰⁶ Cic. *de orat.* 2, 330: *Sed quando utendum sit aut non sit narratione, id est consilii; neque enim si nota res est nec dubium quid gestum sit, narrare oportet, nec si adversarius narravit, nisi si refellemus; ac si quando erit narrandum, nec illa, quae suspicionem et crimen efficient contraque nos erunt, acriter persequemur et, quicquid potuerit, detrahemus; ne illud, quod Crassus, si quando fiat, perfidia, non stultitia fieri putat, ut causae noceamus, accidat. Nam ad summam totius causae pertinet, caute an contra demonstrata res sit, quod omnis orationis reliquae fons est narratio.*

¹⁰⁷ Cic. *fat.* 4: *«Ita» inquit «audiam te disputantem, ut ea lego, quae scipsisti. Proinde ordire. Consideramus hic».*

Stando alle informazioni fin qui fornite, le ragioni che probabilmente hanno spinto l'Arpinate a preferire anche per il *De fato* la tipologia di 'dialogo' *contra propositum* a quella socratico-platonica della *disputatio in utramque partem* potrebbero essere varie ma, a mio parere, ripartibili in due categorie: cause contingenti e cause metodologiche. Alle contingenti appartengono quelle cause fortuite che hanno impedito a Cicerone di elaborare la *disputatio de fato* secondo il metodo usato precedentemente per il *De natura deorum* e il *De divinatione*¹⁰⁸. Questa categoria di cause, a sua volta, ne comprende varie: la breve e temporanea permanenza di Irzio a Pozzuoli presso la villa di Cicerone, la cui presenza avrebbe condizionato la stesura dell'opera rendendola rapida e frettolosa; il contesto storico e politico *post mortem Caesaris*, segnato da continui disordini e da forte instabilità; non meno importante il ruolo politico di Irzio – console designato per il 44 a. C. che nella prospettiva ciceroniana ha il dovere di agire tempestivamente, onde evitare che Antonio si imponga al potere –; e, ultima motivazione ma non secondaria, l'urgenza di trattare un argomento così complesso, come il fato, a ridosso della morte del dittatore, approfittando delle condizioni politiche di precarietà e di disordine, sì da convincere il destinatario, cioè Irzio, (e l'uditorio) dell'inesistenza del destino, secondo il determinismo stoico, e della possibilità per l'uomo di intervenire a mutare il corso degli eventi a favore della rinascita della Repubblica.

È indubbio che una trattazione sul destino e sul libero arbitrio risulta nel 44 a. C. particolarmente attuale.

Il *De fato*, pertanto, non nasce con l'intento di trovare, attraverso il confronto di opinioni antagoniste, una risposta a una domanda meramente filosofica ma nasconde sottese implicazioni politiche: se durante la dittatura di Cesare l'accettazione stoica del fato e l'eventuale suicidio del saggio – si ricordi, per esempio, il caso di Catone l'Uticense – sono espressione della libertà del singolo individuo, ora la morte del dittatore e la rinnovata possibilità di un'azione politica rendono necessaria una rivisitazione, una rivalutazione e una rifondazione dell'etica.

Per quanto attiene alle motivazioni metodologiche va ribadito che l'*oratio perpetua*, almeno formalmente, è un prodotto oratorio il cui scopo principale è istruire, consigliare ed esortare il pubblico all'azione con efficacia. Scompaiono le notazioni di ambiente, tipicamente platoniche, le caratterizzazioni dei personaggi, la descrizione del paesaggio e l'*auditor* è, tutto sommato, un'entità piatta e impersonale¹⁰⁹. Nel *De fato* i due interlocutori sono perfettamente consapevoli del loro ruolo: da una parte c'è Cicerone, in veste di maestro, che si prepara a tenere una lezione; dall'altra c'è Irzio, dedicatario dell'opera (come

¹⁰⁸ Cic. *fat.* 1.

¹⁰⁹ Di Virginio (a cura di) 1962, pp. 11-12.

dichiarato nella *dedicatio*), nei panni dell'allievo, che in *fat.* 4, nel menzionare le *Tusculanae Disputationes* – di certo non a caso – stabilisce immediatamente un legame tra quest'opera e il *De fato*. Nelle *Tusculanae*, infatti, l'Arpinate ha dimostrato di preferire la consuetudine degli Accademici di esporre una tesi e poi discuterla, piuttosto che adottare il metodo tradizionale dell'*in utramque partem*: l'interlocutore, dunque, sa che il suo compito si limita alla semplice 'proposta' di una questione che non discuterà ma che ascolterà soltanto.

Ora, se si considera la testimonianza di *ac.* 1, 32, in cui l'*oratio perpetua* si associa all'eloquenza, alla dialettica e alla 'logica' – cioè a quella parte della filosofia mediante la quale si insegna a elaborare un discorso ragionato – e se a questo si aggiunge il fatto che nel *De fato* il discorso si sviluppa, per lo più, proprio sul piano della 'logica', allora la scelta dell'Arpinate di adottare questo tipo di discorso appare persino necessaria e si giustifica anche dal punto di vista metodologico. Cicerone, infatti, non può che accogliere questa tipologia di 'dialogo', interessandosi fin dagli esordi del *De fato* agli ἀξιώματα (enunciati), di cui si propone di dimostrare il valore razionale (qualora ci sia) di quelli riguardanti il futuro.

Tornando al *De fato*, la *dissertatio* vera e propria prende le mosse da una reale richiesta di Irzio¹¹⁰:

Nam cum essem in Puteolano Hirtiusque noster, consul desigantus, isdem in locis, vir nobis amicissimus et his studiis, in quibus nos a pueritia viximus, deditus, multus una eramus, maxime nos quidem exquirentes ea consilia, quae ad pacem et ad concordiam civium pertinerent. Cum enim omnes post interitum Caesaris novarum perturbationum causae quaeri viderentur iisque esse occurrendum putaremus, omnis fere nostra in his deliberationibus consumebatur oratio: idque et saepe alias et quodam liberiore, quam solebat, et magis vacuo ab interventoribus die. Cum ad me ille venisset, primo ea, quae erant cotidiana et quasi legitima nobis de pace et de otio. (Cic. fat. 1)

Questi, tra il 17 aprile e il 17 maggio del 44 a. C.¹¹¹, si trovava a Pozzuoli, ospite presso la villa dell'Arpinate, secondo quanto testimoniato da Cicerone stesso anche nell'epistolario¹¹²

[2] La scelta d'informare il lettore sul luogo in cui si svolge il dialogo serve a collocare nello spazio e nel tempo la scena che fa da cornice alla *dissertatio* e dunque a conferirvi veridicità. Sappiamo dalle epistole (cfr. *Att.* 14, 20-22; 15,

¹¹⁰ Cic. *fat.* 4.

¹¹¹ Durand 1903, pp. 175-176.

¹¹² Cic. *Att.* 14, 9, 2-3; 11, 2; 20, 4; 21, 4; 15, 1, 2-3.

1) che Cicerone soggiornò a Pozzuoli dalla metà di aprile alla metà di maggio del 44 a. C, mentre il *De fato* fu steso frettolosamente tra la fine di maggio e gli inizi di giugno dello stesso anno.

La villa romana nasce come luogo che accoglie gli svaghi della vita privata e le riunioni dei piccoli circoli e serve al romano dell'aristocrazia anche per tenere i contatti con gli strati emergenti dei municipi¹¹³. I membri dei ceti elevati, infatti, sono continuamente impegnati in occasioni mondane e anche nella vita privata sono quasi sempre circondati da clienti e da ospiti di pari condizione sociale, che ricevono nelle loro abitazioni e ai quali restituiscono le visite; dunque si comprende bene l'importanza assegnata alla capacità di conversare e di saper intrattenere piacevolmente gli ospiti.

Cicerone muove dalla considerazione basilare che l'arte della parola si divide in due branche: la *contentio* e il *sermo*. La prima domina nei tribunali e in senato, mentre la seconda nei circoli e nelle riunioni di amici; l'una ha lo scopo di smuovere con violenza gli animi degli ascoltatori, l'altra di conciliarseli cortesemente. La *contentio* rientra nel dominio del πάθος, mentre il *sermo* in quello dell'ἔθος. La differenza fondamentale tra il *sermo* filosofico e l'oratoria, osserva Emanuele Narducci¹¹⁴, si fonda sul diverso effetto che i rispettivi locutori si propongono di suscitare (cfr. Cic. *orat.* 63: *sedare animos malunt quam incitare, et de rebus pacatis ac minime turbulentis docendi causa non capiendi loquuntur*). Il *sermo*, infatti, deve risultare *lenis minimeque pertinax*, cioè mite e pacato: il modello è il dialogo socratico, esente da atteggiamenti polemici ma piacevole e interessante, e deve trattare o degli affari domestici o di quelli pertinenti alla Repubblica oppure dello studio delle arti e della disciplina¹¹⁵. I temi discussi coincidono con quelli che Cicerone affronta generalmente nei suoi dialoghi, mostrando particolare predilezione per la conversazione colta e filosofica. Tuttavia i dialoghi ciceroniani, come si è precedentemente detto, si distaccano dal modello socratico: il dialogo socratico-platonico, infatti, nasce spesso da circostanze occasionali che mettono a contatto personaggi provenienti anche da ambienti diversi; quello ciceroniano, invece, ammette solo membri dello stesso *entourage* e non introduce mai filosofi di professione appartenenti a ceti sociali inferiori (non a caso le dispute avvengono nelle *villae*). Gli interlocutori si alternano sapientemente, rispettano il *decorum* e, attraverso la parola, esercitano una forma di controllo sugli altri, cosicché chi parla possa manipolare gli ascoltatori¹¹⁶. Nel *De fato* – in cui le

¹¹³ Narducci 1989, p. 174.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ Cic. *off.* 1, 135: *Aut de domesticis negotiis aut de re publica aut de artium studio atque doctrina.*

¹¹⁶ Narducci 1989, p. 180.

regole del dialogo tradizionale sono scardinate – sebbene Cicerone inviti Irzio a discutere secondo la normativa prevista dal *decorum*, l'interlocutore è muto e ha come unico scopo quello di fornire l'*input* alla conversazione e di contribuire, con la sua presenza, alla finzione letteraria attribuendogli veridicità.

1.2.3 *Causa (fat. 2-4)*

È in *fat. 2-4* che l'autore inserisce la *causa* della *disseratio*, ripartendola in due sezioni: nella prima accenna alla situazione storica *post mortem Caesaris* e all'incontro con Irzio; nella seconda riferisce della richiesta del console di parlargli del destino.

Dopo l'uccisione di Cesare, a Roma si susseguono una serie di scontri e di disordini che mettono a dura prova la stabilità della Repubblica. Cicerone, contro ogni previsione, confessa ad Attico, in più di una lettera, che le Idi di marzo gli hanno procurato solo la gioia della morte del dittatore e riconosce a malincuore l'assoluta inutilità del cesaricidio¹¹⁷. L'uccisione di Cesare, infatti, ha creato un incolmabile vuoto politico e Antonio, suo possibile successore, è uno scomodo avversario che occorre eliminare prima che, acquistato il potere, si proponga come un novello Cesare.

Sullo sfondo di una così caotica situazione politica, Irzio e Cicerone approfittano per discorrere su temi a loro cari, quali, per esempio, la pace e la concordia dei cittadini:

Maxime nos quidem exquirentes ea consilia, quae ad pacem et ad concordiam civium pertinerent. (Cic. fat. 2)

Il verbo *exquiro*, che in greco corrisponde ἐξετάζω, esprime l'atto del 'cercare con diligenza o con cura'¹¹⁸; la forma verbale *pertineo*, invece, costruita con *ad* e l'accusativo, ha il significato di 'riguarda', 'concerne a'¹¹⁹, e ricorre in molti proemi filosofici – nonostante sia un termine tecnico della retorica – allo scopo d'introdurre l'oggetto di discussione e d'informare il lettore dell'argomento che in quella sede ci si propone d'indagare¹²⁰. Tale forma

¹¹⁷ Cic. *Att.* 14, 12, 1: *O mi Attice, vereor ne nobis Idus Martiae nihil dederint praeter laetitiam et odi poenam ac doloris. Quae mihi istim adferuntur! Quae hic video!*

¹¹⁸ ThLL, s.v. *exquiro*, 5, 1817, 48 ss.

¹¹⁹ ThLL, s.v. *pertineo*, 10, 1796, 61 ss.

¹²⁰ Cic. *fin.* 1, 14: *Eum quem ego arbitror unum vidisse verum maximisque erroribus animos hominum liberavisse et omnia tradidisse, quae pertinerent ad bene beateque vivendum; Tusc.* 1, 1: *Cum omnium artium, quae ad rectam vivendi viam*

verbale ritorna due volte all'interno del *De fato*: la prima, nell'*exordium*, per chiarire e determinare l'ambito filosofico in cui l'autore intende attuare l'indagine sul destino, cioè la *philosophia de moribus*¹²¹ e la 'logica' degli ὀξιώματα; la seconda, invece, nella *causa*, in cui Cicerone ricorda le *deliberationes* di argomento politico con cui lui e Irzio erano soliti intrattenersi, prestando particolare attenzione ad argomenti come la *pax*, l'*otium* e la *concordia civium* (cfr. *Cic. fat. 2: multum una eramus, maxime nos quidem exquirentes ea consilia, quae ad pacem et ad concordiam civium pertinerent*). Nel primo caso l'uso di *pertineo* serve a informare il lettore del tema che l'autore intende sviluppare, facendo sì che questi si predisponga alla lettura dell'opera; nel secondo, invece, l'uso del verbo *pertineo* palesa le reali ambizioni dell'autore, cioè di trattare, celati dietro la finzione della messa in scena del dialogo teoretico, temi più squisitamente politici: da una parte la *pax* e la *concordia*, particolarmente care a Cicerone e tanto più in un periodo caotico e instabile quale quello successivo all'uccisione di Cesare; dall'altra l'*otium*, cioè l'attività filosofica, a cui l'Arpinate deve dedicarsi a causa dell'esilio politico che gli è stato imposto.

Sull'evoluzione e la trasformazione del termine *otium* e sul significato dell'aggettivo *otiosus*, che da esso deriva, Cicerone discute nel *De officiis*¹²², il suo ultimo trattato, scritto subito dopo la morte di Cesare e la stesura del *De fato*. In *off. 3, 1-2* l'Arpinate paragona l'*otium* di Scipione al proprio e constata

pertinerent, ratio et disciplina studio sapientiae quae philosophia dicitur contineretur, hoc mihi Latinis litteris inlustrandum putavi; nat. deor. 1, 36: Aliis autem libris rationem quandam per omnium naturam rerum pertinentem vi divina esse adfectam putat.

¹²¹ *Cic. fat. 1.*

¹²² *Cic. off. 3, 1-2: P. Scipionem, Marce fili, eum, qui primus Africanus appellatus est, dicere solitum scripsit Cato, qui fuit eius fere aequalis, numquam se minus otiosum esse, quam cum otiosus, nec minus solum, quam cum solus esset. Magnifica vero vox et magno viro ac sapiente digna; quae declarat illum et in otio de negotiis cogitare et in solitudine secum loqui solitum, ut neque cessaret umquam et interdum conloquio alterius non egeret. Ita duae res, quae languorem adferunt ceteris, illum acuebant, otium et solitudo. Vellem nobis hoc idem vere dicere liceret, sed si minus imitatione tantam ingenii praestantiam consequi possumus, voluntate certe proxime accedimus. Nam et a re publica forensibusque negotiis armis impiis vique prohibiti otium persequimur et ob eam causam urbe relicta rura peragrantes saepe soli sumus. Sed nec hoc otium cum Africani otio nec haec solitudo cum illa comparanda est. Ille enim requiescens a rei publicae pulcherrimis muneribus otium sibi sumebat aliquando et coetu hominum frequentiaque interdum tamquam in portum se in solitudinem recipiebat, nostrum autem otium negotii inopia, non requiescendi studio constitutum est. Extincto enim senatu deletisque iudiciis quid est, quod dignum nobis aut in curia aut in foro agere possimus?*

che il significato del termine *otium* e dei suoi derivati ha subito, durante le guerre civili e in particolare sotto la dittatura di Cesare, una torsione semantica, che ha provocato notevoli ripercussioni anche sul piano pratico, dal momento che la relazione tra l'attività pubblica e quella privata, che nella prospettiva ciceroniana frequentemente s'intersecano, s'interrompe¹²³.

Cicerone, dunque, chiarisce i termini del suo impegno filosofico¹²⁴, volto, per lo più, a colmare il vuoto lasciato dalla sua mancata partecipazione alla vita politica, e inoltre palesa anche il progetto di organizzare in maniera sistematica e ordinata i saperi inerenti alle dottrine filosofiche; un'intenzione e un'iniziativa che già precedentemente aveva palesato nel *Brutus*:

Vos vero, inquam, Attice, et praesentem me cura levatis et absentem magna solacia dedistis. Nam vestris primum litteris recreatus me ad pristina studia revocavi. (Cic. Brut. 11)

Prim'ancora che un'opera filosofica, il *De fato* è un'opera politica: Cicerone e Irzio spendono gran parte del loro tempo discutendo di strategie politiche e dell'incerta situazione della *res publica*, nel tentativo di prevenirne, qualora sia possibile, nuovi probabili disordini:

Iisque esse occurrendum putaremus, omnis fere nostra in his deliberationibus consumebatur oratio. (Cic. fat. 2)

È interessante l'uso del verbo *occurro*, attestato ampiamente in contesti militari con il significato di *obviam fieri resistendi* o di *pugnandi causa*, vale a dire 'opporsi'. Tale forma verbale ritorna spesso con il significato di 'prevenire' o anche di 'impedire un male che non è ancora accaduto'¹²⁵; ed è con tale valore che ricorre nel passo sopra citato.

Che le discussioni tra Cicerone e Irzio si esaurissero in argomenti principalmente politici ci è suggerito, oltre che dalle esplicite dichiarazioni dell'autore, anche dall'orchestrazione sintattica di cui Cicerone si serve per esprimersi: oltre il già citato *occurro*, forte, per esempio, è l'iperbato *omnis [...]* *oratio* (*fat. 2: omnis fere nostra in his deliberationibus consumebatur oratio*).

¹²³ Marchese 2011, pp. 236-237.

¹²⁴ Cic. *off.* 2, 4: *Nihil agere autem cum animus non posset, in his studiis ab initio versatus aetatis existimavi honestissime molestias posse deponi, si me ad philosophiam retulisset. Cui cum multum adulescens discendi causa temporis tribuissem posteaquam honoribus inservire coepi meque totum rei publicae tradidi, tantum erat philosophiae loci, quantum superfuerat amicorum et rei publicae tempore. Id autem omne consumebatur in legendo, scribendi otium non erat.*

¹²⁵ Forcellini, s. v. *occurro*. Cfr. ThLL s. v. *occurro*, 9, 2, 391, 49 ss.

L'intenzione dell'autore è anzitutto di vagliare, insieme a Irzio, in maniera accurata e attenta, le probabili strategie politiche da adottare dopo la morte di Cesare e, non meno importate, di conquistare il console, fidato cesariano, alla causa degli ottimati; in secondo luogo, questi si propone di contribuire, attraverso il suo impegno filosofico, alla formazione dei futuri cittadini, cosicché essi siano in grado di sapere agire politicamente.

[3] Solo dopo aver esaurito gli argomenti politici, Irzio e Cicerone passano a quelli filosofici:

Nam cum hoc genere philosophiae, quod nos sequimur, magnam habet orator societatem: subtilitatem enim ad Academia mutuatur et ei vicissim reddit ubertatem orationis et ornamenta dicendi. «Quam ob rem» inquam «quoniam utriusque studii nostra possessio est, hodie utro frui malis, optio sit tua». Tum Hirtius «Gratissimum» inquit «et tuorum omnium simile: nihil enim umquam abnuuit meo studio voluntas tua». (Cic. fat. 3)

L'attività filosofica è sentita dall'autore come una forma di *negotium* nei confronti della comunità, sebbene essa sia, ai suoi occhi, una rinuncia non una conquista.

Dal 45 a. C. l'Arpinate dà inizio a un esercizio filosofico diverso da quello svolto negli anni precedenti: inaugura, infatti, una filosofia propriamente politica. La motivazione che, in questa seconda fase, lo spinge a dedicarsi all'attività speculativa è la volontà di realizzare una trattazione filosofica in latino con finalità politiche, senza trascurare le esercitazioni retoriche¹²⁶.

Irzio chiede all'autore di parlargli di argomenti filosofici; Cicerone accetta, purché il destinatario s'impegni a una ricezione attiva; comincia, dunque, il suo discorso in cui coniuga le tematiche filosofiche all'espressione oratoria:

Quibus actis? Quid ergo? inquit ille, quoniam oratorias exercitationes non tu quidem, ut spero, reliquisti, sed certe philosophiam illis anteposuisti, possumne aliquid audire? Tu vero, inquam, vel audire vel dicere; nec enim, id quod recte existimas, oratoria illa studia deserui, quibus etiam te incendi, quamquam flagrantissimum acceperam, nec ea, quae nunc tracto, minuunt, sed augent potius illam facultatem. (Cic. fat. 3)

Audire è termine tecnico della filosofia, che ricorre con il significato di 'andare a lezione dai filosofi', ma acquista, in questo passo del *De fato*, un

¹²⁶ Alfonsi 1968, pp. 10-11; 13.

significato più denso, che Cicerone mutua dalla retorica¹²⁷. L'invito all'ascolto, in una produzione filosofica con forte vocazione oratoria, rivela, infatti, una continua tensione tra la funzione persuasiva e quella informativa, e conferma, inoltre, la scelta dell'autore di fare di Irzio suo semplice *auditor*. È a questo punto che s'inserisce la brevissima sezione dell'*auctor de se ipso loquens*, in cui Cicerone coglie l'occasione per chiarire la sua posizione in merito al rapporto tra oratoria e filosofia¹²⁸.

È certamente noto che le due discipline sono state a lungo oggetto di una disputa interminabile, a partire dal mondo greco, lì dove Isocrate si era espresso affermando la superiorità della retorica sulla filosofia, fino ad arrivare allo scontro aperto al quale si sono alternati tentativi di conciliazione.

È vero che, dato il crescente successo dei retori in campo educativo, la retorica ha rischiato di prendere il sopravvento sulla filosofia nella formazione della classe dirigente, dapprima greca e poi romana.

Nel proemio al secondo libro del *De divinatione*, accanto all'elenco delle opere filosofiche già pubblicate, Cicerone cita anche quelle retoriche, quali il *De oratore*, il *Brutus* e l'*Orator*¹²⁹, a cui aggiunge i sei *De re publica*, in una sorta di continuità funzionale¹³⁰. Egli – come si è detto – tenta di conciliare filosofia e retorica e sostiene, a più riprese, la necessità per l'oratore di padroneggiare la *quaestio infinita*¹³¹: una cultura filosofica scrupolosa è, infatti,

¹²⁷ Antonini (a cura di) 1994, p. 5.

¹²⁸ Cfr. Cic. *Tusc.* 1, 5-6: *Philosophia iacuit usque ad hanc aetatem nec ullum habuit lumen litterarum Latinarum; quae inlustranda et excitanda nobis est, ut, si occupati profuimus aliquid civibus nostris, prosimus etiam, si possumus, otiosi. In quo eo magis nobis est elaborandum, quod multi iam esse libri Latini dicuntur scripti inconsiderate ab optimis illis quidem viris, sed non satis eruditis. Fieri autem potest, ut recte quis sentiat et id quod sentit polite eloqui non possit; sed mandare quemquam litteris cogitationes suas, qui eas nec disponere nec inlustrare possit nec delectatione aliqua allicere lectorem, hominis est intemperanter abutentis et otio et litteris. Itaque suos libros ipsi legunt cum suis, nec quisquam attingit praeter eos, qui eandem licentiam scribendi sibi permitti volunt. Quare si aliquid oratoriae laudis nostra attulimus industria, multo studiosius philosophiae fontis aperiemus, e quibus etiam illa manabant; 2, 5: *Quam ob rem hortor omnis, qui facere id possunt, ut huius quoque generis laudem iam languenti Graeciae eripiant et transferant in hanc urbem, sicut reliquas omnis, quae quidem erant expetendae, studio atque industria sua maiores nostri transtulerunt. Atque oratorum quidem laus ita ducta ab humili venit ad summum, ut iam, quod natura fert in omnibus fere rebus, senescat brevique tempore ad nihilum ventura videatur, philosophia nascatur Latinis quidem litteris ex his temporibus, eamque nos adiuvemus nosque ipsos redargui refellique patiamur.**

¹²⁹ Cic. *div.* 2, 4.

¹³⁰ Cic. *div.* 2, 1-4.

¹³¹ Pasetti 2008, p. 114.

utile al retore sia per l'*inventio* dei contenuti che per la tecnica argomentativa. La retorica, infatti, fornisce alla filosofia efficacia espressiva e forza persuasiva, grazie anche al contributo degli *exempla*, mentre la filosofia, in particolare quella accademica, provvede a offrire argomenti di cui discutere e, non meno importante, concorre alla formazione morale dei cittadini.

[4] Posta la questione *de fato* Irzio lascia la parola a Cicerone, che accetta di parlare:

«Sed quoniam rhetorica mihi vestra sunt nota teque in iis et audivimus saepe et audiemus, atque hanc Academicorum contra propositum disputandi consuetudinem indicant te suscepisse Tusculanae disputationes, ponere aliquid, ad quod audiam, si tibi non est molestum, volo». «An mihi» inquam «potest quicquam esse molestum, quod tibi gratum futurum sit? Sed ita audies, ut Romanum hominem, ut timide ingredientem ad hoc genus disputandi, ut longo intervallo haec studia repetentem». «Ita» inquit «audiam te disputantem, ut ea lego, quae scripsisti. Proinde ordire. Consideramus hic». (Cic. fat. 4)

Secondo la prassi retorica, tipica dei proemi, prim'ancora di cominciare la discussione l'Arpinate sente il bisogno di giustificarsi, ricorrendo al τόπος dell'ineffabilità, ossia della modestia, con cui dichiara la propria inadeguatezza e inesperienza nell'espone ed esaminare il tema proposto: l'autore, infatti, si definisce un *Romanus* che si avvicina timidamente a tematiche filosofiche a lui tutto sommato estranee e delle quali, probabilmente, non sarà in grado di offrire una trattazione esaustiva.

Perché il lettore colga il senso profondo dell'opera e l'inserisca consapevolmente nell'ampio programma culturale ciceroniano, è necessario che l'autore gli fornisca indicazioni preliminari utili a correggere qualsiasi erronea opinione possa generarsi: se da una parte Cicerone ribadisce la sua inesperienza in ambito filosofico, dichiarando la propria romanità e la subalternità della filosofia greca alla prassi romana, dall'altra suggerisce al pubblico un'interpretazione dell'opera in chiave etico-politica. La dichiarazione della propria romanità, infatti, si concilia perfettamente con l'ambizioso progetto di creare una filosofia latina senza impegnarsi personalmente nella speculazione filosofica, una filosofia che abbia come destinatari gli *omnes boni*, che l'autore spesso richiama alla loro funzione politica e alle loro responsabilità nei confronti della comunità.

Il proemio, giunto incompleto della sezione finale (*fat.* 4) – che coincide con la seconda lacuna dell'opera –, si conclude con un vero e proprio 'patto' tra l'autore e il suo interlocutore, il quale mostra di aver compreso le istruzioni forniteli dall'Arpinate, cioè di ascoltare interpretando il 'testo' orale come se

fosse scritto. Quando Irzio dichiara che ascolterà la dissertazione con la medesima predisposizione d'animo con cui legge gli scritti del suo maestro¹³², egli compara l'ascolto alla lettura, ribaltando il modello delle precedenti opere, in cui la forma orale tenta, invece, di sostituire quella scritta, anche nell'atto della stesura, simulando una vera e propria rappresentazione drammatica attraverso l'adozione del dialogo. La predisposizione di Irzio ad ascoltare giustifica a maggior ragione il carattere muto del personaggio, che, come se leggesse, si prepara all'ascolto e si appresta alla ricezione del messaggio, nonché alla sua interpretazione.

1.3 *Liber singularis?*

Un problema tuttora irrisolto e ancora molto discusso dagli studiosi è se il *De fato* sia stato concepito come *liber singularis* o se il progetto originario prevedesse che i libri in realtà fossero due. L'intenzione dell'autore di dedicarsi alla stesura di quest'opera, pur attestata in più luoghi (*nat. deor.* 3, 19; *div.* 1, 127 e 2, 3)¹³³, sembra non concretizzarsi mai in un impegno reale; essa, infatti, viene continuamente rimandata a un momento non definito e la sua pubblicazione mai ufficializzata.

In *nat. deor.* 3, 19, Cicerone fa dire a Balbo che molti punti importanti relativi alla dottrina della divinazione e al fato si sono passati sotto silenzio, questioni su cui occorrerebbe discorrere a lungo e che, pertanto, verranno trattate in altra sede¹³⁴. Allo stesso modo, in *div.* 1, 127 e 2, 3, l'autore promette a, fratello Quinto di esaminare il tema del destino in un'altra opera, di cui dà conferma nel proemio al secondo libro sulla divinazione.

¹³² Cic. *fat.* 4.

¹³³ Cic. *nat. deor.* 3, 19: *Tum Balbus: «Equidem attulisse rationes mihi videor, sed eas tu ita refellis, ut, cum me interrogaturus esse videare et ego me ad respondendum compararim, repente avertas orationem nec des respondendi locum. Itaque maximae res tacitae praeterierunt, de divinatione de fato, quibus de quaestionibus tu quidem strictim nostri autem multa solent dicere, sed ab hac ea quaestione quae nunc in manibus est separantur; quare si videtur noli agere confuse, ut hoc explicemus, hac disputatione quod quaeritur»*; *div.* 1, 127: *Praeterea cum fato omnia fiant, id quod alio loco ostendetur, si quis mortalis possit esse, qui conligationem causarum omnium perspiciat animo, nihil eum profecto fallat*; 2, 3: *Quae ut plane esset cumulateque perfecta, de divinatione ingressi sumus his libris scribere; quibus, ut est in animo, de fato si adiunxerimus, erit abunde satis factum toti huic quaestioni.*

¹³⁴ Cic. *nat. deor.* 3, 19.

I paragrafi 1-2 del *De fato* suggeriscono che il trattato fosse costituito di un solo libro: nella prefazione Cicerone informa che non esporrà l'*obscura quaestio* sul destino adottando la *disputatio in utramque partem*, come ha fatto in precedenza per il *De natura deorum* e il *De Divinatione*, ma afferma che privilegerà la *disputatio contra propositum*, tipica dell'Accademia. In questo modo egli avverte il lettore di una sua precisa scelta metodologica, che consente di escludere la teoria secondo la quale il *De fato* comprendeva due libri, di cui uno che prevedesse la trattazione dell'argomento da parte dell'interlocutore, corrispondente alla *pars construens*, mentre il secondo che comprendesse la confutazione dell'autore, cioè la *pars destruens*: la trattazione, infatti, è affidata al solo Cicerone, di modo che possa concludersi rapidamente e in un unico libro.

L'ipotesi che i libri fossero due, invece, poggia su due riscontri testuali variamente interpretati dagli studiosi, tratti rispettivamente dal *De fato* e dal *De divinatione*. A *fat.* 40 l'autore, parlando della teoria dell'assenso, che per gli Stoici consiste nel dare il proprio consenso alla *visio* o rappresentazione esterna – mediante la quale essi garantiscono una forma di libertà di giudizio all'uomo – rinvia all'inizio del discorso, dove dice di aver già trattato questo argomento:

Atque hoc, si placet, quale sit, videamus in assensionibus, quas prima oratione tractavi. (Cic. fat. 40)

Secondo gli studiosi, egli alluderebbe a un primo libro, già ultimato, che, in maniera del tutto inaspettata, chiama *oratio* e non *liber*. Bremio¹³⁵, nel suo commento, avalla questa interpretazione e, sebbene stenti a credere che possa trovarsi un passo equivalente che confermi l'uso della parola *oratio* al posto di *liber*, sostiene che la scelta del termine risulta tutto sommato pertinente se si considera che, diversamente dalle precedenti opere, Cicerone decide di utilizzare il metodo delle dispute o anche *orationes* accademiche. Secondo il commentatore è, dunque, plausibile che l'opera sul *fato* contasse due libri anziché uno, perciò sostiene che l'iniziale puntualizzazione fatta da Cicerone sul metodo della *disputatio contra propositum* provvede semplicemente a chiarire al lettore che lo sviluppo della questione avrà forma e struttura diverse da quelle adottate per le altre opere.

A sostegno della bipartizione dell'opera c'è anche un passo del *De divinatione* (1, 127), in cui Cicerone informa Quinto che non intende approfondire la questione *de fato* in questa sede ma che preferisce dedicarle una trattazione separata, facendo supporre al lettore che le sue reali intenzioni

¹³⁵ Bremi 1795, pp. 1-3.

fossero di occuparsi dell'argomento allo stesso modo in cui si era occupato della divinazione, cioè con un dialogo *in utramque partem*, e che, solo alla fine, avrebbe cambiato idea preferendo la formula *contra propositum*¹³⁶.

A quella di Bremio si aggiungono anche le opinioni di altri studiosi, come per esempio Schutz¹³⁷ e Moser¹³⁸ che sospendono il giudizio, giungendo alla conclusione che nulla di certo può dirsi al riguardo. A queste va aggiunta anche quella di Kuhner¹³⁹, che, in un primo momento, ha sostenuto la tesi che ai libri *De natura deorum* e *De divinatione* Cicerone avrebbe associato due libri *De fato* così che la trattazione filosofica fosse abbondantemente soddisfatta; in seguito, peccando di incoerenza, lo studioso ha dichiarato che, con la composizione del *De fato*, l'Arpinate si sarebbe assunto il compito di illustrare in lingua latina la questione, servendosi non di due ma di un solo libretto, che a noi sarebbe giunto mutilo e lacunoso¹⁴⁰.

Al di là delle singole teorie degli studiosi, l'ipotesi che il *De fato* fosse costituito da un solo libro sembra quella più attendibile, inoltre confermata anche dalla tradizione concorde dei manoscritti e dalle testimonianze indirette, come per esempio quella di Gellio¹⁴¹ o di Macrobio¹⁴², che attribuiscono a Cicerone un solo libro *de fato*.

Il fatto che Cicerone definisca *liber* – usando la forma singolare – i due libri *De gloria* (cfr. *Att.* 15, 27, 2; 16, 6, 4), opera scritta nel luglio del 44 a. C. di cui, oggi, restano soltanto esigui frammenti, non è certamente argomento sufficiente a dimostrare l'esistenza di due libri anche per il *De fato*, né d'altronde fa alcuna difficoltà l'espressione *prima oratione* di *fat.* 40: essa infatti non si riferisce necessariamente all'esistenza di un primo libro *de fato* non pervenuto ma, stando a quanto sostenuto anche da Matteo Paolillo¹⁴³, che si è occupato del commento all'opera, va semplicemente intesa 'nella prima parte dell'esposizione', 'al principio della trattazione'. L'uso dell'aggettivo *prima* in luogo del più consueto *priore*, infatti, sarebbe troppo insolito, come d'altronde l'impiego del termine *oratione* con l'accezione di 'libro' (cfr. *Tac. dial.* 12 e 20).

Tale dimostrazione, che regge sul rapporto comparativo con il *De gloria*, risulta, tutto sommato, filologicamente troppo debole e pertanto non può essere accolta. Nessuno degli argomenti proposti, infatti, dissipa la questione ma, tra le varie argomentazioni, più verosimile è che nel *De divinatione* Cicerone abbia

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Moser 1828, p. 559.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ Moser 1828, pp. 559-560.

¹⁴¹ *Gell.* 7, 2, 15: *Itaque M. Cicero in libro, quem de fato conscripsit.*

¹⁴² *Macr. sat.* 3, 16, 3: *Haec sunt in dialogo de fato verba Ciceronis.*

¹⁴³ Paolillo 1957, p. 15.

promesso a Quinto una più ampia ed esaustiva trattazione sul tema del destino non avendo, però, reali intenzioni di mantener fede alla parola data oppure che, pur avendole lì per lì, abbia mutato parere in un secondo momento, condizionato dalle contingenze storiche e politiche.

1.4 *Fatum e casus*

1.4.1 *Fatum*

Secondo la dottrina stoica il fato coincide con la prevedibilità degli eventi, dovuta al loro articolarsi in una concatenazione di cause e di effetti che procede *ex aeterno* e nella quale è già contenuto il futuro, benché allo stato germinale. Cicerone, infatti, partendo dall'insegnamento stoico, definisce *fatum* la catena ordinata di cause che affonda le sue radici nell'eternità e dalla quale hanno origine tutte le cose, per cui nulla è mai accaduto che non dovesse accadere e allo stesso modo nulla accadrà che non abbia già le sue cause in natura.

Il primo tentativo ciceroniano di tradurre il termine greco εἰμαρμένη è attestato in *nat. deor.* 3, 19, in cui l'autore accenna al 'destino' in termini di 'necessità fatale', secondo la quale ogni evento trae origine da una realtà eterna e da una serie ininterrotta di cause¹⁴⁴:

Tum Balbus: «Equidem attulisse rationes mihi videor, sed eas tu ita refellis, ut, cum me interrogaturus esse videre et ego me ad respondendum compararim, repente avertas orationem nec des respondendi locum. Itaque maximae res tacitae praeterierunt, de divinatione de fato, quibus de quaestionibus tu quidem strictim nostri autem multa solent dicere, sed ab hac ea quaestione quae nunc in manibus est separantur; quare si videtur noli agere confuse, ut hoc explicemus, hac disputatione quod quaeritur». (Cic. *nat. deor.* 3, 19)

Ma è nel *De divinatione* che l'Arpinate chiarisce in cosa consiste l'εἰμαρμένη di cui dà una spiegazione più esaustiva, sebbene rimandi ad altro

¹⁴⁴ Cfr. anche Cic. *Tusc.* 5, 70: *Ipsa enim cogitatio de vi et natura deorum studium incendit illius aeternitatem imitandi, neque se in brevitate vitae conlocatam putat, cum rerum causas alias ex aliis aptas et necessitate nexas videt, quibus ab aeterno tempore fluentibus in aeternum ratio tamen mensque moderatur.*

luogo la sua trattazione che qui tralascia di approfondire¹⁴⁵, probabilmente perché già premedita di dedicargli un'opera indipendente, ovvero il *De fato*:

Fatum autem id appello, quod Graeci εἰμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat. Ea est e omni aeternitate fluens veritas sempiterna. Quod cum ita sit, nihil est factum, quod non futurum fuerit, eodemque modo nihil est futurum, cuius non causas id ipsum efficientes natura contineat. Ex quo intellegitur, ut fatum sit non id, quod superstitiose, sed id, quod physice dicitur, causa aeterna rerum, cur et ea, quae praeterierunt, facta sint et, quae instant, fiant et, quae sequuntur, futura sint. (Cic. *div.* 1, 125-126)

Il destino, la cui nozione Cicerone trae da Crisippo¹⁴⁶, rappresenta per gli Stoici 'ciò che è vero *ex aeterno*'¹⁴⁷ e corrisponde all'*ordo seriesque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat*¹⁴⁸.

Qui, in *div.* 1, 125, come altrove, ogniqualvolta Cicerone introduce nel testo una parola greca con grafia originale, lo fa servendosi di formule usuali necessarie a introdurla, come per esempio *quem appellant, qui dicitur* o anche *quod Graeci vocant*, alle quali aggiunge il termine o i termini latini equivalenti che servono a tradurla, nonché a chiarirne il significato e a interpretarla¹⁴⁹. Talora la traduzione risulta semplice giacché il latino dispone di termini esattamente corrispondenti al greco tanto nel significato, quanto nell'uso che nell'etimologia, mentre altre volte, data la maggiore difficoltà, Cicerone osa più

¹⁴⁵ Cic. *div.* 1, 127: *Praeterea cum fato omnia fiant, id quod alio loco ostendetur, si quis mortalis possit esse, qui conligationem causarum omnium perspiciat animo, nihil eum profecto fallat. Qui enim teneat causas rerum futurarum, idem necesse est omnia teneat, quae futura sint. Quod cum nemo facere nisi deus possit, relinquendum est homini, ut signis quibusdam consequentia declarantibus futura praesentiat. Non enim illa, quae futura sunt, subito existunt, sed est quasi rudentis explicatio sic traductio temporis nihil novi efficientis et primum quidque replicantis. Quod et ii vident, quibus naturalis divinatio data est, et ii, quibus cursus rerum observando notatus est. Qui etsi causas ipsas non cernunt, signa tamen causarum et notas cernunt; ad quas adhibita memoria et diligentia et monumentis superiorum efficitur ea divinatio, quae artificiosa dicitur, extorum, fulgorum, ostentorum signorumque caelestium.*

¹⁴⁶ SVF II, 914; 917; 918; 920.

¹⁴⁷ Cic. *nat. deor.* 1, 40; 55; 3, 14: *Quod autem semper e omni aeternitate verum fuerit, ed esse fatum.*

¹⁴⁸ Cic. *div.* 1, 125. Tale definizione coincide, a sua volta, con quella tramandata da Aulo Gellio in *Noctes Atticae* 7, 2, 1, in cui definisce fato la *sempiterna... et indeclinabilis series rerum et catena.*

¹⁴⁹ Cic. *Tusc.* 4, 12; *fat.* 28-29.

di una trasposizione, come fa, per esempio, con lo stesso εἰμαρμένη che in *nat. deor.* 1, 55 definisce *fatalis necessitas* (*hinc vobis extitit primum illa fatalis necessitas, quam εἰμαρμένην dicitis, ut quicquid accidat id ex aeterna veritate causarumque continuatione fluxisse dicatis*) laddove in *div.* 1, 125 usa semplicemente il termine *fatum* (*fatum autem id appello*).

Secondo i Greci l'εἰμαρμένη è 'la parte che a ciascuno tocca'; questo participio aggettivato ricorre, infatti, a designare propriamente 'ciò che è stabilito dal fato che debba accadere a ogni essere umano'. Il termine deriva dalla radice *mor-* – da cui *mereo* in latino – ed è participio passato di μείρομαι ('avere in sorte'), che ritorna nelle opere tragiche degli scrittori greci e nei retori di IV sec. a. C. nelle forme εἰμάρτο ed εἰμαρμένον, accanto alle quali sono attestate anche altre parole usate per esprimere la nozione di causalità, quali per esempio μοῖρα e ἀνάγκη.

L'idea di 'destino' emerge nella cultura greca fin dai poemi omerici¹⁵⁰ e fu oggetto di grande interesse anche dei filosofi presocratici¹⁵¹. Il termine εἰμαρμένη è usato per la prima volta in senso tecnico da Platone, sebbene il filosofo si limiti a menzionarlo senza offrire alcuna analisi filosofica del concetto stesso di fatalismo¹⁵². Stobeo (*Stob. Ecl.*, 1, 79, 1= SVF II, 913), ad esempio, che ci tramanda la definizione di 'fato', non parla di αἰτία o di 'catena causale' ma semplicemente di λόγος: 'εἰμαρμένη', scrive, 'ἔστιν ὁ τοῦ κόσμου λόγος', a cui aggiunge: λόγος καθ'ὄν τὰ μὲν γεγονότα γέγονεν, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται. Il λόγος, infatti, rappresenta per gli Stoici la ragione che muove ogni cosa, che finisce per identificarsi con l'εἰμαρμένη stesso. Infatti i primi a elaborare una teoria sistematica sul destino sono stati proprio gli Stoici, in particolare Zenone e Crisippo, principali esponenti della scuola. Già Aristotele, in realtà, aveva tentato di recuperare la nozione di τύχη (fortuna) e di ταυτόματον (caso) includendoli tra le cause accidentali, cioè impenetrabili all'uomo perché irrazionali e incostanti¹⁵³, spostando la questione

¹⁵⁰ Hom. *Il.* 6, 486-489, un passo ripreso anche da Crisippo nel Περὶ εἰμαρμένης.

¹⁵¹ Valgiglio 1967, pp. 319-321, n. 25.

¹⁵² Plato *Grg.* 512e-513a: μὴ γὰρ τοῦτο μὲν, τὸ ζῆν ὅποσονδὴ χρόνον, τὸν γε ὡς ἀληθῶς ἄνδρα ἐατέον ἔστιν καὶ οὐ φιλοψυχητέον, ἀλλὰ ἐπιτρέψαντα περὶ τούτων τῷ θεῷ καὶ πιστεύσαντα ταῖς γυναιξίν ὅτι τὴν εἰμαρμένην οὐδ' ἂν εἴς ἐκφύγοι, τὸ ἐπὶ τούτῳ σκεπτέον τίς ἂν τρόπον τοῦτον ὄν μέλλοι χρόνον βιῶναι ὡς ἄριστα βιοίη, ἄρα ἐξομοιωῶν αὐτὸν τῇ πολιτείᾳ ταύτῃ ἐν ἣ ἂν οἰκῆ, καὶ νῦν δὲ ἄρα δεῖ σὲ ὡς ὁμοιότατον γίνεσθαι τῷ δήμῳ τῷ Ἀθηναίων, εἰ μέλλεις τούτῳ προσφιλέως εἶναι καὶ μέγα δύνασθαι ἐν τῇ πόλει· τοῦθ' ὄρα εἰ σοὶ λυσιτελεῖ καὶ ἐμοί, ὅπως μὴ, ὦ δαιμόνιε, πεισόμεθα ὅπερ φασὶ τὰς τὴν σελήνην καθαιρούσας, τὰς Θετταλίδας· σὺν τοῖς φιλάτοις ἢ αἵρεσις ἡμῖν ἔσται ταύτης τῆς δυνάμεως τῆς ἐν τῇ πόλει.

¹⁵³ Arist. *Phys.* 6, 197b 4-5; 5, 197a 20-31.

su un piano etico: perché appartenenti all'ambito dell'incostanza e dell'imprevedibilità, la τύχη e il ταῦτόματον provocano 'passioni', che consentono all'uomo l'uso della virtù per domarle. È dunque agli Stoici che va riconosciuto il merito di aver introdotto, per la prima volta, il concetto filosofico di 'fato', di cui descrivono le caratteristiche e del quale chiariscono il ruolo.

Zenone, fondatore della scuola, ammetteva la concatenazione ininterrotta delle cause e affermava che ogni evento è effetto di una causa che l'ha preceduto e, a sua volta, è causa di un evento che seguirà: la catena delle cause che si susseguono corrisponde all'εἰμαρμένη, che egli definisce δύναμις κινητική (SVF I, 175-176), che si identifica con la πρόνοια, ovvero l'intelligenza posta all'interno del mondo che lo guida e lo governa. Anche le circostanze che sembrano contraddire le leggi immutabili, riguardando il dominio del 'caso', sono, in realtà, già previste e volute dal destino. La dottrina stoica, di fatto, concepisce il fato come un insieme onnicomprensivo di eventi, sottoposto a un unico principio, cioè il λόγος, e ha il merito di aver trasferito il concetto di *fatum* dall'ambito della superstizione e della credenza popolare a quello della scienza. Il *fatum* è *ordo seriesque causarum* (div. 1, 125); esso è il principio che governa la totalità precostituita, è legge divina, necessità inviolabile, a cui l'uomo e persino la divinità sono fatalmente sottoposti. Tutto nel mondo avviene secondo un ininterrotto nesso causale, secondo una legge fatale, che si identifica con l'εἰμώος αἰτιῶν o *series causarum* (fat. 20), che Cicerone traduce in vari modi servendosi di molteplici perifrasi, come per esempio il sintagma *causa causam serens* (fat. 27), *conligatio causarum* (div. 1, 127), *naturalis conligatio* (fat. 31-32) o *continuatio causarum* (nat. deor. 1, 55).

Il fato, la natura e il λόγος si identificano con la divinità, che è presente in essi e in ogni realtà e che, inquadrata in una prospettiva teleologica, si serve della natura di ciascuno per serbare un equilibrio cosmico. Il destino, nella prospettiva stoica, finisce per corrispondere con il νοῦς (intelligenza) di Zeus, anzi, si identifica con la divinità stessa: il 'fato'altro non è che uno dei nomi della divinità, della ragione, della natura e della provvidenza.

Crisippo, terzo scolarca della Stoà, seguendo la lezione di Zenone, definisce εἰμαρμένη il «movimento eterno, continuo e ordinato»¹⁵⁴ degli avvenimenti, o anche 'l'ordine naturale di tutti gli eventi secondo il quale, dall'eternità, l'uno consegue l'altro e si svolge in un immutabile intreccio', come 'legge razionale, secondo la quale nel mondo tutto viene disposto dalla πρόνοια'.

Secondo quanto affermato da Pohlenz, Nemesio in *De nat. Hom.* 37 – che sintetizza quanto riferito da Gellio in 7, 2, 1 –, conferma che il fato corrisponde all'ordine naturale degli eventi, secondo cui l'uno consegue l'altro dall'eternità,

¹⁵⁴ SVF II, 916, 1.

in accordo con la definizione di Crisippo. A questa definizione va aggiunta quella proposta da Servio in *ad Aen.* 3, 376, in cui scrive:

Fatum est connexio rerum per aeternitatem se invicem tenens, quae suo ordine et lege variatur; ita tamen, ut ipsa varietas habeat aeternitate. (Serv. *ad Aen.* 3, 376)

Qui è contenuta l'idea di 'concatenazione', che è propria dell'etimologia di εἰμαρμένη, tramandataci da Diogene Laerzio (cfr. 7, 149), il quale scrive: αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη, che Crisippo pare non approvasse perché incompleta e colpevole di rendere solo parzialmente l'idea di fato. Questi diversamente da Zenone, si preoccupa, infatti, che l'εἰμαρμένη non sia tale da distruggere la contingenza dell'azione umana, al punto che non possa esservi più spazio per il giudizio e per il valore morale dell'azione stessa. A darne testimonianza è anche Ippolito che, in *Confutazione di tutte le eresie* (1, 21), afferma che Zenone e Crisippo, nel tentativo di dimostrare che tutto accade per volontà del fato, ricorrono all'*exemplum* del cane: se si lega un cane a un carro, qualora voglia seguirlo, nello stesso tempo il cane segue ed è trascinato, compiendo un atto di libertà ma conforme a necessità; al contrario, se il cane si rifiuta di seguire il carro, è costretto a farlo ed è solo trascinato. Stesso discorso vale per gli uomini che, qualora non vogliano seguire il fato, sono comunque costretti ad andare là dove il loro destino li trascina.

Anche Alessandro di Afrodisia, in *Fat.* 22, testimonia che per gli Stoici il cosmo racchiude in sé l'intera realtà del mondo, organizzato da una natura vivente, razionale e intellettuale, che si sviluppa *ex aeterno* in una serie ordinata di cause ed effetti cosicché tutte le cose risultano tra loro collegate fin dal principio: in tal senso nulla avviene che sia estraneo al cosmo e che non sia causa connessa da e a qualche altra cosa. Ne consegue che a ogni evento in atto ne seguirà un altro, necessariamente collegato al primo, secondo un prestabilito nesso causale.

L'εἰμαρμένη degli Stoici appare, in fin dei conti, una proposta 'consolante' all'angoscia dettata dal concetto di ἀνάγκη, che all'epoca filtrava nel pensiero greco inserendo l'uomo in un disegno che tutto accomuna in maniera provvidenziale e privandolo della responsabilità delle proprie azioni¹⁵⁵. Perciò Crisippo, per sfuggire ai rimproveri che gli avversari della Stoà muovevano contro il rigido determinismo stoico, tenta di conciliare la teoria provvidenziale del fato con la libertà dell'agire umano. Uno sforzo, tuttavia, vano che poggia su complesse architetture dialettiche, ma che non mutano affatto questa inconciliabilità. Al contrario, nascono in risposta al fatalismo stoico, una serie di

¹⁵⁵ Amand 1973, pp. 62-63.

scritti in difesa del libero arbitrio, tra i quali si annoverano proprio il *De fato* di Cicerone; quello dello Pseudo-Plutarco, da datarsi verosimilmente alla seconda metà del II sec.; quello di Alessandro Di Afrodisia, composto tra il 198 e il 209 d. C., dedicato a Settimio Severo e a Caracalla, ai quali va aggiunto anche il trattato *Contro gli astrologi* di Sesto Empirico della seconda metà del II sec.

Sul piano semantico, il termine *fatum* si alterna talvolta al lemma *fortuna* (cfr. *fat.* 6) che, secondo Claudio Moreschini, ha un uso limitato molto probabilmente per la sua genericità¹⁵⁶. Il sostantivo deriva dal verbo *fero*, attraverso una radice in *-u* (**fortus*¹⁵⁷), ed è un esempio di *vox media*, cioè di vocabolo che può assumere valenze positive o negative a seconda del contesto in cui è inserito. *Fortuna*¹⁵⁸ significa, infatti, *effectus vel vis rerum casu vel fortuito accidentium*; più semplicemente essa corrisponde a τύχη, *sors, casus*. Quando ha valenza negativa può significare *res adversae* e *infelicitas*; al contrario, quando ha valore positivo significa *res secundae* e *felicitas*.

L'area semantica che abbraccia il termine *fortuna* è estremamente ampia e spazia tra ciò che accade per caso, ciò che accade perché condizionato da una forza che agisce influenzando la realtà umana, e la semplice sorte, che può risultare buona o cattiva a seconda delle circostanze¹⁵⁹. Ciò determina che, quantunque generico, il termine *fortuna* intrattiene rapporti di analogia con concetti quali, per esempio, *casus* e *fatum*, ma anche *eventus*¹⁶⁰, *sors*¹⁶¹, *condicio, felicitas*¹⁶², *status*. La *fortuna*, come il 'caso', è, nelle opere filosofiche di Cicerone, estranea a qualsiasi legge di necessità e pertanto imprevedibile. Quando l'Arpinate, in *div.* 2, 18, sostiene che ci sono eventi che dipendono da *casu aut forte fortuna*, ammette l'esistenza di quest'ultima e la sottrae alla regolarità della ragione. Questa forza ha caratteristiche proprie e può agire sia

¹⁵⁶ Moreschini 1979, p. 166.

¹⁵⁷ Walde-Hofmann 1938, pp. 534-535.

¹⁵⁸ Per maggiori approfondimenti sul termine *fortuna* rimando a Kajanto 1981, pp. 502-558.

¹⁵⁹ Cfr. anche Cioffari 1973, p. 226.

¹⁶⁰ Cic. *div.* 2, 15

¹⁶¹ Cic. *leg. agr.* 2, 17; *Sull.* 4, 13; *dom.* 24, 62; *inv.* 2, 99; *de orat.* 1, 111; *part.* 10, 36; *Brut.* 29, 111; *orat.* 53, 117; *top.* 73; 76; *rep.* 1, 51; *leg.* 1, 25; *ac.* 1, 6; 2, 22; *Tusc.* 1, 22; 42; 99; 118; 4, 83; *nat. deor.* 1, 66; 2, 15; 87; 93; 3, 87; *div.* 1, 9; 23; 71; 2, 13; 14; 24; 25; 38; 61; 66; 107; 108; 109; *fat.* 19; 28; *Phil.* 10, 6; *off.* 1, 103; *Att.* 1, 20, 3; *epist.* 7, 2; 11, 37. Cfr. anche Passerini 1935, pp. 90-97.

¹⁶² Cic. *rep.* 1, 27; *Brut.* 329; *Tusc.* 1, 86; 3, 57; 5, 34; 62; *div.* 1, 102; 2, 87; *fin.* 3, 26. Per maggiori approfondimenti rimando a Hellegouarc'h 1969, 1, pp. 421-430; cfr. anche Kajanto 1981, pp. 523-524.

sull'uomo che sull'ambiente circostante, influenzandone la natura¹⁶³. Risulta inutile, pertanto, ricorrere all'idea di fato per spiegare quegli eventi che, in realtà, possono essere attribuiti alla *fortuna* o alla *natura* stessa¹⁶⁴. La differenza tra *fatum* e *fortuna* non riguarda, infatti, la successione degli eventi, secondo il nesso causale, ma il loro rapporto con l'etica umana: *fatum* si applica a quegli aspetti certi e immutabili della vita dell'uomo, quali la nascita o la morte, mentre *fortuna* a quelli mutevoli e instabili, in conflitto con i valori etici, i quali, per essere domati, necessitano dell'applicazione della *virtus* da parte dell'uomo. Cicerone nega l'esistenza del fato ma ammette la fortuna. In *fat.* 6, per esempio, nel tentativo di fornire spiegazioni logiche a quei fenomeni che Posidonio considerava volontà dal fato e che motivava appellandosi al concetto stoico di 'simpatia', li attribuisce al *contagio naturae* e alla *fortuna*, rifiutandosi di assegnarli al destino:

Nam aut nihil omnino est fortuitum, aut hoc ipsum potuit evenire fortuna. Quaero igitur (atque hoc late patebit), si fati omnino nullum nomen, nulla natura, nulla vis esset et forte temere casu aut pleraque fierent aut omnia, num aliter, ac nunc eveniunt, evenirent. Quid ergo adinet inculcare fatum, cum sine fato ratio omnium rerum ad naturam fortunamve referatur? (Cic. *fat.* 6)

In *ac.* 1, 29, ad esempio, Cicerone fa coincidere il concetto di *fortuna* con le nozioni di fato e di provvidenza le quali, pur non essendo cieche, tuttavia lo sembrano agli uomini che ne ignorano le cause:

*Quam vim animum esse dicunt mundi, eandemque esse mentem sapientiamque perfectam, quem deum appellant, omniumque rerum quae sunt ei subiectae quasi prudentiam quandam procurantem caelestia maxime, deinde in terris ea quae pertineant ad homines; quam interdum eandem necessitatem appellant, quia nihil aliter possit atque ab ea constitutum sit, interdum * * * quasi fatalem et immutabilem continuationem ordinis sempiterni, non numquam quidem eandem fortunam, quod efficiat multa improvisa et necopinata nobis propter obscuritatem ignorationemque causarum.* (Cic. *ac.* 1, 29)

L'identificazione di *fortuna* con *fatum* e *providentia*, appare una concezione, tutto sommato, isolata nel panorama ciceroniano e in contrasto con le sue idee, da cui emergono soprattutto l'idea di casualità, varietà e precarietà della fortuna¹⁶⁵, spesso associata ad attributi quali *varia*¹⁶⁶ o a perifrasi come

¹⁶³ Cic. *Catil.* 1, 25; *off.* 1, 120; *Phil.* 13, 16.

¹⁶⁴ Paoletta 1989, p. 38.

¹⁶⁵ Paoletta 1989, p. 40, n. 18.

*nihil enim est tam contraria rationi et constantiae quam fortuna*¹⁶⁷ o *varietas quae est propria fortunae*¹⁶⁸.

Diversamente dal fato, che sembra domni su qualsiasi tentativo umano di opporglisi, manipolando le reazioni dell'uomo ai singoli eventi, la *fortuna*, invece, risulta inferiore alla *virtus*, alla *ratio* o anche alla *voluntas* umane, come è testimoniato in *epist.* 9, 16, in cui Cicerone definisce la fortuna *levis et imbecillis*, che solo un animo forte è in grado spezzare. L'idea che la mente umana sia superiore alla fortuna ricorre di frequente nella produzione filosofica ciceroniana, in adesione con la dottrina stoica: all'uomo non è concesso mutare la sua sorte ma grazie alla saggezza può certamente moderarne gli effetti¹⁶⁹ e con l'aiuto della filosofia può restare indifferente dinanzi ai mutamenti dovuti alle azioni della fortuna¹⁷⁰.

Fatum latino designa 'ciò che è detto', 'ciò che è raccontato' e ha le sue radici nel participio passato di *for*. Esso rimanda etimologicamente a una radice indoeuropea *bha-* da cui il latino *fari*, come era già stato supposto Varrone in *ling.* 6, 52¹⁷¹. Il termine ricorre in Cicerone in ambito filosofico e in particolare

¹⁶⁶ Cic. *fin.* 2, 10: *Varietas enim Latinum verbum est, idque proprie quidem in disparibus coloribus dicitur, sed transfertur in multa disparia: varium poema, varia oratio, varii mores, varia fortuna, voluptas etiam varia dici solet, cum percipitur e multis dissimilibus rebus dissimilis efficientibus voluptates.*

¹⁶⁷ Cic. *div.* 2, 18.

¹⁶⁸ Cic. *div.* 2, 109. Cfr. anche Cic. *de orat.* 3, 9: *Tenemus enim memoria Q. Catulum, virum omni laude praestantem, cum sibi non incolumem fortunam, sed exilium et fugam deprecaretur, esse coactum, ut vita se ipse privaret; epist.* 5, 4, 1: *Litterae Quinti fratris et T. Pomponi, necessarii mei, tantum spei dederant ut in te non minus auxilii quam in tuo collega mihi constitutum fuerit. Itaque ad te litteras statim misi, per quas, ut fortuna postulabat, et gratias tibi egi et de reliquo tempore auxilium petii. Postea mihi non tam meorum litterae quam sermones eorum qui hac iter faciebant animum tuum immutatum significabant; quae res fecit ut tibi litteris obstrepere non auderem.*

¹⁶⁹ Cic. *Att.* 8, 4, 1: *Dionysius quidem tuus potius quam noster, cuius ego cum satis cognossem mores tuo tamen potius stabam iudicio quam meo, ne tui quidem testimoni, quod ei saepe apud me dederas, veritus superbum se praebuit in fortuna quam putavit nostram fore; cuius fortunae nos, quantum humano consilio effici poterit, motum ratione quadam gubernabimus.*

¹⁷⁰ Cic. *epist.* 12, 23, 4: *Equidem et haec et omnia quae homini accidere possunt sic fero ut philosophiae magnam habeam gratiam, quae me non modo ab sollicitudine abducit sed etiam contra omnis fortunae impetus armat, tibi que idem censeo faciendum nec a quo culpa absit quicquam in malis numerandum. Sed haec tu melius. Tratorium nostrum cum semper probassem, tum maxime in tuis rebus summam eius fidem, diligentiam prudentiamque cognovi.*

¹⁷¹ Varro *ling.* 6, 52: *Fatur is qui primum homo significabilem ore mittit vocem. ab eo, ante quam ita faciant, pueri dicuntur infantes; cum id faciunt, iam fari; †cum hoc*

stoico, in cui descrive – come si è detto – l’ordine necessario degli eventi e la serie concatenata di cause che inevitabilmente li generano. Esso, giacché inevitabile e imposto agli uomini, reca spesso una sfumatura negativa e acquista il significato di ‘sfortunato’, ‘misero’ o anche di ‘morte’, nel senso di ‘termine fissato dal destino’, che in poesia diventa, per estensione, ‘ombra’ o persino ‘cadavere’¹⁷². Il doppio valore di *fatum*, cioè di ‘prestabilito’ e di ‘mortale’, si attribuisce anche all’aggettivo *fatalis*; non è un caso, infatti, che tra i sinonimi di *fatum* sia attestata anche l’espressione *vis fatalis*, come testimoniato in *fat. 5*:

Quorum in aliis, ut in Antipatro poeta, ut in brumali die natis, ut in simul aegrotantibus fratribus, ut in urina, ut in unguibus, ut in reliquis eius modi, naturae contagio valet, quam ego non tollo, vis est nulla fatalis. (Cic. *fat. 5*)

I termini ricavati dalla stessa radice di *fatum*, come l’aggettivo *fatalis* (*ac. 1, 29; div. 1, 98; 2, 24; 25; fat. 5; 19; 30*), *confatalis* (*fat. 30*) e l’avverbio *fataliter* (*div. 2, 19*) – questi ultimi, *confatalis* e *fataliter*, pare siano neoformazioni ciceroniane; *fataliter* infatti è attestato solo in *div. 2, 19* all’interno del *corpus* ciceroniano – ebbero grande successo nella lingua latina a partire da Cicerone. Sappiamo da Sant’Agostino che il termine *fatum* era usato nella lingua parlata anche con l’accezione di ‘oroscopo’, per designare la capacità di sapere interpretare il destino in base alla posizione delle stelle al momento del concepimento o della nascita¹⁷³. Infatti, prima di essere una nozione filosofica il fato apparteneva al corredo di credenze popolari e riguardava soprattutto gli aspetti negativi della vita: la morte, la rovina, le calamità o le disgrazie, le occasioni di infelicità piuttosto che quelle felici: ‘fatale’, infatti, è ciò che, pur incidendo sulla vita dell’uomo, sfugge alla sua volontà, o che, pur voluto e attuato da lui, è tale che in esso egli non si riconosce e gli sembra causato da una forza estrinseca. Diverso, invece, è il significato, nonché l’uso, della forma plurale *fata* con cui si è soliti indicare le ‘previsioni’ o gli ‘oracoli’¹⁷⁴.

vocabulorum a similitudine vocis pueri ac fatuus fari id dictum. Ab hoc tempora quod tum pueris constituent Parcae fando, dictum fatum et res fatales. Ab ha[e]c ea[n]dem voce[m] qui facile fantur facundi dicti et qui futura praedivinando soleant fari fatidici; dicti idem vaticinari, quod vesana mente faciunt: sed de hoc post erit usurpandum, cum de poetis dicemus.

¹⁷² Ernout-Meillet 1951, s.v. *fatum*.

¹⁷³ Aug. *civ. 5, 9*: *Fati nomen ubi solet a loquentibus poni, id est in constitutione siderum cum quisque conceptus aut natus est.*

¹⁷⁴ Cic. *Catil. 3, 9*: *Ex fatis Sibyllinis hauruspicumque responsis; 11: Nihilne secum esset de fatis Sybillinis locutus, tum ille subito scelere demens, quanta conscientiae vis esset, ostendit.*

Prima che competere alla sfera filosofica, il termine *fatum* è ascritto a quella giudiziaria, secondo quanto attestato nel *De inventione*, 2, 94-98. Con *fatum*, infatti, rientriamo nella prassi della ‘concessione’, in cui l’accusato non si difende per aver commesso un reato ma, consapevole di aver commesso una colpa, chiede di essere perdonato. La pratica della ‘concessione’ consta di due parti: la *purgatio* (scusa), con la quale l’accusato difende le sue intenzioni, e la *deprecatio* (deprecazione), con cui invoca il perdono. La ‘scusa’ o *purgatio* si divide a sua volta in *inprudencia*, *casus* e *necessitudo*, mentre la ‘deprecazione’ è ripartita in *remotio criminis*, *translatio criminis* e *comparatio*:

Concessio est, per quam non factum ipsum probatur ab reo, sed ut ignoscatur, id petitur. Cuius partes sunt duae: purgatio et deprecatio. Purgatio est, per quam eius, qui accusatur, non factum ipsum, sed voluntas defenditur. Ea habet partes tres: imprudentiam, casum, necessitudinem. (Cic. inv. 2, 94)

Mediante la *purgatio* l’accusato ammette di essere colpevole di un reato, che però non ha compiuto intenzionalmente e, per giustificare il suo gesto, si appella alla *necessitas*, al *casus* o all’*inprudencia*: si invoca l’*inprudencia* quando si è ignari delle leggi in vigore in un determinato luogo e si commette reato per ignoranza; il *casus* si adduce come scusante qualora si provi che ‘qualche forza maggiore’ ha ostacolato il compimento della volontà dell’accusato; si parla, invece, di *necessitas* quando l’accusato si difende affermando di aver fatto quel che ha fatto ‘spinto da una forza maggiore’ alla quale non ha potuto opporre resistenza.

In entrambi i casi, sia che si tratti del ‘caso’ che della ‘necessità’, si parla di ‘forza maggiore’ che o ha impedito che si compisse la volontà dell’individuo (inv. 2, 96: ‘*casus*’ autem inferetur in concessionem, cum demonstratur ‘*aliqua fortunae vis*’ voluntati obstitisse) o è intervenuta manipolandolo, in modo da fargli compiere ciò che era stato già stabilito che compisse (inv. 2, 98: ‘*necessitudo*’ autem inferetur, cum ‘*vi quadam*’ reus id, quod fecerit, fecisse defenditur). Per ciascuno di essi Cicerone riporta degli esempi che ne chiariscano il senso: quanto all’*inprudencia* riferisce di una legge che impediva che in un luogo prestabilito si sacrificassero vitelli in onore di Diana, ma alcuni marinai, sballottati in alto mare da una furiosa tempesta, fecero voto di sacrificare un vitello al dio del luogo in cui fossero approdati, qualora avessero avuta salva la vita. Sbarcati, tennero fede alla promessa e sacrificarono un vitello alla dea Diana, protettrice di quei luoghi, commettendo reato per ignoranza:

Inprudencia est, cum scisse aliquid is, qui arguitur, negatur; ut apud quosdam lex erat: ne quis Dianae vitulum immolaret. Nautae quidam, cum adversa tempestate in alto iactarentur, voverunt, si eo portu, quem

conspiciebant, potiti essent, ei deo, qui ibi esset, se vitulum immolatueros. Casu erat in eo portu fanum Dianae eius, cui vitulum immolare non licebat. Inprudentes legis, cum exissent, vitulum immolaverunt. Accusantur. (Cic. inv. 2, 95)

Quanto al *casus* l'autore racconta di una legge valida presso gli Spartani che prevedeva si considerasse delitto capitale che l'incaricato a fornire vittime per i sacrifici non provvedesse a farlo. Cicerone racconta, dunque, la storia di un delegato a tale compito, il quale, mentre conduceva le vittime scelte in città, fu ostacolato dalla piena di un fiume per via della quale non poté in alcun modo traghettarle dall'altra parte. Mostrando, però, buona volontà – dove per volontà Cicerone allude all'*ingenium* –, egli dispose le vittime sulla riva perché tutti le potessero vedere, dichiarando, poi, in sede processuale, che il compimento del suo incarico era stato sabotato dall'intervento di una forza maggiore e imprevista:

Casus autem inferetur in concessionem, cum demonstratur aliqua fortunae vis voluntati obstitisse, ut in hac: cum Lacedaemoniis lex esset, ut, hostias nisi ad sacrificium quoddam redemptor praebuisset, capital esset, hostias is, qui redemerat, cum sacrificii dies instaret, in urbem ex agro coepit agere. tum subito magnis commotis tempestatibus fluvius Eurotas, is qui praeter Lacedaemonem fluit, ita magnus et vehemens factus est, ut ea traduci victimae nullo modo possent. Redemptor suae voluntatis ostendendae causa hostias constituit omnes in litore, ut, qui trans flumen essent, videre possent. Cum omnes studio eius subitam fluminis magnitudinem scirent fuisse impedimento, tamen quidam capitis arcesserunt. (Cic. inv. 2, 96-97)

Per concludere vi è la *necessitudo*: l'Arpinate racconta dell'insperato approdo di una nave di marinai presso il porto di Rodi a causa di una terribile tempesta. Lì, però, era in vigore una legge che prevedeva che le navi non rodiesi, che ormeggiassero presso il porto, venissero confiscate. I marinai, per difendersi, ammisero la loro colpa e motivarono l'infrazione commessa, dichiarando di essere stati costretti ad approdare da una forza maggiore non prevista né prevedibile:

Necessitudo autem infertur, cum vi quadam reus id, quod fecerit, fecisse defenditur, hoc modo: lex est apud Rhodios, ut, si qua rostrata in portu navis deprehensa sit, publicetur. Cum magna in alto tempestas esset, vis ventorum invitis nautis in Rhodiorum portum navem coëgit. Quaestor navem populi vocat, navis dominus negat oportere publicari. (Cic. inv. 2, 98)

Gli episodi tramandati dall'autore hanno in comune tra di loro l'intervento della natura quale causa motrice degli eventi, intesa come forza che sfugge alla prevedibilità dell'uomo e che domina sulle sue forze.

La perifrasi «*maiore quadam vi*», quale formula alternativa a *necessitudo*, che a sua volta si identifica con *fatum*, oltre che nel *De inventione*, ritorna anche in un passo del *De oratore* – ancora una volta riferita all'ambito giuridico – in cui Cicerone, esaminando il 'ridicolo' e di quando è opportuno che l'oratore se ne serva, chiarisce che né la malvagità né l'infelicità devono essere oggetto di riso e che il 'ridicolo' non va usato contro i malfattori, giacché essi verranno certamente puniti da una forza più potente (*maiore quadam vi*):

Quatenus autem sint ridicula tractanda oratori, per quam diligenter videndum est, quod in quarto loco quaerendi posueramus. Nam nec insignis improbitas et scelere iuncta nec rursus miseria insignis agitata ridetur: facinerosos [enim] maiore quadam vi quam ridiculi vulnerari volunt. (Cic. de orat. 2, 237)

Sia il 'fato' che il 'caso', stando agli esempi riferiti dall'autore, appartengono al campo dell'imprevedibilità. Sia l'uno che l'altro, infatti, sono due 'eventi', che presentano le medesime caratteristiche, pertanto vanno distinti solo *post eventum*: qualora l'uomo sia in grado di mostrare la sua 'buona volontà' e il suo 'ingegno' per ovviare, grazie alle sue facoltà, al disagio procuratogli dall'evento inatteso, si può a ragione parlare di 'caso'; qualora, invece, ciò non dovesse accadere e all'uomo fosse precluso qualsiasi intervento capace di mediare all'inaspettata situazione, si parla di 'fato'.

Non si accenna in sede giuridica al concetto di 'causa', introdotto solo in un secondo momento in ambito filosofico in merito alla teoria stoica del 'fato'. Stando agli *exempla* citati, infatti, per Cicerone il 'destino' si combinerebbe con l'atto di 'difesa' pronunciata dall'accusato. È questo, in fondo, l'unica nozione di 'fato' che l'Arpinate accetta. Questi non respinge l'idea di 'destino' *tout court* ma, piuttosto, quella di 'predestinazione' e di 'predeterminazione', tipicamente filosofiche: il 'fato', secondo Cicerone, annulla le capacità razionali dell'uomo, inabile a reagire agli impensabili urti esterni con l'ausilio del solo ingegno e delle proprie facoltà. Se ne deduce che il 'destino' riguarda ciascun individuo e in particolare la sua attitudine a reagire agli intoppi provenienti dall'esterno che lo obbligano a subire gli eventi e gli proibiscono di comportarsi secondo la sua volontà.

1.4.2 Casus

Si definisce ‘caso’ tutto ciò che accade indipendentemente dalla volontà umana e che, essendo imprevisto, turba il nesso causa-effetto sfociando nell’irrazionale¹⁷⁵. Il ‘caso’ è, per Aristotele, una forma di ‘accidentale’ che si annovera tra le cause naturali e che, per questo, rientra tra quelle che il filosofo greco definisce ‘cose indeterminate e oscure per l’uomo’, perché imprevedibile e contrario a qualsiasi forma di ragionamento¹⁷⁶. Nella *Physica* (cfr. 2, 5, 196a 25 e sg.) Aristotele teorizza uno sdoppiamento del ‘caso’: ritiene che se gli eventi non accadono per uno scopo, ragion per cui non appartengono a un sistema teleologico, sono dunque accidentali (cfr. *Phys.* 2, 6, 15-20), e possono riferirsi o al ταὐτόματον, il caso vero e proprio, oppure alla τύχη, cioè alla sorte.

Ciò che capita per caso o accidentalmente non rientra nell’orizzonte dell’attività e della volontà umane: per agire occorre deliberare; certo è che non è possibile deliberare indifferentemente su tutte le cose ma solo su quelle che dipendono dall’uomo. Nella realtà dominata dal caso l’azione volontaria tende ad annullarsi, in quanto l’impossibilità di ricondurre gli eventi a regole di prevedibilità, impedisce ogni nostra azione. Perciò la prassi, se da una parte è necessaria, dall’altra è ostacolata dalla casualità¹⁷⁷. L’azione dell’uomo (e non solo) si iscrive nel quadro della possibilità della sua previsione, così che il suo dominio è intermedio tra la necessità e il caso: ‘noi deliberiamo’, scrive Aristotele, ‘intorno alle cose che dipendono da noi e che sono realizzabili [...] e ciascun uomo delibera intorno alle cose che egli stesso può realizzare [...] che oltre ad esser compiute da noi, non avvengono sempre secondo una norma costante’¹⁷⁸.

Ed è proprio il piano intermedio tra necessità e caso a essere sottoposto alla decisione dell’uomo.

Gli Stoici, dal canto loro, sostengono che il caso non esiste; solo la ristrettezza dell’umano sapere ricorre a questo nome quando non sa individuare la causa di un fenomeno¹⁷⁹. In *div.* 2, 15, per esempio, Cicerone si chiede se

¹⁷⁵ Cupaiuolo 1984, p. 5.

¹⁷⁶ Arist. *Phys.* 2, 4, 197a9-197a32.

¹⁷⁷ Ruggiu 1973, p. 66.

¹⁷⁸ Arist. *EN* 1111a, 33-35-1112b 3-8: τῶν δ’ ἀνθρώπων ἕκαστοι βουλευόνται περὶ τῶν δι’ αὐτῶν πρακτῶν. καὶ περὶ μὲν τὰς ἀκριβεῖς καὶ αὐτάρκεις τῶν ἐπιστημῶν οὐκ ἔστι βουλή, οἷον περὶ γραμμάτων (οὐ γὰρ διστάζομεν πῶς γραπτέον): ἀλλ’ ὅσα γίνεται δι’ ἡμῶν, μὴ ὡσαύτως δ’ αἰεὶ, περὶ τούτων βουλευόμεθα, οἷον περὶ τῶν κατ’ ἰατρικὴν καὶ χρηματιστικὴν, καὶ περὶ κυβερνητικὴν μᾶλλον ἢ γυμναστικὴν, ὅσῳ ἦττον διηκριβῶται, καὶ ἔτι περὶ τῶν λοιπῶν ὁμοίως, μᾶλλον δὲ καὶ περὶ τὰς τέχνας ἢ τὰς ἐπιστήμας: μᾶλλον γὰρ περὶ ταύτας διστάζομεν.

¹⁷⁹ Pohlenz 1967, p. 203.

possa esserci una qualche previsione per quegli eventi che accadono ma che potrebbero anche non accadere o accadere diversamente e se ci sia un modo per presentire o predire ciò che avviene per ‘cieco caso’ e per ‘volubilità della sorte’:

Quid est alium fors, quid fortuna, quid casus, quid eventus, nisi cum sic aliquid cecidit, sic evenit, ut vel aliter cadere atque evenire potuerit? Quomodo ergo id quod temere fit, caeco casu et volubitate fortunae, praesentiri et praedici potest? (Cic. div. 2, 15)

E così continua in *div. 2, 17*:

Qui potest provideri quicquam futurum esse quod neque causam habet ullam neque notam cur futurum sit?

L’unione, o meglio, l’accostamento dei termini *fatum* e *casus*, apparentemente antitetica se non altro sul piano concettuale, ricorre nel *corpus* ciceroniano in sole due opere: nel *De divinatione*¹⁸⁰ e nel proemio del *De fato*, in cui è certamente attestato non in maniera casuale ma piuttosto programmatica:

Quod autem in aliis libris feci, qui sunt de natura deorum, itemque in iis, quos de divinatione edidi, ut in utramque partem perpetua explicaretur oratio, quo facilius id a quoque probaretur, quod cuique maxime probabile videretur, id in hac disputatione de fato casus quidam ne facerem impedivit. (Cic. fat. 1)

Tale corrispondenza, in realtà, ritorna all’interno delle opere ciceroniane ma in altra forma: per esempio, talvolta, al sostantivo *fatum* l’Arpinate sostituisce l’aggettivo *fatalis* concordato con il termine *casus*, come fa in *Phil. 6, 19, 4*: *fuit aliquis fatalis casus, ut ita dicam, quem tulimus, quoquo modo ferendus fuit: nunc si quis erit, erit voluntarius* e in *Phil. 10, 19, 8*: *An, cum illum necessarium et fatalem paene casum non tulerimus, hunc feremus voluntarium?* Tale concordanza se da una parte svela un palese imbarazzo da parte dell’autore nel distinguere i concetti di caso e di fato, che presumibilmente, in contesti estranei a quello filosofico, finivano con il coincidere, dall’altra chiarisce che la distanza che separa il fato dal caso è propriamente teorica e speculativa e riguarda la sfera filosofica (cfr. ad esempio *div. 2, 20*: *at id neque, si fatum fuerat, effugisset nec, si non fuerat, in eum*

¹⁸⁰ Cic. *div. 2, 8, 20*: *At id neque, si fatum fuerat, effugisset nec, si non fuerat, in eum casum incidisset.*

casum incidisset; 25: concludatur igitur ratio: si enim provideri nihil potest futurum esse eorum, quae casu fiunt, quia esse certa non possunt, divinatio nulla est; sin autem idcirco possunt provideri, quia certa sunt et fatalia, rursus divinatio nulla est; eam enim tu fortuitarum rerum esse dicebas).

Con *casus* si intende propriamente qualcosa di irrazionale, un evento fortuito, impreveduto, di valore positivo o negativo, che, contrariamente al fato, non obbedisce ad alcun determinismo o necessità e non dipende dalla volontà dell'uomo. Si assegnano al caso, infatti, tutti quegli eventi – per esempio tempeste, incendi o anche morsi di bestie feroci¹⁸¹ – attinenti alla sfera dei fenomeni naturali e che escludono qualsiasi intervento umano¹⁸².

L'accostamento di *fatum* e di *casus* nel proemio del *De fato* (*fat.* 1: *id in hac disputatione de fato casus quidam ne facerem impedivit*), nonché l'uso del sostantivo *fatum* piuttosto che dell'aggettivo *fatalis* (concordato con *casus*), risponde, probabilmente, a una consapevole scelta dell'autore che mira a puntualizzare e a definire l'argomento della *dissertatio*. Essa ruota intorno all'opposizione in termini filosofici di 'fato' e 'caso'; tuttavia è interessante notare come la correlazione di questi termini abbia ottenuto nel tempo molto successo e sia stata riproposta anche da autori successivi a Cicerone, non solo in prosa ma anche – e soprattutto – in poesia. La ritroviamo, per esempio, in Seneca¹⁸³, in Lucano¹⁸⁴, in Flacco¹⁸⁵ e in Silio Italico¹⁸⁶ per citare i maggiori autori.

¹⁸¹ Forcellini, s. v. *casus*. Cfr. ThLL, s. v. *casus*, 3, 575, 7 ss.

¹⁸² Serv. *ad Aen.* 1, 754: *Et laudandum quod 'insidias' tantum dixerit, non et captum Ilium; nam et ipse Aeneas «accipe nunc Danaum insidias». Casusque tuorum ut eventu Troia corruerit, non fati necessitate.* Cfr. anche Cic. *div.* 2, 10, 25: *Si enim provideri nihil potest futurum esse eorum, quae casu fiunt, quia esse certa non possunt, divinatio nulla est; sin autem idcirco possunt provideri, quia certa sunt et fatalia, rursus divinatio nulla est; eam enim tu fortuitarum rerum esse dicebas.*

¹⁸³ Sen. *Herc. f.* 393-395: *Tamen per ipsas fulget aerumnas decor/nihilque ab illa casus et fatum grave/nisi regna traxit;* 600-603: *Nunc quoque casum quemcumque times,/fidas comites accipe fatis:/nam rara fides ubi iam melior/fortuna ruit;* *Octavia* 81-82: *Non vota meos tua nunc casus,/sed fata regunt;* 924-928: *Regitur fatis mortale genus/nec sibi quidquam spondere potest/firmum et stabile;/quem per casus voluit varios semper nobis metuenda dies;* *dial.* 7, 15, 4: *Quomodo hic potest deo parere et quidquid evenit bono animo excipere nec de fato queri casuum suorum benignus interpres, si ad voluptatum dolorumque puntiunculas concutitur?;* *epist.* 16, 5: *Quidquid est ex his, Lucili, vel si omnia haec sunt, philosophandum est; sive nos inexorabili lege fata constringunt, sive arbiter deus universi cuncta disposuit, sive casus res humanas sine ordine inpellit et iactat, philosophia nos tueri debet.*

¹⁸⁴ Lucan. 7, 246-248: *Casus audax spondere secundos/mens stetit in dubio, quam nec sua fata timere/nec Magni sperare sinunt.*

¹⁸⁵ Val. Fl. 2, 151-152: *Ac tamen hos aliis forsan solabere casus/tu thalamis*

Occorre chiarire, infine, che *casus*, oltre al significato di ‘accidentale’ o di ‘imprevisto’, ricorre, in termini generici, con il senso di ‘evento’ o ‘circostanza’; tuttavia se unito a *fatum* risulta retoricamente più efficace e inoltre dotato di una forte carica emotiva: nel caso della poesia tragica, per esempio, il *fatum* grava sull’uomo e sui personaggi tragici come un’immutabile condanna; il *casus*, invece, dà spazio alla possibilità, alla variabilità del divenire. La coppia sostantivale *fatum* e *casus* compare dunque di frequente nelle opere poetiche, in cui le allusioni al destino e alla vita dell’uomo, nonché alla sua partecipazione alla successione degli eventi, sono funzionali alla scena stessa. In Cicerone, invece, come precedentemente detto, il sostantivo *casus*, oltre che all’ambito filosofico sembra rimandi, in prima istanza, a quello giuridico (*inv.* 2, 96).

In generale, nelle fonti mancano vere e proprie definizioni di ‘caso’, tuttavia abbondano gli esempi di eventi casuali attraverso i quali risulta evidente che al caso si ascrivono, apparentemente, quegli stessi attributi del ‘fato’, quali l’imprevedibilità e la mutevolezza con la differenza che il *casus* prevede l’uso dell’*ingenium*, il cui impiego consente all’uomo di reagire alla variabilità degli eventi senza esserne del tutto vittima, limitandone così l’azione. Solo nel caso in cui l’uomo riesca a fare ciò, cioè a opporre la propria intelligenza alla volubilità degli eventi, si può parlare di *casus*; di fronte al *fatum*, invece, egli non può fare altro che subirne l’azione, accettando la propria impotenza.

1.5 Destinatario

Già luogotenente di Cesare durante la guerra gallica e la guerra civile, Irzio fu uno dei più stretti collaboratori del dittatore e, tra i cesariani, uno dei meno invidiosi al partito senatorio. Dopo il cesaricidio, questi fu designato console per il 43 a. C. e morì insieme al collega Pansa per difendere la Repubblica contro Antonio nella battaglia di Modena.

Studiò retorica presso Cicerone: dalle lettere ad Attico, infatti, apprendiamo sia dell’iniziale ritrosia dell’Arpinate ad accettarlo come allievo, sia di come questa fu vinta soltanto dalle pressioni di Cesare¹⁸⁷. Tuttavia, della sua

fatoque leges meliore penates.

¹⁸⁶ Sil. 650-652: *Quis diros urbis casus laudandaque monstra/et Fidei poenas ac tristia fata piorum/imperet evolvens lacrimis?*

¹⁸⁷ Cic. *Att.* 14, 12, 2: *Haud amo hos designatos, qui etiam declamare me coegerunt, ut ne apud aquas quidem acquiescere liceret. Sed haec meae nimiae facilitates.* Cfr. anche Cic. *fat.* 2: *Nam cum essem in Puteolano Hirtiusque noster, consul designatus, isdem in locis, vir bonis amicissimus et his studiis, in quibus nos a pueritia*

formazione oratoria Cicerone ci dà conferma anche in un passo del *De fato* in cui ricorda di aver suscitato in lui la passione per gli studi d'eloquenza fin dalla *pueritia*¹⁸⁸, sebbene Turnèbe, nel suo commento all'opera, contesti quest'interpretazione, ritenendo più probabile che gli studi a cui Cicerone fa riferimento in questo passo siano di filosofia¹⁸⁹ piuttosto che d'eloquenza; un'ipotesi da recepire, tutto sommato, con diffidenza, vista l'assenza di testimonianze che attestino e confermino un interesse filosofico da parte di Irzio.

Yasmina Benferhat¹⁹⁰, Catherine Castner¹⁹¹ e Guido Della Valle¹⁹² si pronunciano a favore di una predilezione di Irzio per l'epicureismo; a farli propendere per quest'ipotesi sono la sua stretta relazione con gli epicurei appartenenti all'*entourage* di Cesare, in particolare Pansa e Balbo, e la sua passione per il buon cibo, confermata da Cicerone che talvolta lo descrive come un buongustaio amante della tavola¹⁹³. Altro argomento a favore di quest'ipotesi verrebbe dalla recente scoperta di un'opera che Filodemo avrebbe dedicato a Irzio: se la dedica fosse vera, infatti essa testimonierebbe il contatto tra i due e quindi l'appartenenza del console all'ambiente epicureo, nonché una sua plausibile adesione a questa corrente filosofica, sebbene, in mancanza di testimonianze certe, l'adesione di Irzio a tale dottrina sia da ritenersi, allo stato attuale, solo probabile¹⁹⁴. Unica eccezione sarebbe il *De fato*¹⁹⁵, in cui Cicerone, elogiando il suo interlocutore, gli riconosce una profonda erudizione sia in campo oratorio che in quello speculativo. È probabile, però, che questa lode, più che come attestazione di un'effettiva dote dell'interlocutore, vada interpretata come una *captatio benevolentiae* in linea con l'estetica del *decorum*, vale a dire una vera e propria *reverentia adversus homines*¹⁹⁶ coerente con l'attenzione, tipicamente latina, a non urtare la sensibilità degli interlocutori. In questo modo, l'equilibrato intreccio di rispetto e di affettuosità tra due o più parlanti diviene una vera e propria regola dei rapporti di amicizia, nonché norma di una civile conversazione.

viximus, deditus, multum eramus; epist. 9, 16, 7.

¹⁸⁸ Cic. *fat.* 2: *Et his studiis, in quibus nos a pueritia viximus.*

¹⁸⁹ Turnèbe 1552, p. 6.

¹⁹⁰ Benferhat 2005, pp. 241-247.

¹⁹¹ Castner 1988, pp. 82-83, pone Irzio tra gli «Epicurei incerti».

¹⁹² Della Valle 1935, pp. 142-143.

¹⁹³ Cic. *epist.* 9, 20, 2: *Etiam Hirtio cenam dedi, sine pavone tamen.*

¹⁹⁴ Benferhat 2005, p. 241.

¹⁹⁵ Cic. *fat.* 3: «*Quam ob rem*» *inquam* «*quoniam utriusque studii nostra possessio est, hodie frui malis, optio sit tua*».

¹⁹⁶ Cic. *off.* 1, 99: *Iustitiae partes sunt non violare homines, verecundiae non offendere, in quo maxime vis perspicitur decori.*

La necessità di ottenere l'*abprobatio* di Irzio, e quindi l'urgenza di mostrarsi nei suoi confronti quanto più possibile accorto e affettuoso, è per Cicerone una necessità dettata da motivi, oltre che sociali, in questo caso anche politici.

Dopo le Idi di marzo, l'Arpinate approfitta dei primi entusiasmi per riunire attorno a sé una coalizione di uomini motivati nella difesa della Repubblica, impresa non facile se si pensa che i valori repubblicani erano sopravvissuti a fatica all'esperienza della dittatura cesariana: il funzionamento della macchina statale, infatti, risultava irrimediabilmente compromesso e i pochi repubblicani rimasti erano per lo più sul punto di raggiungere Bruto in Grecia¹⁹⁷. Questo è per Cicerone un periodo di profonda incertezza e d'intensa inquietudine, che si manifestano nell'insofferenza e nell'instabilità che lo spingono a errare da un punto all'altro¹⁹⁸, da una villa all'altra, tra il rammarico e la delusione per il *languor bonorum*¹⁹⁹, tra speranze altalenanti e cocenti delusioni.

Stando alle informazioni contenute nell'epistolario, l'Arpinate trascorre la prima metà di aprile del 44 a. C. tra le ville suburbane di Mazio, Tuscolo, Lanuvio e Astura, mentre tra la seconda metà di aprile e i primi quindici giorni di maggio lo troviamo nelle sue ville partenopee, in particolare a Cuma e a Pozzuoli. Qui erano soliti riunirsi, per ragioni varie, molti personaggi in vista della scena politica romana, pressati dalla stessa incertezza e inquietudine che angosciava Cicerone, in attesa che la situazione si chiarisse per prendere posizione contro Antonio e la dittatura che questi minacciava di reiterare. Protetto dalla quiete casalinga delle sue ville, l'Arpinate poteva discorrere in compagnia dei suoi ospiti ogni giorno ed è facile pensare che le argomentazioni politiche dovessero essere l'argomento principale dei loro discorsi.

Allo scopo di chiarire il rapporto tra Cicerone e Irzio e cogliere così le dinamiche e le circostanze che hanno portato il primo a elaborare un discorso sul destino, ritengo sia opportuno svolgere un'indagine attraverso l'epistolario ciceroniano, fonte d'inestimabile importanza per ricostruire gli spostamenti dell'Arpinate e del suo *entourage*, nonché i suoi rapporti privati e le dinamiche politiche di anni così caotici quali quelli immediatamente successivi al cesaricidio. Dalle epistole, infatti, sappiamo che tra il 17 aprile e il 17 maggio del 44 a. C. intensi sono stati i contatti tra Cicerone e il console Irzio, che spesso era ospite di Cicerone presso la sua villa di Pozzuoli.

¹⁹⁷ Boissier 1988, pp. 119-120. Cfr. anche Moatti 1988; 1997; Steel 2002.

¹⁹⁸ Cic. Att. 14, 2, 4: *In Tusculanum hodie, Lanuvi cras, inde Asturæ cogitabam.*

¹⁹⁹ Cic. Att. 14, 6, 2: *Sed vides consules, vides reliquos magistratus, si isti magistratus, vides languorem bonorum.*

Nonostante l'approvazione dell'autore per l'azione di Bruto e Cassio e la stima che questi dimostra di nutrire nei loro confronti, Irzio, ancora legato alla memoria di Cesare, non acconsente ai progetti politici dei congiurati, ritenuti responsabili del turbamento e della crisi politica della Repubblica; d'altra parte è anche vero che il console non mostra alcuna simpatia per Antonio, tuttavia, sebbene non condivida la valutazione di Cicerone sugli avvenimenti delle Idi di marzo e su quelli successivi a quell'evento, questi si sente vicino all'Arpinate nel sincero desiderio di pace²⁰⁰.

Da una lettera ad Attico, scritta da Cicerone a circa due mesi di distanza dall'uccisione di Cesare, apprendiamo che dietro l'interessamento dell'Arpinate per il giovane Irzio si cela, in realtà, l'interesse dei cesaricidi, Bruto e Cassio²⁰¹, che si sono appellati a Cicerone perché istruisca il console e lo guadagni alla causa degli ottimati, allo scopo di allontanarlo da Balbo, con cui convive, noto per essere un acceso cesariano:

Gratas fuisse meas litteras Bruto et Cassio gaudeo: itaque iis rescripsi. Quod Hirtium per me meliorem fieri volunt, do equidem operam et ille optime loquitur, sed vivit habitatque cum Balbo, qui item bene loquitur: quid credas, videris. (Cic. Att. 14, 20, 4)

Il *vir bonus*, nella concezione ciceroniana, ha tre caratteristiche principali: s'impegna politicamente nell'estrema difesa della *res publica*, parla in maniera conveniente ed è moralmente retto. Alcuni cesariani, tra cui il console Pansa, dopo l'uccisione di Cesare si erano schierati immediatamente a favore del partito repubblicano²⁰². Irzio non era tra questi: la sua prima reazione di fronte ai mutati assetti politici fu di ritrosia e di rifiuto a mutare la sua posizione e ad abbandonare la politica cesariana per accettare quella dei cesaricidi, sebbene quest'ultima fosse approvata anche da Cicerone.

²⁰⁰ Cic. Att. 15, 1, 3: *Ego autem perspexi, cum a me XVII Kal. de Puteolano Neapolim Pansae conveniendi causa proficisceretur Hirtius, omnem eius sensum. Seduxi enim et ad pacem sum cohortatus. Non poterat scilicet negare se velle pacem, sed non minus se nostrorum arma timere quam Antoni, et tamen utrosque non sine causa praesidium habere, se autem utraque arma metuere.* Cfr. anche Cic. Att. 15, 6, 2-4.

²⁰¹ Cic. Att. 14, 20, 4; 14, 21, 4: *Postridie apud Hirtium cogitabam, et quidem πεντέλοισιν: sic hominem traducere ad optimates paro*; Svet. gramm. 25, 3, 3: *Cicero ad praeturam usque etiam Graece declamavit, Latine vero senior quoque et quidem cum consulibus Hirtio et Pansa, quos discipulos et grandis praetextatos vocabat.*

²⁰² Cic. epist. 12, 22, 2: *Pansa et sentit bene et loquitur fortiter; Hirtius noster tardius convalescit. Quid futurum sit plane nescio.*

È evidente che il reale scopo delle declamazioni dell'Arpinate, di cui lo stesso autore ci informa in *Att.* 14, 12, 2, è di trasformare il giovane console in un *vir bonus*, quindi di convincerlo ad accettare la causa repubblicana, ottemperando così all'accurata richiesta di Bruto. Più volte, infatti, l'Arpinate assicura ad Attico che si sta dando un gran da fare per persuadere Irzio alla loro causa. Per esempio, in *Att.* 14, 20, 4 scrive di sforzarsi di rendere Irzio più malleabile, ma che la convivenza di quest'ultimo con Balbo, acceso cesariano e dotato di capacità oratorie altrettanto persuasive, rende arduo il suo compito.

Nella lettera dell'11 maggio del 44 a. C., l'Arpinate informa Attico della sua decisione di andare da Irzio e convincerlo, finalmente, a passare al partito aristocratico:

Haec scripsi seu dictavi apposita secunda mensa apud Vestorium. Postridie apud Hirtium cogitabam et quidem Πεντέλοιπον. Sic hominem traducere ad optimatis paro. (Cic. *Att.* 14, 21, 4).

Dell'esito del colloquio, però, l'autore non dà alcuna notizia nella lettera successiva, datata 14 maggio, ma si limita a informare Attico che il 'suo discepolo', cioè Irzio, è di nuovo ospite presso di lui e che resterà per cena. Aggiunge poi un'informazione d'importanza non trascurabile: sebbene Irzio resti da lui e discorra in sua compagnia, egli continua a nutrire grandissimo affetto per Cesare:

Meus vero discipulus qui hodie apud me cenat valde amat illum quem Brutus noster sauciavit. (Cic. *Att.* 14, 22, 1)

È chiaro che il console non è ancora pronto a passare al partito aristocratico; se ne deduce che anche il precedente tentativo di Cicerone di parlargli e di persuaderlo alla sua causa si sia concluso con un fallimento. Dalla lettura e dall'analisi dell'epistolario, infatti, si evince che se da un lato il rapporto tra i due è contraddistinto da continui alti e bassi, condizionati dalle rispettive scelte politiche, dall'altro esso è anche caratterizzato da un costante senso di attesa da parte di Cicerone di cogliere il momento opportuno per intervenire e 'convertire' Irzio.

Questo progetto, tuttavia, si rivela tutt'altro che facile: in *Att.* 15, 1, 2 Irzio mostra di continuare a nutrire profondo affetto per Cesare e di essere ostile a qualsiasi concessione, salvo poi persuadersi e abbracciare la causa di Cicerone, a cui riconosce una forte autorità²⁰³:

²⁰³ Cic. *Att.* 15, 1, 2: *Sed casu, quum legerem tuas litteras, Hirtius erat apud me in*

Sed casu, cum legerem tuas litteras, Hirtius erat apud me in Puteolano. Ei legi et egi. Primum, quod <ad te> attinet, nihil mihi concedebat, deinde ad summam arbitrum me statuebat non modo huius rei sed totius consulatus sui. (Cic. Att. 15, 1, 2)

L'improvvisa decisione di Irzio di abbandonare le posizioni cesariane per abbracciare la causa dei liberatori è, per Cicerone, un fatto di grande importanza, tant'è che l'Arpinate decide di sottoporre la notizia all'attenzione di Attico.

Al καίρῳ tanto atteso sembra alludere la formula, svelta ed essenziale, *legi et egi*: la lettera di Attico che gli era stata consegnata e che l'Arpinate leggeva pare sia stato lo spunto per cogliere il momento opportuno: simultaneamente alla lettura della lettera, infatti, l'Arpinate decide di agire e intavola la conversazione con Irzio.

Stando a quanto riferito da Cicerone, nella lettera Attico lo informa dapprima della morte di Alessione, suo medico di fiducia, per il quale l'Arpinate si mostra profondamente addolorato; l'unica consolazione che gli resta è la consapevolezza che l'uomo viene al mondo soggetto a una legge che gli impedisce di rifiutare ciò che è proprio della natura umana, cioè la morte:

Sed haec omnia una consolatio est, quod ea condicione nati sumus, ut nihil, quod homini accidere possit, recusare debeamus. (Cic. Att. 15, 1, 1)

In secondo luogo, Attico chiede all'Arpinate se sia riuscito a incontrarsi con Antonio, che proprio in quei giorni era giunto a Miseno. Cicerone ammette che non gli è stato possibile parlargli, essendo Antonio ripartito da Miseno prim'ancora che l'Arpinate venisse informato del suo arrivo.

Poste queste premesse, è legittimo pensare che gli stessi argomenti della lettera di Attico (la morte di Alessione e il mancato incontro con Antonio) abbiano offerto a Cicerone lo spunto per iniziare la conversazione con Irzio e per introdurre ragionevolmente l'argomento del destino: infatti, se la morte di

*Puteolano: ei legi et egi. Primum, quod attinet, nihil mihi concedebat, deinde ad summam arbitrum me statuebat non modo huius rei, sed totius consulatus sui; cum Antonio autem sic agemus, ut perspiciat, si in eo negotio nobis satisfecerit, totum me futurum suum; 15, 6, 1: Quum ad me Brutus noster scripsisset et Cassius, ut Hirtium, qui adhuc bonus fuisset *** sciebam neque eum confidebam fore mea auctoritate meliorem – Antonio est enim ortasse iratior, causae vero amicissimus –, tamen ad eum scripsi eique dignitatem Bruti et Cassii commendavi: ille quid mihi rescripsisset, scire te volui, si forte idem tu, quod ego, existimares, istos etiam nunc vereri, ne forte ipsi nostri plus animi habeant, quam habent.*

Alessione rinvia a quella ‘fatale’ legge di natura a cui gli uomini sono irrimediabilmente sottoposti, il mancato incontro di Cicerone con Antonio va ascritto invece al ‘caso’. Il *sed casu*, che introduce il periodo successivo – e in particolare la congiunzione avversativa *sed* – sembra limitare questo ‘fallimento’, offrendo a Cicerone l’incontro con Irzio, alternativo a quello con Antonio, come se ci fosse un risarcimento del ‘caso’ per l’occasione perduta: non passa inosservato, infatti, l’uso dell’ablativo *casu*, enfaticamente collocato all’inizio del periodo.

Che Irzio si trovasse presso la villa dell’Arpinate a Pozzuoli non era certo un caso: sappiamo, infatti, che seguiva lezioni di retorica quotidianamente. Ce lo conferma Cicerone in due luoghi, sia in *epist.* 9, 16, 7: *Hirtium ego et Dolabellam dicendi discipulos habeo, cenandi magistros; puto te enim audisse, si forte ad vos omnia perferuntur, illos apud me declamitare, me apud illos cenitare*; che in *fat.* 2: *cum ad me ille venisset, primo ea, quae erant cotidiana et quasi legitima nobis, de pace et de otio.*

Nel primo passo, l’uso del frequentativo *declamitare*, lì dove per *declamitare* si intende *saepe, studiose declamare*²⁰⁴, rivela una frequentazione assidua e ininterrotta di Irzio con Cicerone, confermata, nel secondo caso, dall’aggettivo *cotidiana*.

La scelta dell’ablativo *casu* non può non rimandare al tema centrale del *De fato*, nonché alla contrapposizione *fatum-casus* continuamente ribadita all’interno dell’opera, anche se non lessicalmente almeno concettualmente.

Il rifiuto iniziale di Irzio di concedere qualunque forma di approvazione al partito dei cesaricidi si fa via via più fragile, al punto che, in un secondo momento, il console arriverà addirittura a offrire a Cicerone l’autorità decisionale sul proprio operato. La correlazione tra *primum* e *deinde* in *Att.* 15, 1, 2 (*primum, quod attinet, nihil mihi concedebat, deinde ad summam arbitrum me statuebat non modo huius rei, sed totius consulatus sui*), scandisce i due momenti: tra il primo e il secondo è dunque accaduto qualcosa che ha portato Irzio a mutare le proprie posizioni politiche.

Il 16 maggio, il giorno precedente alla presunta conversazione tra Cicerone e Irzio, l’Arpinate informa Attico di aver preso in disparte Irzio prima che partisse per Napoli dove si sarebbe incontrato con Pansa, e di avergli raccomandato di lavorare per la pace. È in questa circostanza che egli indaga in profondità l’animo e il pensiero del console. Assicuratosi delle sue intenzioni e appurato il suo desiderio di pace, è probabile che Cicerone abbia pensato che fosse il momento opportuno per parlargli e il giorno successivo, il 17 maggio,

²⁰⁴ ThLL s.v. *declamito*, 5, 1, 181, 26.

avrebbe colto l'occasione per tenere a Irzio il discorso della sua 'conversione', di cui dà conferma nella lettera del 22 maggio, che indirizza all'amico Attico e in cui scrive: *Hirtius est tuus*.

È possibile, dunque, che in *Att.* 15, 1, 2 Cicerone abbia voluto descrivere le circostanze che avrebbero dato vita al trattato *de fato* senza dichiararne apertamente la stesura, perché inconclusa o incompleta, ed è plausibile che sia stata proprio questa occasione, cioè il dialogo avuto con Irzio a Pozzuoli tra metà aprile e metà maggio del 44 a. C., a offrirgli l'opportunità di dedicarsi alla composizione dell'opera, rimandando a un secondo momento la sua revisione e rielaborazione mai più avvenute.

La *dissertatio de fato* è, verosimilmente, il discorso di cui Cicerone si è servito per conquistare Irzio alla causa degli ottimati e assolvere così al compito che gli era stato assegnato da Bruto e Cassio. Indubbio è che le conversazioni dell'Arpinate e del console riguardassero soprattutto la pace e la concordia, lo Stato e la società²⁰⁵, ma degli ideali di Cesare, scomparso con le Idi di marzo, sopravviveva ormai solo l'aspirazione alla pace, che entrambi condividevano. Una lettera di Irzio a Cicerone dei primi di giugno del 44 a. C. conferma proprio la sua intenzione d'instaurare la *pax* e palesa la sua preoccupazione riguardo le imprevedibili azioni di Cassio e Bruto:

Cedentis enim haec ais scripsisse: quo aut qua re? Retine, obsecro te, Cicero, illos et noli sinere haec omnia perire, quae funditus medius fidius rapinis, incendiis, caedibus pervertentur. Tantum si quid timent caveant, nihil preaeterea moliantur! Non medius acerrimis consiliis plus quam etiam inertissimis, dum modo diligentibus, consequentur; haec enim, quae fluunt per se, diuturna non sunt; in contentione praesentis ad nocendum habent viris. (Cic. *Att.* 15, 6, 3)

L'*obsecro te* con cui Irzio si rivolge a Cicerone è rivelatore di quanta considerazione il console abbia per l'autorità dell'Arpinate, e palesa allo stesso tempo tutta la sua inquietudine per una situazione politica quanto mai caotica, che rischierebbe di diventare irreversibile se i cesaricidi decidessero d'intervenire con violenza. L'angoscia è evidente nel frequente ricorso a termini che rinviano al lessico delle guerre civili, come per esempio *caedes, incendium, rapina, nocere*: il loro utilizzo e gli effetti retorici, come l'omoteleuto *medius-fidius*, concorrono a conferire efficacia a un appello sincero a favore della pace. La pace a cui pensa Cicerone ha, però, connotati inaccettabili per i cesariani:

²⁰⁵ Cic. *fat.* 2: *Maxime nos quidem exquirentes ea consilia, quae ad pacem et ad concordiam civium pertinerent [...] cum ad me ille venisset, prima ea, quae erant cotidiana et quasi legitima nobis, de pace et de otio.*

concedere un posto d'onore ai liberatori e cancellare la memoria del dittatore sono, infatti, condizioni a cui neanche i più moderati fedeli di Cesare sono disposti a sottostare²⁰⁶.

1. 6 Ipotesi alternativa di destinatario

Che l'Arpinate meditasse da tempo di discutere del libero arbitrio in opposizione al destino si può supporre – come credo – sulla base di alcuni passi dell'epistolario ciceroniano. Nella lettera del primo maggio del 44 a. C. inviata ad Attico, l'Arpinate mostra sincero entusiasmo per il gesto compiuto da Dolabella, suo genero: dopo la morte di Cesare, infatti, questi con un atto di forza si fa proclamare console insieme ad Antonio, sebbene non abbia l'età legale per farlo. I rapporti con il collega, però, s'inaspriscono in breve tempo, e approfittando della sua assenza, Dolabella si accosta ai tirannicidi ed emana disposizioni che suscitano l'approvazione dell'Arpinate e ne provocano profondo piacere, quali per esempio l'abolizione del culto di Cesare, l'abbattimento della sua colonna commemorativa posta all'interno del Foro e la repressione degli oppositori. Si riaccendono gli entusiasmi di Cicerone, che si mostra nuovamente fiducioso in un concreto miglioramento della condizione politica²⁰⁷. Gli stessi fervori vengono ribaditi anche nella successiva lettera del 2 maggio, in cui l'autore non perde occasione per elogiare Dolabella²⁰⁸, al quale invia direttamente un'epistola lusinghiera e affettuosa in data 3 maggio. Alle numerose benemerenzze nei confronti del genero, che si è dimostrato cittadino eccellente e console eccezionale²⁰⁹, l'autore aggiunge che tale successo non gli

²⁰⁶ Benferhat 2005, pp. 244-245.

²⁰⁷ Cic. Att. 14, 15, 1-2: *O mirificum Dolabellam meum! Iam enim dico meum; antea, crede mihi, subdubitabam. Magnam ἀναθεώρησιν res habet: de saxo, in crucem, columnam tollere, locum illum sternendum locare! Quid quaeris? Heroica. Sustulisse mihi videtur simulationem desiderii, adhuc quae serpebat in dies et inveterata verebar ne periculosa nostris tyrannoctonis esset. Nunc prorsus adsentior tuis litteris speroque meliora. Quamquam istos ferre non possum qui, dum se pacem velle simulant, acta nefaria defendunt. Sed non possunt omnia simul. Incipit res melius ire quam putaram.*

²⁰⁸ Cic. Att. 14, 16, 2: *Sed ad rem ut veniam, o Dolabellae nostri magnam στεῖλαι! Quanta est ἀναθεώρησις! Equidem laudare eum et hortari non desisto. Recte tu omnibus epistulis significas quid de re, quid de viro sentias. Mihi quidem videtur Brutus noster iam vel coronam auream per forum ferre posse. Quis enim audeat violare proposita cruce aut saxo, praesertim tantis plausibus, tanta approbatione infimorum?*

²⁰⁹ Cic. Att. 14, 17a, 2: *Negant enim se dubitare quin tu meis praeceptis et consiliis obtemperans praestantissimum te civem et singularem consulem praebeas. Quibus ego*

viene dalla fortuna, ma è dovuto alla sua grandezza d'animo, al suo ingegno e alla sua prudenza, per cui spetta a Dolabella intervenire a favore della Repubblica, non solo difendendola ma anche onorando i cesaricidi, ai quali va riconosciuto il merito di aver restituito la *libertas* ai romani, che ora hanno il dovere di tutelarla:

Hoc si tibi fortuna quadam contigisset, gratularer felicitati tuae, sed contigit magnitudine cum animi tum etiam ingeni atque consili. [...] Quo facto intellegere debes in te positam esse rem publicam tibi que non modo tuendos sed etiam ornandos esse illos viros a quibus initium libertatis profectum est. Sed his de rebus coram plura, prope diem ut spero. (Cic. Att. 14, 17a, 7-8)

Cicerone assicura Dolabella che discuteranno, appena possibile, della responsabilità del console nei confronti dello Stato, del suo impegno nel difendere la Repubblica e nell'onorare coloro che, con l'uccisione di Cesare, hanno donato ai Romani una rinnovata libertà, e aggiunge che intende farlo 'a voce'.

Sono questi gli stessi argomenti di cui parla con Irzio.

È plausibile che Cicerone premeditasse da tempo d'intavolare una conversazione sul tema del 'destino', ma che non avesse preventivato di scriverne un'opera in quel preciso momento storico, cioè *post mortem Caesaris*. Ciò non toglie che per farlo l'Arpinate si sia potuto servire di un supporto scritto, come per esempio appunti o una sorta di canovaccio, per discutere 'a voce' dell'argomento. Era consuetudine dei retori, infatti, utilizzare annotazioni scritte o persino testi anche per la *performance* orale, com'è attestato in *de orat.* 1, 152, in cui Cicerone fa dire a Crasso che lo stile dell'oratore, perché sia polito ed elegante e le parole siano disposte armonicamente, presuppone un intenso esercizio scritto. Le espressioni più efficaci, la disposizione armonica delle parole e la consapevolezza di una certa cadenza ritmica sono le competenze che consentono all'oratore di ottenere applausi e consensi, doti che questi non riuscirà a guadagnarsi se non si sarà esercitato a lungo con l'allenamento scritto. L'oratore che si sia abituato a scrivere, infatti, porta con sé un altro vantaggio: qualora si troverà nella condizione di dover improvvisare, qualsiasi cosa dirà sembrerà sia scritta, oppure, anche se si discosterà dal suo testo, riuscirà a concluderlo senza alcuno sforzo²¹⁰.

Ciò giustificerebbe sia la struttura caotica dell'opera – certamente anomala per la prosa ciceroniana – sia il fatto che questo scritto non sia mai

quamquam verissime possum respondere te quae facias tuo iudicio et tua sponte facere nec cuiusquam egere consilio.

²¹⁰ Cic. *de orat.* 1, 152.

stato ufficializzato dall'Arpinate, diversamente dalle altre opere, delle quali informava di volta in volta Attico in maniera puntuale.

Non è inverosimile che nelle intenzioni dell'autore ci fosse quella di ritornare sul 'canovaccio' *de fato* per ordinare, organizzare e chiarire il materiale; quest'ipotesi giustificherebbe anche i riferimenti imprecisi che si riscontrano del testo: *in prima oratione* di *fat.* 40, di cui si è precedentemente detto, e il riferimento alla trattazione della teoria dell'*adsensio* (sempre in *fat.* 40), che non trova alcun riscontro nel testo pervenuto, probabilmente perché contenuta in quella parte non pervenutaci. A meno che questa non sia stata trattata da Cicerone nell'ampia lacuna di *fat.* 4 – ipotesi del resto assolutamente plausibile –, credo sia altrettanto verosimile che quest'annotazione possa riferirsi alle reali intenzioni dell'autore d'inserire quest'argomento nella parte iniziale dell'opera, ma che, non essendo stata riesaminata e perfezionata, siano rimaste solo un proposito.

È credibile che Cicerone tenesse in conto di discutere di questi temi con Dolabella appena fosse stato possibile incontrarsi di persona. Certo è che il ruolo di Dolabella, all'interno dell'epistolario, va progressivamente ridimensionandosi: sappiamo, per esempio, che l'Arpinate gli invia una lettera piuttosto pungente, in cui ricorda che il console è venuto meno alla restituzione di una somma di denaro che gli doveva, per cui dubita abbia il coraggio di farsi vedere²¹¹; inoltre è noto che il console, inizialmente favorevole al partito dei repubblicani, man mano se ne sia distaccato, preferendo sostenere la carriera politica di Antonio.

Tuttavia, qualora fosse vero che Cicerone teneva in conto di discutere del destino ipotizzando Dolabella come suo interlocutore in un momento storico in cui il console godeva di grande approvazione da parte degli aristocratici e dei liberatori, la funzione del messaggio politico sotteso alla discussione *de fato* non sarebbe più di 'esortazione' contro il determinismo fatale, come si suppone sia nel caso di Irzio ma, al contrario, di 'celebrazione' dell'uomo che impone la sua *auctoritas* affinché le condizioni mutino.

Quest'interpretazione, dunque, pregiudicherebbe l'intenzionalità del discorso fatto a Irzio e farebbe, invece, propendere in favore della sua totale occasionalità, giudicando quel *sed casu* come sincero. L'Arpinate, infatti, ammette più volte l'intento di agire e di convertire Irzio alla causa del partito aristocratico, ma non spiega mai in che cosa consterà la sua azione, e, dopo aver indagato i propositi del console ed essersi accertato dei suoi proponimenti, reputa sia giunto il momento opportuno per convincerlo ad appoggiare il partito

²¹¹ Cic. *Att.* 14, 18, 1: *Sed, ut ad te eo ipso die scripseram, satis aculeatas ad Dolabellam litteras dedi; quae si nihil profecerint, puto fore ut me praesentem non sustineat.*

degli ottimati. L'occasione, come si è detto, gli sarebbe offerta dalla lettera di Attico, da cui plausibilmente prende avvio la trattazione.

Nel *De fato* la discussione prende le mosse nel momento in cui Irzio pone a Cicerone una questione di carattere filosofico. *Ponere aliquid* (*fat.* 4), infatti, è l'espressione tecnica usata nella *disputationes* accademiche per proporre un tema²¹², che, nel caso del *De fato*, dà inizio a un dialogo-monologo.

Da quanto attestato Irzio non è solitamente dedito a questo tipo di studi, per questo motivo chiede all'Arpinate di parlargli del destino. L'aver posto l'argomento esaurisce sostanzialmente il ruolo dell'interlocutore all'interno del trattato; il dialogo, infatti, rivela ben presto la sua vera natura di monologo e di lezione unidirezionale, che Cicerone impartisce alla maniera della *σχολή* aristotelica, alla quale Irzio, benché invitato a intervenire e a partecipare, non desidera prendere parte²¹³.

Che Cicerone avesse in mente un progetto diverso da quello attuato, lo apprendiamo da quanto dichiarato in *fat.* 1 e da un importante passo del *De divinatione* (*div.* 1, 127: *praeterea cum fato omnia fiant, id quod alio loco ostendetur*), in cui promette a Quinto, sostenitore della mantica stoica, di dimostrare in altra circostanza e in altra sede (*alio loco*) che nulla avviene per volontà del destino. È dunque plausibile che l'Arpinate premeditasse di dare all'opera la stessa struttura del *De divinatione*, mantenendo probabilmente i medesimi interlocutori e trattando l'argomento in due libri.

Tuttavia nel *De fato* il ruolo del narratore è svolto dal solo Cicerone, che probabilmente, volendo far cosa gradita a Irzio e volendo guadagnarlo alla causa degli ottimati, lo rende suo destinatario, nonché dedicatario dell'opera. Inoltre, scrive Paolillo, c'è probabilmente una *causa gravior*, che costringe Cicerone a mutare il piano primitivo dell'opera: il *De fato* viene infatti composto in un'epoca di sospensione e d'inquietudine, incapace di offrire la tranquillità necessaria alla trattazione di un problema così arduo, come quello del destino. Pressato dalla difficoltà dell'argomento e dei tempi, Cicerone avrebbe cercato di liberarsi dell'impegno preso, condensando l'argomento in un unico libro scritto frettolosamente, mentre svolgeva un'attività politica sia

²¹² Cic. *Tusc.* 1, 4, 7: *Ponere iubebam, de quo quis audire vellet; ad id aut sedens aut ambulans disputabam; de orat.* 1, 6, 21: *... ut omni re, quaecumque sit posita, ornate ab eo copioseque dicatur.*

²¹³ Cic. *fat.* 3: «*Quid ergo?*» inquit ille, «*quoniam oratorias exercitationes non tu quidem, ut spero, reliquisti, sed certe philosophiam illis anteposuisti, possumne aliquid audire?*». «*Tu vero*» inquam «*vel audire vel dicere*»; 4: *Sed quoniam rhetorica mihi vestra sunt nota teque in iis et audivimus saepe et audiemus; ponere aliquid, ad quod audiam, si tibi non est molestum, volo; sed ita audies, ut Romanum hominem; «ita» inquit «audiam te disputantem, ut ae lego, quae scripsisti».*

scoperta che clandestina, in attesa di eventi che nelle sue speranze lo avrebbero riportato alla vita pubblica²¹⁴, e allo stesso tempo senza venir meno a una promessa fatta precedentemente, con il rischio di lasciare incompleta la ‘trilogia’ filosofica iniziata con il *De natura deorum* e il *De divinatione*.

Stando a quanto sostenuto e tentato di argomentare, il *De fato* è presumibilmente il discorso con cui Cicerone ha reso Irzio un *homo melior*. Se così fosse, il trattato si rivelerebbe un’opera che nasconde, dietro la sua parvenza filosofica, un chiaro scopo politico, con il quale si attua la diretta realizzazione dell’idea ciceroniana di una filosofia che sia fondamento dell’attività politica, nonché strumento di educazione morale delle classi dirigenti. Nella situazione politica *post mortem Caesaris* la *disputatio*, infatti, si pone come obiettivo quello di far emergere la corretta risposta al problema del fato e della libertà: l’uomo è artefice del proprio destino e può mutare il corso degli eventi e Irzio, console designato, è l’esponente politico su cui Cicerone, dietro consiglio di Cassio e Bruto, può e deve esercitare la sua pressione, per persuaderlo alla propria causa e a quella degli ottimati, nel tentativo di rianimare la Repubblica e di riportarla ai suoi antichi splendori.

1.7 Cesare, Alessandro, Ippolito: modelli etici negativi

Nel riferire la notizia dell’uccisione di Cesare, Cicerone si serve dell’espressione *interitus Caesaris*. Stando alla definizione tramandata da Servio, in *georg.* 4, 226, *interitus* sta per [mors] *mire a plerisque interitus dicta est, quasi interveniens et mixtarum rerum connexionem resolvens*; cioè essa corrisponde a una tipologia di morte capace di destare sconcerto e meraviglia, perché prodigiosa e straordinaria, ma anche utile a porre fine a un situazione particolarmente confusa o caotica. È possibile tradurre tale termine in italiano con i sostantivi ‘distruzione’, ‘scioglimento’ ma anche ‘rovina’ o ‘morte’. Sebbene appartenga alla stessa sfera semantica di *nex*, *mors*, *decessus* o *obitus*, suoi sinonimi, *interitus* è diverso ed è usato per esprimere uno sconvolgimento improvviso e catastrofico, violento e imprevedibile, capace di determinare la morte di qualcuno o la fine di qualcosa non senza prospettive di rinascita e rinnovamento.

All’interno del *corpus* ciceroniano il termine ricorre numerose volte, soprattutto connesso al sintagma *rei publicae* (cfr. *Catil.* 3, 21; 3, 24; *Sull.* 33;

²¹⁴ Cic. *div.* 2, 7: *Nunc quoniam de re publica consuli coepti sumus, tribuenda est opera rei publicae, vel omnis potius in ea cogitatio et cura ponenda, tantum huic studio relinquendum, quantum vacabit a publico officio et munere.*

Sest. 50; *Pis.* 18; *Planc.* 89; *Phil.* 2, 6; *rep.* 3, 34; *epist.* 6, 1, 1; 6, 21, 3); nove volte accompagna il genitivo *Caesaris* (cfr. *Phil.* 2, 88; 2, 96; 3, 30; *div.* 1, 119; *fat.*, 2; *epist.* 12, 16, 4; *Att.* 16, 16a, 4; *ad Brut.* 23, 4; 24, 3); due il sostantivo *Hippolyti* (cfr. *off.* 1, 32; 3, 94); una, invece, *Romuli* (*rep.* 2, 20) e *Marcelli* (*Att.* 13, 10, 3) mentre il participio futuro di *intereo*, il cui significato è analogo a *interitus*, che deriva proprio da tale forma verbale, compare una sola volta unito al sintagma *Alexandri tyranni* (cfr. *div.* 1, 53).

Cicerone se ne serve consapevolmente con l'intento di fornire al lettore – anche in questo luogo del *De fato* – un'informazione importante: l'uccisione di Cesare ha comportato non solo l'eliminazione fisica di un uomo ma ha significato anche l'epilogo della sua ascesa politica che avrebbe compromesso irreversibilmente l'equilibrio politico della Repubblica. La sua morte ha quindi aperto la possibilità a nuove prospettive di ripresa e di risorgimento e soprattutto di rinnovamento dello Stato.

Le occorrenze del termine *interitus* offrono uno spunto interessante per approfondire la questione e soprattutto la connessione che tale sostantivo stabilisce, in particolare, tra tre importanti personaggi: Ippolito, Alessandro e Cesare.

Ippolito, nel prologo dell'omonima tragedia euripidea, è descritto da Afrodite come un giovane che «passa/le sue giornate al fianco della vergine,/tra il verde e i boschi, con i cani/a cacciare le fiere» (Eur. *Hipp.* 17-18). Questi rifiuta qualsiasi forma di comunicazione, di scambio sociale e si isola in spazi selvaggi, nell'ἔσχατιά, mostrando totale devozione solo nei confronti di Artemide, vergine cacciatrice, mentre la morale comune e le norme cittadine prescriverebbero la disponibilità a comunicare con tutti. Ippolito infatti prova un profondo senso di estraneità nei confronti della città e disinteresse per ciò che gli altri pensano di lui, è attento soltanto alla propria individualità e al mantenimento di quelle condizioni di totale purezza che, dalla sua prospettiva, lo rendono superiore agli altri e lo avvicinano alla divinità. La sua ostinata permanenza in uno stadio adolescenziale, il suo indugiare nelle pratiche della caccia e l'astinenza sessuale nonostante le lusinghe di Fedra, rappresentano un elemento di estraneità, di trasgressione sociale e politica, che questi, a conclusione della tragedia, sconta con una morte violenta.

Nella *Phaedra* di Seneca la nutrice invita Ippolito ad affrontare la vita con maggiore spontaneità, senza privarsi delle gioie, comportandosi come i giovani della sua età²¹⁵. Per dare maggiore legittimità alla sue affermazioni la donna fa riferimento a una superiore volontà divina e, mettendo in campo il concetto

²¹⁵ Sen. *Phaedr.* 443-445: *Potius annorum memor/mentem relaxa: noctibus festis facem/attolle, curas Bacchus exoneret graves.*

della vita ‘secondo natura’, parla di *propria officia*²¹⁶, di veri e propri doveri stabiliti dalla divinità a cui Ippolito viene meno rifiutando l’amore. Ma, nonostante la ritrosia, la natura rivendica la propria autorità sugli esseri viventi, pertanto non resta che sottoporsi docilmente alla sua potenza²¹⁷. Anche in Seneca, l’irremovibile opposizione di Ippolito, deciso a condurre una vita *carens vitio*, a fine tragedia, gli costerà la vita, esattamente come nella tragedia euripidea.

Il personaggio ritorna anche in due passi del *De officiis* (1, 32 e 3, 94), in cui Cicerone mette in guardia il destinatario e il lettore dal compiere quegli atti che, pur sembrando degni di un ‘galantuomo’, subiscono un mutamento e assumono l’aspetto opposto: se Nettuno, per esempio, non avesse mantenuto la promessa fatta a Teseo di uccidere suo figlio Ippolito, sospettato dal padre di aver avuto una relazione con Fedra, sua moglie, questi non sarebbe morto e Teseo non sarebbe sprofondato nel più grande dei dolori (*off.* 1, 32: *in maximos luctus incidit*; 3, 94: *in maximis luctibus*). La reazione all’*interitus* di Ippolito è il *luctus*, lì dove per *luctus* si intende *aegritudo ex eius, qui carus fuerit, interitu acerbo*²¹⁸.

Moralmente opposto a quello di Ippolito, è il personaggio di Alessandro, caratterizzato da forti passioni, *in primis* l’ira e l’uso smodato del bere²¹⁹. Sconsiderato e irriflessivo, egli diviene βασιλεύς e, in breve tempo, impone al mondo greco una tirannide di tipo orientaleggiante. A presentare Alessandro come eroe negativo sono la scuola peripatetica e quella stoica, anche se, quanto alla stoica, la presa di posizione nei suoi confronti non è omogenea: lo Stoicismo antico, infatti, mostra simpatia nei riguardi del generale greco, mentre la Media e Tarda Stoà assumono posizioni tra di loro differenziate: se per Seneca, Lucano e Marco Aurelio Alessandro è il prototipo del tiranno, è altrettanto vero che per Arriano e Dione Crisostomo egli è un eroe positivo²²⁰.

Il Macedone rappresenta un eroe nuovo che si stacca dal modello classico e ne crea un altro. Gli eroi greci, infatti, appartenevano a un passato pieno di lotte e di pericoli, inevitabilmente votato alla morte²²¹; Alessandro, invece, non vive

²¹⁶ Sen. *Phaedr.* 451-453: *Propria descripsit dues/officia et aevum per suos duxit gradus:/laetitia iuvenem, frons decet tristis senem.*

²¹⁷ Sen. *Phaedr.* 352: *Vindicat omnes natura sibi/nihil immune est, odiumque perit cum iussit Amor.*

²¹⁸ ThLL, s.v. *luctus*, 7, 1737, 63-64.

²¹⁹ Plu. *Alex.* 23, 1: Ἦν δὲ καὶ πρὸς οἶνον ἦττον ἢ ἐδόκει καταφερῆς, ἔδοξε δὲ διὰ τὸν χρόνον, ὃν οὐ πίνων μᾶλλον ἢ λαλῶν εἴλκεν, ἐφ’ἐκάστης κύλικος ἀεὶ μακρὸν τινα λόγον διατιθέμενος, καὶ ταῦτα πολλῆς σχολῆς οὔσης.

²²⁰ Nenci 1992, p. 178.

²²¹ Simon. 7 Diehl.

nel tempo del mito ma fa di sé stesso e del suo tempo un mito e, come un eroe classico, trova la morte nel corso della sua impresa.

Cicerone ne dà un giudizio durissimo²²²: in una lettera ad Attico del maggio del 45 a. C., l'Arpinate definisce il condottiero greco superbo, crudele, smoderato²²³ e ne approfitta per mettere la Repubblica in guardia da Cesare che rischia di diventare re e di instaurare a Roma, su modello di Alessandro, un *imperium*, con tutto ciò che ne consegue e raccomanda, inoltre, che si eviti con grande attenzione, anche nelle situazioni favorevoli, l'alterigia, il senso di superiorità e l'arroganza, di cui ha peccato Alessandro in più occasioni. Tuttavia, l'atteggiamento più senatorio nei confronti del macedone è quello di Livio nel famoso confronto tra Alessandro e i duci romani²²⁴: despota il primo, uomini di valore alla guida della Repubblica i secondi.

Quello di *Alexander dux* in realtà è un modello che interessa quasi esclusivamente il mondo romano. Nella condanna senecana dell'ira di Alessandro e della sua barbarie²²⁵ c'è da chiedersi, osserva Giuseppe Nenci²²⁶, quanto pesasse in sé la condanna del sovrano macedone e quanto Seneca volesse alludere a un imperatore che a quel modello in parte si rifaceva. Questi attribuisce ad Alessandro atteggiamenti di *feritas* e di *crudelitas*, un *animus ferox, insatiabile gentium malum* che solo il sangue e la strage potevano soddisfare²²⁷; parla di lui attribuendogli gli aggettivi *vesanus*²²⁸ e *furibundus*²²⁹, e gli rinfaccia il *furor aliena vastandi* e la *crudelitas immanium ferarum*²³⁰.

²²² Cic. *off.* 1, 90: *Philippum quidem Macedonum regem, rebus gestis ac gloria superatum a filio, facilitate et humanitate video superiorem fuisse: itaque alter semper magnus, alter saepe turpissimus.*

²²³ Cic. *Att.* 13, 28, 3: *Quid? Tu non vides ipsum illum Aristoteli discipulum summo ingenio, summa modestia, postea quam rex appellatus sit, superbum, crudelem, immoderatum fuisse? Quid? Tu hunc de pompa Quirini contubernalem his nostris moderatis epistulis laetaturum putas?*

²²⁴ Liv. 9, 16-18.

²²⁵ Sen. *dial.* 5, 17.

²²⁶ Nenci 1992, p. 179.

²²⁷ Sen. *clem.* 1, 25: *Crudelitas minime humanum malum est indignumque tam miti animo; ferina ista rabies est sanguine gaudere ac vulneribus et abiecto homine in silvestre animal transire. Quid enim interest, oro te, Alexander, leoni Lysimachum obicias an ipse laceres dentibus tuis? Tuum illud os est, tua illa feritas.*

²²⁸ Sen. *benef.* 2, 16: *Urbem cuidam Alexander donabat, vesanus et qui nihil animo nisi grande conciperet.*

²²⁹ Sen. *nat.* 6, 23: *Hanc etiam Callisthenes probat, non contemptus uir; fuit enim illi nobile ingenium et furibundi regis impatiens.*

²³⁰ Sen. *epist.* 94, 62: *Agebat infelicem Alexandrum furor aliena vastandi et ad ignota mittebat [...] non contentus tot civitatum strage, quas aut vicerat Philippus aut*

Nonostante la tradizione sia impietosa nei suoi confronti, non c'è dubbio che l'eroe greco abbia rappresentato un inevitabile modello per i diadochi, gli epigoni, i dinasti delle monarchie ellenistiche, tutti paradigmi a cui gli uomini politici romani non potevano sottrarsi.

Suo emulo fu Cesare. La leggenda postuma attribuisce tanto al condottiero romano quanto ad Alessandro progetti di conquista rimasti irrealizzati per la loro morte improvvisa: l'uno si sarebbe dovuto volgere a Oriente, l'altro, il Macedone, a Occidente. L'*aemulatio Alexandri* da parte di Cesare renderebbe anche il generale romano un personaggio negativo al pari dell'eroe greco, che, infatti, Cicerone non perde occasione per criticare, spesso esasperandone azioni e comportamenti²³¹.

Oltre a essere modelli etici negativi da biasimare e rifiutare, i tre personaggi condividono una morte violenta e inaspettata causata da una congiura. Rispetto a *mors*, che indica in genere una morte lenta e naturale, l'*interitus*, usato da Cicerone nel sintagma *interitus Caesaris*, si riferisce a una stroncatura netta, improvvisa e stupefacente, ovvero al crollo di qualcosa di autorevole, di un'istituzione come la *res publica*, o di un potente personaggio politico, come Cesare, Romolo, che inaspettatamente viene a mancare e la cui assenza crea disordine e scompiglio, come accade nel mondo greco e in quello romano alla

emerat, alias alio loco proicit et toto orbe arma circumfert; nec subsistit usquam lassa crudelitas inmanium ferarum modo quae plus quam exigit fames mordent.

²³¹ Cic. *Rab. Post.* 9, 23: *Virum unum totius Graeciae facile doctissimum, Platonem, iniquitate Dionysi, Siciliae tyranni, cui se ille commiserat, in maximis periculis insidiisque esse versatum accepimus; Callisthenem, doctum hominem, comitem Magni Alexandri, ab Alexandro necatum; inv.* 1, 93: *Contrarium est, quod contra dicitur atque ii, qui audiunt, fecerunt: ut si quis apud Alexandrum Macedonem dicens contra aliquem urbis expugnatorem diceret nihil esse crudelius quam urbes diruere, cum ipse Alexander Thebas diluisse; 2, 144: Et altera lex: TYRANNO OCCISO QUINQUE EIUS PROXIMOS COGNATIONE MAGISTRATUS NECATO. Alexandrum, qui apud Pheraeos in Thessalia tyrannidem occuparat, uxor sua, cui Thebe nomen fuit, noctu, cum simul cubaret, occidit; Tusc.* 4, 37, 79: *Ut Alexandrum regem videmus, qui cum interemisset Clitum familiarem suum, vix a se manus abstinuit; tanta vis fuit paenitendi; div.* 1, 25, 53: *Singulari vir ingenio Aristoteles et paene divino ipsene errat an alios vult errare, cum scribit Eudemum Cyprium, familiarem suum, iter in Macedoniam facientem Pheras venisse, quae erat urbs in Thessalia tum admodum nobilis, ab Alexandro autem tyranno crudeli dominatu tenebatur; in eo igitur oppido ita graviter aegrum Eudemum fuisse, ut omnes medici diffiderent; ei visum in quiete egregia facie iuvenem dicere fore ut perbrevis convaleretur, paucisque diebus interiturum Alexandrum tyrannum, ipsum autem Eudemum quinquennio post domum esse rediturum; Att.* 2, 22, 7: *Libros Alexandri, neglegentis hominis et non boni poëtae sed tamen non inutilis, tibi remisi.*

morte dei due generali, rispettivamente Alessandro e Cesare. Concedere così tanto potere a Cesare, ha significato, nella prospettiva ciceroniana, condannare la *res publica* a uno sconvolgimento senza pari, che l'ha compromessa per sempre alterandone gli equilibri di potere.

L'*exemplum* di Ippolito fornisce un chiarimento in merito alla reazione che seguirebbe l'*interitus*, che plausibilmente corrisponde alla stessa provata dal popolo romano per la morte del dittatore: il decesso di Ippolito, infatti, provoca in Teseo un'amara e dolorosa reazione, facendolo piombare in uno *status* di profonda afflizione e *in maximis luctibus*; è dunque plausibile che anche i Romani provassero la stessa pena e la stessa sofferenza per l'uccisione del dittatore.

Il rapporto padre-figlio che lega Teseo e Ippolito è senza dubbio analogo a quello creatosi tra Cesare e il popolo romano – è noto infatti che il dittatore avesse il titolo di padre della patria e che come tale fosse onorato dai suoi concittadini. Diversa è, invece, la reazione di Cicerone, che in *Att.* 14, 12 confessa all'amico Attico di aver provato grande gioia alla notizia di quanto compiuto dai cesaricidi.

Interitus ricorre dunque, nel linguaggio ciceroniano, non solo con l'accezione di 'morte' ma anche di 'rinascita', che rinvia alla definizione tramandataci da Servio (*georg.* 4, 226), precedentemente citata. La spettacolare morte del dittatore ha sì provocato scompiglio e disordine, oltre che immenso dolore ai cittadini romani, ma, dal punto di vista ciceroniano, ha anche aperto la via alla possibilità di ripresa e di guarigione della Repubblica. Più pericolosa della situazione attuale, era quella antecedente all'*interitus Caesaris*.

Il momentaneo disordine e lo scompiglio provocati dalla perdita di una figura umanamente e simbolicamente potente come quella del dittatore, sono legittimi. Ciò che ora occorre fare è intervenire per impedire che si perseveri in quel progetto politico inaugurato da Cesare e per ritornare, definitivamente, agli splendori della prima Repubblica.

Quanto al personaggio di Ippolito, *interitus* rinvia all'immagine poetica della morte come 'scioglimento delle membra' e 'dissoluzione del corpo'.

Se si considera lo Stato simile a un corpo le cui membra sono unite da un coordinatore, che corrisponde al sovrano, lì dove il popolo ne rappresenterebbe le membra, l'uso del sostantivo *interitus* in rapporto a Cesare e ad Alessandro, sebbene sia poetico, si adatta perfettamente all'immagine dello 'scioglimento' delle parti che formano il corpo della Repubblica che, privata della sua guida, vede compromessa la sua stabilità. A questo punto le conseguenze del crollo dello Stato sono di tre tipologie: o la sua definitiva distruzione; o il recupero di vecchie istituzioni; o la creazione di nuove che gli ridiano nuova vita.

L'intento di Cicerone è quello di ripristinare la normativa della Repubblica e di restituirle gli antichi splendori. Il suo è un ammonimento a Irzio a che non si imitino più certi comportamenti sentiti come tremendamente pericolosi e attuali e, che, in una visione naturalistica dell'uomo e della storia, rischiano di riproporsi nuovamente in futuro.

Capitolo 2

Traduzioni di συμπάθεια

2.1 De fato 5-6

- 5 ... quorum in aliis, ut in Antipatro poeta, ut in brumali die natis, ut in simul aegrotantibus fratribus, ut in urina, ut in unguibus, ut in reliquis eius modi, naturae contagio valet, quam ego non tollo, vis est nulla fatalis; in aliis autem fortuita quaedam esse possunt, ut in illo naufragio, ut in Icadio, ut in Daphita; quaedam etiam Posidonius – pace magistri dixerim- comminisci videtur: sunt quidem absurda. Quid enim? Si Daphitae fatum fuit ex equo cadere atque ita perire, ec hocne equo, qui, cum equus non esset, nomen habebat alienum? Aut Philippus hasne in capulo quadrigulas vitare monebatur? Quasi vero capulo sit occisus. Quid autem magnum aut naufragum illum sine nomine in rivo esse lapsum? Quamquam huic quidem hic scribit praedictum in aqua esse pereundum. Ne hercule Icadi quidem predoni video fatum ullum: nihil enim scribit ei praedictum.
- 6 Quid mirum igitur ex spelunca saxum in crura eius incidisse? Puto enim, etiam si Icadius tum in spelunca non fuisset, saxum tamen illud casurum fuisse. Nam aut nihil omnino est fortuitum, aut hoc ipsum potuit evenire fortuna. Quaero igitur, atque hoc late patebit, si fati omnino nullum nomen, nulla natura, nulla vis esset et forte, temere, casu aut pleraque fierent aut omnia, num aliter, ac nunc eveniunt, evenirent? Quid ergo attinet inculcare fatum, cum sine fato ratio omnium rerum ad naturam fortunamve referatur?

2.2 La traduzione ciceroniana di συμπάθεια

Il concetto stoico di συμπάθεια – lì dove per συμπάθεια si intende l'intima e reciproca connessione tra le parti che costituiscono l'universo – deve la sua paternità soprattutto a Posidonio, il quale sente particolarmente la presenza della *vis vitalis* nel cosmo: le forze cosmiche, infatti, secondo il filosofo greco,

porterebbero alla combinazione degli elementi tra di loro, determinandone una reciproca compenetrazione su cui si fonda l'armonia dell'universo.

Senza addentrarci in questioni filosofiche che non sono tra gli obiettivi di questo studio, ritengo più opportuno passare direttamente all'indagine del testo ciceroniano.

Con la perifrasi *contagio naturae* (altrimenti tradotta: *concentus*²³²/*consensus*²³³/*coniunctio naturae*²³⁴) Cicerone traduce in latino il concetto di συμπάθεια:

Qua ex coniunctione naturae et quasi concentu atque consensu, quam συμπάθειαν Graeci appellant, convenire potest aut fissum iecoris cum lucello meo aut meus quaesticulus cum caelo, terra rerumque natura? (Cic. div. 2, 34)

In div. 2, 34, nell'introdurre il grecismo in grafia originale, l'autore gli affianca i termini latini corrispondenti, quali *concentus* e *consensus*, che lo spiegano e lo interpretano, preceduti da formule introduttive, come, per esempio, *Graeci appellant*, usato proprio in questo passo, ma anche *quem appellant*²³⁵, *qui dicitur*²³⁶, *quod Graeci vocant*²³⁷, che ricorrono altrove. Ciò

²³² Cic. div. 2, 34.

²³³ Cic. nat. deor. 3, 28; div. 2, 144.

²³⁴ Cic. div. 2, 34; 124; 142.

²³⁵ Cic. Tusc. 3, 16: *Veri etiam simile illud est, qui sit temperans – quem Graeci σώφρονα appellant eamque virtutem σωφροσύνην vocant, quam soleo equidem tum temperantiam, tum moderationem appellare, non numquam etiam modestiam.*

²³⁶ Cic. nat. deor. 2, 47: *Cumque duae formae praestantissimae sint, ex solidis globus (sic enim σφαῖραν interpretari placet), ex planis autem circulus aut orbis, qui κύκλος Graece dicitur; 2, 64: Saturnum autem eum esse voluerunt qui cursum et conversionem spatiorum ac temporum contineret. Qui deus Graece id ipsum nomen habet: Κρόνος enim dicitur, qui est idem χρόνος id est spatium temporis.*

²³⁷ Cic. de orat. 2, 256: *Alterum genus est, quod habet parvam verbi immutationem, quod in littera positum Graeci vocant παρονομασίαν, ut «Nobiliorem mobiliorem» Cato; aut, ut idem, cum cuidam dixisset «eamus deambulatum» et ille «quid opus fuit de?»; orat. 128: *Quorum alterum est quod Graeci ἠθικὸν vocant, ad naturas et ad mores et ad omnem vitae consuetudinem accommodatum; 181: Deinde, quod dicitur in oratione numerosum, id utrum numero solum efficiatur an etiam vel compositione quadam vel genere verborum; an sit suum cuiusque, ut numerus intervallis, compositio vocibus, genus ipsum verborum quasi quaedam forma et lumen orationis appareat, sitque omnium fons compositio ex eaque et numerus efficiatur et ea quae dicuntur orationis quasi formae et lumina, quae, ut dixi, Graeci vocant σχήματα; ac. 1, 25: *Qualitates igitur appellavi quas ποιότητας Graeci vocant, quod ipsum apud Graecos non est vulgi verbum sed philosophorum, atque id in multis; dialecticorum vero verba nulla sunt publica, suis utuntur; fin. 5, 66: Nam cum sic hominis natura***

perché il termine *σμπάθεια* e il concetto da esso espresso sono estranei al pubblico romano e al linguaggio delle scuole filosofiche²³⁸ diffuse a Roma, per cui è urgente per Cicerone renderne accessibile a tutti il senso.

La difficoltà del *vertere* in latino nozioni e concetti filosofici greci non è tuttavia ricorrente: talora la traduzione dal greco risulta facile giacché il latino ha a disposizione vocaboli che si adattano perfettamente al suo significato²³⁹, all'uso e persino all'etimologia della parola stessa, mentre per altri, mancano dei corrispettivi latini. Cicerone, più di una volta, non si accontenta di una sola traduzione e interpretazione ma ne propone varie²⁴⁰ e spesso, quando non riesce a trovare nel suo vocabolario la perfetta corrispondenza al termine greco ricorre all'uso di perifrasi²⁴¹, come fa, ad esempio, con il termine *σμπάθεια*. La

generata sit, ut habeat quiddam ingenitum quasi civile atque popolare, quod Graeci πολιτικόν vocant, quicquid aget quaeque virtus, id a communitate et ea, quam exposui, caritate ac societate humana non abhorrebit, vicissimque iustitia, ut ipsa se fundet in ceteras virtutes, sic illas expetet; nat. deor. 2, 29: Principatum autem id dico quod Graeci ἡγεμονικόν vocant, quo nihil in quoque genere nec potest nec debet esse praestantius; 2, 94: Isti autem quem ad modum adseverant ex corpusculis non colore non qualitate aliqua (quam ποιότητα Graeci vocant) non sensu praeditis sed concurrentibus temere atque casu mundum esse perfectum, vel innumerabiles potius in omni puncto temporis alios nasci alios interire: quod si mundum efficere potest concursus atomorum, cur porticum cur templum cur domum cur urbem non potest, quae sunt minus operosa; et multa quidem facilliora.

²³⁸ Foà 1958, p. 226.

²³⁹ Foà 1958, pp. 227-230. Cfr. anche Cic. *Tusc.* 4, 12: *Quam ob rem simul obiecta species est cuiuspiam, quod bonum videatur, ad id adipiscendum impellit ipsa natura. id cum constanter prudenterque fit, eius modi adpetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellemus voluntatem, eam illi putant in solo esse sapiente; div. 1, 1: Vetus opinio est iam usque ab heroicis ducta temporibus, eaque et populi Romani et omnium gentium firmata consensu, versari quandam inter homines divinationem, quam Graeci μαντικήν appellant, id est praesensionem et scientiam rerum futurarum; fat. 28: Nec nos impedit illa ignava ratio, quae dicitur; appellatur enim quidam a philosophis ἀργὸς λόγος, cui si pareamus, nihil omnino agamus in vita.*

²⁴⁰ Foà 1958, pp. 230-231. Si propone a tal proposito il confronto tra le traduzioni del termine ἀξίωμα: dapprima *effatum* in Cic. *ac.* 2, 95: *Quid quod eadem illa ars quasi Penelopae telam retexens tollit ad extremum superiora: utrum ea vestra an nostra culpa est? Nempe fundamentum dialecticae est, quicquid enuntietur (id autem appellant ἀξίωμα, quod est quasi ecfatum) aut verum esse aut falsum; poi pronuntiatum in Tusc. 1, 14: In primis enim hoc traditur: omne pronuntiatum (sic enim mihi in praesentia occurrit ut appellarem ἀξίωμα, utar post alio, si invenero melius) – id ergo est pronuntiatum, quod est verum aut falsum; infine enuntiatio in fat. 1: Explicandaque vis est ratioque enuntiationum, quae Graeci ἀξιώματα vocant.*

²⁴¹ Foà 1958, pp. 232-233. Cfr. anche Cic. *nat. deor.* 2, 58: *Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coerces et continet, natura non artificiosa solum sed plane artifex*

traduzione, infatti, appare la meno felice tra le tante proposte dall'autore: sembra che egli non sia riuscito a rendere in maniera opportuna la pregnanza semantica del verbo πάσχειν preferendo insistere, piuttosto, sulle relazioni dei fenomeni naturali e sull'interdipendenza di tutti gli esseri nell'universo, con l'intento di dimostrare sia l'azione reciproca di tutte le cose tra di loro sia l'influenza delle cause remote su di esse. A volte, per esprimere il concetto di συμπάθεια, Cicerone si limita semplicemente a trascrivere in latino il termine greco, come fa, ad esempio, in *div. 2*, 143, in cui predilige la semplicità del calco alla versione in latino:

Dicitur quidam, cum in somnis complexu Venerio iungeretur, calculos eiecisse. Video sympathian; visum est enim tale obiectum dormienti, ut id, quod evenit, naturae vis, non opinio erroris effecerit. (Cic. div. 2, 143)

Altre volte, invece, egli ricorre all'uso di perifrasi che hanno la funzione di eguagliare il valore semantico della parola e, inoltre, di fornire strumenti utili alla sua interpretazione, come in *div. 2*, 124, in cui adotta la formula *convenientia et coniunctio naturae*, la cui scelta lessicale, come vedremo, non è affatto casuale:

Sed haec [quoque] in promptu fuerint; nunc interiora videamus. Aut enim divina vis quaedam consulens nobis somniorum significationes facit, aut coniectores ex quadam convenientia et coniunctione naturae, quam vocant συμπάθειαν, quid cuique rei conveniat [ex somniis], et quid quamque rem sequatur, intellegunt, aut eorum neutrum est, sed quaedam observatio constans atque diuturna est, cum quid visum secundum quietem sit, quid evenire et quid sequi soleat. (Cic. div. 2, 124)

ab eodem Zenone dicitur, consultrix et provida utilitatum oportunitatumque omnium. Atque ut ceterae naturae suis seminibus quaeque gignuntur augescunt continentur, sic natura mundi omnis motus habet voluntarios, conatusque et adpetitiones, quas ὁρμῶς Graeci vocant, et is consentaneas actiones sic adhibet ut nosmet ipsi qui animis movemur et sensibus; div.1, 95: Namque et Athenienses omnibus semper publicis consiliis divinos quosdam sacerdotes, quos μάντις vocant, adhibuerunt, et Lacedaemonii regibus suis augurem adsessorem dederunt, itemque senibus (sic enim consilium publicum appellant) augurem interesse voluerunt; fat. 1: Quia pertinet ad mores, quod ἥθος illi vocant, nos eam partem philosophiae de moribus appellare solemus, sed decet augentem linguam Latinam nominare moralem [...] quae de re futura cum aliquid dicunt deque eo, quod possit fieri aut non possit, quam vim habeant, obscura quaestio est, quam περὶ δυνατῶν philosophi appellant, totaque est λογική, quam rationem disserendi voco.

Discorso analogo vale per *div. 2, 33*, in cui l'espressione *contagio naturae* è accostata alla perifrasi *quae [natura] uno consensu iuncta est et continens*, allo scopo di ottenere maggiore precisione semantica:

*Quae ut uno consensu iuncta sit et continens, quod video placuisse physicis, eisque maxime, qui omne, quod esset, unum esse dixerunt, quid habere mundus potest cum thesauri inventionem coniunctum? Si enim extis pecuniae mihi amplificatio ostenditur idque fit natura, primum exta sunt coniuncta mundo, deinde meum lucrum natura rerum continetur. Nonne pudet physicos haec dicere? Ut enim iam sit aliqua in natura rerum contagio, quam esse concedo (multa enim Stoici colligunt; nam et musculorum iecuscula bruma dicuntur augeri, et puleium aridum florescere brumali ipso die, et inflatas rumpi vesiculas, et semina malorum, quae in iis mediis inclusa sint, in contrarias partis se vertere, iam nervos in fidibus aliis pulsus resonare alios, ostreisque et conchylis omnibus contingere, ut cum luna pariter crescant pariterque decrescant, arboresque ut hiemali tempore cum luna simul senescente, quia tum exsiccatae sint, tempestive caedi putentur). (Cic. *div. 2, 33*)*

La difficoltà nel rendere in latino il termine *σμπάθεια* deriva dal fatto che esso ha un valore concettualmente molto forte. Nella dottrina stoica, infatti, *σμπάθεια* designa la profonda comunanza e armonia di tutte le cose tra di loro in quanto costituite da un unico principio, il soffio vitale o divino, cioè lo *πνεῦμα*, grazie al quale il mondo appare come un organismo nel quale vi è accordo e continuità tra le parti che lo costituiscono e in cui la natura rappresenta il principio di coesione (*cohaerendi naturae*²⁴²). Sembra, dunque, inappropriata la proposta di Karl Reinhardt di considerare *σμπάσχειν* verbo semanticamente innocuo se preso a sé, privato cioè del suo valore cosmologico, per cui la traduzione di Cicerone risulterebbe tutto sommato adeguata. È chiaro che il composto *συν-πάθεια*, usato per esprimere la realtà della natura e le connessioni esistenti tra gli elementi che la compongono, è tutt'altro che banale, ma piuttosto serve allo Stoicismo per confermare la propria teoria cosmologica.

Tra le varie traduzioni proposte dall'Arpinate la più calzante sembra sia quella contenuta in *div. 2, 33* e in *fat. 5*, che corrisponde alla formula *contagio naturae*, alla quale va aggiunta, per analogia, l'alternativa *contagio rerum*

²⁴² Cic. *nat. deor. 2, 82*: *Sed nos cum dicimus natura constare administrarique mundum, non ita dicimus ut glaebam aut fragmentum lapidis aut aliquid eius modi nulla cohaerendi natura, sed ut arborem ut animal, in quibus nulla temeritas sed ordo apparet et artis quaedam similitudo.*

menzionata a *fat.* 7. Accanto a queste espressioni ne sono attestate altre, come ad esempio *convenientia naturae* (*div.* 2, 124), *coniunctio naturae* (*div.* 2, 24; 119; 124; 142), *concentus* o *consensus naturae* (*div.* 2, 34; *nat. deor.* 3, 28), *convenientia et coniunctio naturae* (*div.* 2, 124), mentre molto più generica è l'espressione *naturae societas* (*div.* 2, 147), né mancano perifrasi più estese come quelle riportate nel *De natura deorum* 2, 19 (... *tanta rerum consentiens, conspirans, continuata cognatio*) o nel *De divinatione* 2, 142 (*continuatio et coniunctio naturae*)²⁴³.

Se da una parte l'uso di così numerose perifrasi è testimonianza delle perplessità e del disagio dell'autore, che più volte tenta di tradurre e di interpretare il concetto di *συνπάθεια*, chiaramente non riuscendo a soddisfare le proprie aspettative, dall'altra la scelta dei termini e delle singole perifrasi non appare casuale ma piuttosto frutto di una selezione ben meditata.

Passiamo, dunque, ad analizzare i contesti e gli usi di queste espressioni per comprenderne meglio l'uso.

2.2.1 *Contagio naturae*

Nel *De divinatione* – dialogo in due libri che ha per protagonisti Cicerone e il fratello Quinto – l'Arpinate ribatte punto per punto quanto affermato da Quinto sull'efficacia e l'utilità dell'arte divinatoria.

Dopo aver descritto la differenza tra divinazione artificiale, che si basa sulle congetture e sull'osservazione dei fenomeni, e quella naturale, che proviene direttamente dalla divinità, l'autore passa a criticare l'aruspicina e il suo campo d'azione che consiste nell'interpretazione delle viscere, la cui analisi, reiterata nel tempo, consentirebbe, secondo gli aruspici, di prevedere il futuro (cfr. *Cic. div.* 2, 33). Sebbene Cicerone consideri le deduzioni ricavate dall'osservazione delle viscere solo arbitrarie, concede a Quinto che ci siano in natura dei rapporti reciproci tra le cose e si dichiara disposto a riconoscerne la validità. Ricorrendo, non senza ironia, all'autorità degli Stoici, che avevano raccolto numerose prove sull'esistenza della *συνπάθεια*, l'autore ne cita alcuni esempi, quali il fegato dei topolini, le cui dimensioni dipendono dalle temperature stagionali per cui tende a ingrossarsi nella stagione invernale; il puleggio, che fiorisce nel giorno del solstizio d'inverno; le ostriche, che crescono insieme alla luna, motivo per cui si pensava fosse opportuno tagliare gli alberi in inverno, nel periodo di luna calante:

²⁴³ Moreschini 1979, p. 164.

Nonne pudet physicos haec dicere? Ut enim iam sit aliqua in natura rerum contagio, quam esse concedo (multa enim Stoici colligunt; nam et musculorum iecuscula bruma dicuntur augeri, et puleium aridum florescere brumali ipso die, et inflatas rumpi vesiculas, et semina malorum, quae in iis mediis inclusa sint, in contrarias partis se vertere, iam nervos in fidibus aliis pulsus resonare alios, ostreisque et conchyliis omnibus contingere, ut cum luna pariter crescant pariterque decrescant, arboresque ut hiemali tempore cum luna simul senescente, quia tum exsiccatae sint, tempestive caedi putentur. (Cic. div. 2, 33)

Il termine *contagio* dedotto dal linguaggio medico dove ricorre con il significato di *infectio*, *maculatio* o *morbus*²⁴⁴, acquista in Cicerone un significato negativo, cioè di contaminazione sia fisica che morale: per esempio, in *nat. deor.* 2, 138, tale termine è usato per il contagio dei polmoni²⁴⁵; in *div.* 1, 63 per quello del corpo²⁴⁶, e ancora in *div.* 2, 58 per la contaminazione del sangue²⁴⁷, mentre per il contagio morale²⁴⁸ ricordiamo, per esempio, *off.* 2, 80,

²⁴⁴ ThLL, s.v. *contagio*, 4, 625, 54.

²⁴⁵ Cic. *Tusc.* 1, 72: *Ita enim censebat itaque disseruit, duas esse vias duplicesque cursus animorum e corpore excedentium: nam qui se humanis vitiis contaminavissent et se totos libidinibus dedissent, quibus caecati vel domesticis vitiis atque flagitiis se inquinavissent vel re publica violanda fraudes inexpiabiles concepissent, is devium quoddam iter esse, seclusum a concilio deorum; qui autem se integros castosque servavissent, quibusque fuisset minima cum corporibus contagio seseque ab is semper sevocavissent essentque in corporibus humanis vitam imitati deorum, is ad illos a quibus essent profecti reditum facilem patere; nat. deor. 2, 138: Illa potius explicetur incredibilis fabrica naturae: nam quae spiritu in pulmones anima ducitur, ea calescit primum ipso ab spiritu, deinde contagione pulmonum, ex eaque pars redditur respirando, pars concipitur cordis parte quadam quam ventriculum cordis appellant, cui similis alter adiunctus est, in quem sanguis a iecore per venam illam cavam influit; div. 1, 63: Cum ergo est somno sevocatus animus a societate et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura providet; iacet enim corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus; 2, 58: Sed et decoloratio quaedam ex aliqua contagione terrena maxime potest sanguini similis esse, et umor adlapsus extrinsecus, ut in tectoriis videmus austro, sudorem videtur imitari.*

²⁴⁶ Cic. *div.* 1, 63: *Cum ergo est somno sevocatus animus a societate et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura providet; iacet enim corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus.*

²⁴⁷ Cic. *div.* 2, 58: *Sanguine pluisse senatui nuntiatum est, Atratum etiam fluvium fluxisse sanguine, deorum sudasse simulacra. Num censes his nuntiis Thalen aut Anaxagoran aut quemquam physicum crediturum fuisse? Nec enim sanguis nec sudor nisi e corpore. Sed et decoloratio quaedam ex aliqua contagione terrena maxime potest sanguini similis esse, et umor adlapsus extrinsecus, ut in tectoriis videmus austro, sudorem videtur imitari.*

in cui si allude ai mali tramutati in discordia che, partiti dai Lacedemoni, si diffusero in tutta la Grecia contagiandola²⁴⁹, o la lettera ad Attico in cui Cicerone parla di *contagio turpitudinis* degli uomini dabbene a causa della vicinanza con gli uomini corrotti²⁵⁰. L'unico passo in cui *contagio* sembra avere un valore neutrale è in *div. 2*, 92, in cui l'autore critica gli astrologi che postulano una diretta influenza, o *contagio*, delle stelle su ogni forma di vita, non curanti dell'enorme distanza che c'è tra i pianeti, tale da rendere questa dipendenza improbabile:

Docet enim ratio mathematicorum, quam istis notam esse oportebat, quanta humilitate luna feratur terram paene contingens, quantum absit a proxima Mercurii stella, multo autem longius a Veneris, deinde alio intervallo distet a sole, cuius lumine conlustrari putatur; reliqua vero tria intervalla

²⁴⁸ Cic. *Verr. 2*, 5, 6-7: *Utrum aditum facilem hostibus an contagionem imitandi belli periculosam fuisse? [...] Aditus omnis hominibus sine ulla facultate navium non modo disiunctus sed etiam clausus est, ut illis quibus Siciliam propinquam fuisse dicis facilius fuerit ad Oceanum pervenire quam ad Peloridem accedere. Contagio autem ista servilis belli cur abs te potius quam ab iis omnibus qui ceteras provincias obtinuerunt praedicatur?*; 2, 5, 183: *Quam ob rem mihi, iudices, optatum illud est, in hoc reo finem accusandi facere, cum et populo Romano satis factum et receptum officium Siculis, necessariis meis, erit persolutum; deliberatum autem est, si res opinionem meam quam de vobis habeo fefellerit, non modo eos persequi ad quos maxime culpa corrupti iudici, sed etiam illos ad quos conscientiae contagio pertinebit; Cluent. 193: Itaque nullo in oppido consistendi potestas ei fuit, nemo ex tot hospitibus inventus est qui non contagionem aspectus fugeret; nocti se potius ac solitudini quam ulli aut urbi aut hospiti committebat; Rab. perd. 11: Quam ob rem uter nostrum tandem, Labiene, popularis est, tunc qui civibus Romanis in contione ipsa carnificem, qui vincla adhiberi putas oportere, qui in campo Martio comitiis centuriatis auspicato in loco crucem ad civium supplicium defigi et constitui iubes, an ego qui funestari contionem contagione carnificis veto, qui expiandum forum populi Romani ab illis nefarii sceleris vestigiis esse dico, qui castam contionem, sanctum campum, inviolatum corpus omnium civium Romanorum, integrum ius libertatis defendo servari oportere?; Mur. 78: Latius patet illius sceleris contagio quam quisquam putat, ad pluris pertinet; Sull. 6: Quia ceteris in causis etiam nocentis viri boni, si necessarii sunt, deserendos esse non putant; in hoc crimine non solum levitatis est culpa verum etiam quaedam contagio sceleris, si defendas eum quem obstrictum esse patriae parricidio suspicere; dom. 108: At qui aliqua se contagione praedae, societatis, emptionis contaminaverunt, nullius neque privati neque publici iudici poenam effugere potuerunt; off. 2, 80.*

²⁴⁹ Cic. *off. 2*, 80: *Nec vero solum ipsa cecidit, sed etiam reliquam Graeciam evertit contagionibus malorum, quae a Lacedaemoniis profectae manarunt latius.*

²⁵⁰ Cic. *Att. 1*, 16, 4: *Pauci tamen boni inerant, quos reiectione fugare ille non potuerat, qui maesti inter sui dissimilis et †merentes† sedebant et contagione turpitudinis vehementer permovebantur.*

infinita et immensa, a sole ad Martis, inde ad Iovis, ab eo ad Saturni stellam, inde ad caelum ipsum, quod extremum atque ultimum mundi est. Quae potest igitur contagio ex infinito paene intervallo pertinere ad lunam vel potius ad terram? (Cic. div. 2, 92)

In *div. 2, 92* il termine *contagio*, nonostante non sia accompagnato dal genitivo *naturae*, come dovrebbe stando alla traduzione ciceroniana di *σμπάθεια*, serve a esprimerne il concetto e a descrivere semplicemente la connessione esistente tra i pianeti e gli esseri viventi, e, poi, tra questi e il cosmo intero. In ambito filosofico, qual è quello di *div. 2, 33*, l'uso del termine *contagio* si giustifica dunque solo se contestualizzato.

Alla perifrasi *contagio naturae* seguono, poi, una serie di esempi usati dagli Stoici per dimostrare l'esistenza della *σμπάθεια*, per primo quello dei topolini a cui in inverno si ingrossa il fegato, seguono quelli del puleggio e delle ostriche. La menzione dell'elemento 'fisico', cioè il fegato dei topolini, condiziona probabilmente la scelta lessicale di Cicerone e determina 'per attrazione' la preferenza per il termine *contagio*. Infatti, nonostante questo esempio sia seguito da altri in cui non è descritto un vero e proprio 'contagio' ma piuttosto l'influenza che la natura esercita sugli esseri animati e non – come nel caso del puleggio, delle ostriche e degli alberi – l'uso di *contagio* si spiega con la sua prossimità al primo degli esempi stoici, dove il fegato, appartiene all'ambito semantico afferente alla sfera fisica. Analogò è il contesto di *fat. 5* in cui l'Arpinate riporta alcuni *exempla* di *σμπάθεια* ascritti a Posidonio, che ne difende l'esistenza appellandosi a eventi paradigmatici, come per esempio quello dei gemelli nati il giorno del solstizio d'inverno che si ammalano contemporaneamente o quello dell'orina e delle unghie che si pensava fornissero informazioni utili sullo stato di salute del paziente:

... quorum in aliis, ut in Antipatro poeta, ut in brumali die natis, ut in simul aegrotantibus fratribus, ut in urina, ut in unguibus, ut in reliquis eius modi, naturae contagio valet, quam ego non tollo, vis est nulla fatalis. (Cic. fat. 5)

Anche in questo caso Cicerone adotta il termine medico *contagio* inserendolo in un contesto non estraneo alla sua reale natura, in cui si parla di 'contagio' in rapporto alla dimensione fisica, dunque associando il sostantivo latino a esempi tratti dall'ambito medico, che, secondo Posidonio, sono prove tangibili della *σμπάθεια* e utili alla divinazione per interpretare il futuro. Terminata, poi, l'esposizione della dottrina posidoniana, Cicerone risponde a Crisippo sul medesimo concetto, ossia la *σμπάθεια*, introducendo la teoria del

determinismo climatico²⁵¹ secondo la quale sia le condizioni fisiche degli uomini che la loro intelligenza sono intimamente influenzate dalla salubrità o insalubrità dell'aria²⁵², per cui un uomo è forte o debole, intelligente o rozzo a seconda del luogo in cui nasce:

Sed Posidonium, sicut aequum est, cum bona gratia dimittamus, ad Chrysippi laqueos revertamur. Cui quidem primum de ipsa contagione rerum respondeamus, reliqua postea persequemur. Inter locorum naturas quantum intersit, videmus; alios esse salubris, alios pestilentis, in aliis esse pituitosos et quasi redundantis, in aliis exsiccatos atque aridos; multaque sunt alia, quae inter locum et locum plurimum differant. Athenis tenue caelum, ex quo etiam acutiores putantur Attici, crassum Thebis, itaque pingues Thebani et valentes. (Cic. fat. 7)

L'Arpinate ricorre a esempi dello stesso Crisippo, il quale aveva sostenuto che a seconda del sorgere e del calare di certi astri si hanno cambiamenti climatici e variazioni atmosferiche di diversa tipologia: a volte, ad esempio, si ottiene una maggiore salubrità dell'aria, mentre altre essa facilita i contagi, a conferma del fatto che il cosmo è un corpo unico, le cui parti si influenzano vicendevolmente²⁵³.

L'uso dell'espressione *contagio naturae* a fat. 7 si giustifica, dunque, se si tiene conto che Cicerone si serve, anche in questo passo, di esempi tratti dall'ambito medico: il luogo, la data di nascita o anche l'aria, salubre o insalubre, della regione in cui si nasce, condizionano, secondo la teoria stoica della συμπαθεια lo stato psico-fisico dell'uomo e ne influenzano in maniera irreversibile la sanità e/o la forza, nuocendogli o recandogli giovamento.

²⁵¹ v. *infra*, cap. 3.

²⁵² Cic. *fat.* 7.

²⁵³ SVF II, 1013: *Sextus adv. math.* 9, 78: τῶν τε σωμάτων τὰ μὲν ἠνωμένα, τὰ δὲ ἐκ συναπτομένων, τὰ δὲ ἐκ διεστώτων. ἠνωμένα μὲν οὖν ἐστὶ τὰ ὑπὸ μιᾶς ἕξεως κρατούμενα, καθάπερ φυτὰ καὶ ζῷα, ἐκ συναπτομένων δὲ τὰ ἕκ τε παρακειμένων καὶ πρὸς ἓν τι κεφάλαιον νευόντων συνεστῶτα ὡς ἀλύσεις καὶ πυργίσκοι καὶ νῆες, ἐκ διεστώτων δὲ τὰ ἐκ διεζευγμένων καὶ [ἐκ] κεχωρισμένων καὶ καθ' αὐτὰ ὑποκειμένων συγκείμενα, ὡς στρατιαὶ καὶ ποιῖμαι καὶ χοροί. ἐπεὶ οὖν καὶ ὁ κόσμος σῶμά ἐστιν, ἥτοι ἠνωμένον ἐστὶ σῶμα ἢ ἐκ συναπτομένων ἢ ἐκ διεστώτων. οὐτε δὲ ἐκ συναπτομένων οὐτε ἐκ διεστώτων, ὡς δείκνυμεν ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν συμπαθειῶν. κατὰ γὰρ τὰς τῆς σελήνης αὐξήσεις καὶ φθίσεις πολλὰ τῶν τε ἐπιγείων ζῴων καὶ θαλασσίων φθίνει τε καὶ αὐξεται, ἀμπώτεις τε καὶ πλημμυρίδες περὶ τινὰ μέρη τῆς θαλάσσης γίνονται. ὡσαύτως δὲ καὶ κατὰ τινὰς τῶν ἀστέρων ἐπιτολάς καὶ δύσεις μεταβολαὶ τοῦ περιέχοντος καὶ παμποίκιλοι περὶ τὸν ἀέρα τροπαὶ συμβαίνουσιν, ὅτε μὲν ἐπὶ τὸ κρεῖττον, ὅτε δὲ λοιμικῶς. ἐξ ὧν συμφανὲς ὅτι ἠνωμένον τι σῶμα καθέστηκεν ὁ κόσμος.

2.2.2 Cognatio naturae

Diverso è il discorso per la perifrasi *cognatio naturae* attestata in *nat. deor.* 3, 28, in *div.* 2, 33; 34 e in 142.

Anzitutto ritengo opportuno cominciare la nostra indagine dal *De divinatione*, dato il maggior numero di occorrenze di tale perifrasi in quest'opera. In *div.* 2, 33 Cicerone, per esprimere il concetto di συμπάθεια, introduce la formula *cognatio naturae* ponendola accanto alla già nota espressione *contagio naturae*, precedentemente analizzata:

*Haec observari certe non potuerunt, ut supra docui. Sunt igitur artis inventa, non vetustatis, si est ars ulla rerum incognitarum; cum rerum autem natura quam cognationem habent? Quae ut uno consensu iuncta sit et continens, quod video placuisse physicis, eisque maxime, qui omne, quod esset, unum esse dixerunt, quid habere mundus potest cum thesauri inventionem coniunctum? [...] Ut enim iam sit aliqua in natura rerum contagio, quam esse concedo (multa enim Stoici colligunt; nam et musculorum iecuscula bruma dicuntur augeri, et puleium aridum florescere brumali ipso die, et inflatas rumpi vesiculas, et semina malorum, quae in iis mediis inclusa sint, in contrarias partis se vertere, iam nervos in fidibus aliis pulsus resonare alios, ostreisque et conchylis omnibus contingere, ut cum luna pariter crescant pariterque decrescant, arboresque ut hiemali tempore cum luna simul senescente, quia tum exsiccatae sint, tempestive caedi putentur [...]). (Cic. *div.* 2, 33)*

Nasce spontanea, a questo punto, la domanda sul perché l'autore si sia servito, a breve distanza l'una dall'altra, di due perifrasi diverse per esprimere lo stesso concetto e se la scelta possa essere imputata al solo gusto per la *variatio* o se abbia motivazioni sottese che la legittimano.

Il termine *cognatio* ('vincolo/legame'), in greco συμπάθεια, ricorre in genere a definire i vincoli di parentela e di sangue²⁵⁴ mentre nel *De divinatione* esso è usato dall'autore in senso metaforico. È inserito, infatti, in contesti in cui si allude alla mansione degli indovini, siano essi aruspici, auguri, o semplicemente vati, che hanno un preciso compito: quello di cogliere e di interpretare i segni della divinità, associandoli tra loro e combinandoli. Questi sono mediatori tra l'onniscienza divina, della quale riescono a cogliere la

²⁵⁴ Cfr. Cic. *div.* 1, 64 e 110 in cui si parla di 'rapporti di parentela' dell'anima con la divinità.

presenza nell'universo, e la limitata conoscenza connaturata al genere umano, a cui resta ignota la comprensione di molti fenomeni. Grazie alle loro capacità gli indovini interpretano i segni della divinità nell'universo e li riuniscono restaurando i 'vincoli' che li legano. In questo modo Cicerone recupera l'uso crisippeo del termine *συγγένεια*, che ricorre in contesti in cui si allude, in particolare, alle 'arti' e alla loro applicazione²⁵⁵. In *div.* 2, 33, per esempio, l'autore, parlando degli aruspici, ne chiarisce la funzione che consiste nell'osservazione delle viscere, e si chiede quali relazioni possano mai esserci tra le viscere degli animali e la natura, dunque tra l'arte dell'aruspicina e la *συμπάθεια* degli Stoici; tra questa e la previsione degli eventi futuri.

L'espressione *cognatio naturae* si serve del termine *cognatio*²⁵⁶ giacché serve a suggerire l'idea di parentela esistente tra gli elementi della natura, che l'indovino ha il compito di ricostruire. Per questo motivo *cognatio* è utile anche a informare il lettore della funzione e delle mansioni degli indovini, che consistono nell'individuare i 'vincoli' e i 'legami' esistenti tra le cose e la natura e, in particolare, nel caso degli aruspici, nello spiegare questi vincoli attraverso l'osservazione delle viscere. Tale chiave di lettura sembra sia confermata anche in *div.* 2, 142, in cui Cicerone, parlando dei sogni, si chiede quali nessi naturali ci siano tra un tesoro, un'eredità, una carica pubblica, una vittoria militare o altre cose di questo genere e il sogno stesso:

²⁵⁵ SVF II, 95: μουσικὴν μὲν οὖν καὶ γραμματικὴν καὶ τὰς συγγενεῖς καλοῦμεν τέχνας φιλοσοφίαν δὲ καὶ τὰς ἄλλας ἀρετὰς ἐπιστήμας καὶ τοὺς ἔχοντας αὐτὰς ἐπιστήμονας; 129: <Πρὸς μὲν γὰρ τὴν τῶν ἀληθῶν εὑρεσιν δεῖ χρῆσθαι αὐτῇ, καὶ πρὸς τὴν τούτων συγγένειαν, εἰς τὰναντία δ' οὐ, πολλῶν ποιούντων τοῦτο>; 532: γενομένου γὰρ καὶ ἐνὸς ὑπάρχοντος εὐλογον τὰς γε στοιχειώδεις οὐσίας ὑποβεβλήσθαι τοῖς ἀποτελουμένοις τὰς αὐτὰς ἅπασι κατὰ μέρη, καθάπερ ἐπὶ σωμάτων συμβέβηκε τῶν ἠνωμένων ἀλληλοχρεῖν (*In antecedentibus Chaldaeorum disciplina enarratur: τὰ ἐπίγεια τοῖς μετεώροις καὶ τὰ οὐράνια τοῖς ἐπὶ γῆς ἀρμοζόμενοι καὶ ὥσπερ διὰ μουσικῆς λόγων τὴν ἐμμελεστάτην συμφωνίαν τοῦ παντὸς ἐπιδεικνύμενοι τῇ τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα κοινωνίᾳ καὶ συμπαθείᾳ, τόποις μὲν διεζευγμένων, συγγενεῖα δὲ οὐ διωκισμένων· οὗτοι τὸν φαινόμενον τοῦτον κόσμον ἐν τοῖς οὐσίῳν ὑπετόπησαν εἶναι μόνον, ἢ θεὸν ὄντα αὐτὸν ἢ ἐν αὐτῷ θεὸν περιέχοντα, τὴν τῶν ὄλων ψυχὴν, εἰμαρμένην τε καὶ ἀνάγκην θεοπλαστήσαντες etc.*).

²⁵⁶ Cfr. anche *Sen. nat.* 7, 30, 4: *Multa praeterea cognata numini summo et uicinam sortita potentiam obscura sunt aut fortasse, quod magis mireris, oculos nostros et implent et effugiunt, siue illis tanta subtilitas est quantam consequi acies humana non possit, siue in sanctiore secessu maiestas tanta delituit et regnum suum, id est se, regit, nec ulli dat aditum nisi animo. Quid sit hoc sine quo nihil est scire non possumus, et miramur si quos igniculos parum nouimus, cum maxima pars mundi, deus, lateat!*; Cfr. anche *Marc. Aur.* 12, 26.

Thesaurus vero et hereditas et honos et victoria et multa generis eiusdem qua cum somniis naturali cognatione iunguntur? (Cic. *div.* 2, 142)

Coloro che sono preposti a riconoscere le connessioni esistenti tra i sogni e la natura e, quindi, a ricostruire attraverso questi la mappa del ‘disegno’ divino, sono appunto gli indovini: il loro compito, analogo a quello degli aruspici, è di interpretare i segni e di individuare i vincoli e le parentele esistenti tra questi e la natura stessa. Pertanto il termine *cognatio*, oltre all’idea di ‘parentela’ di sangue, alluderebbe metaforicamente anche all’intima relazione che c’è tra la natura e gli elementi che la costituiscono, animati dalla sua *vis vitalis* e uniti tra loro in perfetto accordo.

Al lettore attento l’uso del termine *cognatio* assolve, dunque, alla funzione di chiarirgli il contesto: laddove Cicerone parla della *σμπάθεια* e degli ‘artefici’ addetti a coglierne la presenza in natura, usa la formula lessicale *cognatio naturae* che rinvia immediatamente alle mansioni degli indovini e all’applicazione dell’arte divinatoria. È come se l’autore, pur essendo consapevole che la *σμπάθεια* si riconosce nell’azione di un’unica potenza, quale quella della *vis vitalis*, preferisca dividerne le funzioni adottando per ciascuna di esse una formula diversa, ognuna delle quali ne identifica l’ambito di competenza: per esempio, nel caso di *contagio*, come si è visto, il termine fa riferimento all’azione della *σμπάθεια* sugli uomini, sugli animali e sulla flora, e al modo in cui questa influisce sulle loro condizioni fisiche e sul loro *status* mentre in quello di *cognatio* il termine alluderebbe alla funzione degli indovini che ne interpretano i segnali allo scopo di ricostruirne il ‘disegno’ divino.

2.2.3 *Convenientia naturae*

La perifrasi *convenientia naturae* è attestata in *nat. deor.* 3, 18; 28, in *div.* 2, 34; 124, e in *off.* 1, 100 e 3, 35. Essa ricorre in contesti in cui l’autore, per giustificare la regolarità dei rapporti degli elementi della natura tra di loro, fa appello a un’entità divina, un essere superiore, che assolve al compito di mente regolatrice e organizzatrice dell’universo. In *nat. deor.* 3, 18, per esempio, Cotta risponde a Balbo, fautore della filosofia stoica, circa l’esistenza degli dei affermando che gli Stoici non hanno nulla da insegnargli, e promette di rimandare a un secondo momento l’analisi della tesi di Crisippo, secondo il quale la bellezza dell’universo, l’armonia e l’unicità di intenti che lo regolano (*totius mundi convenientiam consensumque*) non possono giustificarsi se non con l’esistenza di un essere superiore all’uomo:

Cleanthes adfert, quarum una est de commodorum, quae capimus, copia, altera de temporum ordine caelique constantia, tum tractabuntur a nobis, cum disputabimus de providentia deorum, de qua plurima a te, Balbe, dicta sunt; eodemque illa etiam differemus, quod Chrysippum dicere aiebas, quoniam esset aliquid in rerum natura, quod ab homine effici non posset, esse aliquid homine melius, quaeque in domo pulchra cum pulchritudine mundi comparabas, et cum totius mundi convenientiam consensumque adferebas. (Cic. nat. deor. 3, 18)

E ancora: in *nat. deor.* 3, 28 Cotta, chiedendosi da dove provengano all'uomo l'uso della parola, la nozione dei numeri o l'arte musicale, dice a Balbo che essi sono certamente opera della natura, la quale imprime all'universo il movimento secondo una certa regolarità e coerenza che si orchestrano armonicamente attraverso la coordinazione di tutte le sue parti:

Itaque illa mihi placebat oratio de convenientia consensuque naturae, quam quasi cognatione continuatam conspirare dicebas. (Cic. nat. deor. 3, 28)

Diversamente dall'amico Balbo, Cotta non riconosce l'esistenza di un'entità divina superiore ma attribuisce alla natura stessa la potenza e la forza regolatrici dell'universo. Egli, infatti, dice di non accettare che tutto ciò che accade avviene grazie all'opera coordinatrice di uno spirito divino, ma che, piuttosto, la coordinazione delle parti che compongono l'universo è dovuta a forze naturali che operano in unanime accordo, che i Greci chiamano *συνπάθεια*. Tali forze quanto più sono libere e spontanee, tanto meno sono da attribuirsi all'esistenza di una natura divina:

*Illud non probabam, quod negabas id accidere potuisse, nisi ea uno divino spiritu contineretur. Illa vero cohaeret et permanet naturae viribus, non deorum, estque in ea iste quasi consensus, quam *συνπάθειαν* Graeci vocant; sed ea, quo sua sponte maior est, eo minus divina ratione fieri existimanda est.* (Cic. nat. deor. 3, 28)

È interessante notare come a *nat. deor.* 3, 28 Cicerone usi, a breve distanza l'una dall'altra, sia la perifrasi *convenientia et consensus naturae* che la formula sintetica *quasi consensus*. Sarebbe certamente riduttivo attribuire la scelta stilistica dell'Arpinate alla sola esigenza di *variatio*, cioè al bisogno estetico di evitare la ripetizione della stessa espressione, soprattutto se si considera il fatto che l'autore non sostituisce i termini *convenientia* e *consensus* con altri di significato affine ma attua una semplice operazione di sottrazione, riducendo la perifrasi *convenientia et consensus naturae* in *quasi consensus*.

Nel passo appena citato Cotta ribadisce quanto affermato da Balbo, cioè che esiste un'entità divina che regola e coordina le parti dell'universo, e lo fa

esprimendosi in questi termini: [convenientiam] *quasi cognatione continuatam conspirare dicebas*. L'uso della seconda persona singolare *dicebas* lascia ragionevolmente supporre che Cotta stia parafrasando il discorso di Balbo adottando il suo punto di vista e quindi adattando la scelta dei termini alla prospettiva del suo interlocutore. L'ipotesi è che la perifrasi *convenientia naturae* sia usata in contesti in cui si allude alla presenza regolatrice di un'entità divina²⁵⁷, pertanto, appurato che Cotta sta riferendo quanto detto da Balbo sull'esistenza della divinità, l'uso dell'espressione *convenientia et consensus naturae* appare del tutto opportuna e altrettanto appropriata è la sua successiva sostituzione con la perifrasi *quasi consensus*. Ne chiarisco ora la motivazione. Dopo aver parafrasato l'opinione dell'interlocutore, Cotta esprime il suo personale parere riguardo sull'esistenza degli dei e dichiara di non credere nella presenza di uno spirito divino ma piuttosto nella potenza della natura che, in maniera del tutto libera e spontanea, accorda tra loro le cose che la costituiscono: *illud non probabam, quod negabas id accidere potuisse, nisi ea uno divino spiritu contineretur* (*nat. deor.* 3, 28). Il *non probabam*, infatti, ribalta la precedente prospettiva: la prima persona singolare sostituisce la seconda e sposta l'attenzione su Cotta, mentre l'uso della negazione *non* rovescia la teoria stoica riferita da Balbo per preferire quella accademica, riportata da Cotta. Se ne deduce senza difficoltà che l'omissione di *convenientia*, nella seconda parte di *nat. deor.* 3, 28, si adegua perfettamente al nuovo contesto contrario alla tesi stoica e all'esistenza di un'entità divina, salvo la *vis vitalis* della natura.

In *div.* 2, 124 Cicerone discute dell'attendibilità dei sogni e sull'utilità dei loro interpreti. Si domanda, infatti, come sia possibile che un malato chieda la cura all'interprete piuttosto che al medico e, facendo sfoggio delle sua abituale ironia, si chiede se sia credibile che le divinità prescrivano nel sonno la cura al paziente senza che si precipiti dal medico. Ammettere queste cose, infatti, significa accettare che un potere divino ci detti i precetti utili alla guarigione per mezzo dei sogni o che gli interpreti, basandosi su una 'concordanza e coerenza di natura' (*coniectores ex quadam convenientia et coniunctione naturae, quam vocant συμπάθειαν, quid cuique rei conveniat* [ex somniis]), capiscano che cosa essi vogliano dire e a quali eventi futuri facciano riferimento:

Sed haec [quoque] in promptu fuerint; nunc interiora videamus. Aut enim divina vis quaedam consulens nobis somniorum significationes facit, aut

²⁵⁷ In *fin.* 3, 21 Cicerone usa il sostantivo *convenientia* per tradurre il concetto stoico di ὁμολογία, che già Zenone doveva intendere con il senso di 'coerenza con il λόγος' (cf. SVF III, 2).

coniectores ex quadam convenientia et coniunctione naturae, quam vocant συμπάθειαν, quid cuique rei conveniat [ex somniis], et quid quamque rem sequatur, intellegunt, aut eorum neutrum est, sed quaedam observatio constans atque diuturna est, cum quid visum secundum quietem sit, quid evenire et quid sequi soleat. Primum igitur intellegendum est nullam vim esse divinam effectricem somniorum. Atque illud quidem perspicuum est, nulla visa somniorum proficisci a numine deorum; nostra enim causa di id facerent, ut providere futura possemus. (Cic. div. 2, 124)

Il sintagma *convenientia et coniunctio naturae* si colloca anche nel *De divinatione*, come nel *De natura deorum*, in un contesto in cui Cicerone allude alla presenza divina nell'universo. In *div. 2, 124*, sebbene l'autore non sia d'accordo con questa forma di divinazione, cioè con quella preposta all'interpretazione del divino nei sogni, assume il punto di vista opposto al suo e dichiara di accettare queste cose – chiaramente allo scopo di mostrarne l'assurdità – conducendo il suo ragionamento alle estreme conseguenze e concludendolo, alla fine della dimostrazione, con la *pars destruens*.

In *off. 1, 100* e *3, 35* la perifrasi *constantia naturae* compare in contesti in cui non c'è alcun rapporto con la divinità ma soltanto con la natura, quale forza ordinatrice del cosmo. In apparenza ciò deluderebbe quanto detto finora, cioè che questa espressione compare lì dove c'è la natura divina. Tuttavia occorre considerare che il *De officiis* è l'ultima opera ciceroniana e si colloca cronologicamente dopo le esperienze del *De natura deorum*, del *De divinatione* e del *De fato*. Se è vero che Cicerone pensava a un progetto che comprendesse tutte le sue opere, le quali man mano, secondo un processo addizionale, avrebbero chiarito i concetti filosofici più difficili, proponendosi come obiettivo quello di far concordare i pareri di tutti, nel *De officiis* l'Arpinate non ricorre più a queste sottili differenze terminologiche, probabilmente perché non ne sente più il bisogno. La maturità raggiunta dall'autore attraverso il proprio percorso filosofico coincide con quella raggiunta dal suo pubblico. Quando nel *De officiis* Cicerone usa la perifrasi *constantia naturae* in un contesto estraneo alla divinità ma in relazione alla natura stessa, lo fa perché non teme alcun equivoco. La scelta di questa espressione piuttosto che di un'altra per esprimere il concetto di συμπάθεια, inoltre, svela il suo intento di tributare alla natura ordinatrice dell'universo la stessa considerazione e lo stesso rispetto concessi al νοῦς. Per riprendere quanto detto da Cotta in *nat. deor. 3, 28*, il cui parere coincide con quello dell'autore, non esiste uno spirito divino che regoli e accordi tutte le parti che costituiscono l'universo ma esistono una potenza e una forza naturali che, in maniera libera e spontanea, organizzano e regolano i rapporti reciproci tra le cose. Ed è su questa natura, che non richiede altro se non rettitudine, armonia e coerenza, che si fonda la concordia degli uomini e il

vivere civilmente tra loro, secondo quanto testimoniato da Cicerone in *off.* 3, 35²⁵⁸. I rapporti tra gli uomini devono essere regolati dalla ‘giustizia’ e dalla ‘discrezione’, che sono presupposti indispensabili al ‘decoro’ di ogni individuo. Compito della giustizia è di non recare danno agli altri mentre quello della discrezione è di non cercare né provocare ‘molestia’ ma di vivere in nome di una stabile armonia con le leggi di natura:

Officium autem, quod ab eo ducitur, hanc primum habet viam, quae deducit ad convenientiam conservationemque naturae; quam si sequemur ducem, numquam aberrabimus sequemurque et id, quod acutum et perspicax natura est, et id, quod ad hominum consociationem accommodatum, et id, quod vehemens atque forte. (Cic. *off.* 1, 100)

Passati, dunque, in rassegna i contesti in cui ricorre l’espressione *convenientia naturae*, è legittimo domandarsi perché Cicerone abbia scelto il termine *convenientia* per tradurre *συμπάθεια* e per quale motivo lo abbia inserito in un contesto in cui si allude alla presenza degli dei o della *vis vitalis* nell’universo, alla quale attribuisce lo stesso valore e la stessa importanza della divinità.

*Convenientia*²⁵⁹ corrisponde in greco a *ὁμολογία*, a dircelo è lo stesso Cicerone che in *fin.* 3, 20 discute di ciò che è conforme a natura e che perciò va compiuto e di ciò che è a essa contrario e che per questo va evitato. L’uomo, infatti, in un primo momento agisce secondo natura, poi, dopo aver maturato e potenziato la sua intelligenza, servendosi di questa, giunge alla conclusione che per lui il sommo bene degno di essere lodato, risiede nell’*ὁμολογία*, cioè nell’accordo dei principi naturali in vista del bene, che l’Arpinate traduce con il termine *convenientia*, dalla quale dipendono sia le azioni oneste che l’onestà stessa:

Simul autem cepit intellegentiam vel notionem potius, quam appellant ἔννοιαν illi, viditque rerum agendarum ordinem et, ut ita dicam, concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa, quae prima dilexerat, atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum, quod cum positum sit in eo, quod ὁμολογίαν Stoici, nos appellemus convenientiam, si placet, cum igitur in eo sit id bonum, quo omnia referenda sint, honeste facta ipsumque honestum,

²⁵⁸ Cic. *off.* 3, 35: *Quod si nihil est tam contra naturam quam turpitudine – recta enim et convenientia et constantia natura desiderat aspernaturque contraria – nihilque tam secundum naturam quam utilitas, certe in eadem re utilitas et turpitudine esse non potest.*

²⁵⁹ ThLL s.v. *convenientia*, 4, 821, 11: *cohaerentia, coniunctio, concordia.*

quod solum in bonis ducitur, quamquam post oritur, tamen id solum vi sua et dignitate expetendum est; eorum autem, quae sunt prima naturae, propter se nihil est expetendum. Cum vero illa, quae officia esse dixi, proficiscantur ab initiis naturae, necesse est ea ad haec referri, ut recte dici possit omnia officia eo referri, ut adipiscamur principia naturae. (Cic. fin. 3, 20-22)

Stando alle testimonianze stoiche che ci sono pervenute, è interessante che a parlare di συμπάθεια in termini di όμολογία sia stato Posidonio, che così risponde a Crisippo e ai suoi seguaci riguardo alle passioni e al potere che esse esercitano sugli uomini:

‘τὸ δὴ τῶν παθῶν αἴτιον, τουτέστι τῆς τε άνομολογίας καὶ τοῦ κακοδαίμονος βίου, τὸ μὴ κατὰ πᾶν ἔπεσθαι τῷ ἐν αὐτῷ δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν όμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι, τῷ δὲ χεῖρονι καὶ ζῳάδει ποτὲ συνεκκλίνοντας φέρεσθαι. <οὶ δὲ> (sc. οἱ περὶ Χρύσιππον) <τοῦτο παριδόντες οὔτε ἐν τούτοις βελτιοῦσι τὴν αἰτίαν τῶν παθῶν, οὔτ’ ἐν τοῖς περὶ τῆς εὐδαιμονίας καὶ όμολογίας ὀρθοδοξοῦσιν>. οὐ γὰρ βλέπουσιν, ὅτι πρῶτόν ἐστιν ἐν αὐτῇ τὸ κατὰ μηδὲν ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ ἀλόγου τε καὶ κακοδαίμονος καὶ ἀθέου τῆς ψυχῆς’. ἐν τούτοις φανερώς ὁ Ποσειδώνιος ἐδίδαξε, πηλίκον άμαρτάνουσιν <οὶ περὶ τὸν Χρύσιππον>, οὐ μόνον ἐν τοῖς περὶ τῶν παθῶν λογισμοῖς, ἀλλὰ καὶ περὶ τοῦ τέλους. οὐ γὰρ ὡς ἐκεῖνοι λέγουσιν ἀλλ’ ὡς ὁ Πλάτων ἐδίδαξε, τὸ τῇ φύσει ζῆν όμολογουμένως ἐστίν. (SVF III, 460)

Il filosofo afferma che occorre vivere coerentemente con la natura e che la causa delle passioni, nonché delle incoerenze e dell’infelicità della vita dell’uomo – a cui Crisippo e i suoi seguaci non sanno dare una spiegazione –, è il non affidarsi completamente al divino insito nella sua natura, cioè il principio che regge l’universo, per lasciarsi trascinare dalla parte irrazionale e più animalesca dell’anima²⁶⁰. La teoria posidoniana rinvia palesemente a quella

²⁶⁰ SVF III, 460: <Posidonius> *Chrysippi sententiam spectans*: “τὸ δὴ τῶν παθῶν αἴτιον, τουτέστι τῆς τε άνομολογίας καὶ τοῦ κακοδαίμονος βίου, τὸ μὴ κατὰ πᾶν ἔπεσθαι τῷ ἐν αὐτῷ δαίμονι συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν όμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι, τῷ δὲ χεῖρονι καὶ ζῳάδει ποτὲ συνεκκλίνοντας φέρεσθαι. <οὶ δὲ> (sc. οἱ περὶ Χρύσιππον) <τοῦτο παριδόντες οὔτε ἐν τούτοις βελτιοῦσι τὴν αἰτίαν τῶν παθῶν, οὔτ’ ἐν τοῖς περὶ τῆς εὐδαιμονίας καὶ όμολογίας ὀρθοδοξοῦσιν>. οὐ γὰρ βλέπουσιν, ὅτι πρῶτόν ἐστιν ἐν αὐτῇ τὸ κατὰ μηδὲν ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ ἀλόγου τε καὶ κακοδαίμονος καὶ ἀθέου τῆς ψυχῆς”. ἐν τούτοις φανερώς ὁ Ποσειδώνιος ἐδίδαξε, πηλίκον άμαρτάνουσιν <οὶ περὶ τὸν Χρύσιππον>, οὐ μόνον ἐν τοῖς περὶ τῶν παθῶν λογισμοῖς, ἀλλὰ καὶ περὶ τοῦ τέλους. οὐ γὰρ ὡς ἐκεῖνοι λέγουσιν ἀλλ’ ὡς ὁ Πλάτων ἐδίδαξε, τὸ τῇ φύσει ζῆν όμολογουμένως ἐστίν.

ciceroniana, in cui si allude alla presenza del divino nell'universo e alla natura come sua forza ordinatrice e organizzatrice. Questa testimonianza, oltre che giustificare la scelta lessicale compiuta da Cicerone e l'uso del termine *convenientia* in specifici contesti, sembrerebbe, tra l'altro, supportare la tesi che l'Arpinate si sia servito di Posidonio come sua fonte, o che ne abbia, quanto meno, tratto spunto.

2.2.4 *Coniunctio naturae*

La perifrasi *coniunctio naturae* conta il maggior numero di occorrenze ed è, tra le varie proposte di traduzione suggerite da Cicerone per συμπάθεια, la più generica. Il termine *coniunctio* (da *cum* e *iungo*: 'unire/riunire') è usato in senso tecnico nel linguaggio retorico e nella grammatica con il significato di 'congiunzione' o 'proposizione congiuntiva di un sillogismo'. Tuttavia, a partire da Cicerone, la parola – unita al genitivo *naturae* – entra a far parte anche del linguaggio filosofico per esprimere il concetto di συμπάθεια: non si hanno, infatti, testimonianze precedenti che ne confermino un uso già in quest'ambito. Essa è attestata a partire dal *De legibus* (1, 16), in cui Cicerone, rivolgendosi ai suoi interlocutori, l'amico Attico e il fratello Quinto, li informa che, dopo il *De Republica*, passerà a trattare un argomento di capitale importanza, cioè delle leggi, nel tentativo di indagare e di scoprire quali doti siano state attribuite all'uomo dalla natura; per quale scopo egli sia venuto al mondo e quale legame o naturale associazione vi siano tra gli uomini:

Et recte quidem; nam sic habetote, nullo in genere disputandi <p>o<t>est magis patefieri, quid sit homini a natura tributum, quantam uim rerum optimarum mens humana contineat, cuius muneris colendi efficiendique causa nati et in lucem editi simus, quae sit coniunctio hominum, quae naturalis societas inter ipsos. His enim explicatis, fons legum et iuris inueniri potest. (Cic. leg. 1, 16)

Sia la formula *coniunctio hominum* che *naturalis societas* descrivono il vincolo che unisce gli uomini tra loro in una più grande rete di legami stabiliti dalla natura nella quale si inseriscono. Tra le varie traduzioni finora analizzate, *coniunctio* è l'unica che ha, rispetto alle altre, un'attestazione antecedente al *De divinatione*. È probabile infatti che essa corrisponda al primo tentativo dell'Arpinate di tradurre la nozione di συμπάθεια. Tale sostantivo descrive talvolta semplicemente la 'connessione' che intercorre tra gli elementi della natura – aria, fuoco, terra e acqua – armonicamente accordati tra loro (cfr. *nat.*

deor. 2, 84: *Et cum quattuor genera sint corporum, vicissitudine eorum mundi continuata natura est. Nam ex terra aqua ex aqua oritur aer ex aere aether, deinde retrorsum vicissim ex aethere aer inde aqua ex aqua terra infima. Sic naturis is ex quibus omnia constant sursus deorsus ultro citro commeantibus mundi partium coniunctio continetur*²⁶¹); altre volte, invece, serve a descrivere il vincolo sociale esistente tra gli uomini inseriti in un contesto cittadino, come è attestato, per esempio, nel passo del *De legibus*²⁶²; altre ancora serve a tradurre il concetto di συμπάθεια accanto ad altri termini impiegati per lo stesso scopo, come *convenientia et coniunctio naturae*²⁶³ o anche *continuatio et coniunctio naturae*²⁶⁴. In questi casi, la presenza di un termine generico come *coniunctio* non apporta alcuna informazione addizionale alla nozione di συμπάθεια ma piuttosto serve a esprimere semplicemente l'idea di 'legame', alla quale poi si sommano ulteriori determinazioni.

Oltre che in *leg.* 1, 16 il sintagma *coniunctio naturae* ricorre anche in *nat. deor.* 2, 84 e 117, in cui la nozione di συμπάθεια è deducibile dal contesto ed è espressa mediante una perifrasi in cui l'uso del verbo *coniungo* rinvia al termine *coniunctio* (*nat. deor.* 117: *Quem complexa summa pars caeli, quae aetheria dicitur, et suum retinet ardorem tenuem et nulla admixtione concretum et cum aeris extremitate coniungitur*); e ancora in *De divinatione* 2, 34; 124 e 142, in cui l'Arpinate propone al lettore varie e probabili traduzioni del termine συμπάθεια, nel tentativo di avvicinarsi a quella che reputa essere la formula migliore.

In *nat. deor.* 2, 84 l'autore scrive:

Quaeque in medium locum mundi, qui est infimus, et quae a medio in superum quaeque conversione rutunda circum medium feruntur, ea continentem mundi efficiunt unamque naturam. Et cum quattuor genera sint corporum, vicissitudine eorum mundi continuata natura est. Nam ex terra aqua ex aqua oritur aer ex aere aether, deinde retrorsum vicissim ex aethere aer inde aqua ex aqua terra infima. Sic naturis is ex quibus omnia constant sursus deorsus ultro citro commeantibus mundi partium coniunctio continetur.

In questo passo l'autore traduce il termine συμπάθεια con *coniunctio*, probabilmente troppo generico e inadeguato a esprimere un concetto filosofico di così grande valore. Consapevole, quindi, che occorre aggiungere altro, come

²⁶¹ Cfr. anche Cic. *nat. deor.* 2, 117.

²⁶² Cic. *leg.* 1, 16.

²⁶³ Cic. *div.* 2, 124.

²⁶⁴ Cic. *div.* 2, 142.

se si autocorreggesse – quel *quasi* infatti palesa sia il senso di disagio dell'Arpinate per la traduzione proposta che l'atto di autocorrezione che compie – aggiunge a *coniunctio* i sostantivi *concentus* e *consensus*: la συμπάθεια, infatti, non è solo un' 'unione' degli elementi tra di loro, ma una vera e propria 'orchestrazione' di questi elementi, che si accordano armonicamente e all'unanimità.

In *div. 2*, 124, per esempio, l'autore parla dei *coniectores*, ovvero degli interpreti, che connettono i *signa* divini con lo scopo di interpretare i sogni da cui dedurre eventi futuri, fondando la validità delle loro congetture sulla *convenientia et coniunctio naturae*, cioè sulla συμπάθεια:

Aut enim divina vis quaedam consulens nobis somniorum significationes facit, aut coniectores ex quadam convenientia et coniunctione naturae, quam vocant συμπάθειαν, quid cuique rei conveniat [ex somniis], et quid quamque rem sequatur, intellegunt, aut eorum neutrum est, sed quaedam observatio constans atque diuturna est, cum quid visum secundum quietem sit, quid evenire et quid sequi soleat. (Cic. div. 2, 124)

In *div. 2*, 142, invece, egli propone la perifrasi *continuatio et coniunctio naturae*:

Etenim (ex divisione hoc secundum est) quae est continuatio coniunctioque naturae, quam, ut dixi, vocant συμπάθειαν, eius modi, ut thesaurus ex ovo intellegi debeat?

Pare, quindi, che Cicerone non possa fare a meno di servirsi del termine *coniunctio* ogniqualvolta tenti di proporre una nuova traduzione di συμπάθεια. Proprio la sua genericità, infatti, è presupposto indispensabile a chiarire che cosa sia la συμπάθεια greca: innanzitutto un 'legame'. A questo legame, che abbraccia gli elementi della natura e i rapporti reciproci degli uomini tra di loro e con l'ambiente che lo circonda, si aggiungono man mano ulteriori sfumature semantiche a seconda del contesto e a seconda della tipologia di legame che l'Arpinate ha intenzione di descrivere. Certo è che i numerosi tentativi di offrirne una traduzione calzante e le numerose determinazioni che Cicerone propone sono chiaramente indizi del suo disagio e della difficoltà nel rendere un concetto così profondamente greco come quello di συμπάθεια.

A questo punto vorrei porre l'attenzione anche sul termine *concentus*, che ricorre in *div. 2*, 34, accanto a *coniunctio* e *consensus*:

Qua ex coniunctione naturae et quasi concentu atque consensu, quam συμπάθειαν Graeci appellant, convenire potest aut fissum iecoris cum lucello meo aut meus quaesticulus cum caelo, terra rerumque natura? (Cic. div. 2, 34)

Tra tutte le traduzioni proposte *coniunctio naturae et quasi concentus atque consensus* sembrerebbe la più esaustiva – Origene per esempio la ripropone identica nel *Contra Celsum*²⁶⁵ – nonostante palesi una forte incertezza: l'autore infatti, si serve addirittura di tre termini (*coniunctio*, *concentus* e *consensus*) per determinare il concetto di συμπάθεια, come se fosse 'stranamente' indeciso nella scelta lessicale o, al contrario, proprio deciso a usarli tutti, per consegnare al lettore le opportune precisazioni e le sfumature necessarie a comprenderne la nozione.

Concentus, attestato 10 volte nel *corpus* ciceroniano, è termine tecnico dell'ambito musicale²⁶⁶, che in greco corrisponde ad ἁρμονία, συνοδία o anche συμφωνία, qui usato metaforicamente per rappresentare l'armonia delle parti che costituiscono la natura, intrinsecamente connesse tra loro e orchestrate in maniera da accordarsi armonicamente. L'uso metaforico del termine è tratto da Crisippo che più volte se ne serve per descrivere l'armonia dell'universo la

²⁶⁵ SVF II, 1211: *Licet eiusdem modi proferri, ut distantium rerum cognatio naturalis appareat – demus hoc – qua ex coniunctione naturae et quasi concentu atque consensu, quam συμπάθειαν Graeci appellant, convenire potest aut fissum iecoris cum lucello meo aut meus quaesticulus cum caelo, terra rerumque natura?*

²⁶⁶ Cic. *de orat.* 3, 196: *Quid, hoc non idem fit in vocibus, ut a multitudine et populo non modo catervae atque concentus, sed etiam ipsi sibi singuli discrepantes eiciantur?; rep.* 2, 69: *Ut enim in fidibus aut tibiis atque ut in cantu ipso ac vocibus concentus est quidam tenendus ex distinctis sonis, quem inmutatum aut discrepantem aures eruditae ferre non possunt, isque concentus ex dissimillarum vocum moderatione concors tamen efficitur et congruens, sic ex summis et infimis et mediis interiectis ordinibus ut sonis moderata ratione civitas consensu dissimillorum concinit; et quae harmonia a musicis dicitur in cantu, ea est in civitate concordia, artissimum atque optimum omni in re publica vinculum incolumitatis, eaque sine iustitia nullo pacto esse potest; leg.* 1, 21: *Do sane, si postulas; etenim propter hunc concentum auium strepitumque fluminum non uereor condiscipulorum ne quis exaudiat; nat. deor.* 2, 119 in cui l'autore parla dell'armonia dei moti delle stelle: *Nolo in stellarum ratione multus vobis videri, maximeque earum quae errare dicuntur; quarum tantus est concentus ex dissimillimis motibus, ut, cum summa Saturni refrigeret, media Martis incendat, is interiecta Iovis inlustret et temperet, infraque Martem duae soli oboediant, ipse sol mundum omnem sua luce compleat, ab eoque luna inluminata graviditates et partus adferat maturitatesque gignendi. Quae copulatio rerum et quasi consentiens ad mundi incolumitatem coagmentatio naturae quem non movet, hunc horum nihil umquam reputavisse certo scio; off.* 1, 145: *Ut in fidibus aut tibiis quamvis paulum discrepent, tamen id a sciente animadverti solet, sic videndum est in vita ne forte quid discrepet, vel multo etiam magis, quo maior et melior actionum quam sonorum concentus est.*

quale, secondo gli insegnamenti dei Caldei, è ottenuta attraverso la concordanza delle sue parti disposte in accordo reciproco:

γενομένου γὰρ καὶ ἐνὸς ὑπάρχοντος εὐλογον τὰς γε στοιχειώδεις οὐσίας ὑποβεβλήσθαι τοῖς ἀποτελουμένοις τὰς αὐτὰς ἅπασι κατὰ μέρη, καθάπερ ἐπὶ σωμάτων συμβέβηκε τῶν ἠνωμένων ἀλληλουχεῖν (*In antecedentibus Chaldaeorum disciplina enarratur: τὰ ἐπίγεια τοῖς μετεώροις καὶ τὰ οὐράνια τοῖς ἐπὶ γῆς ἀρμοζόμενοι καὶ ὥσπερ διὰ μουσικῆς λόγων τὴν ἐμμελεστάτην συμφωνίαν τοῦ παντὸς ἐπιδεικνύμενοι τῇ τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα κοινωνίᾳ καὶ συμπαθείᾳ, τόποις μὲν διεζευγμένων, συγγενείᾳ δὲ οὐ διφικισμένων· οὗτοι τὸν φαινόμενον τοῦτον κόσμον ἐν τοῖς οὐσιν ὑπετόπησαν εἶναι μόνον, ἢ θεὸν ὄντα αὐτὸν ἢ ἐν αὐτῷ θεὸν περιέχοντα, τὴν τῶν ὄλων ψυχὴν, εἰμαρμένην τε καὶ ἀνάγκην θεοπλαστήσαντες etc.*) (SVF II, 532)²⁶⁷.

Pertanto l'uso di *concentus* e la sua ricorrenza in determinati contesti, più che dalla scelta arbitraria dell'Arpinate o da un suo tentativo di tradurre in latino il termine greco, sono condizionati dall'uso e dai contesti crisippeï. Cicerone si limita a tradurre la varietà di termini con cui il filosofo greco esprime il concetto di συμπάθεια e li ripropone negli stessi contesti, consapevole che in greco esso può ridursi a un unico termine, mentre in latino l'inadattabilità della lingua a esprimerne la pregnanza semantica limita la sua azione all'uso di perifrasi.

Riporto di seguito i passi che attestano la simmetria tra i luoghi ciceroniani e quelli crisippeï, rispettivamente nell'uso dei termini *concentus* e συμπάθεια:

Cicerone

nat. deor. 2, 119: *Nolo in stellarum ratione multus vobis videri, maximeque earum quae errare dicuntur; quarum tantus est concentus ex dissimillimis motibus, ut, cum summa Saturni refrigeret, media Martis incendat, is interiecta Iovis inlustret et temperet, infraque Martem duae soli oboediant,*

Crisippo

II, 1009: Διαιρεῖται δὲ ἡ πᾶσα διδαχὴ εἰς εἶδη ἐπτά· καὶ <πρῶτον> μὲν τὸ ἐκ τῶν φαινομένων καὶ μετεώρων· θεοῦ γὰρ ἔννοϊαν ἔσχον ἀπὸ τῶν φαινομένων ἀστέρων ὀρῶντες τούτους μεγάλης συμφωνίας ὄντας αἰτίους, καὶ τεταγμένως ἡμέραν τε καὶ νύκτα χειμῶνά τε καὶ θέρους

²⁶⁷ Cfr. anche SVF II, 459; 1009; 1016.

ipse sol mundum omnem sua luce compleat, ab eoque luna inluminata graviditates et partus adferat maturitatesque gignendi.

div. 2, 34: Qua ex coniunctione naturae et quasi concentu atque consensu, quam συμπάθειαν Graeci appellant, convenire potest aut fissum iecoris cum lucello meo aut meus quaesticulus cum caelo, terra rerumque natura?

rep. 6, 18: Hic est, inquit, ille, qui intervallis disiunctus imparibus, sed tamen pro rata parte ratione distinctis impulsu et motu ipsorum orbium efficitur et acuta cum gravibus temperans varios aequabiliter concentus efficit; nec enim silentio tanti motus incitari possunt, et natura fert, ut extrema ex altera parte graviter, ex altera autem acute sonent.

off. 1, 146: Ut in fidibus aut tibiis quamvis paulum discrepent, tamen id a sciente animadverti solet, sic videndum est in vita ne forte quid discrepet, vel multo etiam magis, quo maior et melior actionum quam sonorum

ἀνατολάς τε καὶ δυσμὰς καὶ τὰ ὑπὸ τῆς γῆς ζυγογονούμενα καὶ καρπογονούμενα.

II, 459: τί δήποτ' οὐχὶ καὶ τὴν τοῦ κόσμου φύσιν λεκτέον εἶναι μακραιώνα “τὴν τάξιν τῶν ἀτάκτων, τὴν ἁρμονίαν τῶν ἀναρμόστων, τὴν συμφωνίαν τῶν ἀσυμφώνων, τὴν ἔνωσιν τῶν διεστηκότων, τὴν ξύλων μὲν καὶ λίθων ἔξιν, σπαρτῶν τε καὶ δένδρων φύσιν, ψυχὴν δὲ ζώων ἀπάντων, ἀνθρώπων δὲ νοῦν καὶ λόγον, ἀρετὴν δὲ σπουδαίων τελειοτάτην;

II, 1016: καὶ εἰ μὲν ἄτακτος, οὐκ ἂν δυνηθεῖη τεταγμένως τι κινεῖν· εἰ δὲ μετὰ τάξεώς τι κινεῖ καὶ συμφωνίας, θεία τις ἔσται καὶ δαιμόνιος· οὐ γὰρ ἂν ποτε τεταγμένως καὶ σωτηρίως τὸ ὅλον ἐκίνει μὴ νοερά καὶ θεία καθεστῶσα. τοιαύτη δὲ οὔσα οὐκέτι ἂν εἶη δίνη· ἄτακτον γὰρ ἔστιν αὕτη καὶ ὀλιγοχρόνιον.

III, 4: ὅπερ ἐστὶ κατὰ τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὄλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὧν τῷ Δίῳ, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων

concentus est. Itaque ut in fidibus musicorum aures vel minima sentiunt, sic nos, si acres ac diligentes iudices esse volumus animadversoresque vitiorum, magna saepe intellegemus ex parvis. Ex oculorum optutu, superciliorum aut remissione aut contractione, ex maestitia, ex hilaritate, ex risu, ex locutione, ex reticentia, ex contentione vocis, ex summissione, ex ceteris similibus facile iudicabimus, quid eorum apte fiat, quid ab officio naturaque discrepet.

de orat. 3, 21-22: Sed si haec maior esse ratio videtur, quam ut hominum possit sensu aut cogitatione comprehendere, est etiam illa Platonis vera et tibi, Catule, certe non inaudita vox, omnem doctrinam harum ingenuarum et humanarum artium uno quodam societatis vinculo contineri; ubi enim perspecta vis est rationis eius, qua causae rerum atque exitus cognoscuntur, mirus quidam omnium quasi consensus doctrinarum concentusque reperitur. Sed si hoc quoque videtur esse altius, quam ut id nos humi strati suspicere possimus, illud certe tamen, quod amplexi sumus, quod profitemur, quod suscepimus, nosse et tenere debemus.

διοικήσεως ὄντι. εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ <εὐροῖαν βίου>, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἐκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ ὅλου διοικητοῦ βούλησιν.

III, 112: Ἔτι δὲ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι καθ' ἑαυτά, τὰ δὲ πρὸς τί πὼς ἔχειν. Καθ' ἑαυτὰ μὲν ἐπιστήμην, δικαιοπραγίαν καὶ τὰ ὅμοια· πρὸς τι δὲ τιμὴν, εὐνοίαν, φιλίαν, <συμφωνίαν>.

off. 1, 146: Ut in fidibus aut tibiis quamvis paulum discrepent, tamen id a sciente animadverti solet, sic videndum est in vita ne forte quid discrepet, vel multo etiam magis, quo maior et melior actionum quam sonorum concentus est. Itaque ut in fidibus musicorum aures vel minima sentiunt, sic nos, si acres ac diligentes iudices esse volumus animadversoresque vitiorum, magna saepe intellegemus ex parvis. Ex oculorum optutu, superciliorum aut remissione aut contractione, ex maestitia, ex hilaritate, ex risu, ex locutione, ex reticentia, ex contentione vocis, ex summissione, ex ceteris similibus facile iudicabimus, quid eorum apte fiat, quid ab officio naturaque discrepet.

III, 392: τὸ μὲν γὰρ τοῦ σώματος (scil. κάλλος) ἐν συμμετρίας μερῶν εὐχροία τε καὶ εὐσαρκία κεῖται, – τὸ δὲ τῆς διανοίας ἐν ἀρμονία δογμάτων καὶ ἀρετῶν συμφωνία etc²⁶⁸.

In merito all'uso del termine *concentus* ritengo sia interessante un passo del *De oratore* (3, 19-22) in cui Cicerone spiega l'armonia e l'accordo tra le parti di un discorso: l'orazione, come la musica, perché sia efficace, compone insieme le parti che la costituiscono, dando vita a una sua coerente e uniforme orchestrazione:

²⁶⁸ Cfr. anche Cic. *Tusc.* 4, 14: *Sed omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione. Itaque eas definiunt pressius, ut intellegatur, non modo quam vitiosae, sed etiam quam in nostra sint potestate. Est ergo aegritudo opinio recens mali praesentis, in quo demitti contrahique animo rectum esse videatur, laetitia opinio recens boni praesentis, in quo efferri rectum esse videatur, metus opinio impendentis mali, quod intolerabile esse videatur, libido opinio venturi boni, quod sit ex usu iam praesens esse atque adesse.*

Tum Crassus «cum auctoritas atque amicitia vestra tum Antoni facilitas eripuit» inquit «mihi in optima mea causa libertatem recusandi: quamquam in partienda disputatione nostra, cum sibi de eis, quae dici ab oratore oporteret, sumeret, mihi autem relinqueret, ut explicarem, quem ad modum illa ornari oporteret, ea divisit, quae seiuncta esse non possunt. Nam cum omnis ex re atque verbis constet oratio, neque verba sedem habere possunt, si rem subtraxeris, neque res lumen, si verba semoveris. Ac mihi quidem veteres illi maius quiddam animo complexi plus multo etiam vidisse videntur, quam quantum nostrorum ingeniorum acies intueri potest, qui omnia haec, quae supra et subter, unum esse et una vi atque [una] consensione naturae constricta esse dixerunt; nullum est enim genus rerum, quod aut avulsum a ceteris per se ipsum constare aut quo cetera si careant, vim suam atque aeternitatem conservare possint. Sed si haec maior esse ratio videtur, quam ut hominum possit sensu aut cogitatione comprehendere, est etiam illa Platonis vera et tibi, Catule, certe non inaudita vox, omnem doctrinam harum ingenuarum et humanarum artium uno quodam societatis vinculo contineri; ubi enim perspecta vis est rationis eius, qua causae rerum atque exitus cognoscuntur, mirus quidam omnium quasi consensus doctrinarum concentusque reperitur. Sed si hoc quoque videtur esse altius, quam ut id nos humi strati suspicere possimus, illud certe tamen, quod amplexi sumus, quod profitemur, quod suscepimus, nosse et tenere debemus. Una est enim, quod et ego hesterno die dixi et aliquot locis antemeridiano sermone significavit Antonius, eloquentia, quascumque in oras disputationis regionesve delata est». (Cic. de orat. 3, 19-22)

In questo passo a prendere la parola è Crasso a cui tocca esporre gli argomenti relativi all'*ornatus* dell'orazione. Questi sostiene che, perché un discorso sia efficace, non possono separarsi contenuto e stile, materia e forma: come esiste sopra e sotto di noi un tutt'unico tenuto insieme da un'unica forza e dall'armonia della natura, così non vi è alcun genere di cose che possono esistere da sole, separate dalle altre, perché l'una indispensabile all'altra per conservare la loro essenza e la loro eternità.

È indubbio che Crasso stia descrivendo in questo passo la nozione di *σμπάθεια*. Seppure applicata all'ambito retorico, in un primo momento lo fa in termini chiaramente filosofici, appellandosi all'*auctoritas* dei *veteres* che, secondo lui, avevano spinto il loro ingegno ben al di là di quanto lui stesso e gli uditori li presenti fossero mai riusciti a fare. Consapevole però delle difficoltà dell'uditorio nel comprendere il concetto di *σμπάθεια* e dunque nel cogliere la similitudine tra questa e la *σμπάθεια* dell'orazione, Crasso spiega, più semplicemente, che tutta la conoscenza teorica delle arti umane e liberali è tenuta insieme da un vincolo comune: una volta penetrata l'essenza della teoria che guida alla conoscenza delle cause e degli effetti, possono scoprirsi accordi e

armonie meravigliose fra tutte le scienze²⁶⁹; allo stesso modo anche l'arte dell'eloquenza è una sola e le parti che la costituiscono sono inevitabilmente connesse tra loro come se si accordassero²⁷⁰. È plausibile che Cicerone/Cotta, in questo passo del *De oratore*, abbia solo anticipato la nozione di συμπάθεια che già meditava di approfondire e di chiarire in un secondo momento in termini filosofici. Se è vero che il *De oratore* rientra nel più ampio piano educativo stabilito da Cicerone, com'è testimoniato anche nel proemio al secondo libro del *De divinatione* (2, 4), si comprende perché in questa sede l'autore abbia preferito semplificare il concetto di συμπάθεια servendosi di esempi più vicini all'immaginario del suo pubblico di uditori e di lettori, accostandolo all'organizzazione coerente e coesa di un discorso oratorio le cui parti vanno coordinate e ordinate in maniera omogenea. Il suo pubblico, probabilmente, non gli sembra ancora pronto ad accogliere un'astrazione così complessa ma, al contrario, si mostra ancora saldamente legato a una prospettiva pragmatica e concreta. I lettori del *De natura deorum* e del *De divinatione*, del *De fato* fino al *De officiis*, sono altro pubblico da quello del *De oratore*, dotati di una maturità diversa, certamente più idonea a capire e a interpretare il concetto di συμπάθεια.

Il termine *concentus*²⁷¹, quindi, sembra esprimere perfettamente questa esigenza di concretezza: sia che si tratti di accordi musicali, sia che si intenda l'armonia tra le parti di un discorso, infatti, *concentus* alluderebbe all'applicazione e all'esercizio di un'arte mediante la conoscenza dei suoi precetti, come con la musica, quindi, tornando a *div.* 2, 34, è plausibile che Cicerone abbia voluto alludere a una συμπάθεια, in cui la natura, artefice dell'armonia delle sue parti, operi e agisca concretamente a unirle tra di loro in unanime accordo.

In *fat.* 5 l'Arpinate critica la συμπάθεια posidoniana, introdotta per dar fondamento alla divinazione e conseguentemente al fato, e nega che essa si

²⁶⁹ Cic. *de orat.* 3, 19-22.

²⁷⁰ Cic. *orat.* 208: *Itaque posteaquam est nata haec vel circumscriptio vel comprehensio vel continuatio vel ambitus, si ita licet dicere, nemo, qui aliquo esset in numero, scripsit orationem generis eius quod esset ad delectationem comparatum remotumque a iudiciis forensique certamine, quin redigeret omnis fere in quadrum numerumque sententias. Nam cum is est auditor qui non vereatur, ne compositae orationis insidiis sua fides adtemptetur, gratiam quoque habet oratori voluptati aurium servienti.*

²⁷¹ Anche *continuatio* è termine desunto dalla retorica, a conferma del progetto ciceroniano che prevedeva l'integrazione e la combinazione tra retorica e filosofia. *Continuatio*, infatti, è attestato numerose volte nelle opere retoriche oltre che nei luoghi già esaminati del *De natura deorum* e del *De divinatione* anche in Cic. *de orat.* 3, 171; 3, 186; *orat.* 208; *nat. deor.* 1, 9; *div.* 2, 142. Cfr. anche *Rhet. Her.* 3, 23; 4, 18; 27.

possa presentare come prova a favore della sua esistenza. Egli tenta di fornire spiegazioni razionali a quei fenomeni che Posidonio considerava dovuti al fato attribuendone alcuni al *contagio naturae*, dunque alla συμπάθεια, che di fatto Cicerone non respinge, mentre altri alla *fortuna*. Applicando il concetto di συμπάθεια all'uomo, si arriva ad affermare che le coordinate della nascita, come per esempio data e luogo, non solo caratterizzano ciascun uomo individualmente ma ne determinano anche il destino. Cicerone distingue, in particolare, tra le disposizioni fisiche e quelle psichiche degli uomini che, stando alla filosofia stoica, possono essere condizionate da tali fattori, e le azioni, che, invece, sono frutto della scelta del singolo uomo. L'autore, da parte sua, concorda con lo Stoicismo di Panezio e con la Nuova Accademia in opposizione all'antico Stoicismo e al suo maestro Posidonio.

Georg Luck²⁷², che ha analizzato il passo di *fat.* 5, suggerisce di emendare la lezione *contagio*, che ricorre a formare la perifrasi *contagio naturae*, accolta all'unanimità dagli editori moderni, con il termine *cognatio* (vincolo). La stessa correzione viene proposta a *fat.* 7, dove alla formula *contagione naturae*, ancora una volta accolta dagli editori moderni, Luck suggerisce di sostituire *cognatione naturae*, fondando la sua proposta di emendamento su un presupposto essenziale al concetto stoico di συμπάθεια, cioè che la cosa colpita non sia toccata dalla cosa che la colpisce, com'è testimoniato da Marco Aurelio in 9, 9, 2, in cui scrive: ἡ ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἐπανάβασις συμπάθειαν καὶ ἐν διεστῶσιν ἐργάσασθαι δύναται.

L'uso del termine *cognatio* in luogo di *contagio*, oltretutto è attestato anche in altri autori, come per esempio in Plinio il Giovane²⁷³ o in Origene²⁷⁴, utili, secondo Luck a supportare l'emendamento da lui proposto. Tuttavia, se quanto detto sull'uso e sulle occorrenze della perifrasi *cognatio naturae*, che ricorre probabilmente in contesti in cui si allude alle funzioni degli indovini, che hanno il compito di cogliere e di interpretare i segni della divinità, combinandoli tra loro, è legittimo supporre che la correzione proposta da Luck non abbia presupposti saldi per essere approvata.

Posto che Cicerone non sceglie un'unica formula per tradurre il concetto di συμπάθεια ma si serve di entrambe le espressioni, sia di *contagio naturae* che di *cognatio naturae*, l'uso dell'una non esclude l'altra, ambedue le perifrasi, inoltre, sono attestate nel *De divinatione* e nel *De fato*, facendo supporre una

²⁷² Luck 1978, pp. 155-158.

²⁷³ Plin. 6, 211: *His addemus etiamnum unam Graecae inventionis scientiam vel exquisitissimae subtilitatis, ut nihil desit in spectando terrarum situ indicatisque regionibus noscatur et cum qua cuique <sid>erum societas sit sive cognatio dierum ac noctium quibusque inter se pares umbrae et aequa mundi convexitas. Ergo reddetur hoc etiam, terraeque universae in membra caeli digerentur.*

²⁷⁴ Origen. *ad Levit.* 5, 1.

scelta metodologica ben ponderata da parte dell'Arpinate, soprattutto se si rammenta che la ricerca della terminologia latina più appropriata a rendere i concetti filosofici greci fu sempre un problema centrale dell'attività dell'autore. La domanda che occorre porsi riguarda piuttosto le occorrenze dell'una e dell'altra perifrasi e in quali contesti ciascuna delle due sia inserita. Come si è tentato di mostrare, *contagio naturae* esprimerebbe il concetto di συμπάθεια in contesti in cui si allude all'influenza della natura sulle condizioni fisiche degli esseri animati (*fat.* 7) e spesso ricorre laddove ci siano riferimenti espliciti a parti del corpo, come avviene a *fat.* 5. *Cognatio naturae*, invece, si riferisce all'attività degli indovini e all'applicazione pratica della loro arte che mira a cogliere i segnali della συμπάθεια in natura e a combinarli insieme.

Pertanto i numerosi sforzi ciceroniani di tradurre συμπάθεια non sono dovuti all'incapacità dell'Arpinate di darne una traduzione in latino, ipotesi che giustificherebbe la varietà di tentativi, piuttosto Cicerone rispetterebbe la varietà di contesti usati da Crisippo per esprimere tale concetto, in modo da instaurare con il filosofo greco una perfetta simmetria. La differenza tra la lingua latina e quella greca sta nell'incapacità della prima di rendere in maniera opportuna un concetto così profondamente filosofico, che il greco, invece, esprime con un'unica parola: συμπάθεια.

2.3 *Exempla* di συμπάθεια posidoniana

L'uso degli *exempla* serve a presentare, in maniera chiara e accessibile, un fatto particolare, vale a dire l'*alicuius facti aut dicti praeteriti propositio*, stando alla definizione della *Rhetorica ad Herennium*²⁷⁵. L'*exemplum* è uno strumento dell'argomentazione²⁷⁶; esso non è solo una citazione ma un atto dinamico, che modifica la struttura di un testo instaurando una relazione tra le sue parti ed è esso stesso parte integrante del processo comunicativo.

Il termine *exemplum* significa genericamente 'trarre fuori da una serie/da una massa'²⁷⁷ e il suo valore va chiarito e definito a seconda del contesto. Nella sua forma più semplice l'*exemplum* riprende un'affermazione di carattere generale e ne indica uno o più casi specifici, inserendo nel corpo del discorso un elemento *extrinsecus adductum*, il quale, grazie alla sua evidenza, contribuisce a

²⁷⁵ *Rhet. Her.* 4, 62. Cfr. anche Anaximand. *Rhet. Alex.* 8, 1: Παραδείγματα δ' ἐστὶ πράξεις ὅμοιαι γεγενημένοι καὶ ἐναντία ταῖς νῦν ὑφ' ἡμῶν λεγομέναις.

²⁷⁶ Arist. *Rh.* 1394a 9-11: δεῖ δὲ χρῆσθαι τοῖς παραδείγμασι οὐκ ἔχοντα μὲν ἐνθυμήματα ὡς ἀποδείξεις (ἢ γὰρ πίστις διὰ τούτων), ἔχοντα δὲ ὡς μαρτυροῖς, ἐπιλόγω χρώμενον τοῖς ἐνθυμήμασιν·

²⁷⁷ ThLL, s.v. *exemplum*, 5, 1326, 76: *quod ex copia rerum aequalium eximitur.*

chiarire l'argomento oggetto di discussione²⁷⁸. In questo modo, cioè proponendo un caso specifico che si suppone sia noto a tutti, il parlante si preoccupa di facilitare la comprensione dell'uditorio o del lettore, preferendo all'astrattezza vie più concrete e accessibili. Nelle *Tusculanae Disputationes*²⁷⁹, per esempio, Cicerone attribuisce agli *exempla* un ruolo notevole e li include tra i procedimenti utili a scoprire la verità: o si esamina la natura o si passa direttamente agli esempi, lasciando da parte qualsivoglia sottigliezza dialettica, per cui, a seconda del tema trattato, verranno proposti man mano una serie di casi esemplari che assolvono al compito di stimolare la riflessione di chi legge, così che possa rendersi conto dei suoi errori. Nell'*exemplum*²⁸⁰, infatti, il

²⁷⁸ *Rhet. Her.* 2, 31: *Nisi exempla subiecero, intellegere dilucide non poteris.*

²⁷⁹ *Cic. Tusc.* 3, 56: *Duplex est igitur ratio veri reperiendi non in is solum, quae mala, sed in is etiam, quae bona videntur. Nam aut ipsius rei natura qualis et quanta sit, quaerimus, ut de paupertate non numquam, cuius onus disputando levamus docentes, quam parva et quam pauca sint quae natura desideret, aut a disputandi subtilitate orationem ad exempla traducimus. Hic Socrates commemoratur, hic Diogenes, hic Caecilianum illud: «saepe est etiam sub palliolo sordido sapientia». Cum enim paupertatis una eademque sit vis, quidnam dici potest, quam ob rem C. Fabricio tolerabilis ea fuerit, alii negent se ferre posse? Huic igitur alteri generi similis est ea ratio consolandi, quae docet humana esse quae acciderint. Non enim id solum continet ea disputatio, ut cognitionem adferat generis humani, sed significat tolerabilia esse, quae et tulerint et ferant ceteri.*

²⁸⁰ A dedicare agli *exempla* un'ampia trattazione è stato Quintiliano, che in 5, 11, 1 li raccoglie in base a criteri di somiglianza e di lontananza cronologica: *Tertium genus, ex iis quae extrinsecus adducuntur in causam, Graeci uocant παράδειγμα, quo nomine et generaliter usi sunt in omni similitudine adpositione et specialiter in iis quae rerum gestarum auctoritate nituntur. Nostri fere similitudinem uocare maluerunt quod ab illis parabole dicitur, hoc alterum exemplum, quamquam et hoc simile est, illud exemplum. Nos, quo facilius propositum explicemus, utrumque παράδειγμα esse credamus et ipsi appellemus exemplum. Nec uereor ne uidear repugnare Ciceroni, quamquam conlationem separat ab exemplo. Nam idem omnem argumentationem diuidit in duas partes, inductionem et ratiocinationem, ut plerique Graecorum in παραδείγματα et ἐπιχειρήματα, dixeruntque παράδειγμα ῥητορικὴν ἐπαγωγὴν. [...] Omnia igitur ex hoc genere sumpta necesse est aut similia esse aut dissimilia aut contraria. Similitudo adsumitur interim et ad orationis ornatum; sed illa cum res exiget, nunc ea quae ad probationem pertinent exequare. Potentissimum autem est inter ea quae sunt huius generis quod proprie uocamus exemplum, id est rei gestae aut ut gestae utilis ad persuadendum id quod intenderis commemoratio. Intuendum igitur est totum simile sit an ex parte, ut aut omnia ex eo sumamus aut quae utilia erunt. Dissimile plures casus habet. Fit enim genere modo tempore loco ceteris, per quae fere omnia Cicero praeiudicia quae de Cluentio uidebantur facta subuertit: contrario uero exemplo censoriam notam, laudando censorem Africanum, qui eum quem peierasse conceptis uerbis palam dixisset, testimonium etiam pollicitus si quis contra diceret, nullo*

πρᾶγμα γεγόμενον, cioè il fatto, viene introdotto per uno scopo: *ad persuadendum*²⁸¹, (per persuadere), al quale si aggiunge anche l'intento di *confirmare aut infirmare*²⁸² (confermare o confutare) e di *hortari aut dehortari*²⁸³ (esortare o dissuadere).

In *fat.* 5 Cicerone elenca una serie di *exempla* di predizioni che ha letto presumibilmente in Posidonio²⁸⁴ come prove dell'esistenza del fato. Si tratta di una serie di casi celebri che gli Stoici proponevano come esempi dell'ineluttabilità del destino, di cui Crisippo, predecessore di Posidonio alla guida della Stoà, aveva persino curato una raccolta. Gli esempi selezionati dall'Arpinate possono dividersi in due categorie: i primi sono da attribuire alla natura, alla quale Cicerone non nega la *σμπάθεια*, intesa come legame tra certi eventi naturali, ma alla quale non riconosce il valore di 'simpatia universale', sottraendola al fato; i successivi *exempla*, invece, li definisce 'fortuiti' e li ascrive alla sfera del 'caso'.

2.3.1. Esempi di *σμπάθεια* naturale

1) ... *ut in Antipatro poeta (fat. 5)* : il primo *exemplum* a essere citato dopo la lacuna di *fat.* 4 è quello del poeta Antipatro di cui parlano sia Plinio il Giovane che Valerio Massimo. Entrambi tramandano che ogni anno, nel giorno del suo compleanno, Antipatro aveva un attacco di febbre che, poi, un giorno finì col procurargli la morte:

Antipater Sidonius poeta omnibus annis uno die tantum natali corripiebatur febre et eo consumptus est satis longa senecta. (Plin. 7, 172)

Et poeta Antipater Sidonius omnibus annis uno tantum modo die, quo genitus erat, febris implicabatur, cumque ad ultimam aetatem peruenisset, natali suo certo illo circuitu morbi consumptus est. (Val. Max. 1, 8, 16)

accusante traducere equum passus esset: quae quia erant longiora non suis uerbis exposui.

²⁸¹ Quint. 5, 11, 6.

²⁸² Cic. *inv.* 1, 49: *Exemplum est, quod rem auctoritate aut casu alicuius hominis aut negotii confirmat aut infirmat. Horum exempla et descriptiones in praeceptis elocutionis cognoscentur.*

²⁸³ Victorin. P. 239 Halm.

²⁸⁴ Cic. *fat.* 5: *Quamquam huic quidem hic scribit praedictum in aqua esse pereundum.*

Nato tra il 180 e 170 a. C. e morto intorno al 100 a. C., di Antipatro si conservano un numero considerevole di epigrammi all'interno della Corona di Meleagro. Giunto a Roma, questi conosce il poeta Lutazio Catulo e diviene ben presto famoso, com'è confermato da Cicerone, che in *de orat.* 3, 194 ne loda la capacità di improvvisatore di esametri e di altri versi di ritmo e metri differenti, ottenuti grazie alla sua intelligenza e alla sua buona memoria, ma anche grazie al costante esercizio, sì da essere in grado di produrne in maniera del tutto spontanea e in gran quantità:

Quod si Antipater ille Sidonius, quem tu probe, Catule, meministi, solitus est versus hexametros aliosque variis modis atque numeris fundere ex tempore tantumque hominis ingeniosi ac memoris valuit exercitatio, ut, cum se mente ac voluntate coniecisset in versum, verba sequerentur. (Cic. *de orat.* 3, 194)

Cicerone è il primo ad aver attribuito ad Antipatro l'appellativo di *poeta*²⁸⁵. Stando alla testimonianza del *De oratore*, recuperata in un secondo momento anche da Quintiliano²⁸⁶, pare che questi godesse di grande stima da parte dell'Arpinate, sia per il suo ingegno che per la sua versatilità nel comporre versi. Fu filosofo noto anche con l'epiteto di *Stoicus*, e, come Crisippo, Diogene di Babilonia e Posidonio fu autore di due libri sulla divinazione²⁸⁷, con i quali auspicava dimostrare che gli dei esistono e predicono il futuro tramite indizi che tocca agli uomini interpretare²⁸⁸.

²⁸⁵ L'Arpinate, Plinio (7, 172), Quintiliano (10, 7, 19) e Valerio Massimo (1, 8, 16) attribuiscono ad Antipatro anche l'appellativo di *Sidonius*, dalla sua città di origine.

²⁸⁶ Quint. 10, 7, 19: *Nec quisquam tantum fidat ingenio ut id sibi speret incipienti statim posse contingere, sed, sicut in cogitatione praecipimus, ita facilitatem quoque extemporalem a parvis initiis paulatim perducemus ad summam; quae neque perfici neque contineri nisi usu potest: ceterum peruenire eo debet ut cogitatio non utique melior sit ea, sed tutior, cum hanc facilitatem non in prorsa modo multi sint consecuti, sed etiam in carmine, ut Antipater Sidonius et Licinius Archias: credendum enim Ciceroni est, non quia nostris quoque temporibus non et fecerint quidam hoc et faciant.*

²⁸⁷ Cic. *div.* 1, 6: *Sed cum Stoici omnia fere illa defenderent, quod et Zeno in suis commentariis quasi semina quaedam sparsisset et ea Cleanthes paulo uberiora fecisset, accessit acerrimo vir ingenio, Chrysippus, qui totam de divinatione duobus libris explicavit sententiam, uno praeterea de oraculis, uno de somniis; quem subsequens unum librum Babylonius Diogenes edidit, eius auditor, duo Antipater, quinque noster Posidonius.*

²⁸⁸ Cic. *div.* 2, 101-103: *Dixisti enim et Chrysippum et Diogenem et Antipatrum concludere hoc modo: «Si sunt di neque ante declarant hominibus, quae futura sint, aut non diligunt homines aut, quid eventurum sit, ignorant aut existumant nihil interesse hominum scire, quid sit futurum, aut non censent esse suae maiestatis praesignificare*

Tuttavia Antipatro fu ricordato da Posidonio non per le sue capacità di improvvisatore ma piuttosto per la particolarità della sua febbre, ricordata per confermare l'esistenza della συμπάθεια.

2) ... *ut in brumali die natis (fat. 5)*: con l'espressione *brumalis dies* s'intende il giorno del solstizio d'inverno²⁸⁹. La perifrasi occorre due volte in Cicerone: nel *De divinatione* (2, 33), dove l'Arpinate ricorda il caso della nepitella selvatica – che in Marc. Emp. *De med.* 40 è detta *puleium potens* – di cui dice che fiorisce proprio nel giorno del solstizio di inverno (cfr. Plin. 2, 108); la seconda nel *De fato* (5), inserita tra gli esempi posidoniani a favore della συμπάθεια universale. Turnèbe, commentatore del XVI secolo, che si è occupato del commento al *De fato*, così chiarisce il passo: *exemplum quodam Posidonio fuerat inductum, in quo valuisse dicebat vim sideris brumalis, eventu in illis hominibus testatam, quod, verbi gratia, frigidis morbis obnoxii fuerint*²⁹⁰.

Il solstizio d'inverno rimanda indubbiamente alle credenze astrologiche e ai teoremi dei Caldei che credevano che questo giorno fosse portatore di morte, come, d'altro canto, conferma Columella in *De re rustica* 11, 2, 94, dove, nell'impartire i precetti utili alla coltivazione dei campi, così scrive nel suo calendario astrale riguardo il mese di dicembre:

XVI Kal. Ian. sol in Capricornum transitum facit, brumale solstitium, ut Hipparcho placet; itaque tempestatem saepe significant. [...]

VIII Kal. Ian. brumale solstitium (sic Chaldaei observant), significat. (Colum. 11, 2, 94)

hominibus, quae sunt futura, aut ea ne ipsi quidem di significare possunt; at neque non diligunt nos (sunt enim benefici generique hominum amici) neque ignorant ea, quae ab ipsis constituta et designata sunt; neque nostra nihil interest scire ea, quae futura sunt, (erimus enim cautiore, si sciemus) neque hoc alienum ducunt maiestate sua (nihil est enim beneficentia praestantius) neque non possunt futura praenoscerere; non igitur di sunt nec significant nobis futura; sunt autem di; significant ergo; et non, si significant futura, nullas dant vias nobis ad significationum scientiam (frustra enim significant) nec, si dant vias, non est divinatio; est igitur divinatio». «O acutos homines! Quam paucis verbis confectum negotium putant!»

²⁸⁹ ThLL, s.v. *brumalis*, 2, 2209, 33 ss.: Vitruv. 9, 3, 3: *A brevitate diurna bruma ac dies brumales appellantur*; Gell. 2, 22, 5: *Oritur enim sol non indidem semper, sed aut 'aequinoctialis' oriens dicitur, cum in circulo currit, qui appellatur ἰσημερινός, aut 'solstitialis', quae sunt θερινὰ τροπαία, aut 'brumalis', quae sunt χειμερινὰ τροπαία. Item cadit sol non in eundem semper locum. Fit enim similiter occasus eius aut 'aequinoctialis' aut 'solstitialis' aut 'brumalis'*; Hyg. astr. 1, 6: *Circulus himerinos tropicos ... a nobis hiemalis, a nonnullis etiam brumalis appellatus*; Ps. Cens. fr. 2, 4, p. 57, 5: *Circulo tropico australi brumalique eodem.*

²⁹⁰ Turnèbe 1552, p. 10.

Che il solstizio d'inverno fosse premonitore di cattivi presagi, dunque, lo hanno tramandato i Caldei, antico popolo dell'Assiria che coltivò con passione e con costante fiducia l'astrologia, e contro i quali Columella dice di aver scritto un'opera, non pervenutaci, in cui ha confutato con molte argomentazioni le loro teorie sull'osservazione delle stelle²⁹¹.

Il solstizio di inverno, stando ai precetti di Ipparco e agli insegnamenti dei Caldei, si compiva il 24 dicembre e prevedeva l'ingresso del Sole in Capricorno, a cui seguivano giornate di cattivo tempo, freddo e gran vento. Già Diodoro Siculo nella *Biblioteca storica* (2, 29-31) testimonia l'attività dei Caldei, che dedicarono la loro vita all'osservazione degli astri e all'astrologia²⁹², sebbene si fossero occupati anche alla mantica, facendo predizioni sugli eventi futuri e tentando di allontanare i presagi negativi con incantesimi e sacrifici affinché si compissero quelli positivi²⁹³. Avendo praticato per lungo tempo l'osservazione degli astri questi antichi astrologi conoscevano i loro movimenti e il loro potere e predicavano agli uomini molte cose che stavano per accadere: alcuni pianeti, per esempio, segnalavano gli avvenimenti futuri tramite il loro sorgere, altri con il loro tramontare; talvolta indicavano lo spirare dei venti, l'insorgere di piogge eccessive o del gran caldo, talaltre le eclissi di sole, di luna

²⁹¹ Colum. 11, 1, 30, 2-3.

²⁹² D.S. 2, 9, 4: περὶ τούτου δὲ τῶν συγγραφέων διαφωνούντων, καὶ τοῦ κατασκευάσματος διὰ τὸν χρόνον καταπεπτωκότος, οὐκ ἔστιν ἀποφίνασθαι τὰκριβές. ὁμολογεῖται δ' ὑψηλὸν γεγενῆσθαι καθ' ὑπερβολήν, καὶ τοὺς Χαλδαίους ἐν αὐτῷ τὰς τῶν ἄστρον πεποιήσθαι παρατηρήσεις, ἀκριβῶς θεωρουμένων τῶν τ' ἀνατολῶν καὶ δύσεων διὰ τὸ τοῦ κατασκευάσματος ὕψος.

²⁹³ D.S. 2, 29, 1-4: Ἡμῖν δ' οὐκ ἀνάρμοστον εἶναι δοκεῖ περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι Χαλδαίων καὶ τῆς ἀρχαιότητος αὐτῶν βραχέα διελθεῖν, ἵνα μηδὲν παραλίπωμεν τῶν ἀξίων μνήμης. Χαλδαῖοι τοίνυν τῶν ἀρχαιοτάτων ὄντες Βαβυλωνίων τῇ μὲν διαιρέσει τῆς πολιτείας παραπλησίαν ἔχουσι τάξιν τοῖς κατ' Αἴγυπτον ἱερεῦσι· πρὸς γὰρ τῇ θεραπείᾳ τῶν θεῶν τεταγμένοι πάντα τὸν τοῦ ζῆν χρόνον φιλοσοφοῦσι, μεγίστην δόξαν ἔχοντες ἐν ἀστρολογίᾳ. ἀντέχονται δ' ἐπὶ πολὺ καὶ μαντικῆς, ποιούμενοι προρρήσεις περὶ τῶν μελλόντων, καὶ τῶν μὲν καθαρμοῖς, τῶν δὲ θυσίαις, τῶν δ' ἄλλαις τισὶν ἐπὶ οὐδαῖς ἀποτροπᾶς κακῶν καὶ τελειώσεως ἀγαθῶν πειρῶνται πορίζειν. ἐμπειρίαν δ' ἔχουσι καὶ τῆς διὰ τῶν οἰωνῶν μαντικῆς, ἐνυπνίων τε καὶ τεράτων ἐξηγήσεις ἀποφαίνονται. οὐκ ἀσόφως δὲ ποιοῦνται καὶ τὰ περὶ τὴν ἱεροσκοπίαν ἄκρως ἐπιτυγχάνειν νομίζοντες. τὴν δὲ τούτων μάθησιν ἀπάντων οὐχ ὁμοίαν ποιοῦνται τοῖς τὰ τοιαῦτ' ἐπιτηδεύουσι τῶν Ἑλλήνων. παρὰ μὲν γὰρ τοῖς Χαλδαίοις ἐκ γένους ἢ τούτων φιλοσοφία παραδέδοται, καὶ παῖς παρὰ πατρὸς διαδέχεται, τῶν ἄλλων λειτουργῶν πασῶν ἀπολελυμένος. διὸ καὶ γονεῖς ἔχοντες διδασκάλους ἅμα μὲν ἀφθόνως ἅπαντα μαθάνουσιν, ἅμα δὲ τοῖς παραγγελλομένοις προσέχουσι πιστεύοντες βεβαιότερον.

o i terremoti, o anche qualsiasi fenomeno che fosse vantaggioso o dannoso per i popoli o per gli uomini²⁹⁴.

In *div. 2*, 87-89 Cicerone contesta la teoria astrologica dei Caldei, appellandosi all'*auctoritas* di Eudosso, matematico e astronomo del V/IV sec. a. C., il quale sosteneva che non bisognava prestare alcuna fiducia alle predizioni caldaiche relative alla vita degli uomini dedotte dal giorno della loro nascita. Dello stesso parere furono anche Panezio, l'unico tra gli Stoici a non accettare le previsioni degli astrologi, e l'astrologo Scilace di Alicarnasso, amico di Panezio, che rifiutò i loro metodi. I Caldei ritenevano che nel circuito dello Zodiaco vi fosse un influsso che mutava a seconda del movimento delle stelle. Queste, che si muovono in un cerchio su cui sono distribuiti i pianeti e le costellazioni, quando giungono in quella zona vicina o che coincide con la nascita di un bambino, gli imprimono un sigillo a seconda dell'influsso del momento, in base al quale sono plasmati il suo carattere, i costumi, lo spirito, la costituzione fisica e più in generale lo svolgimento della sua vita, compresi i singoli casi e gli eventi che la costituiranno²⁹⁵. Pertanto, considerati i cattivi

²⁹⁴ D.S. 2, 30, 1-2: οἱ δ' οὖν Χαλδαῖοι τὴν μὲν τοῦ κόσμου φύσιν αἰδιόον φασιν εἶναι καὶ μήτε ἐξ ἀρχῆς γένεσιν ἐσχηκέναι μήθ' ὕστερον φθορὰν ἐπιδέξεσθαι, τὴν δὲ τῶν ὄλων τάξιν τε καὶ διακόσμησιν θεῖα τινὶ προνοίᾳ γεγονέναι, καὶ νῦν ἕκαστα τῶν ἐν οὐρανῷ γινομένων οὐχ ὡς ἔτυχεν οὐδ' αὐτομάτως ἀλλ' ὀρισμένην τινὶ καὶ βεβαίως κεκυρωμένην θεῶν κρίσει συντελεῖσθαι. τῶν δ' ἄστρον πολυχρονίους παρατηρήσεις πεποιημένοι, καὶ τὰς ἐκάστου κινήσεις τε καὶ δυνάμεις ἀκριβέστατα πάντων ἀνθρώπων ἐπεγνωκότες, πολλὰ τῶν μελλόντων συμβαίνειν προλέγουσι τοῖς ἀνθρώποις.

²⁹⁵ Cic. *div. 2*, 87-89: *Ad Chaldaeorum monstra veniamus; de quibus Eudoxus, Platonis auditor, in astrologia iudicio doctissimorum hominum facile princeps, sic opinatur, id quod scriptum reliquit, Chaldaeis in praedictione et in notatione cuiusque vitae ex natali die minime esse credendum. Nominat etiam Panaetius, qui unus e Stoicis astrologorum praedicta reiecit, Anchialum et Cassandrum, summos astrologos illius aetatis, qua erat ipse, cum in ceteris astrologiae partibus excelleret, hoc praedictionis genere non usos. Scylax Halicarnassius, familiaris Panaetii, excellens in astrologia idemque in regenda sua civitate princeps, totum hoc Chaldaicum praedicendi genus repudiavit. Sed ut ratione utamur omissis testibus, sic isti disputant, qui haec Chaldaeorum natalicia praedicta defendunt: vim quandam esse aiunt signifero in orbe, qui Graece ζωδιακός dicitur, talem, ut eius orbis una quaeque pars alio modo moveat inmutetque caelum, perinde ut quaeque stellae in his finitumisque partibus sint quoque tempore, eamque vim varie moveri ab iis sideribus, quae vocantur errantia; cum autem in eam ipsam partem orbis venerint, in qua sit ortus eius, qui nascatur, aut in eam, quae coniunctum aliquid habeat aut consentiens, ea triangula illi et quadrata nominant. Etenim cum †tempore anni tempestatumque caeli conversiones commutationesque tantae fiant accessu stellarum et recessu, cumque ea vi solis efficiantur, quae videmus, non veri simile solum, sed etiam verum esse censent perinde, utcumque temperatus sit aër, ita pueros orientis animari atque formari, ex eoque*

presagi che il *brumalis dies* porta con sé, anche chi nasce in questo infausto giorno è, per i Caldei, vittima di predizioni luttuose, che ne condannerebbero l'esistenza fin dalla nascita.

3) ... *ut in simul aegrotantibus fratribus (fat. 5)*: Sant'Agostino²⁹⁶, che certamente aveva avuto modo di leggere la parte perduta del *De fato*, nel parafrasare Cicerone racconta che Ippocrate supponeva che due fratelli fossero gemelli per somiglianza fisica mentre Posidonio, attento all'astrologia, sosteneva che questi potevano considerarsi gemelli solo se concepiti sotto la stessa congiunzione astrale al momento della nascita²⁹⁷. Quanto alla sorte che accomuna coloro che nascono lo stesso giorno, Valerio Massimo²⁹⁸ ci narra che, per esempio, i filosofi Polistrato e Ippoclide, entrambi epicurei, oltre che i natali, avevano condiviso lo stesso patrimonio, avevano frequentato la stessa scuola ed erano morti entrambi di vecchiaia nello stesso momento. Bremio, nel suo commentario *De fato*, chiarisce il passo e avanza l'ipotesi che queste credenze astrologiche provengano dai θεωρήματα dei Caldei²⁹⁹. Ipotesi non infondata, al contrario, confermata da Cicerone che, in *div. 2*, 90, respinge le assurde teorie degli astrologi, anzitutto i Caldei, dichiarando che è impossibile prevedere il futuro degli uomini attraverso l'osservazione dei moti delle stelle e che perfino nei gemelli, sebbene identici per aspetto fisico, la sorte della vita è molto diversa. Procle ed Euristene, per esempio, re di Sparta, erano gemelli ma

ingenia, mores, animum, corpus, actionem vitae, casus cuiusque eventusque fingi. O delirationem incredibilem!

²⁹⁶ Aug. civ. 5, 2 (= fr. 4 *De fato*): *Cicero dicit Hippocratem nobilissimum medicum scriptum reliquisse quosdam fraters, cum simul aegrotare coepissent, et eorum morbus eodem tempore ingravesceret, eodem levaretur, geminos suspicatum. Quos Posidonius Stoicus multum astrologiae deditus eadem constitutione astrorum natos eademque conceptos solebat adserere. Ita, quod medicus perinere credebat ad simillimam temperiem valetudinis, hoc philosophus astrologus ad vim constitutionemque siderum, quae fuerat, quo tempore concepti antique sunt.*

²⁹⁷ Cfr. anche Sil. 2, 636: *Vos etiam primo gemini cecidistis in aevo./Eurymedon fratrem et fratrem mentite Lycorma./cuncta pares*; Stat. *Theb.* 6, 343: *Geminis eadem omnia: uultus./currus, equi, uestes, par et concordia uoti./uincere uel solo cupiunt a fratre relinqui./It Chromis Hippodamusque, alter satus Hercule magno./alter ab Oenomao: dubites uter effera presset/frena magis.*

²⁹⁸ Val. Max. 1, 8, 17: *Hoc loco apte referuntur Polystratus et Hippoclidus philosophi, eodem die nati, eiusdem praeceptoris Epicuri sectam secuti, patrimonii etiam possidendi habendaeque scholae communione coniuncti eodemque momento temporis ultima senectute extincti. Tantam <et tam> aequalem fortunae pariter atque amicitiae societatem quis non ipsius caelestis Concordiae sinu genitam, nutritam et finitam putet?*

²⁹⁹ Il riferimento è contenuto in Moser 1828, p. 571.

non vissero lo stesso numero di anni: Procle infatti scomparve un anno prima del fratello e compì imprese anche più gloriose di Euristene³⁰⁰.

4) ... *ut in urina, ut in unguibus (fat. 5)*: l'orina e le unghie forniscono indicazioni utili sullo stato di salute del paziente. Plinio³⁰¹, infatti, ci informa che dalle unghie, dall'aspetto e dal colore del corpo del degente, i medici potevano predire molte cose e ipotizzare la cura e/o la sua salvezza, come confermano anche Celso³⁰² e i versi di Levio citati da Apuleio in *Apol.* 30³⁰³. Gli Stoici, invece, attribuiscono determinate condizioni fisiche all'influenza che la *σμπάθεια* esercita sull'uomo, nonché alla *series causarum* connesse tra di loro, cioè il fato.

2.3.2 Esempi di eventi dovuti al caso

5) ... *ut in illo naufrago (fat. 5)*: tra gli *exempla* posidoniani tramandati da Cicerone, oltre a quelli già citati, l'autore menziona quelli di Dafita, di Filippo e del predone Icadio, a cui si aggiunge l'episodio di un naufrago

³⁰⁰ Cic. *div.* 2, 90: *Quibus etiam Diogenes Stoicus concedit aliquid, ut praedicere possint dumtaxat, qualis quisque natura et ad quam quisque maxime rem aptus futurus sit; cetera, quae profiteantur, negat ullo modo posse sciri; etenim geminorum formas esse similis, vitam atque fortunam plerumque disparem. Procles et Eurysthenes, Lacedaemoniorum reges, gemini fratres fuerunt. At ii nec totidem annos vixerunt; anno enim Procli vita brevior fuit, multumque is fratri rerum gestarum gloria praestitit. At ego id ipsum, quod vir optumus, Diogenes, Chaldaeis quasi quadam praevaricatione concedit, nego posse intellegi.*

³⁰¹ Plin. 24, 182: *Cum in cacumine aculei sunt plurimum quini, dactylon appellant. hos convolutos naribus inserunt extrahuntque sanguinis ciendi gratia. altero, quod est aizoo simile, ad paronychia et pterygia unguium et, cum caro unguibus increvit, utuntur cum axungia, ideo dactylon appellant, quia digitis medeatur. Tertium genus dactyli, sed tenuis, nascitur in parietinis aut tegulis. Huic caustica vis est. Sistit ulcera, quae serpunt. Gramen capiti circumdatum sanguinis e naribus fluctiones sistit. Camelos necare traditur in Babylonis regione id, quod iuxta vias nascitur.*

³⁰² Cels. 2, 6, 6: *Illa quoque mortis indicia sunt: ungues digitique pallidi, frigidus spiritus; aut si manibus quis in febre et acuto morbo uel insania pulmonisue dolore uel capitis in ueste floccos legit fimbriasue deducit, uel in adiuncto pariete, si qua minuta eminent, ca<r>pit.*

³⁰³ Apul. *apol.* 30: *Igitur unum etiam poetam Latinum attingam, uersus ipsos, quos agnoscent qui Laeuium legere: philtera omnia undique eruunt:/antipathes illud quaeritur,/trochiscili, ung<u>es, taeniae,/radiculae, herbae, surculi,/saurae inlices bicodulae,/hinnientium dulcedines.*

sconosciuto al quale era stato predetto che sarebbe morto in acqua e che, difatti, caduto in un *rivus*, perde la vita:

Quid autem magnum aut naufragum illum sine nomine in rivo esse lapsum? Quamquam huic quidem hic scribit praedictum in aqua esse pereundum. (Cic. *fat.* 5)

Questo episodio, più degli altri, sembra sia degno di considerazione e che meriti, per questo, maggiore attenzione. Turnèbe nel commentare il passo nota a ragione la sua particolarità, essendo senza dubbio anomalo rispetto agli altri *exempla* tramandati dall'autore: a differenza di Dafita, che muore precipitato da un monte, o di Filippo, che è vittima della lama di una spada, o di Icadio, deceduto per il crollo improvviso di un sasso mentre si trovava in una grotta, il naufrago sconosciuto scivola semplicemente in un ruscello dove, a detta dell'oracolo, trova la morte³⁰⁴. Questi esempi servivano certamente a dotare i discorsi di Posidonio di maggiore efficacia, contribuendo a rendere persuasiva la sua dottrina sulla *συνπάθεια* universale, quindi sull'esistenza del destino, anche se l'esempio del naufrago, essendo *sui generis*, non la conferma affatto. Infatti, come nota Turnèbe, non c'è alcuna certezza che la sua sorte si sia compiuta cadendo nel *rivus* e, cosa anche più sospetta, che questi non si sia salvato nuotando³⁰⁵.

*Rivus*³⁰⁶, stando alla testimonianza di Cicerone, è *vulgo appellatur tenuis fluor aquae, non spe consiliove factus, verum naturali suo impetu. Sed hi rivi dicuntur qui manu facti sunt, sive super terram fossa, sive subter*³⁰⁷. Il termine ricorre tre volte nel *corpus* delle opere ciceroniane³⁰⁸: in *top.* 33³⁰⁹; in *de orat.* 3, 23³¹⁰ e in *fat.* 5³¹¹. Sia nei *Topica* che nel *De oratore* la parola *rivus* è attestata in senso metaforico a descrivere le parti in cui è possibile dividere un 'genere' o

³⁰⁴ Turnèbe 1552, p. 10.

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ Festo (436, 20) fa derivare *rivus* dalla radice del verbo *ῥέω*. Cfr. anche Ulp. *dig.* 43, 21, 1, 2: *Rivus est locus per longitudinem depressus, quo aqua decurrat, cui nomen est ἄπὸ τοῦ ῥέω*.

³⁰⁷ Ernout-Meillet 1951, s.v. *rivus*.

³⁰⁸ Una quarta attestazione si ritrova nella traduzione ciceroniana dei *Phaenomena* di Arato, fr. 34, 274.

³⁰⁹ Cic. *top.* 33: *Formarum enim certus est numerus quae cuique generi subiciantur; partium distributio saepe est infinitior, tamquam rivorum a fonte diductio.*

³¹⁰ Cic. *de orat.* 3, 23: *Nam sive de caeli natura loquitur sive de terrae, [...] sive ad paucos sive ad multos sive inter alienos sive cum suis sive secum, rivis est diducta oratio, non fontibus, et, quocumque ingreditur, eodem est instructu ornatuque comitata.*

³¹¹ Cic. *fat.* 5: *Quid autem magnum aut naufragum illum sine nomine in rivo esse lapsum?*

un'orazione, i cui rivoli così numerosi derivano da un'unica fonte; l'unico caso, invece, in cui *rivus* non è usato in termini simbolici sembra sia proprio quello di *fat.* 5. Perciò, le scarsissime occorrenze del termine in Cicerone e il suo uso preferibilmente allegorico, consentirebbero di supporre che l'Arpinate se ne sia servito in questo passo del *De fato* con consapevolezza e in maniera non occasionale ma intenzionale.

Stando alle fonti giuridiche e ai gromatici, in epoca repubblicana i *rivi* servivano a individuare i corsi d'acqua, a loro volta distinti in pubblici, detti *flumina*, e in privati, cioè i *rivi* veri e propri, a seconda che scorressero su suolo pubblico o su fondi privati. A fornire preziosi elementi di classificazione è un brano di Ulpiano, giurista di età severiana, che distingue tra *flumen* e *rivus*, quest'ultimo prevalentemente privato, in base a criteri legati all'ampiezza del letto, alla portata e al percorso:

Flumen a rivo magnitudine discernendum est aut a xistimatione circumcolentium. Item fluminum quaedam sunt perennia, quaedam torrentia. Perenne est, quod semper fluat. (Ulp. dig. 43, 12, 1, 1-3)

Private erano le acque derivate da corsi di acqua pubblica che, previa concessione della pubblica autorità, erano utilizzate o per l'irrigazione dei campi o a scopo igienico o per segnalare i confini di un fondo. Negli scritti dei gromatici, infatti, accanto agli alberi cosiddetti di confine³¹², erano menzionate le *fossae finales* o i *rivi*, che stabilivano il confine tra i *fundi* e le *sortes*. Questi generalmente servivano a raccogliere le acque dai fondi superiori: l'acqua, infatti, scorreva dai fondi superiori a quelli inferiori fino a raggiungere le *fossae* create a tale scopo, per poi riversarsi in quelle di confine, la cosiddette *fossae finales*³¹³, dove veniva raccolta. A darne conferma è Columella che in *De re rustica* 11, 2, 82, nell'intento di fornire saggi consigli su come sia preferibile comportarsi nei campi a seconda delle stagioni, avverte che negli ultimi quindici giorni di ottobre conviene spurgare le fosse e i canali e creare *elices* o solchi per lo scolo dell'acqua: *eodem tempore fossas rivosque purgare et elices sulcosque aquarios facere convenit*. Il richiamo alla semplice manutenzione delle fosse e dei canali (*fossas rivosque purgare*) e all'istituzione di *elices* e solchi di scolo (*elices sulcosque aquarios facere*) fanno supporre che le *fossae* e i *rivi* fossero manufatti stabili, in certi casi anche di lunga data³¹⁴, mentre gli

³¹² L'uso di piantare alberi su strisce di terreno poste tra un appezzamento e l'altro potrebbe trovare un parallelo in Plin. 18, 8, 47: ... *fossas autem cretosis locis apertas reliqui, in solutiore terra saepibus firmari ne procidant aut supinis lateribus procumbere*.

³¹³ Franciosi 1997, pp. 14-18.

³¹⁴ Ne dà notizia Catone in *agr.* 2, 2, 4 anche se talora le *fossae* dovevano essere

elices sulcique aquarii fossero qualcosa di contingente, che si doveva compiere ogni volta che in un determinato appezzamento di terreno, solcato da *fossae* e *rivi*, si procedesse a una nuova attività agricola³¹⁵.

In *fat.* 5 è dunque verosimile che il naufrago sconosciuto sia scivolato nel *rivus* del suo campo e che, trasportato dalle sue acque, si sia perso o che sia affogato, secondo quanto gli era stato predetto. Se da una parte è lecito supporre il luogo della sua morte, dall'altra resta tuttavia sospetta la causa del decesso e altrettanto oscura è la circostanza dell'evento: che un naufrago si lasciasse sopraffare dalle acque di un debole ruscello e che lì addirittura perisse, appare, in effetti, molto singolare.

Gli altri *exempla* tramandati dall'Arpinate che recupera la tradizione posidoniana, riguardano, anzitutto, personaggi specifici, di ciascuno dei quali è nota l'identità: Dafita, ad esempio, fu grammatico e visse sotto gli Attalidi; Filippo fu famoso re di Macedonia mentre Icadio fu pirata molto conosciuto. Ciascuno di questi esempi rinvia a personalità note e storicamente determinate, salvo il caso del naufrago sconosciuto, di cui non si ha alcuna notizia, se non che aveva ricevuto un oracolo che gli aveva predetto una morte in acqua e che caduto in un *rivus*, probabilmente del suo fondo privato, perse la vita.

Gli *exempla* citati rientravano certamente in un repertorio di esempi stoici familiare all'ampio pubblico. Sappiamo, infatti, grazie a Cicerone che Crisippo raccolse innumerevoli oracoli, ciascuno con numerose testimonianze e documenti e che molti ne trasse dalla mitologia, attingendo soprattutto a Omero di cui aveva curato un'esegesi³¹⁶; dunque è altrettanto plausibile che anche Posidonio abbia seguito l'esempio del suo predecessore e che si sia servito del suo repertorio o di quello dei suoi maestri.

Se si considera la lacuna di *fat.* 4 e se si esaminano le testimonianze frammentarie che ci sono pervenute sia di Posidonio che degli altri Stoici, nonostante la loro lacunosità ci impedisca di approfondire, tentare di dare un'identità al *naufragus sine nomine* è impresa impossibile. Tuttavia è Cicerone stesso a offrire una risposta al problema: prima di elencare gli *exempla* che ascrive a quelli 'fortuiti', l'autore rimprovera Posidonio di averne inventati alcuni:

Quaedam etiam Posidonius – pace magistri dixerim – comminisci videtur: sunt quidem absurda. (Cic. fat. 5)

rifatte, secondo quanto attestato in Varro *rust.* 1, 35, 2; Plin. 18, 64, 236. Per i casi in cui le *fossae* vengono scavate per la prima volta cfr. Varro *rust.* 1, 35, 2; Plin. 18, 62, 230; 18, 65, 242 e 243; 18, 75, 322.

³¹⁵ Tibiletti 1969², p. 42, definisce *elices* i 'solchi di scolo/canali di drenaggio'.

³¹⁶ Cic. *div.* 1, 37: *Collegit innumerabilia oracula Chrysippus nec ullum sine locuplete auctore atque teste; quae, quia nota tibi sunt, relinquo.*

Il verbo *comminiscor*, infatti, equivale a ‘immaginare’, ‘inventare’³¹⁷. Varrone nel *De lingua latina* 6, 44 ne individua l’etimologia nell’unione di *con* e *mente* e ne dà la definizione:

Reminisci, cum ea quae tenuit mens ac memoria cogitando repetuntur, hinc etiam comminisci dictum, a ‘con’ et ‘mente’, quom finguntur in mente quae non sunt. (Varro *ling.* 6, 44)

Questa forma verbale, oltre che con il significato di ‘inventare’, ritorna spesso in Cicerone, soprattutto in contesti filosofici³¹⁸ e in particolare in merito alle teorie dei filosofi, frutto di immaginazione, nonché della loro capacità inventiva, che non trovano alcun appiglio nella realtà concreta e logica la quale consenta di giustificarle, per cui possono definirsi del tutto immaginate e immaginarie³¹⁹. Il caso del *naufragus sine nomine*, per esempio, risulta più assurdo degli altri *exempla*: se di Dafita, di Filippo e di Icadio si ha la certezza che siano morti, dell’ignoto naufrago caduto nel *rivus* e scomparso perché trasportato dalla corrente, non si ha alcuna notizia certa della morte se non l’oracolo che gli aveva predetto che sarebbe morto in acqua, da cui dedurre che lì si sia compiuta la sua sorte.

Ciò nonostante, ritengo sia possibile azzardare un’inedita lettura del passo. Nulla, infatti, impedisce di supporre che l’*ille naufragus*, qui menzionato, sia un naufrago noto al vasto pubblico tanto da consentire a Cicerone di ometterne il nome, e risaputo è che il *naufragus* senza nome consegnatoci dalla tradizione, sia Ulisse. Più indizi mi hanno portato a formulare questa ipotesi, sebbene resti incerta e totalmente teorica.

È plausibile che con la perifrasi *sine nomine* Cicerone intendesse rinviare al famoso episodio di Ulisse nella grotta di Polifemo, conscio che il suo pubblico avrebbe colto il riferimento, seppure implicito. Ulisse, infatti, è spesso invocato nella letteratura greca con l’appellativo di naufrago³²⁰ e non è inverosimile che

³¹⁷ Cic. *rep.* 3, 25: *...praeter Arcadas et Athenienses, qui, credo, timentes hoc interdictum iustitiae ne quando existeret, commenti sunt se de terra tamquam hos ex arvis musculos extitisse.*

³¹⁸ Cfr. Cic. *fin.* 4, 43: *Ille enim occurrentia nescio quae comminiscetur; nat. deor.* 2, 59: *Non enim venis et nervis et ossibus continentur nec his escis aut potionibus vescuntur, ut aut nimis acres aut nimis concretos umores colligant, nec is corporibus sunt ut casus aut ictus extimescant aut morbos metuant ex defetigatione membrorum, quae verens Epicurus monogrammos deos et nihil agentes commentus est.*

³¹⁹ ThLL, s.v. *comminiscor*, 3, 1887, 8-9: *Excogitare aliquid usui aptum, commodum, fingere aliquid (saepe sum nota fallaciae, malitiae).*

³²⁰ Cfr. Athen. *Deipnosoph.* 1, 35: *Σπράτων δ' ὁ Ταραντινος ἐθαυμάζετο τοὺς*

la fonte di Cicerone, cioè Posidonio, lo citasse con la stessa perifrasi riproposta dall'autore in *fat.* 5.

In *Od.* 11, 118-137 Tiresia predice a Odisseo la sua sorte: ritornato a Itaca e uccisi i pretendenti, l'eroe ripartirà fino a raggiungere popolazioni che non conoscono il mare e giunto lì, dove un viandante scambierà il remo che reca in spalla per un ventilabro, Odisseo dovrà piantarlo in terra e offrire sacrifici a Poseidone, estinguendo così la sua ira e ottenendo di ritornare in patria, dove celebrerà ulteriori onori agli dei e dove lo coglierà la morte ἐξ ἁλός (dal mare) dolcemente, sopraggiunta la vecchiaia:

ἀλλ' ἦ τοι κείνων γε βίας ἀποτείσειαι ἐλθὼν·
αὐτὰρ ἐπὶ μνηστῆρας ἐνὶ μεγάροισι τεοῖσι
κτείνης ἢ δόλω ἢ ἀμφοδὸν ὀξεί χαλκῷ,
ἔρχεσθαι δὴ ἔπειτα, λαβὼν εὐήρες ἐρετμόν,
εἰς ὃ κε τοὺς ἀφίκηαι, οἳ οὐκ ἴσασι θάλασσαν
ἀνέρες οὐδέ θ' ἄλεσσι μεμιγμένον εἶδαρ ἔδουσιν·
οὐδ' ἄρα τοι ἴσασι νέας φοινικοπαρήους,
οὐδ' εὐήρε' ἐρετμά, τά τε περὰ νηυσὶ πέλονται.
σῆμα δέ τοι ἐρέω μάλ' ἀριφραδέες, οὐδέ σε λήσει·
ὀππότε κεν δὴ τοι ζυμβλήμενος ἄλλος ὀδίτης
φήη ἀθηρηλοιγὸν ἔχειν ἀνὰ φαιδίμῳ ὄμῳ,
καὶ τότε δὴ γαίῃ πήξας εὐήρες ἐρετμόν,
ἔρξας ἱερὰ καλὰ Ποσειδάωνι ἄνακτι,
ἀρνεῖον ταῦρόν τε συῶν τ' ἐπιβήτορα κάπρον,
οἴκαδ' ἀποστείχειν ἔρδειν θ' ἱεράς ἑκατόμβας
ἀθανάτοισι θεοῖσι, τοῖ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσι,

διθυράμβους μιμούμενος· τὰς δὲ κιθαρωδίας οἱ περὶ τὸν ἐξ Ἰταλίας Οἰνόωναν, ὃς καὶ Κύκλωπα εἰσήγαγε τερετίζοντα καὶ ναυαγὸν Ὀδυσσεῖα σολοικίζοντα, ὁ αὐτὸς φησι; 14, 10: Δίωμος δ' ἦν βουκόλος Σικελιώτης ὁ πρῶτος εὐρῶν τὸ εἶδος· μνημονεύει δ' αὐτοῦ Ἐπίχαρμος ἐν Ἀλκυόνι (p. 220 L) καὶ ἐν Ὀδυσσεῖ Ναυαγῷ (p. 248); Aristoxen. fr. 135: Στράτων δ' ὁ Ταραντῖνος ἐθαυμάζετο τοὺς διθυράμβους μιμούμενος, τὰς δὲ κιθαρωδίας οἱ περὶ τὸν ἐξ Ἰταλίας Οἰνόωναν, ὃς καὶ Κύκλωπα εἰσήγαγε τερετίζοντα καὶ ναυαγὸν Ὀδυσσεῖα σολοικίζοντα, ὁ αὐτὸς φησι; Paus. *Graeciae descriptio* 1, 35, 4: λόγον δὲ τῶν μὲν Αἰολέων τῶν ὕστερον οἰκησάντων Ἴλιον ἐς τὴν κρίσιν τὴν ἐπὶ τοῖς ὄπλοις ἤκουσα, οἳ τῆς ναυαγίας Ὀδυσσεῖ συμβάσης ἐξενεχθῆναι κατὰ τὸν τάφον τὸν Αἴαντος τὰ ὄπλα λέγουσι· τὸ δὲ ἐς τὸ μέγεθος αὐτοῦ Μυσοῦς ἔλεγεν ἀνήρ; Epict. *Dissertationes ab Arriano digestae* 3, 26, 33: ὁ δ' Ὀδυσσεὺς ὅτε ναυαγὸς ἐξερρίφη, μὴ τι ἐταπεινώσεν αὐτὸν ἢ ἀπορία, μὴ τι ἐπέκλασεν; Eustath. *comm. ad Homeri Odysseam* vol. 1, p. 236: Ὅτι ἐπίτηδες ἢ ἐν ὄνειροις μυθικῇ Ἀθηνᾶ πλυνέουσαν τὴν βασιλικὴν παῖδα ἐς ποταμὸν προκαλεῖται, ἵνα οὕτως ἐνδύσῃ δι' αὐτῆς ὁ ποιητὴς τὸν γεγυμνωμένον ναυαγὸν Ὀδυσσεῖα.

πᾶσι μάλ' ἐξείης. θάνατος δέ τοι ἐξ ἄλῶς αὐτῶ
 ἀβληχρὸς μάλα τοῖος ἐλεύσεται, ὅς κέ σε πέφνη
 γήρα ὑπο λιπαρῶ ἀρημένον· ἀμφὶ δὲ λαοὶ
 ὄλβιοι ἔσσονται. τὰ δέ τοι νημερτέα εἶρω'. (Hom. *Od.*
 11, 118-137)

Sull'interpretazione di ἐξ ἄλῶς, se sia 'dal mare' nel senso di 'proveniente dal mare' o 'fuori/lontano dal mare', si è molto discusso. L'espressione, infatti, non si concilierebbe con la restante tradizione che vuole che Odisseo trovi la morte per mano del figlio Telegono, il quale, giunto a Itaca alla ricerca del padre, lo uccide colpendolo con un'asta. La morte che coglie l'eroe, tra l'altro, non sarebbe affatto dolce ma violenta. La profezia di *Od.* 11, 121-137³²¹, infatti, è recuperata solo parzialmente nella *Telegonia*, opera in due libri attribuita a Eugammone di Cirene, considerato il più tardo autore del ciclo troiano, la cui ἀκμῆ, secondo Eusebio, si data al 567-566 a. C.³²². Questi, partendo dalle nuove peregrinazioni di Ulisse quali gli erano state profetizzate da Tiresia, conclude il poema con la morte dell'eroe per mano di suo figlio Telegono, frutto della sua precedente relazione con Circe. Della *Telegonia* come degli altri poemi del ciclo troiano, esclusi l'Iliade e l'Odissea, non resta che il riassunto di Fozio³²³, che a sua volta attingeva a quello di Proclo³²⁴, scarno ma presumibilmente fedele al contenuto originale dell'opera:

οἱ μνήστορες ὑπὸ τῶν προσηκόντων θάπτονται. καὶ Ὀδυσσεὺς θύσας Νύμφαις εἰς Ἥλιν ἀποπλεῖ ἐπισκευόμενος τὰ βουκόλια καὶ ξενίζεται παρὰ Πολυξένῳ δῶρόν τε λαμβάνει κρατῆρα καὶ ἐπὶ τούτῳ τὰ περὶ Τροφώνιον καὶ Ἀγαμήδην καὶ Αὐγέαν. ἔπειτα εἰς Ἰθάκην καταπλεύσας τὰς ὑπὸ Τειρεσίου ῥηθείσας τελεῖ θυσίας.

καὶ μετὰ ταῦτα εἰς Θεσπρωτοὺς ἀφικνεῖται καὶ γαμεῖ Καλλιδικὴν βασιλίδα τῶν Θεσπρωτῶν. ἔπειτα πόλεμος συνίσταται τοῖς Θεσπρωτοῖς πρὸς Βρύγους, Ὀδυσσεὺς ἡγουμένου· ἐνταῦθα Ἄρης τοὺς περὶ τὸν Ὀδυσσεῖα τρέπεται, καὶ αὐτῶ εἰς μάχην Ἀθηνᾶ καθίσταται· τούτους μὲν Ἀπόλλων διαλύει. μετὰ δὲ τὴν Καλλιδικῆς τελευτὴν τὴν μὲν βασιλείαν διαδέχεται Πολυποίτης Ὀδυσσεὺς υἱός, αὐτὸς δ' εἰς Ἰθάκην ἀφικνεῖται.

κὰν τούτῳ Τηλέγονος ἐπὶ ζήτησιν τοῦ πατρὸς πλέων ἀποβὰς εἰς τὴν Ἰθάκην τέμνει τὴν νῆσον· ἐκβοηθήσας δ' Ὀδυσσεὺς ὑπὸ τοῦ παιδὸς ἀναιρεῖται κατ' ἄγνοιαν. Τηλέγονος δ' ἐπιγνὸς τὴν ἁμαρτίαν τό τε τοῦ πατρὸς σῶμα καὶ

³²¹ Cfr. anche Hom. *Od.* 23, 281-284.

³²² Eusth. *Chron. Ol.* 53 (*testimonia* fr. 1 Barnabé, p. 100)

³²³ Photius *Bibl.* 318b-319a.

³²⁴ Procl. *Chrest.* 308-330 [a cura di D. Ferrante, Napoli 1957, p. 163].

τὸν Τηλέμαχον καὶ τὴν Πηνελόπην πρὸς τὴν μητέρα μεθίστησιν· ἡ δὲ αὐτοὺς ἀθανάτους ποιεῖ, καὶ συνοικεῖ τῇ μὲν Πηνελόπῃ Τηλέγονος, Κίρκῃ δὲ Τηλέμαχος.

Dopo aver liberato la reggia dall'invadente presenza dei Proci, Odisseo si imbarca per Elis dove viene ospitato da Polisseno. Tornato a Itaca compie i sacrifici prescritti da Tiresia, quindi si reca presso i Tesproti, dove sposa la regina Callidice. Dopo la sua morte fa ritorno a Itaca; nel frattempo Telegono, partito alla ricerca del padre, approda a Itaca e comincia a saccheggiare l'isola. L'eroe interviene ma è ucciso dal figlio ignaro dell'identità del padre. Resosi conto dell'errore Telegono trasporta il cadavere di Odisseo da sua madre Circe, accompagnato anche da Penelope e dal figlio di lei, Telemaco, che la maga rende immortali. La storia si conclude con i matrimoni incrociati di Telemaco con Circe e di Telegono con Penelope.

Con l'intervento di Telegono trova compimento la profezia di Tiresia che aveva annunciato a Odisseo una morte proveniente dal mare (ἐξ ἄλῶς). Il riassunto di Proclo, però, non precisa l'arma del delitto che invece è citata esplicitamente nel titolo della perduta tragedia sofoclea: *l'Ulisse punto dalla spina*, che pare prendesse spunto proprio da queste vicende e che avesse come soggetto principale il parricidio di Telegono; l'arma è menzionata anche nell'*Alessandra* di Licofrone, ai versi 790-798, in cui viene profetizzata a Odisseo, ormai vecchio, una morte nei pressi delle selve del Nerito, il monte di Itaca, a causa di una spina di pesce sardo, lontano dagli approdi, per via del figlio Telegono:

ὥς κόγχος ἄλμῃ πάντοθεν περιτριβείς,
κτῆσιν τε θοίνας Πρωνίων λαφυστίαν
πρὸς τῆς Λακαίνης αἰνοβακχεύτου κυχῶν
σῦφαρ θανεῖται, πόντιον φυγῶν σκέπας,
κόραξ σὺν ὄπλοις Νηρίτων δρυμῶν πέλας.
κτενεῖ δὲ τύπας πλευρὰ λοίγιος στόνυξ
κέντρῳ δυσαλθῆς ἔλλοπος Σαρδωνικῆς.
κέλωρ δὲ πατρὸς ἄρταμος κληθήσεται,
Ἀχιλλέως δάμαρτος αὐτανέψιος. (Lyc. 790-798)

È noto, tuttavia, che Licofrone è fonte poco attendibile dal momento che tende a mescolare tra loro le tradizioni ma, al di là dell'incerto riferimento al Monte Nerito, il poeta dà anche notizia dell'arma usata da Telegono per l'omicidio del padre, arma attestata anche da altre fonti. Apollodoro, per esempio, in *Epitome* 7, 36-37 conferma che Telegono, giunto a Itaca, prese a razzare i capi di bestiame. Quando Odisseo accorse, il figlio, ignaro di chi fosse, ferì il padre servendosi di un'asta che aveva in cima una spina di una

racina velenosa a causa della quale Odisseo morì. Alle testimonianze qui menzionate se ne aggiungono altre³²⁵, tutte concordi nell'attribuire l'assassinio di Odisseo al figlio Telegono e nell'identificare come arma del delitto l'asta con in cima la spina di racina velenosa. Interessante è la versione che tramanda Ditti cretese, leggendario cronista della guerra di Troia, certamente non tra le fonti più attendibili, che, nel narrare l'episodio della morte di Odisseo, aggiunge informazioni e dettagli di non scarso valore. Questi racconta che Telegono, giunto a Itaca di notte alla ricerca del padre, avendo appreso che c'era qualcuno nel campo, ma ignorando che fosse lui suo padre, lo aggredisce. Solo dopo averlo ucciso scopre l'imperdonabile errore, cioè di essere stato l'assassino del genitore:

ὁ οὖν Τηλέγονος λαβὼν τὸ δοράτιον παρῆν εἰς τὴν Ἰθάκην νυκτὸς τὸν πατέρα ἐπιζητῶν, καὶ μαθὼν αὐτὸν εἶναι κατ'ἀγρὸν παραγίνεται ἐκεῖσε βιαζόμενος τοὺς φυλάσσοντας ἰδεῖν τὸν πατέρα· οἱ δὲ ἀγνοοῦντες αὐτὸν [μᾶλλον] ἀνθίσταντο. τοῦ δὲ Τηλεγόνου θεοὺς καλοῦντος μάρτυρας, ὅτι ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐστὶ, καὶ τοῦτον ἰδεῖν κωλύεται, ἔτι μᾶλλον ἀνθίσταντο τὸν Τηλέμαχον ὑπολαμβάνοντες εἶναι καὶ διὰ νυκτὸς ἐληλυθέναι, ἵνα ἀποκτείνῃ τὸν πατέρα· οὐδεὶς γὰρ ἠπίστατο ἕτερον παῖδα τὸν Ὀδυσσεῖα ἔχειν³²⁶.

La testimonianza fornisce un'informazione supplementare a quelle tramandate dalle epitomi di Proclo, da Apollodoro e da Licofrone e dai commentatori di Omero: la localizzazione del delitto. Oltre che in Ditti, è possibile rintracciare lo stesso riferimento al campo, quale teatro di scontro tra Odisseo e Telemaco, anche in uno scolio ad Oppiano (2, *scholion* 497) in cui si narra che Telegono, giunto a Itaca alla ricerca del padre, avendo incontrato i

³²⁵ Aesch. *Fragm.* 478a: Schol. vulg. Homer. *Odys.* λ 134: οἱ νεώτεροι τὰ περὶ Τηλέγονον ἀνέπλασαν τὸν Κίρκης καὶ Ὀδυσσεῶς, ὃς δοκεῖ κατὰ ζήτησιν τοῦ πατρὸς εἰς Ἰθάκην ἐλθὼν ὑπ'ἀγνοίας τὸν πατέρα διακρήσασθαι τρυγόνος κέντρῳ; Schol. Aristoph. 303: ὁ δὲ καὶ ἐμίγη, καὶ παῖδα ἔσχεν ἐξ αὐτῆς Τηλέγονον, ὕφ'οὗ καὶ ὕστερον κατ'ἀγνοίαν ἀνηρέθη κέντρῳ τρυγόνος; Schol. Hom. 11, 134: διπλῆ ἀνάγνωσις, καὶ, ἔξαλος, προπαροξυτόνως ἀντὶ τοῦ ἔξω καὶ πόρρω τῆς θαλάσσης, καὶ, ἐξ ἄλός, διηρημένως, διὰ τὸ τῆς τρυγόνος κέντρον, ᾧ ὁ Τηλέγονος ἀντὶ αἰχμῆς ἐχρῆτο; Schol. in *Opp.* 2, 497: Κεῖνο· τὸ κέντρον, τὸ βέλος τῆς τρυγόνος· ἡ ἱστορία Ὀδυσσεῶς· πρὸ τοῦ πορευθῆναι αὐτὸν εἰς Τροίαν συμμιγείς Κίρκη ἐποίησε Τηλέγονον, ᾧ ἀνδρωθέντι ἔδωκε κέντρον τρυγόνος εἰποῦσα· πορεύου πρὸς ἀναζήτησιν τοῦ πατέρος σου εἰς Ἰθάκην, καὶ διὰ τούτου τίτρωσκε τοὺς πολεμοῦντάς σε, ὁ δὲ παραγενόμενος εἰς Ἰθάκην καὶ εὐρῶν τοὺς ποιμένας τοῦ Ὀδυσσεῶς ποιμαίνοντας τὰ ποιμνία αὐτοῦ, τούτους ἐδίωκεν, ἀγνοῶν, ὅτι τοῦ πατρὸς αὐτοῦ εἰσι, μαθὼν δὲ ταῦτα ὁ Ὀδυσσεὺς ἐξῆι ἐπὶ τὸ τοῦτον φονεῦσαι, ὁ δὲ τιτρώσκει τοῦτον τῷ τῆς τρυγόνος κέντρῳ καὶ παραυτίκα θανάτῳ καθυποβάλλει.

³²⁶ Dictys fr. vol. Jacoby-F 1a, 49; F fr. 10.

pastori di Odisseo che pascolavano le mandrie, ignorando che fossero di suo padre, li uccide. Avendo l'eroe saputo ciò che era accaduto, interviene per difendere i suoi possessi ma viene attaccato e ucciso dal figlio per ignoranza con una lancia avente in cima una spina di racina:

ἡ ἱστορία Ὀδυσσέως· πρὸ τοῦ πορευθῆναι αὐτὸν εἰς Τροίαν συμμυγείς Κίρκη ἐποίησε Τηλέγονον, ᾧ ἀνδρωθέντι ἔδωκε κέντρον τρυγόνος εἰποῦσα· πορεύου πρὸς ἀναζήτησιν τοῦ πατέρος σου εἰς Ἴθάκην, καὶ διὰ τούτου τίτρωσκε τοὺς πολεμοῦντάς σε, ὁ δὲ παραγενόμενος εἰς Ἴθάκην καὶ εὐρῶν τοὺς ποιμένας τοῦ Ὀδυσσέως ποιμαίνοντας τὰ ποιμνία αὐτοῦ, τούτους ἐδίωκεν, ἀγνοῶν, ὅτι τοῦ πατρὸς αὐτοῦ εἰσι, μαθὼν δὲ ταῦτα ὁ Ὀδυσσεὺς ἐξῆι ἐπὶ τὸ τοῦτον φονεῦσαι, ὁ δὲ τιτρώσκει τοῦτον τῷ τῆς τρυγόνος κέντρῳ καὶ παραντίκα θανάτῳ καθυποβάλλει. (*Schol. Opp.* 2, 497)

Anche Igino, mitografo latino, racconta che Telegono, figlio di Ulisse e di Circe, giunto a Itaca a causa di una tempesta, costretto dalla fame, cominciò a depredare i campi. L'eroe e il figlio Telemaco, venuti a sapere delle razzie, intervengono contro lo straniero, ignari che da lì a breve si sarebbe comopiuto il responso della morte di Ulisse. Telegono, resosi conto di essere stato l'artefice dell'uccisione del padre, per ordine di Minerva, torna in patria, insieme a Telemaco e a Penelope:

Telegonus Vlixis et Circes filius missus a matre ut genitorem quaereret, tempestate in Ithacam est delatus, ibique fame coactus agros depopulari coepit; cum quo Vlixes et Telemachus ignari arma contulerunt. Vlixes a Telegono filio est interfectus, quod ei responsum fuerat ut a filio caueret mortem. quem postquam cognovit qui esset, iussu Mineruae cum Telemacho et Penelope in patriam redierunt, in insulam Aea<e>am; ad Circen Vlixem mortuum deportauerunt ibique sepulturae tradiderunt. Eiusdem Mineruae monitu Telegonus Penelope<n>, Telemachus Circen duxerunt uxores. Circe et Telemacho natus est Latinus, qui ex suo nomine Latinae linguae nomen imposuit; ex Penelope et Telegono natus est Italus, qui Italiam ex suo nomine denominavit. (Hyg. fab. 127)

Il racconto di Igino, che sembra ispirarsi direttamente all'epilogo della *Telegonia*, si è supposto, invece, che abbia attinto di più alla tragedia classica relativa allo stesso argomento, per esempio all'*Ulisse punto dalla spina* di Sofocle, soprattutto per il reiterato intervento di Atena/Minerva, certamente più adeguato alla trama di un dramma³²⁷.

³²⁷ Debiasi 2004, p. 264. Cfr. anche Hartmann 1917, pp. 115-122.

Interessante è che secondo alcune fonti la morte di Ulisse sia avvenuta nei campi. Questi, infatti, venuto a sapere dello straniero che devasta l'isola e che uccide i suoi pastori e la propria mandria, esce dalla sua dimora e lì, nei campi, pare sia colpito a morte da Telegono, ignaro che quello fosse suo padre.

È probabile che queste testimonianze, parimenti a quella di Igino, abbiano tratto spunto dalle rappresentazioni tragiche della morte di Odisseo piuttosto che dalla fonte omerica, ed è altrettanto plausibile supporre che l'eroe fosse ucciso a Itaca, nei suoi stessi possedimenti, colto impreparato dall'arrivo di Telegono.

Ritornando, dunque, a *fat.* 5, il caso del *naufragus sine nomine*, se confrontato con gli altri *exempla* posidoniani citati da Cicerone, sembra sottintenda un atto di violenza, a causa del quale il naufrago sarebbe caduto nel *rivus*, compiendosi, in questo modo, l'oracolo che sarebbe perito in acqua. Se a Dafita fu predetto che sarebbe caduto da cavallo; a Filippo che occorre che stesse in guardia dalle quadrighe, mentre a Icadio, che non ha ricevuto alcuna predizione, toccò in sorte di morire per la caduta di massi, il naufrago *sine nomine* è perito perché scivolato in un *rivus*, la cui portata d'acqua doveva essere presumibilmente scarsa; questi, tra l'altro, pare non tenti di salvarsi nuotando, suscitando non poche perplessità.

Se il *rivus*, come detto in precedenza, è un corso d'acqua per lo più privato, che attraversa i campi per l'irrigazione o per segnare i confini, è verosimile, che Ulisse sia stato colpito da Telegono nei suoi campi e che, gravemente ferito dalla lancia dalla punta avvelenata, sia caduto nel *rivus* del suo campo, impedito dall'atroce dolore a reagire all'acqua del ruscello. Stando alla testimonianza di Omero, Itaca, infatti, era nota per l'abbondanza di fonti, per le sue acque perenni³²⁸ e per gli abbeveratoi sempre ricolmi³²⁹. Il trigono che avrebbe colpito Ulisse pare che infliggesse tremende sofferenze e spasmi a chi ne fosse colpito. A darne testimonianza è Plinio il Vecchio, che in *Naturalis Historia* 9, 48 così commenta:

Hi membratim caesi cervice et abdomine commendantur atque clidio, recenti dumtaxat et tum quoque gravi ru<c>tu. cetera parte plenis pulpamentis sale adservantur. Melandr<y>a vocantur quercus assulis similia. vilissima ex his quae caudae proxima, quia pingui carent, probatissima quae faucibus. at in alio pisce circa caudam exercitatissima. Pelam<y>des in apolectos particulatimque consecrae in genera cybiorum dispertiuntur. (Plin. 9, 48)

³²⁸ Hom. *Od.* 13, 96-109

³²⁹ Hom. *Od.* 13, 242-247.

Nulla vi è di più tremendo – dice Plinio – della spina che sovrasta la coda del *trygon*, che i latini chiamano *pastinaca*, dotata di un veleno potentissimo capace di provocare la morte di qualsiasi cosa colpisca, anche la più resistente³³⁰.

Il verbo *pereo*³³¹, usato da Cicerone a *fat.* 7, corrisponde in greco alla forma verbale ἀπόλλυμι con cui si suole indicare non la semplice ‘morte’ ma una morte violenta, quasi spietata. Nell’ipotesi che si stia alludendo a Odisseo, l’atto, che è omesso a *fat.* 5 e che probabilmente è causa della caduta del *naufragus* nel *rivus*, potrebbe essere verosimilmente il colpo che gli è stato inferto dal figlio con la sua lancia. Resta, tuttavia, una questione irrisolta: stando alla testimonianza di Cicerone/Posidonio, al *naufragus sine nomine* gli era stato predetto che sarebbe morto *in aqua*; la tradizione omerica, invece, vuole che Odisseo sia colto da morte che gli venga ἐξ ἁλῶς (dal mare). L’*aqua* è chiaramente quella del *rivus*, anche se il termine ricorre, in senso lato, per qualsiasi distesa d’acqua, identificandosi, in questo modo, sia con l’acqua di un ruscello, sia con quella del mare.

Resta il fatto che la tradizione ciceroniana non corrisponde a quella omerica, né ci sono fonti che dicano che Odisseo sia morto in acqua. Tutt’al più è possibile ipotizzare che sia stato colpito dal figlio Telegono nel suo campo, nel tentativo di reagire al suo attacco e che, colto di sorpresa e non più agile come un tempo, data la vecchiezza, questi sia stato ferito e che, a causa del dolore procuratogli dalla lesione, sia caduto in un *rivus* del suo campo.

Resta ancora un’ultima osservazione. Non è improbabile che Cicerone abbia manipolato la sua fonte e che abbia preferito censurare qualsiasi riferimento esplicito all’uccisione di Ulisse, servendosi di una perifrasi per identificare il personaggio e tacendo l’accaduto, in quanto evocatore di un parricidio. Che gli Stoici si servissero di esempi tratti dalla mitologia e che, in particolare, attingessero da Omero, è noto. Crisippo aveva persino curato un’esegesi omerica, i cui versi ricorrono spesso nei frammenti che ci sono pervenuti ed è altrettanto plausibile che anche Posidonio se ne sia servito, attingendo allo stesso repertorio di *exempla* dei suoi predecessori. Si immagina,

³³⁰ Cels. 6, 9, 6: *Et plani piscis, quam pastinacam nostri, trygona Graeci uocant, aculeus torretur, deinde conteritur resinaque excipitur, quae denti circumdata hunc soluit*; Plin. 9, 155: *Sed nullum usquam execrabilius quam radius super caudam eminens tr<y>gonis, quam nostri pastinacam appellant, quincunciali magnitudine: arbores infixus radici necat, arma ut telum perforat vi ferri et veneni malo.*

³³¹ ThLL, s.v. *pereo*, 10, 1, 1326, 76-78: *Dicitur de eis, qui (quae) cedunt loco suo, amittunt statum ordinarium vel integrum, itaque est fere i. q. interire, perimi, tolli, consumi, ἀπόλλυσθαι (quod gr. respondet, nisi aliud adnotavimus). Ponitur iuxta interire. Cfr. Forcellini, s.v. *pereo*: et saepe de hominibus usurpatur et mori significat. Et hoc sensu perire de nece.*

inoltre, quanto fosse rischioso rammentare a Irzio, destinatario dell'opera, e in generale al pubblico di lettori, un tema così delicato quale quello del parricidio, ancora troppo recente perché non ci fosse una naturale e spontanea associazione con l'episodio di Cesare. Nella cultura romana, uccidere il padre della patria, quale era Cesare, appunto, è un atto 'più atroce' che uccidere il proprio padre. Secondo Cicerone, infatti, la gerarchia di doveri del cittadino, prevede che al primo posto questi rispetti i genitori e la patria³³², alla quale deve una *pietas* anche maggiore di quella dovuta al padre biologico, per non parlare del rispetto dovuto al cosiddetto 'padre della patria'. Uccidere il dittatore, infatti, non è solo un assassinio, ma cosa più seria, è un vero e proprio parricidio³³³. Il giorno delle Idi di marzo, infatti, fu segnato nei calendari augustei dalla dicitura *parricidium* e Bruto e Cassio furono segnalati dalla tradizione storiografica con l'appellativo di *parricidae*³³⁴.

In *epist.* 12, 3, 1 Cicerone scrive a Cassio mostrandosi preoccupato dei possibili effetti derivanti dalla trovata di Antonio che, all'indomani della morte di Cesare, aveva fatto erigere una statua in onore del dittatore, sulla cui base avrebbe fatto aggiungere la scritta *PARENTI OPTIME MERITO*, una formula nota al pubblico romano perché usata nelle iscrizioni funerarie dedicate al padre defunto. Nella lettera Cicerone si mostra agitato e apertamente preoccupato per la situazione: Cassio e Bruto, oltre che passare per dei *sicari*, rischiano l'accusa più grave di parricidio. Il termine *parricidae*, infatti, era parola decisamente pesante, in grado di manipolare e di scuotere le emozioni collettive, e Cicerone ne era perfettamente consapevole. Inserire nel *De fato* un *exemplum* come quello del parricidio di Ulisse sarebbe stato inopportuno e controproducente, soprattutto se si tien conto che destinatario dell'opera è Irzio, che Cicerone, come detto precedentemente, tentava, non senza fatica, di guadagnare alla causa degli ottimati. E se il *De fato* è davvero il discorso che l'Arpinate fa al console designato per convincerlo ad abbracciare la propria causa e quella dei repubblicani, è impensabile che inserisca all'interno dell'opera un qualsiasi riferimento all'episodio di Telegono e Ulisse e alla sua uccisione, allusivo all'assassinio di Cesare. Sebbene si attenga alla fonte, plausibilmente Posidonio, è verisimile che l'Arpinate la manipoli in questo punto per evitare accenni al noto episodio che avrebbe potuto turbare l'animo di Irzio e dei Romani influenzandone le emozioni e le percezioni. Che il *naufragus sine nomine* rientri in una casistica di *exempla* usati dagli Stoici a sostegno della divinazione e dell'esistenza del fato e che Posidonio se ne serva a tal scopo, è confermato dalla testimonianza di Cicerone e dalle attestazioni pervenuteci. Crisippo, ad

³³² Cic. *off.* 1, 58.

³³³ Lentano 2011, p. 202.

³³⁴ Lentano 2011, p. 202, n.43.

esempio, citava Omero e altri poeti proprio nell'opera *De fato* per dimostrare che tutto avviene 'secondo necessità e fato' e non è improbabile che molti degli esempi di Cicerone risalgano proprio al filosofo greco, sebbene indirettamente³³⁵. Alcuni studiosi, infatti, ritengono che l'Arpinate fosse a conoscenza della raccolta di Crisippo, anche se di seconda mano, o attraverso Posidonio³³⁶ o Cratippo³³⁷, e che se ne sia servito per le sue opere. Non è pertanto assurdo ipotizzare che tra gli *exempla* citati dagli Stoici ci fosse anche quello di Odisseo, e che questi possa verosimilmente corrispondere al *naufragus sine nomine* citato da Cicerone, che manipolerebbe la tradizione, lasciando solamente una sottesa allusione all'episodio, sì da evitare di riaccendere in Irzio, come nel popolo romano, il ricordo, ancora vivo, del recente parricidio di Cesare.

Quella appena esposta resta una mera ipotesi da accostare a quella, già citata, che giudica Posidonio l'inventore di tale *exemplum*; ipotesi avvalorata anche dall'*hic scribit in fat. 5*, in cui il deittico *hic* alluderebbe proprio a Posidonio, citato appena prima degli esempi di Dafita, Filippo, Icadio e del *naufragus*.

La proposta interpretativa non pretende, infatti, di sostituire la paternità della profezia, che continua ad attribuirsi al filosofo greco, ma suggerisce piuttosto un possibile e ulteriore rimaneggiamento dell'*exemplum* da parte di Cicerone, che preferirebbe servirsi della perifrasi *sine nomine* per le ragioni su esposte.

Nessuno dei casi elencati sembra persuadere Cicerone a credere nell'esistenza del fato, al contrario, data la loro assurdità essi ottengono l'effetto opposto e da che dovrebbero dar prova della sua attendibilità contribuiscono a confermarne l'irragionevolezza.

6) ... *ut in Icadio*: noto per essere stato un crudele pirata e ricordato anche da Lucilio a causa della sua fama (fr. 1292 Marx); di Icadio non si hanno notizie tranne che morì per un macigno staccatosi da una caverna che gli ruppe

³³⁵ Cic. *div. 1*, 37: *Collegit innumerabilia oracula Chrysippus nec ullum sine locuplete auctore atque teste; quae, quia nota tibi sunt, relinquo; defendo unum hoc: Numquam illud oraclum Delphis tam celebre et tam clarum fuisset neque tantis donis refertum omnium populorum atque regum, nisi omnis aetas oraclorum illorum veritatem esset experta. Idem iam diu non facit; 39: Sed omittamus oracula; veniamus ad somnia. De quibus disputans Chrysippus multis et minutis somniis colligendis facit idem, quod Antipater ea conquirens, quae Antiphontis interpretatione explicata declarant illa quidem acumen interpretis, sed exemplis grandioribus decuit uti.*

³³⁶ Pease 1923, p. 100.

³³⁷ Hoyer 1898, p. 55; Loercher 1907, p. 344, n. 1, mentre Reinhardt 1921, pp. 423-433, riconduce gli esempi a Crisippo senza la mediazione di Posidonio o di Cratippo.

le gambe. Diversamente dagli altri pirati, di cui si ignorano per lo più i nomi, Icadio, *saevissimus pyrata*, è uno dei pochi conosciuti, insieme a Nicone, protagonista di una serie di scorribande in Messenia³³⁸, a Timocle, che partecipò all'assedio di Rodi³³⁹, e Amina, che occupò Cassandrea per ordine di Antigono Gonata³⁴⁰.

Opponendosi a Posidonio che, nel ricordare l'episodio di Icadio, lo inserisce tra quelli utili a dimostrare la *συμπάθεια* universale nonostante non gli sia stata fatta alcuna predizione di morte diversamente che dagli altri personaggi citati, Cicerone lo inserisce tra gli *exempla* di casi fortuiti.

7) ... *ut in Daphita (fat. 5)*: Strabone narra che vicino a Magnesia, sul Meandro, c'era una montagna chiamata Θώραξ e che sulla sua vetta un tal γραμματικὸς, di nome *Daphitas*, era stato crocifisso perchè aveva osato oltraggiare i re con un epigramma, che recitava così³⁴¹:

Πορφύρει μάλωπες, ἀπορρινήματα γάζης
Λυσιμάχου, Λυδῶν ἄρχετε καὶ Φρυγίης.

³³⁸ Polyæn. 2, 35, 1: Νίκων πειρατῆς ἐκ Φερῶν τῶν ἐν Πελοποννήσῳ συνεχῶς ὀρμώμενος πολλὰ Μεσηνίους ἠδίκει.

³³⁹ D.S. 20, 97, 5: οὐδὲν δ' ἦττον καὶ τάφρῳ βαθεῖα περιέλαβον τὸ πεπτωκὸς τοῦ τείχους, ὅπως μὴ δύνηται ῥαδίως ὁ βασιλεὺς ἐξ ἐφόδου μετὰ βάρους εἰσπεσεῖν εἰς τὴν πόλιν. ἐξέπεμψαν δὲ καὶ ναῦς τῶν ἄριστα πλεουσῶν, Ἀμύνταν ἐπιστήσαντες ἡγεμόνα, ὃς ἐκπλεύσας πρὸς τὴν Περαιάν τῆς Ἀσίας ἐπεφάνη παραδόξως πειραταῖς τισιν ἀπεσταλμένοις ὑπὸ Δημητρίου. οὗτοι δ' εἶχον ἄφρακτα τρία, κράτιστοι δοκοῦντες εἶναι τῶν τῷ βασιλεῖ συστρατευόντων. γενομένης δ' ἐπ' ὀλίγον χρόνον ναυμαχίας οἱ Ῥόδιοι βιασάμενοι τῶν νεῶν αὐτάνδρων ἐκυρίευσαν, ἐν οἷς ἦν καὶ Τιμοκλῆς ὁ ἀρχιπειρατής.

³⁴⁰ Polyæn. 4, 6, 18: Ἀντίγονος Κασσάνδρειαν ἐπολιόρκει βουλόμενος ἐξελεῖν Ἀπολλόδωρον τὸν Κασσανδρέων τύραννον. δέκα μηνῶν χρόνος ἦν τῆ πολιορκία. αὐτὸς μὲν ἀνεχώρησεν· Ἀμεινίαν δὲ τὸν ἀρχιπειρατὴν καθῆκε συνθησόμενον φιλίαν πρὸς Ἀπολλόδωρον. ὁ δὲ κήρυκα πέμψας πρᾶυνεῖν Ἀντίγονον ἐπηγγέλλετο καὶ σιτία πολλὰ καὶ οἶνον πέμψειν, ὥστ' ἐδόκει πιστὸς Ἀμεινίας. οἱ δὲ ἀμφὶ τὸν τύραννον τῆ τε Ἀμεινίου φιλία πιστεύοντες καὶ τῆς ἀπουσίας τῆς Ἀντιγόμου καταφρονοῦντες οὐκ ἀκριβῶς ἐφύλαττον τὰ τεῖχη. τῷ δὲ Ἀμεινία κλίμακες ἰσομήκεις τοῖς τεύχεσιν ἐπεποίητο, καὶ ὑπὸ τὴν καλουμένην Βῶλον, ἀπέχουσαν οὐ πρόσω τῶν τευχῶν, ἀπεκρύπτοντο στρατιῶται δισχίλιοι καὶ μετὰ τούτων Αἰτωλοὶ πειραταὶ δέκα, ὧν Μελάτας ἡγεῖτο. οὗτοι κατὰ τὴν πρώτην αὐγὴν τῆς ἡμέρας ἀραιοὺς τοὺς ἐπὶ τῶν τευχῶν φρουροὺς ἰδόντες προσέρπουσι τοῖς μεσοπυργίοις καὶ προσθέμενοι τὰς κλίμακας αἴρουσι σύνθημα. Ἀμεινίας μετὰ τῶν δισχιλίων στρατιωτῶν ἀναβὰς διὰ τῶν κλιμάκων ἐκράτησε τῶν τευχῶν, ὥστε οἱ μὲν ἔνδον ἦσαν, Ἀντίγονος δὲ αὐτίκα παρῆν· καὶ τὴν Κασσάνδρειαν κατασχὼν τὴν Ἀπολλοδώρου τυραννίδα κατέλυσε.

³⁴¹ Str. 14, 1, 39, III, p. 115 Kramer.

Poco prima di aver composto l'epigramma questi aveva ricevuto un oracolo che gli aveva predetto di diffidare del θώραξ. Pensando si riferisse alla corazza, il *grammaticus* evitò di indossarla ma è questo l'ennesimo caso di ambiguità oracolare: il dio, infatti, non si riferiva alla corazza ma alla montagna chiamata θώραξ, luogo in cui Dafita, successivamente, avrebbe trovato la morte come gli era stato predetto³⁴².

Valerio Massimo³⁴³, Esichio di Mileto³⁴⁴ e Suida³⁴⁵, raccontano una versione differente della storia. Dafita di Telmesso, secondo Esichio e Suida, o il sofista Dafnite, nella versione di Valerio Massimo, oltraggiò tutti, déi compresi, e tra tutti fu invisò soprattutto al re Attalo a danno del quale aveva commesso un abuso. Giunto a Delfi con lo scopo di ingannare la sacerdotessa di Apollo, la Pizia, alla quale chiese se avrebbe trovato presto il suo cavallo, gli fu risposto di sì (secondo Esichio e Suida), o che, dopo averlo trovato, sarebbe caduto e poi morto (nella versione di Valerio Massimo). Dal momento che non possedeva alcun cavallo, Dafita si vantò di aver ingannato la divinità. Mentre tornava in Asia, Attalo lo fece sequestrare e gettare da una rupe, chiamata *Hippus*, o che sorgeva in un luogo chiamato *Hippus*. E quest'ultima è la versione che Cicerone ha ereditato da Posidonio di Apamea (cfr. *fat.* 5), fonte anche di Valerio Massimo, Esichio di Mileto e di Suida.

Ci sono valide ragioni per pensare che Strabone e Posidonio, entrambi Stoici, abbiano attinto alla stessa fonte, sebbene tramandino due versioni diverse della storia di Dafita. È stato probabilmente Posidonio a mutarne alcuni aspetti; infatti quando nel *De fato* Cicerone allude ai *naufragi*, Icadio e Dafita,

³⁴² Str. 14, 1, 39: Πρώτη δ' ἐστὶν ἐξ Ἐφέσου Μαγνησία πόλις Αἰολίς, λεγομένη δὲ ἐπὶ Μαιάνδρῳ· πλησίον γὰρ αὐτοῦ ἴδρυται· πολὺ δὲ πλησιαίτερον ὁ Ληθαῖος ἐμβάλλων εἰς τὸν Μαιάνδρον, τὴν δ' ἀρχὴν ἔχων ἀπὸ Πακτύου τοῦ τῶν Ἐφεσίων ὄρου· ἕτερος δ' ἐστὶ Ληθαῖος ὁ ἐν Γορτύνη καὶ ὁ περὶ Τρίκκην, ἐφ' ᾧ ὁ Ἀσκληπιὸς γεννηθῆναι λέγεται, καὶ ἔτι ἐν τοῖς Ἑσπερίταις Λίβυσι. κείται δ' ἐν πεδίῳ πρὸς ὄρει καλουμένῳ Θώρακι ἢ πόλις, ἐφ' ᾧ σταυρωθῆναί φασι Δαφίταν τὸν γραμματικὸν λοιδορήσαντα τοῦ βασιλέως διὰ διστίχου 'πορφύρεοι μῶλωπες, ἀπορρινήματα γάζης Λυσιμάχου', 'Λυδῶν ἄρχετε καὶ Φρυγίης'. καὶ λόγιον δ' ἐκπεσεῖν αὐτῷ λέγεται φυλάττεσθαι τὸν Θώρακα.

³⁴³ Val. Max. 1, 8, ext. 8.

³⁴⁴ Hesych. Miles. *Omon.* 16, p. 13 Flach.

³⁴⁵ Suid., s.v. Δαφίδα: <Δαφίδα>, Τελμισσεύς, γραμματικός, γεγραφὼς περὶ Ὀμήρου καὶ τῆς αὐτοῦ ποιήσεως ὅτι ἐψεύσατο· Ἀθηναῖοι γὰρ οὐκ ἐστράτευσαν ἐπὶ Ἴλιον. ἦν δὲ οὗτος λοιδορούμενος παντὶ καὶ μέχρις αὐτῶν μὴ φειδόμενος τῶν θεῶν. καὶ Ἄτταλον μὲν τὸν βασιλέα Περγάμου διὰ τοῦτο ἔχειν αὐτῷ ἐπιβουλεύοντα. εἰς δὲ τὴν Πυθίαν ἐλθόντα ποτὲ σκώπτειν εἰς τὸ μαντεῖον καὶ ἐπιγελῶντα ἐρέσθαι, εἰ τὸν ἵππον εὐρήσει. χρησθῆναι δὲ αὐτῷ, εὐρήσειν ταχέως. εἶτα ἐκεῖνον διαθρυλῆσαι τοῦτο, ὅτι μηδὲ ἦν αὐτῷ ἵππος, μηδὲ ἀπώλετο. ἀναχωρήσαντα δὲ συλλαβόμενος Ἄτταλος ἐπέταξε κατακρημισθῆναι. ἐν ᾧ δὲ τόπῳ τοῦτο ἐγένετο, ἐκαλεῖτο Ἴππος ὁ τόπος. καὶ ἔγνω πρὸς τῷ θανάτῳ, μὴ ἐψεῦσθαι τὸ λόγιον. οὕτως οὖν ἐνουβρίσας κακῶς ἀπώλετο.

esprime apertamente il sospetto che sia stato proprio Posidonio, suo maestro³⁴⁶, a inventare alcuni di questi *exempla* o del tutto, come nel caso del *naufragus sine nomine*, o semplicemente manipolandone alcuni aspetti della tradizione.

Conclusa la rassegna di noti esempi, Cicerone approfondisce l'analisi di quattro *exempla* in particolare (*fat.* 5): dapprima gli episodi di Dafita, dello sconosciuto marinaio e di Icadio, a cui aggiunge quello della morte di Filippo di Macedonia, anche questo inserito tra gli avvenimenti accaduti per cause fortuite. Più che offrire un'analisi di questi 'esempi', l'Arpinate vuole mostrarne l'assurdità e la totale inattendibilità: premette anzitutto che alcuni gli sembrano siano stati inventati da Posidonio, che se ne sarebbe servito spinto dall'esigenza di confermare l'esistenza della *συμπάθεια* e del fato.

La *pars destruens* del discorso ciceroniano sulla *συμπάθεια* universale confuta la veridicità degli oracoli. Questi, pur rappresentando un viatico tra la sfera umana e quella divina allo scopo di mettere in guardia l'uomo sul suo futuro, non assolvono a un reale compito interpretativo dei vaticini divini ma, al contrario, restano oscuri tanto quanto il fato, per cui Dafita, a cui l'oracolo aveva predetto che sarebbe morto una volta caduto da cavallo, sarebbe deceduto, invece, precipitato da un monte chiamato *Hippus*.

L'oracolo che ha messo in guardia Dafita è lo stesso che ha avvertito Filippo di Macedonia di diffidare dai carri; tuttavia, nonostante la raccomandazione il re macedone muore colpito con un pugnale dall'impugnatura decorata con un carro. Dà notizia del vaticinio anche Cornelio Nepote (2, 1)³⁴⁷, che rivela l'assassino e il luogo del delitto ma non l'arma mentre Eliano (*Histor. Var.* 3,45) e Valerio Massimo (1, 8, 9)³⁴⁸ raccontano la medesima storia segnalando l'arma del delitto, ossia una quadriga. La storia, infatti, narra che Filippo, avvertito dall'oracolo di Delfi di guardarsi *a quadrigae violentia* ne proibisce l'uso in tutto il regno ed evita sempre una località della Beozia nota con il nome di 'Quadriga'. Nonostante tali premure, questi non poté sfuggire al pericolo annunciatogli dall'oracolo; difatti fu ucciso da Pausania che, sull'impugnatura della spada, aveva rappresentata una

³⁴⁶ Cicerone aveva avuto occasione di ascoltare le lezioni di Posidonio a Rodi nel 78 a. C., con il quale mantenne in seguito anche rapporti epistolari.

³⁴⁷ *Nep. reg.* 2, 1: *Philippus Aegiiis a Pausania, cum spectatum ludos iret, iuxta theatrum occisus est.*

³⁴⁸ *Val. Max.* 1, 8, 9: *Eodem oraculo Macedonum rex Philippus admonitus ut a quadrigae uiolentia salutem suam custodiret, toto regno disiungi currus iussit eumque locum, qui in Boeotia Quadriga uocatur, semper uitauit. Nec tamen denuntiatum periculi genus effugit: nam Pausanias in capulo gladii, quo eum occidit, quadrigam habuit caelatam.*

quadriga³⁴⁹ (cfr. Val. Max. 1, 8, 9). La quadriga incisa sull'arma del delitto è probabilmente quella di Anfiarao, personaggio della mitologia greca che aveva ricevuto da Apollo il dono della preveggenza. Questi partecipò alla battaglia dei Sette contro Tebe e, mentre stava per essere colpito alle spalle dal tebano Periclimento, fu salvato da Zeus che spaccò la terra con la folgore, facendo sparire Anfiarao con i cavalli e la quadriga, in greco detta ἄρμα, che anche Eliano identifica con il cocchio decorato sull'elsa della spada che uccise Filippo.

Valerio Massimo in un secondo momento tradurrà il termine greco con un corrispondente latino, cioè *quadrigula*, che nel *De fato* ricorre proprio in riferimento all'episodio della morte di Filippo il Macedone.

La seconda coppia 'esemplare' proposta da Cicerone è formata dal *naufragus sine nomine* e dal pirata Icadio: il primo muore annegando, quasi ridicolmente, in un ruscello e non in mare, come ci si aspetterebbe; Icadio, invece, è l'unico personaggio a cui Posidonio non assegna alcuna profezia, o perché già nota al pubblico, quindi superflua, sebbene, anche di Dafita e di Filippo, personaggi ben più noti di Icadio, si immagina che i loro oracoli fossero conosciuti, o semplicemente perché inesistente, dal momento che la sua morte non gli era stata predetta.

La caduta di massi, a causa della quale questi perde la vita, è la pena che si era soliti infliggere ai pirati nei domini romani, il cosiddetto *crurifragium* o rottura di entrambe le gambe. Questa tortura era stata adottata nel sistema punitivo romano già a partire dal II sec. a. C. ed era stata usata dagli imperatori della dinastia giulio-claudia per l'esecuzione dei liberti. Nell'episodio di Icadio, a causa di un'accidentale caduta di massi, il *crurifragium* viene anticipato. L'ironia dell'evento sta nel fatto che il destino del *praedo* già deciso dal diritto romano, si è compiuto in modo del tutto inaspettato.

Ora spetta capire quanto il *crurifragium* fosse familiare a Cicerone, quindi se sia da ritenersi plausibile la sua supposizione per Icadio e quindi se, anche da parte dei lettori, ci fosse la medesima conoscenza della pena. A tal proposito risultano molto interessanti due passi delle *Philippicae* (11, 14; 13, 27), in cui Cicerone, nell'attaccare un sostenitore di Antonio, T. Munazio Planco Bursa, condannato *de vi* per le azioni compiute da tribuno nell'anno 52 a. C., racconta

³⁴⁹ Cfr. anche Ael. VH 3, 45: Φιλίππῳ φασὶ χρηστήριον ἐκπεσεῖν ἐν Βοιωτοῖς ἐν Τροφωνίῳ, φυλάττεσθαι δεῖν τὸ ἄρμα. ἐκεῖνον οὖν δέει τοῦ χρησιμοῦ λόγος ἔχει μηδέποτε ἀναβῆναι ἄρμα. διπλοῦς οὖν ἐπὶ τούτοις διαρρεῖ λόγος. ὁ μὲν γάρ φησι τὸ τοῦ Πausανίου ξίφος, ὃ τὸν Φίλιππον διεχρήσατο, ἄρμα ἔχειν ἐπὶ τῆς λαβῆς διαγεγλυμμένον ἐλεφάντινον· ὁ δὲ ἕτερος, τὴν Θηβαϊκὴν περιελθόντα λίμνην τὴν καλουμένην Ἄρμα ἀποσφαγῆναι. ὁ μὲν πρῶτος λόγος δημώδης, ὁ δὲ οὐκ ἐς πάντας ἐξεφοίτησεν.

che nel 43 a. C. Planco e i suoi uomini erano stati espulsi dalla *Pollentia*, nel Piceno, da Ponzio Aquila, e si erano ritirati a Roma con le gambe rotte.

È evidente dal contesto che Cicerone non nutre alcuna stima per Planco, dunque non sorprende che l'Arpinate l'abbia connesso alla morte criminale del *crurifragium*, specificando che, nonostante le gambe rotte, Planco non è morto: la rottura delle gambe rappresenta, infatti, sia una lesione che una morte vergognosa. Si conviene che in entrambi i casi, sia in quello di Icadio che in quello di Planco, c'è un'allusione al *crurigrafium*: quello che Cicerone menziona nelle *Philippicae*, infatti, è probabilmente la punizione di cui è vittima anche Icadio nel *De fato*, sebbene l'Arpinate non la citi esplicitamente. Ad avvalorare l'ipotesi è la vicinanza temporale delle due opere: le *Philippicae*, infatti, sono datate tra il 1 gennaio e il 21 aprile del 43 a. C. mentre il *De fato* si colloca tra l'aprile e il giugno del 44 a.C.

Probabile è che Posidonio non abbia informato il lettore della predizione di morte di Icadio perché, differentemente dagli altri personaggi di cui ci descrive l'atto stesso della morte successiva alla profezia oracolare, il *praedo*, invece, viene colto inaspettatamente dalla caduta dei massi in una fase precedente alla realizzazione della sua condanna a morte. Ciò che Cicerone tenta di mostrare è che la caduta dei massi avvenuta nella grotta in cui si trovava Icadio, si sarebbe verificata ugualmente, a prescindere dalla presenza o meno del noto *praedo*, giacché essa non è dovuta all'azione del fato ma del caso, che la filosofia stoica, come precedentemente detto, suole indentificare con quelle cause sconosciute che si sottraggono alla successione logica di causa e effetto, comprensibile agli uomini. L'Arpinate, come Carneade, crede piuttosto nell'esistenza del caso inteso come ciò che è assolutamente imprevedibile e indipendente da qualsiasi legge naturale, che neppure un dio può prevedere e meno che mai un uomo.

Gli oracoli di Posidonio, recuperati da Cicerone nel passo di *fat.* 6, come si è detto in precedenza, derivano probabilmente da un repertorio di casi esemplari ereditato dai suoi maestri, a loro volta, ricavati probabilmente da un repertorio di oracoli caldaici. A darcene conferma è l'autore stesso, che in *div.* 2, 87 respinge quanto detto dal fratello Quinto sull'infallibilità dell'astrologia dei Caldei e argomenta la sua contestazione esaminando alcune predizioni caldaiche. Queste, per affinità, rinviano agli esempi citati in *fat.* 6: che il destino dei bambini sia fissato dalla nascita o che i gemelli siano destinati a subire lo stesso destino, sono solo teorie prive di ragionamento che non trovano alcuna conferma nella realtà, perché numerosi sono i casi che si potrebbero addurre per confutarne l'attendibilità³⁵⁰. Adattando i toni dell'invettiva di *div.* 2, 87, seppur

³⁵⁰ Cic. *div.* 2, 87-99 in cui è esposta l'intero discorso ciceroniano contro l'astrologia dei Caldei e dei loro sostenitori.

generica, agli *exempla* di *fat.* 6 si deduce verosimilmente che gli questi, citati da Posidonio a favore della *συμπάθεια* universale, è probabile che siano stati desunti dall'esperienza caldaica e che, agli occhi di Cicerone, siano stati considerati dei veri e propri vaneggiamenti: che Antipatro, infatti, fosse destinato a morire il giorno del suo compleanno o che i nati il giorno del solstizio d'inverno fossero serbati a una sorte luttuosa o ancora che i gemelli fossero condannati a vivere allo stesso modo e a morire nello stesso momento, sono ipotesi assurde. Ciò nonostante Cicerone non rifiuta l'idea che tra questi eventi possano esserci delle connessioni dettate dall'esistenza della *συμπάθεια* naturale, ma gli preme dimostrare che ciò che è frutto del caso non può essere oggetto di previsione³⁵¹ né è possibile conoscere preventivamente ciò che potrebbe accadere o meno³⁵².

Servendosi del metodo induttivo aristotelico Cicerone parte da premesse particolari, cioè i singoli *exempla*, per dedurre e stabilire leggi universali. Le conclusioni a cui egli giunge negano l'esistenza della divinazione e, conseguentemente, del fato ma appoggiano quella del caso e della fortuna. La martellante ripetizione delle negazioni (*nullum ...nulla ...nulla*) e l'allitterazione della *f* (*fortuitum... fortuna... fati... fierent... fatum... fato... fortunam*); la *figura etymologica eveniunt/evenirent*; l'espressione *inculcare fatum* e la coppia sostantivale *sine fato/ratione*, a *fat.* 5-6, sembrano marcare con vigore le conclusioni dell'Arpinate, quasi a volersi imprimere nella mente e nella memoria del lettore, e di certo non meno incisivo risulta il *tricolon*: *forte, temere, casu* (*fat.* 6).

L'ablativo strumentale *forte*³⁵³ (dal sostantivo *fors,-tis*), che in greco corrisponde a *τυχόν* o a *ἐκ τύχης* con valore avverbiale, serve a esprimere ciò che è fortuito e che accade per caso, quale per esempio potrebbe essere un evento improvviso che si verifica in maniera occasionale o imprevista. Spesso si accompagna, come nel passo di *fat.* 6, agli avverbi *temere* e *casu*. Quello di *fat.* 6, infatti, non è l'unico luogo in cui il suddetto *tricolon* viene utilizzato; esso è

³⁵¹ Cic. *div.* 2, 13: *Sed animadverti, Quinte, te caute et ab iis coniecturis, quae haberent artem atque prudentiam, et ab iis rebus, quae sensibus aut artificijs perciperentur, abducere divinationem eamque ita definire: divinationem esse earum rerum praedictionem et praesensionem, quae essent fortuitae. Primum eodem revolveris. Nam et medici et gubernatoris et imperatoris praesensio est rerum fortuitarum.*

³⁵² Cic. *div.* 2, 18: *Nihil enim est tam contrarium rationi et constantiae quam fortuna, ut mihi ne in deum quidem cadere videatur, ut sciat, quid casu et fortuito futurum sit. Si enim scit, certe illud eveniet; sin certe eveniet, nulla fortuna est; est autem fortuna; rerum igitur fortuitarum nulla praesensio est.*

³⁵³ ThLL, s.v. *fors*, 6, 1, 1130, 17-21.

riproposto anche in *div.* 2, 141,³⁵⁴ dove l'Arpinate, criticando il valore profetico dei sogni, ritiene sia impossibile che essi rivelino gli eventi futuri e sostiene che la loro aderenza alla realtà è puramente casuale. La successione di *forte, temere, casu* in *climax* ascendente, se nel *De divinatione* è riferita ai sogni, nel *De fato* invece è rivolta alle predizioni che, come i sogni, possono essere inventate, e la cui realizzazione può avvenire per caso e in maniera imprevedibile.

*Temere*³⁵⁵, invece, ricorre in merito a 'ciò che accade alla cieca/senza riflessione'; «inconsidérément, au hasard, à la légèrè»³⁵⁶, spesso unito all'avverbio *forte* nella coppia asindetica *forte temere*. L'avverbio è l'accusativo singolare neutro di un aggettivo **temeris* (da cui deriverebbe l'arcaico *temeriter*) o propriamente l'ablativo strumentale di un sostantivo **temus,-eris* (oscurità), usato unicamente come avverbio ed utilizzato per quelle azioni, episodi o situazioni che si verificano senza che vi sia l'intervento della ragione, quindi non solo per caso e in maniera improvvisa – come per le occorrenze di *forte* – ma quasi sconsiderata e irrazionale.

Sia *temere* che *forte* appartengono alla categoria numerosa degli avverbi in *-e*, derivati da aggettivi con tema in *-o*. La loro funzione avverbiale affonda le sue radici su un uso sostantivato dell'aggettivo che, in un secondo momento, così si è fissato³⁵⁷ esprimendo, per lo più, una caratterizzazione strumentale, come in greco.

L'ablativo *casu*³⁵⁸, invece, dal sostantivo *casus*, corrisponde alle formule greche ἐκ τύχης/τῆ τύχῃ/τυχηρῶς; esso è usato con valore avverbiale e ricorre a indicare genericamente quegli avvenimenti fortuiti, sia positivi che negativi, che non prevedono alcun intervento o responsabilità umana ma che accadono casualmente, giacché semplice «accident, chance, occasion»³⁵⁹, com'è attestato in *Rhet. Her.* 3, 6, 10: *quae casu aut fortuna secunda aut adversa accidere possunt*. Il termine *casu* ricorre con il sostantivo *natura* in caso ablativo quasi con valore sinonimico, come se fossero reciprocamente commutabili, per cui dire «per caso», «per natura» o «secondo la volontà della natura», è la stessa cosa. Ne danno conferma alcuni passi della *Rhetorica ad Herennium* come *Rhet. Her.* 3, 7, 14, in cui è scritto: *corporis commoda ... quae casu et natura tamquam quilibet gladiator habuerit*; 4, 48, 61: *omnes res ... artificio, casu, natura comparatas*; il passo di *Brut.* 33: *natura ... casuque*; *orat.* 170: *fit ... plerumque casu, saepe natura* e *top.* 62: *habitu ... natura ... arte ... casu*.

³⁵⁴ Cic. *div.* 2, 141: *An tu censes ullam anum tam deliram futuram fuisse, ut somniis crederet, nisi ista casu non numquam forte temere concurrerent?*

³⁵⁵ Forcellini, s.v. *temere*.

³⁵⁶ Ernout-Meillet 1951, s.v. *temere*.

³⁵⁷ Cupaiuolo 1967, p. 29.

³⁵⁸ ThLL, s.v. *casus*, 3, 576, 42 ss.

³⁵⁹ Ernout-Meillet 1951, s.v. *cado*.

Tutto ciò che accade ‘per caso’ è intrinsecamente connesso alla natura e perciò ignoto all’uomo. La conoscenza della natura, infatti, e i meccanismi che la costituiscono, seppur parzialmente noti, restano in gran parte oscuri, dunque inutili sono il tentativo e lo sforzo umano di comprenderli o di penetrarne il mistero, giacché inaccessibile. Il fatto che all’uomo sia preclusa la conoscenza dei meccanismi e delle cause che determinano gli eventi, non vuole dire che essi ne siano privi. Tutto ciò che accade, infatti, e che agli occhi e alla mente umana è apparentemente privo di causa, ne ha certamente una, anche se sconosciuta e impenetrabile.

Capitolo 3

La συμπάθεια secondo Crisippo e primi accenni al concetto di *causa* nella dottrina stoica

3.1 *De fato* 7-11

- 7 *Sed Posidonium, sicut aequum est, cum bona gratia dimittamus, ad Chrysippi laqueos revertamur; cui quidem primum de ipsa contagione rerum respondeamus, reliqua postea persequemur. Inter locorum naturas quantum intesit videmus; alios esse salubris, alios pestilentis; in aliis esse pituitosos et quasi redundantis, in aliis exsiccatos atque aridos; multaque sunt alia, quale inter locum et locum plurimum differant. Athenis tenue caelum ex quo etiam acutiores putantur Attici; crassum Thebis, itaque pingues Thebani et valentes. Tamen neque illud tenue caelum efficiet, ut aut Zenonem quis aut Arcesilam aut Teophrastum audiat; neque crassum, ut Nemea potius quam Isthmo victoriam petat.*
- 8 *Diuunge longius: quid enim loci natura adferre potest, ut in porticu Pompei potius quam in Campo ambulemus? Tecum quam cum alio? Idibus potius quam Kalendis? Ut igitur ad quasdam res natura loci perinet aliquid, ad quasdam autem nihil, sic astro rum adfectio caleat, si vis, ad quasdam res, ad omnis certe non valebit, at enim, quoniam in naturis hominum dissimilitudines sunt, ut alios dulcia, alios subamara delectent, alii libidinosi, alii iracundi aut crudeles aut superbi sint, alii a talibus vitiis abhorreant: quoniam igitur, inquit, tantum natura a natura distat, quid mirum est has dissimilitudines ex differentibus causis esse factas?*
- 9 *Haec disserens, qua de re agatur et in quo causa consistat, non videt. Non enim, si alii ad alia propensiores, sunt propter causas naturalis et antecedentis, idcirco etiam nostrarum voluntatum atque adpetitionum sunt causae naturales et antecedenetes. Nam nihil esset in nostra potestate, is ita se res haberet, nunc vero fatemur; acuti hebetesne, valentes inbecilline simus, non esse id in nobis. Qui autem ex eo cogi putat, ne ut sedeamus quidem aut*

ambulemus voluntatis esse, is non videt, quae quamque rem res consequatur. Ut enim et ingeniosi et tardi ita nascantur antecedentibus causis itemque valentes et inbecilli, non sequitur tamen, ut etiam sedere eos et ambulare et rem agere aliquam principalibus causis definitum et constitutum sit.

10

Stilponem, Megaricum philosophum, acutum sane hominem et probatum temporibus illis accepimus. Hunc scribunt ipsius familiares et ebriosum et mulierosum fuisse, neque haec scribunt vituperantes, sed potius ad laudem; vitiosam enim naturam ab eo sic edomitam et compressam esse doctrina, ut nemo umquam vinulentum illum, nemo in eo libidinis vestigium viderit. Quid? Socraten nonne legimus quem ad modum notarit Zopyrus physiognomon, qui se profitebatur hominum mores naturasque ex corpore, oculis, vultu, fronte pernoscere? Stupidum esse Socraten dixit et bardum, quod iugula concava non haberet, obstructas eas partes et obturatas esse dicebat; addidit etiam mulierosum; in quo Alcibiades cachinnum dicitur sustulisse.

11

Sed haec ex naturalibus causis vitia nasci possunt, extirpari autem et funditus tolli, ut is ipse, qui ad ea propensus fuerit, a tantis vitiis avocetur, non est id positum in naturalibus causis, sed in voluntate, studio, disciplina. Quae tolluntur omnia, si vis et natura fati ex divinationis ratione firmabitur.

3.2 La συμπάθεια di Crisippo e il determinismo climatico

Concluso il discorso sulla συμπάθεια posidoniana, presentata dall'autore a *fat.* 5-6 ma presumibilmente già accennata nella lacuna di *fat.* 4, Cicerone 'ritorna' (*revertamur*) a Crisippo, rispondendogli sullo stesso argomento:

Sed Posidonium, sicut aequum est, cum bona gratia dimittamus, ad Chrysippi laqueos revertamur; cui quidem primum de ipsa contagione rerum respondeamus, reliqua postea persequemur. (Cic. *fat.* 7)

Il *sed* introduttivo segna una netta contrapposizione tra quanto detto sulla συμπάθεια di Posidonio e quanto l'autore adesso si prepara ad affermare su quella di Crisippo. L'espressione *ad Chrysippi laqueos revertamur*, infatti, sigilla la discussione precedente, concedendo all'Arpinate la possibilità di passare al nuovo argomento.

Il sostantivo *laqueus* – dal verbo *laqueo,-as* ('legare')³⁶⁰ – che in greco corrisponde a βρόχος, παγίς ο ἄρπεδόνη, è termine tecnico della caccia, impiegato con il significato generico di 'laccio', com'è attestato in Plauto³⁶¹ e anche in Cesare³⁶². In contesti filosofici, come per esempio quello di *fat.* 5, il termine è usato in senso figurato con l'accezione di 'trappola della mente' e ricorre per lo più a definire le insidie dialettiche degli Stoici: si sa, infatti, quale importanza questi dessero alla dialettica e in particolare ai sofismi su cui essa si fondava, veri e propri strumenti di speculazione scientifica, nonché arma di persuasione e di confutazione delle argomentazioni avversarie (cfr. Diog. Laerz. 7, 46). Il primo a servirsi del termine *laqueus* con questa accezione è stato Lucilio³⁶³ che lo associa al sostantivo *mens*, assegnandogli proprio il significato di 'trappola/laccio della mente', in relazione a quei sofismi linguistici in grado di sedurre e di irretire la mente umana. È dunque verosimile che proprio da qui derivi l'uso del termine anche nella prosa filosofica ciceroniana. Tale sostantivo è attestato quattordici volte, delle quali due si riferiscono agli Stoici e una a Crisippo. Anche gli autori successivi all'Arpinate, come per esempio Sallustio³⁶⁴, Tibullo³⁶⁵ o Seneca³⁶⁶, per citare pochi e noti esempi, risentono del

³⁶⁰ Ernout-Meillet 1951, s.v. *laqueus*.

³⁶¹ Plaut. *Aul.* 78: *Neque iam quo pacto celem erilis filiae probrum, propinqua partitudo cui appetit, queo comminisci; neque quicquam meliust mihi, ut opinor, quam ex me ut unam faciam litteram longam, <meum> laqueo collum quando obstrinxero; Cas. 113: Mea praedast illa: proin tu te in laqueum induas; 392: Paratum oportet esse iam laqueum tibi; Truc. 395: Ut esset aliquis laqueus et redimiculum, reversionem ut ad me faceret denuo.*

³⁶² Caes. *Gall.* 7, 22, 2: *Nam et laqueis falces avertebant, quas cum destinaverant, tormentis introrsus reducebant, et aggerem cuniculis subtrahebant, eo scientius quod apud eos magna sunt ferrariae atque omne genus cuniculorum notum atque usitatum est.*

³⁶³ Lucil. 30, 990: [...] *sic laqueis, manicis pedicis, mens inretita est.*

³⁶⁴ Sall. *Catil.* 55, 6: *In eum locum postquam demissus est Lentulus, vindices rerum capitalium, quibus praeceptum erat, laqueo gulam fregere; Jug. 94, 2: Igitur praegrediens Ligus saxa et si quae vetustate radices eminebant, laqueis vinciebat, quibus adlevati milites facilius escenderent, interdum timidos insolentia itineris levare manu; ubi paulo asperior ascensus erat, singulos prae se inermos mittere, deinde ipse cum illorum armis sequi; quae dubia nisui videbantur, potissimum temptare ac saepius eadem ascendens descendensque, dein statim digrediens ceteris audaciam addere.*

³⁶⁵ Tib. 1, 9, 46: *Tum miser interii, stulte confisus amari:/nam poteram ad laqueos cautior esse tuos; 2, 6, 23: Spes alit agricolas, spes sulcis credit aratis/semina, quae magno faenore reddat ager;/haec laqueo volucres, haec captat arundine pisces,/cum tenues hamos abdidit ante cibus;/spes etiam valida solatur conpede vinctum:/crura sonant ferro, sed canit inter opus;/spes facilem Nemesim spondet mihi, sed negat illa;/ei mihi, ne vincas, dura puella, deam.*

peso dell'esperienza dell'Arpinate che, promuovendo l'uso metaforico di questo sostantivo ed estendendolo all'ambito filosofico, lo ha consegnato alla tradizione letteraria con il significato di 'insidia' o 'trappola' (della mente).

L'espressione *ad Chrysippi laqueos revertamur* ('ritorniamo alle trappole di Crisippo') consentirebbe, inoltre, di avanzare anche delle ipotesi su come fossero disposti gli argomenti nell'ampia lacuna di *fat.* 4: è credibile, infatti, che proprio in questa sezione Cicerone abbia brevemente introdotto gli argomenti della filosofia crisippea che intendeva trattare e approfondire nel prosieguito della sua dissertazione; a questa rapida rassegna avrebbe fatto seguire l'esposizione della filosofia posidoniana, dedicando particolare attenzione al concetto di divinazione e di *σμπάθεια* universale, a dimostrazione della quale riporta alcuni *exempla* tra quelli tramandati da Posidonio stesso, la cui trattazione si sarebbe conclusa nella sezione di *fat.* 5 che ci è pervenuta. I capitoli successivi alla lacuna, infatti, concludono questo discorso per poi ritornare a Crisippo, a cui Cicerone avrà probabilmente accennato nella lacuna di *fat.* 4 e a cui risponde coerentemente in continuità con Posidonio, partendo proprio dal concetto di *σμπάθεια* prima di passare ad altri argomenti.

Nei paragrafi 7-11 l'autore passa a confutare la teoria del determinismo ambientale di matrice ippocratica – accolta da Aristotele e usata da Crisippo per confermare l'esistenza della *σμπάθεια* – che consiste nell'accordare al clima una certa influenza sulla vita e sui destini degli uomini, nonché sui loro costumi e sulle loro virtù. I mutamenti cosmici, infatti, stando alla dottrina crisippea, cambiano al mutare del clima a seconda che sia glaciale o torrido, secco o umido, e variano in rapporto alle evoluzioni celesti³⁶⁷, la cui azione condiziona irrimediabilmente la vita dell'uomo³⁶⁸.

Varie sono le linee di pensiero che hanno tentato di interpretare il concetto di *σμπάθεια* per Crisippo. Queste poggiano sul principio che il cosmo sia governato dalla *σμπάθεια* stessa oppure che sia unito dal *σύνδεσμος*, un legame universale tra gli elementi che lo costituiscono e che li unisce

³⁶⁶ Sen. *Phoen.* 148: *Noxias lapsu uias/cludes et artis colla laqueis inseri/prohibebis?*; *Phaedr.* 45: *Alius raras ceruice graui/portare plagas,/alius teretes properet laqueos.*

³⁶⁷ SVF II, 1013: ὁ δὲ κόσμος ἀξιολόγους ἀναδέχεται μεταβολάς, ὅτε μὲν κρυμαλέου τοῦ περιέχοντος γιγνομένου ὅτε δὲ ἀλεινοῦ, καὶ ὅτε μὲν αὐχμῶδους ὅτε δὲ νοτεροῦ, ὅτε δὲ ἄλλως πως κατὰ τὰς τῶν οὐρανίων κινήσεις ἑτεροιομένου· οὐ τοίνυν ὑπὸ ψιλῆς ἕξεως ὁ κόσμος συνέχεται. εἰ δὲ μὴ ὑπὸ ταύτης, πάντως ὑπὸ φύσεως· καὶ γὰρ τὰ ὑπὸ ψυχῆς διακρατούμενα πολὺ πρότερον ὑπὸ φύσεως συνείχεται. ἀνάγκη ἄρα ὑπὸ τῆς ἀρίστης αὐτὸν φύσεως συνέχεσθαι, ἐπεὶ καὶ περιέχει τὰς πάντων φύσεις.

³⁶⁸ SVF II, 406; 407; 411; 787; III, 471; 471a: Cfr. anche Posid. fr. A 172, 3, 7 Vimercati.

indissolubilmente, accettato, in un secondo momento, anche dalla filosofia neoplatonica.

È possibile individuare due indirizzi principali in base ai quali è organizzato il cosmo secondo Crisippo e mediante i quali è stabilita la sua coesione interna: il primo interpreta i legami tra le cose come se fossero causali ed estesi a tutti gli aspetti del cosmo, compresa la vita e le azioni umane, mentre il secondo limita l'intervento della συμπάθεια ai soli fenomeni naturali. Segue la prima linea interpretativa Manilio, che non lascia alternative all'uomo se non quella di agire secondo le disposizioni prestabilite dalla sorte, rispondendo alla problematica questione sul rapporto tra determinismo e libertà individuale in questi termini: *semper erit pugna ingeniis, dubiumque manebit/quod latet et tantum supra est hominemque deumque*³⁶⁹ proponendo una visione del cosmo che sicuramente avrà avuto seguaci e cultori a Roma. Il secondo indirizzo di pensiero, invece, adotta un'interpretazione più restrittiva del concetto di συμπάθεια che, limitandosi alla sfera dei fenomeni fisici e naturali, non investe il piano etico e non interessa direttamente la questione della libertà e della responsabilità dell'azione dell'uomo. Espressione di questa concezione, nei confronti della quale l'Arpinate esprime la sua adesione, sono quei fenomeni naturali descritti da Arato all'interno dei *Fenomena*, i cui versi il nostro autore fa citare al fratello Quinto nel *De divinatione*³⁷⁰ come prova dell'esistenza

³⁶⁹ Manil., 145-146.

³⁷⁰ Cic. div. 1, 13-15: *Age ea, quae quamquam ex alio genere sunt, tamen divinationi sunt similia, videamus: atque etiam ventos praemonstrat saepe futuros/Inflatum mare, cum subito penitusque tumescit,/Saxaque cana salis niveo spumata liquore/Tristificas certant Neptuno reddere voces,/Aut densus stridor cum celso e vertice montis/Ortus adaugescit scopulorum saepe repulsus. Atque his rerum praesensionibus Prognostica tua referta sunt. Quis igitur elicere causas praesensionum potest? Etsi video Boëthum Stoicum esse conatum, qui hactenus aliquid egit, ut earum rationem rerum explicaret, quae in mari caelove fierent. Illa vero cur eveniant, quis probabiliter dixerit? Cana fulix itidem fugiens e gurgite ponti/nuntiat horribilis clamans instare procellas/haud modicos tremulo fundens e gutture cantus./Saepe etiam pertriste canit de pectore carmen/et matutinis acredula vocibus instat,/vocibus instat et adsiduas iacit ore querellas,/cum primum gelidos rores aurora remittit./Fuscaque non numquam cursans per litora cornix/demersit caput et fluctum cervice recepit. Videmus haec signa numquam fere mentientia nec tamen, cur ita fiat, videmus. Vos quoque signa videtis, aquai dulcis alumnae,/cum clamore paratis inanis fundere voces/absurdoque sono fontis et stagna cietis. Quis est, qui ranunculos hoc videre suspicari possit? Sed inest in ranunculis vis et natura quaedam significans aliquid per se ipsa satis certa, cognitioni autem hominum obscurior. Mollipedesque boves spectantes lumina caeli/naribus uniferum duxere ex aëre sucum. Non quaero, cur, quoniam, quid eveniat, intellego. Iam vero semper viridis semperque gravata/Lentiscus triplici solita grandescere fetu/Ter fruges fundens tria tempora monstrat arandi.*

dell'arte divinatoria. Questi *signa* naturali sottoposti a interpretazione consentono di prevedere eventi futuri, come ad esempio il mare gonfio che preannuncia l'approssimarsi dei venti, il grido della fòlaga che annuncia orribili tempeste, il gracidare delle ranocchie e il lento incedere dei buoi o anche il lentisco, che predicono i tre tempi dell'aratura.

La sezione di *fat.* 7-11 qui esaminata presenta una struttura molto complessa, che può dividersi in quattro sequenze:

1. La prima sequenza (*Sed Posidonium ... dimittamus ... itaque [putantur] pingues Thebani et valentes*) descrive brevemente la teoria deterministica ambientale di Crisippo, secondo la quale la natura dei luoghi condiziona la condotta e le scelte degli uomini. A scopo dimostrativo l'Arpinate ricorre, in questa sezione, al τόπος che contrappone l'aria tenue di Atene a quella pesante di Tebe e l'influenza che queste hanno sui rispettivi abitanti, i primi dotati di intelligenza più acuta, mentre i secondi rozzi, ma fisicamente più robusti e sani:

Sed Posidonium, sicut aequum est, cum bona gratia dimittamus, ad Chrysippi laqueos revertamur. Cui quidem primum de ipsa contagione rerum respondeamus, reliqua postea persequemur. Inter locorum naturas quantum intersit, videmus; alios esse salubris, alios pestilentis, in aliis esse pituitosos et quasi redundantis, in aliis exsiccatos atque aridos; multaque sunt alia, quae inter locum et locum plurimum differant. Athenis tenue caelum, ex quo etiam acutiores putantur Attici, crassum Thebis, itaque pingues Thebani et valentes. (Cic. *fat.* 7)

La sequenza è articolata in opposizioni legate tra loro da rapporti di causalità, che riguardano in particolare:

- a. le variazioni climatiche che favoriscono ad Atene una vita attiva e intelletti raffinati, mentre a Tebe alimentano temperamenti duri e aggressivi;
- b. la mitezza dei costumi ateniesi contrapposti alla rozzezza di quelli tebani;
- c. l'indole tendenzialmente pacifica degli ateniesi contrapposta al coraggio e al temperamento bellicoso propri degli animi irascibili e fieri dei beoti.

Lo storico Erodoto³⁷¹ e il medico Ippocrate³⁷² furono tra i primi a formulare

³⁷¹ Hdt. 1, 32, 8.

la teoria del determinismo climatico e ambientale, secondo la quale tra un popolo e il suo territorio sussiste un rapporto di influenza causale che condiziona l'esistenza dei suoi abitanti e ne influenza le caratteristiche fisiche, morali e caratteriali. *Arie, acque, luoghi* di Ippocrate, infatti, è considerato il primo trattato di 'climatologia medica'³⁷³, vale a dire un vero e proprio manuale di istruzioni mediante il quale il medico valuta la condizione di una città, i tratti somatici distintivi e dominanti dei suoi abitanti, le loro condizioni di vita ed eventuali predisposizioni a determinate patologie. Ad esempio: le città orientate a sud, secondo Ippocrate, sono esposte ai venti meridionali, prevalentemente caldi e umidi, mentre quelle collocate a nord a quelli settentrionali, freddi e secchi; le città volte a est, al contrario, godono di condizioni climatiche temperate a differenza di quelle rivolte a ovest che, al contrario, sono soggette a venti molto umidi e a dannosi eccessi climatici, che condizionano anche la diversità di 'valori' e l'equilibrio di un popolo, che può essere positivo o negativo: a ogni tipo di città, infatti, corrispondono determinati tipi di acque, di uomini, di malattie e di qualità morali³⁷⁴. L'aria umida, densa e impura, debilita la mente, al contrario, quella limpida, sottile e secca la stimola. Anche Eraclito di Efeso sosteneva che l'anima secca è la più saggia e la migliore, mentre Diogene di Apollonia asseriva che l'atto stesso del pensare avviene grazie all'aria pura e che l'umidità ostacola l'attività della mente (Stob. *flor.* 3, 5, 8). La stessa teoria ritorna in un passo del *De natura deorum* (2, 17) in cui l'Arpinate sostiene che gli abitanti di certi luoghi e di talune città sono di intelligenza meno acuta che di altri a causa della più densa qualità dell'atmosfera, mentre chi abita in regioni dove l'aria è pura e sottile possiede un'intelligenza più penetrante e più pronta. Nella seconda orazione del *De lege agraria*, per esempio, l'autore sostiene che «i Cartaginesi sono fraudolenti e portati a mentire, non perché siano stati generati così ma per la natura dell'ambiente» (*non genere, sed natura loci*) mentre «i Campani sono superbi per la fertilità del loro territorio e la ricchezza dei loro prodotti»³⁷⁵. Anche in *div.* 1, 79 Quinto/Cicerone distingue tra le terre mortifere, come Amsancto in Irpinia o i Plutonia in Asia, il cui calore si pensava provenisse dalle regioni infernali³⁷⁶,

³⁷² Lenaz 2010, p. 24.

³⁷³ Jouanna 1994, p. 214.

³⁷⁴ Borca 2003, p. 19.

³⁷⁵ Cic. *leg. agr.* 2, 95: *Carthaginenses fraudulentum et mendaces non genere, sed natura loci, quod propter portus suos multis et variis mercatorum et advenarum sermonibus ad studium fallendi studio quaestus vocabantur. Ligures duri atque agrestes; docuit ager ipse nihil ferendo nisi multa cultura et magno labore quaesitum. Campani semper superbi bonitate agrorum et fructuum magnitudine, urbis salubritate, descriptione, pulchritudine.*

³⁷⁶ Plin. 2, 93. Cfr. anche Serv. *ad Aen.* 7, 562.

e le plaghe, alcune delle quali nocive mentre altre salubri, che influenzano la *forma mentis* di quanti ci abitano: alcuni uomini, infatti, hanno ingegno acuto, mentre altri ottuso, a seconda della diversità dei climi e delle esalazioni che si innalzano dal terreno³⁷⁷.

Vitruvio, diversamente da Plinio e da Cicerone, accorda al determinismo climatico una formulazione scientifica, individuando nel ‘giusto grado di umidità’ e nell’eccesso o mancanza di umori e di sangue, a loro volta stabiliti dalla diversa temperatura tra nord e sud dell’Italia, la causa dell’equilibrio del corpo³⁷⁸. Il sesto libro del suo trattato, il *De architectura*, contiene un’esposizione dettagliata e approfondita del determinismo geo-climatico, così com’era stato formulato da Posidonio. Il suo discorso prende le mosse dall’analisi dei criteri sui quali occorre regolare l’edilizia privata, cioè il clima e la natura del sito, che inevitabilmente influenzano anche la costituzione fisica degli uomini e la loro disposizione d’animo. Quanti nascono nelle regioni fredde, per esempio, sono risolti e coraggiosi e ignorano cosa sia la paura, tuttavia a causa della loro lentezza mentale, causata dall’atmosfera fredda e pesante, si lanciano all’attacco, senza riflettere. Un quadro analogo è offerto da Plinio in 2, 189-190, in cui affronta il tema del determinismo ambientale distinguendo tra la carnagione scura, tipica degli Etiopi, dovuta alla loro collocazione spaziale e all’eccessiva vicinanza al sole, e quella chiara propria delle latitudini settentrionali, abitate da popoli con incarnato pallido e

³⁷⁷ Cic. *div.* 1, 79. Cfr. anche *part.* 36: *In locis autem et illa naturalia, maritimi an remoti a mari, plani an montuosi, leves an asperi, salubres an pestilentes, opaci an aprici, et illa fortuita, culti an inculti, celebres an deserti, coaedificati an vasti, obscuri an rerum gestarum vestigiis nobilitati, consecrati an profani; nat. deor.* 2, 13-14: *Quales sint varium est, esse nemo negat. Cleanthes quidem noster quattuor de causis dixit in animis hominum informatas deorum esse notiones. Primam posuit eam de qua modo dixi, quae orta esset ex praesensione rerum futurarum; alteram quam ceperimus ex magnitudine commodorum, quae percipiuntur caeli temperatione fecunditate terrarum aliarumque commoditatum complurium copia; tertiam quae terreret animos fulminibus tempestatibus nimbis nivibus grandinibus vastitate pestilentia terrae motibus et saepe fremitibus lapideisque imbribus et guttis imbrium quasi cruentis, tum labibus aut repentinis terrarum hiatibus tum praeter naturam hominum pecudumque portentis, tum facibus visis caelestibus tum stellis is quas Graeci κομήτας nostri cincinnatas vocant, quae nuper bello Octaviano magnarum fuerunt calamitatum praenuntiae, tum sole geminato, quod ut e patre audivi Tuditano et Aquilio consulibus evenerat, quo quidem anno P. Africanus sol alter extinctus est, quibus exterriti homines vim quandam esse caelestem et divinam suspicati sunt; quartam causam esse eamque vel maximam aequabilitatem motus <constantissimamque> conversionem caeli, solis lunae siderumque omnium distinctionem utilitatem pulchritudinem ordinem, quarum rerum aspectus ipse satis indicaret non esse ea fortuita.*

³⁷⁸ Vittr. 6, 1, 3-12.

capigliature chiare e lunghe: gli uni sono saggi grazie alla variabilità del clima, gli altri, invece, aspri per la sua rigidità³⁷⁹. Per quanto riguarda le condizioni climatiche dell'Italia, invece, in un passo noto anche come *Laudes Italiae*, Plinio riprende gli apprezzamenti di Dionigi di Alicarnasso³⁸⁰ e di Strabone³⁸¹ sulle sue favorevoli condizioni atmosferiche, sulla sua vegetazione, sulle risorse naturali che offre e sulla sua componente umana, e ne descrive le caratteristiche fisiche degne di lode. L'Italia infatti, da nord a sud, presenta un'ampia gamma di climi caratterizzati da un tratto comune, la mitezza, che produce effetti favorevoli sia sull'agricoltura che sull'allevamento, sulla condotta e sul contegno dei popoli che l'abitano, sia grazie alla posizione geografica che alla salubrità del suo clima temperato³⁸².

³⁷⁹ Plin. 2, 189-190: *Contexenda sunt his caelestibus nexa causis. Namque et Aethiopas vicini sideris vapore torreri adustisque similes gigni, barba et capillo vibrato, non est dubium, et adversa plaga mundi candida atque glaciali cute esse gentes, flavis promissas crinibus, truces vero ex caeli rigore has, illas mobilitate sa<pi>entes, ipsoque crurum argumento illis in supera sucum revocari natura vaporis, his in inferas partes depelli umore deciduo; hic graves feras, illic varias effigies animalium provenire et maxime alitum multas figuras igni volucres; corporum autem proceritatem utrobique, illic ignium nisu, hic umoris alimento; medio vero terrae salubri utrimque mixtura fertil<e>s ad omn<i>a tractus, modicos corporum habitus magna et in colore temperie, ritus molles, sensus liquidos, ingenia fecunda totiusque naturae capacia, isdem imperia, quae numquam extim<is g>entibus fuerint, sicut ne illae quidem his paruerint, avolsae ac pro nu<m>i<n>e naturae urgentis illas solitariae.*

³⁸⁰ D. H. *Antiquitat. Rom.* 1, 36-37.

³⁸¹ Strab. 6, 4, 2 : καὶ αὐτὴν [δὲ] τὴν Ἰταλίαν διαστᾶσαν πολλάκις, ἀφ' οὗ γε ὑπὸ Ῥωμαίοις ἐστὶ, καὶ αὐτὴν τὴν Ῥώμην ἢ τῆς πολιτείας ἀρετὴ καὶ τῶν ἡγεμόνων ἐκώλυσεν ἐπὶ πλέον προελθεῖν πλημμελείας καὶ διαφθορᾶς. χαλεπὸν δὲ ἄλλως [δι]οικεῖν τὴν τηλικαύτην ἡγεμονίαν ἢ ἐνὶ ἐπιτρέψαντας ὡς πατρί. οὐδέποτε γοῦν εὐπορήσαι τοσαύτης εἰρήνης καὶ ἀφθονίας ἀγαθῶν ὑπῆρξε Ῥωμαίοις καὶ τοῖς συμμάχοις αὐτῶν, ὅσην Καῖσάρ τε ὁ Σεβαστὸς παρέσχεν ἀφ' οὗ παρέλαβε τὴν ἐξουσίαν αὐτοτελῆ, καὶ νῦν ὁ διαδεξάμενος υἱὸς ἐκεῖνον παρέχει Τιβέριος, κανόνα τῆς διοικήσεως καὶ τῶν προσταγμάτων ποιούμενος ἐκεῖνον, καὶ αὐτὸν οἱ παῖδες αὐτοῦ Γερμανικὸς τε καὶ Δροῦσος ὑπουργοῦντες τῷ πατρί.

³⁸² Plin. 3, 41: *Campaniae ora per se felixque illa ac beata amoenitas, ut palam sit uno in loco gaudentis opus esse naturae? Iam vero tota ea vitalis ac perennis salubritas, talis caeli temperies, tam fertiles campi, tam aprici colles, tam innoxii saltus, tam opaca nemora, tam munifica silvarum genera, tot montium adflatus, tanta frugum vitiumque et olearum fertilitas, tam nobilia pecudi vellera, tam opima tauris colla, tot lacus, tot amnium fontiumque ubertas totam eam perfundens, tot maria, portus, gremiumque terrarum commercio patens undique et tamquam iuvandos ad mortales ipsa avidae in maria procurrrens! Neque ingenia ritusque ac viros et lingua manumque superatas commemoro gentes. Ipsi de ea iudicavere Graei, genus in gloriam sui*

Tolomeo motivava le differenti condizioni morali, fisiche e politiche dei popoli sottomessi a Roma con cause astronomiche, in virtù delle quali gli abitanti dell'Italia, dell'Apulia, della Sicilia e della Gallia, «data la loro connessione con il Leone e con il Sole, sono più inclini al comando, più generosi e più portati ad associarsi», mentre altri popoli sembrano per cause zodiacali più inclini alla libertà, alla remissività o alla ferocia.

Con la teoria del determinismo ambientale già Aristotele aveva riconosciuto alla Grecia l'eccellenza sul piano fisico, psicologico e antropico rispetto ai popoli sottomessi, superiorità che in un secondo momento si sposta in Occidente, cioè in Italia, e in particolare a Roma, date le sue ottime condizioni climatiche.

In *fat.* 7 Cicerone ricorre a un noto esempio di determinismo climatico-ambientale che vede contrapporsi il clima di Atene a quello della Beozia: gli Ateniesi vantano un intelletto più fine grazie all'aria tenue che contraddistingue la loro regione, mentre i Beoti sono fisicamente più robusti e intellettualmente meno acuti a causa dell'aria densa. Anche Orazio, nel secondo libro dell'*Epistulae*, recupera il τόπος della rozzezza beota e spiega che quel famoso Alessandro il Macedone era così poco incline alla poesia e alla letteratura da sembrare che fosse nato nel *crassus Boeotum*. Solo chi è nato in quella parte d'Europa che gode di un clima temperato, infatti, può contare sulla collaborazione della natura per ottenere quei risultati di stabilità e di concordia altrove ottenibili solo grazie al νόμος: in una regione amena e felice, infatti, tutto concorre alla pace, mentre in una misera e sterile, tutto favorisce lo scoppio delle guerre.

2. La seconda sequenza (*Tamen ... efficiet ... ut Nemea potius quam Isthmo victoria petat*), introdotta dalla congiunzione avversativa *tamen* confuta

effusissimum, quotam partem ex ea appellando Graeciam Magnam!; 37, 201-202: Ergo in toto orbe, quacumque caeli convexitas vergit, pulcherrima omnium est i<is> rebus, quae merito principatum naturae optinent, Italia, reatrix parensque mundi altera, viris feminis, ducibus militibus, servitiis, artium praestantia, ingeniorum claritatibus, iam situ ac salubritate caeli atque temperie, accessu cunctarum gentium facili, portuosis litoribus, benigno ventorum adflatu. Quod contingit positione procurrentis in partem utilissimam et inter ortus occasusque mediam, aquarum copia, nemorum salubritate, montium articulis, ferorum animalium innocentia, soli fertilitate, pabuli ubertate. Quidquid est quo carere vita non debeat, nusquam est praestantius: fruges, vinum, oleum, vellera, lina, vestes, iuveni. Ne equos quidem in trigariis ullos vernaculis praeferunt. Metallis auri, argenti, aeris, ferri, quamdiu licuit exercere, nullis cessit terris et nunc intra se gravida pro omni dote varios sucos et frugum pomorumque sapes fundit.

quanto detto nella prima: che un ateniese vada a lezione da Zenone piuttosto che da Arcesilao o da Teofrasto, non dipenderà certamente dall'aria di Atene; allo stesso modo non dipenderà da quella di Tebe se un tebano parteciperà ai giochi nemei piuttosto che a quelli istmici. L'Arpinate, infatti, descrive la teoria del determinismo climatico mostrandosi tuttavia scettico nei confronti del suo necessitarismo – sostenuto invece dagli Stoici – e riconosce a ciascun uomo il libero arbitrio e l'autonomia delle proprie scelte:

Tamen neque illud tenue caelum efficiet, ut aut Zenonem quis aut Arcesilam aut Theophrastum audiat; neque crassum, ut Nemea potius quam Isthmo victoriam petat. (Cic. fat. 7)

Zenone, Arcesilao e Teofrasto furono promotori, rispettivamente, della filosofia stoica, di quella scettica e della filosofia peripatetica. Quanto a Teofrasto, questi successe ad Aristotele alla guida dell'Accademia ed è plausibile che Cicerone lo abbia menzionato accanto a Zenone e ad Arcesilao con l'intento di alludere alla disputa che ci fu tra quest'ultimo e Teofrasto: Diogene Laerzio, infatti, ci informa che quando arrivò ad Atene, Arcesilao ascoltò prima le sue lezioni per poi avvicinarsi all'Accademia di Polemone e di Crantore³⁸³, con grande dispiacere di Teofrasto che rimpianse la perdita del suo allievo molto dotato.

L'*exemplum* si inserisce perfettamente nel discorso ciceroniano: che Arcesilao abbia preferito gli insegnamenti di Crantore a quelli di Teofrasto, infatti, non può giustificarsi con l'aria tenue di Atene; piuttosto è da attribuirsi alla sua volontà e al suo libero arbitrio. La natura del luogo è tutt'al più responsabile delle predisposizioni intellettive del filosofo, incline più allo studio della filosofia che all'esercizio del corpo; allo stesso modo gli abitanti di Tebe, per natura predisposti alle attività fisiche, sceglieranno se partecipare ai giochi nemei o a quelli istmici in base alla propria volontà e non per influenza dell'aria della città.

3. *Diiunge longius ... quid mirum est has dissimilitudines ex differentibus causis esse factas?*: l'espressione *diiunge longius* introduce alla terza sequenza in cui l'Arpinate chiarisce il proprio punto di vista attraverso una serie di domande retoriche che rivolge al suo interlocutore con l'intento di

³⁸³ D. L. 4, 29: ἤκουσε δὴ κατ'ἀρχὰς μὲν Αὐτολύκου τοῦ μαθηματικοῦ πολίτου τυγχάνοντος, πρὶν ἀπαίρειν εἰς Ἀθήνας, μεθ'οὗ καὶ εἰς Σάρδεις ἀπεδήμησεν· ἔπειτα Ξάνθου τοῦ Ἀθηναίου μουσικοῦ· μεθ'ὃν Θεοφράστου διήκουσεν. ἔπειτα μετῆλθεν εἰς Ἀκαδήμειαν πρὸς Κράντορα· Μοιρέας μὲν γὰρ ὁ προειρημένος ἀδελφὸς ἤγεν αὐτὸν ἐπὶ ῥητορικὴν· ὁ δὲ φιλοσοφίας ἦρα, καὶ αὐτοῦ Κράντων ἔρωτικῶς διατεθεὶς ἐπέθετο τὰ ἐξ Ἀνδρομέδας Εὐριπίδου προενεγκάμενος·

sollecitarne la riflessione e, quindi, di fargli accettare la logicità della sua tesi:

Diiunge longius. Quid enim loci natura adferre potest, ut in porticu Pompeii potius quam in campo ambulemus? Tecum quam cum alio? Idibus potius quam Kalendis? Ut igitur ad quasdam res natura loci pertinet aliquid, ad quasdam autem nihil, sic astrorum adfectio valeat, si vis, ad quasdam res, ad omnis certe non valebit. (Cic. fat. 8).

Le proposizioni interrogative proseguono il gioco di opposizioni che caratterizza i paragrafi di *fat.* 7-11. L'autore afferma che non è responsabilità della natura del luogo se si passeggia nel Portico di Pompeo piuttosto che nel Campo Marzio; se in compagnia di Irzio piuttosto che con qualcun altro; alle Idi invece che alle Calende. Ebbene, gli *exempla* proposti non sono affatto trascurabili. L'autore sostiene che le scelte degli uomini non sono vincolate alla natura dei luoghi, che essa non ha alcun rapporto con le azioni umane, ma che, al contrario, esse sono da attribuire alla volontà degli singoli individui. Il richiamo al Portico di Pompeo, che fu luogo dell'uccisione di Cesare, allude, probabilmente, all'assoluta mancanza di casualità per l'atto dei cesaricidi, la cui decisione di 'passeggiare' nel Portico piuttosto che altrove, alle Idi di marzo, non fu determinata dall'influenza del luogo ma dalla propria volontà. Allo stesso modo non è casuale che Cicerone parli con Irzio invece che con altri, come non lo è il fatto che avvenga alle Idi piuttosto alle Calende. Quest'indicazione temporale rinvia a quanto detto precedentemente sull'incontro tra l'autore e Irzio, avvenuto nel maggio del 44 a. C., che, stando alla lettera ad Attico (15, 1, 2) si collocherebbe a metà maggio, verosimilmente quando fu tenuto questo discorso sul destino.

4. Giunto alla conclusione della sua discussione (*Haec disserens ... non videt ... non sequitur tamen ut .. definitum et constitutum sit*), Cicerone accetta la *συνπάθεια* e la teoria deterministico-ambientale, ma ne limita l'azione sostenendo che la natura di un luogo esercita un'influenza solo sulle predisposizioni dei suoi abitanti e su alcuni eventi e non su altri, che dipendono, invece, dalle scelte dei singoli individui; conclude dunque questa sezione introducendo il nuovo argomento che intende discutere, cioè la teoria causale di Crisippo,

La complessità di parr. 7-11 che, come è stato anticipato, sono caratterizzati dalla presenza di continue opposizioni, si manifesta non solo a livello contenutistico ma anche nell'organizzazione delle parti che costituiscono il discorso, nonché nell'uso degli aggettivi e nella loro orchestrazione: alla coppia aggettivale *saluber-pestilens*, per esempio, si aggiungono *pituitosus* e *redundans* ed *exsiccat* e *aridus*.

Saluber, ossia ciò che ‘salubre/sano’, ricorre spesso accompagnato dall’aggettivo *pestilens* che, al contrario, traduce ciò che è ‘nocivo’ o ‘pestilenziale’. Entrambi gli aggettivi sono tratti dal contesto medico e servono a distinguere le condizioni di salute o di degenza di un paziente. Tuttavia, estendendo la loro sfera semantica all’ambito topografico, essi ritornano nelle descrizioni di paesaggi³⁸⁴ a qualificare l’aria salubre o insalubre di una regione, come attestato in vari autori, quali Varrone³⁸⁵, Columella³⁸⁶, Tito Livio³⁸⁷, Plinio il Giovane³⁸⁸, Seneca il Vecchio³⁸⁹, Vitruvio³⁹⁰ e Servio³⁹¹, che caratterizzano

³⁸⁴ Cic. *part. 36: In locis autem et illa naturalia, maritimi an remoti a mari, plani an montuosi, leves an asperi, salubres an pestilentes, opaci an aprici, et illa fortuita, culti an inculti, celebres an deserti, coaedificati an vasti, obscuri an rerum gestarum vestigiis nobilitati, consecrati an profani; rep. 2, 11: Locumque delegit et fontibus abundantem et in regione pestilenti salubrem; colles enim sunt, qui cum perflantur ipsi, tum adferunt umbram vallibus; div. 1, 79: Ex quibus et mortifera quaedam pars est, ut et Ampsancti in Hirpinis et in Asia Plutonia, quae vidimus, et sunt partes agrorum aliae pestilentes, aliae salubres, aliae, quae acuta ingenia gignant, aliae, quae retunsa; quae omnia fiunt et ex caeli varietate et ex disparili adspiratione terrarum; 1, 131: Democritus autem censet sapienter instituisse veteres, ut hostiarum immolatarum inspicerentur exta; quorum ex habitu atque ex colore tum salubritatis, tum pestilentiae signa percipi, non numquam etiam, quae sit vel sterilitas agrorum vel fertilitas futura; 2, 30: Verum is tamen habitu extorum et colore declarari censet haec dumtaxat: pabuli genus et earum rerum, quas terra procreet, vel ubertatem vel tenuitatem; salubritatem etiam aut pestilentiam extis significari putat; off. 3, 54: Vendat aedes vir bonus, propter aliqua vitia, quae ipse norit, ceteri ignorent, pestilentes sint et habeantur salubres, ignoretur in omnibus cubiculis apparere serpentes, <sint> male materiatae et ruinosae, sed hoc praeter dominum nemo sciat; quaero, si haec emptoribus venditor non dixerit aedesque vendiderit pluris multo.*

³⁸⁵ Varro *rust. 1, 2, 8; 1, 4, 3: Utilissimus autem is ager qui salubrior est quam alii, quod ibi fructus certus; contra [quod] in pestilenti calamitas, quamvis in feraci agro, colonum ad fructus pervenire non patitur; 1, 6, 3; 1, 17, 2.*

³⁸⁶ Colum. *1, 3, 1; 1, 4, 2: [...] quod primo iam Punico bello dux inclytissimus M. Atilius Regulus dixisse memoratur fundum sicuti ne fecundissimi quidem soli, cum sit insalubris, ita nec effeti, si uel saluberrimus sit, parandum; quod Atilius aetatis suae agricolis maiore cum auctoritate censebat peritus usu, nam Pupinae pestilentis simul et exilis agri cultorem fuisse eum locuntur historiae; 1, 5, 4-5; 12, 2, 1.*

³⁸⁷ Liv. *45, 18, 6: <denique ne, si> commune concilium gentis esset, inprobis uulgi adsentator aliquando libertatem salubri moderatione datam ad licentiam pestilentem traheret, in quattuor regiones describi Macedoniam, ut suum quaeque concilium haberet, placuit et dimidium tributi, quam quod regibus ferre soliti erant, populo Romano pendere.*

³⁸⁸ Plin. *18, 27: Atilius Regulus ille Punico bello bis consul aiebat neque fecundissimis locis insalubrem agrum parandum neque effeti saluberrimum. salubritas loci non semper incolarum colore detegitur, quoniam adsueti etiam in pestilentibus*

gli ambienti descritti mediante tali caratteristiche climatiche, come in Cicerone. L'aggettivo *saluber*, dalla radice di *salus*, connota in particolare le qualità fisiche di un uomo o quelle atmosferiche di una regione, caratterizzate da una forza originaria³⁹² che gli è connaturata³⁹³.

Gli accostamenti e le opposizioni *pituitosus-redundans* ed *exsiccatus-aridus*, invece, non sono attestate altrove se non in Cicerone. Risulta però particolarmente interessante l'uso dell'aggettivo *pituitosus*, corrispondente in greco a φλεγματώδης³⁹⁴, che in greco conta numerose occorrenze sia nei testi filosofici che in quelli medici, mentre in latino attesta solo due frequenze: una in Cicerone, a *fat.* 7, dove è impiegato come aggettivo sostantivato, insieme a *redundantis*, *exsiccatus* e *aridus*, e la seconda in Frontone, in *Epist. ad M. Caes.* 4, 5, 4, in un passo in cui è concordato con il sostantivo *homo*. L'aggettivo, formatosi dal sostantivo *pituuta, -ae*, che sta per «gomme, résine qui s'écoule des arbres; et mucus, pituite, rhume»³⁹⁵, ricorre con il significato di 'linfatico' e, come *saluber* e *pestilens*, è tratto dal linguaggio medico. Stando alla

durant; 18, 337.

³⁸⁹ Sen. *contr.* 5, 5, 1: *Pestilentem mihi faciebat domum arbor: caelum omne, per quod salubris spiritus venire posset, obduxerat.*

³⁹⁰ Vitr. 1, 1, 10: *Disciplinam vero medicinae novisse oportet propter inclinationem caeli, quae Graeci κλίματα dicunt, et aeris et locorum, qui sunt salubres aut pestilentes, aquarumque usus; sine his enim rationibus nulla salubris habitatio fieri potest*; 1, 2, 7: *Cum enim ex pestilenti in salubrem locum corpora aegra translata fuerint et e fontibus salubribus aquarum usus subministrabuntur, celerius convalescent*; 1, 4, 4: *Licet etiam considerare haec ita esse ex eo, quod aestate non solum in pestilentibus locis sed etiam in salubribus omnia corpora calore fiant inbecilla, et per hiemem etiam quae pestilentissimae sint regiones efficiantur salubres, ideo quod a refrigerationibus solidantur*; 1, 4, 10: *Cum pluribus experti erant et probaverant integram et solidam naturam iocinerum ex aqua et pabulo, ibi constituebant munitiones; si autem vitiosa inveniebant, iudicio transferebant item humanis corporibus pestilentem futuram nascentem in his locis aquae cibique copiam, et ita transmigrabant et mutabant regiones quaerentes omnibus rebus salubritatem [...] ex eo licet scire cibo atque aqua proprietates locorum naturaliter pestilentes aut salubres esse.*

³⁹¹ Serv. *ad Aen.* 8, 299: *Inde ovilia Elidensium regis, quae stercore animalium congesto pestilentiam tam suis quam vicinis regionibus creaverant, inmisso Alpheo flumine purgavit et regionibus salubritate reddita, ipsum regem negata sibi mercede interemit.*

³⁹² Von Döderlein 1858, s.v. *salus*.

³⁹³ In Cic. *Brut.* 51, l'aggettivo *salubris* ricorre concordato anche con il sostantivo *oratio* a designare il discorso che procede grazie a una sua forza naturale. Cfr. anche Cic. *orat.* 90; Plin. *epist.* 9, 26, 3; Tac. *dial.* 25.

³⁹⁴ Cfr. Gal. *Placit. Hipp. Plat.* 8, 6, 5 e 42; *sanit.* 6, p. 251; p. 260; p. 340; p. 428; *aliment. facult.* 6, p. 463; p. 656; p. 659, ecc.

³⁹⁵ Ernout-Meillet 1951, s.v. *pituuta*.

testimonianza di Cicerone, a differenza degli aggettivi *redundans*, *exsiccatius* o *aridus*, tratti dal vocabolario della medicina, *saluber*, *pestilens* e *puitosus*, non sono aggettivi tratti dallo stesso ambito semantico ma piuttosto ricorrono, in genere, a caratterizzare gli ambienti e i paesaggi. Dunque l'uso di tre aggettivi relativi al contesto medico e di tre, invece, pertinenti a quello topografico, sebbene siano tra loro contrapposti, crea una perfetta simmetria sia linguistica che semantica che denota una certa attenzione e scrupolosità da parte dell'Arpinate nell'organizzazione degli elementi che concorrono a formare il periodo, tale da risultare, anche in questo caso, retoricamente efficace e accuratamente bilanciato.

3.3 Il concetto di *causa*

La nozione di 'causa attiva' o 'efficiente' si sviluppa in ambito medico, affermandosi in quello filosofico – in particolare stoico –, con la teoria causale di Crisippo, che tratta tale argomento in alcune sue opere non pervenuteci – *Sul possibile*, *Sul fato*, *Sulla provvidenza*, *Sulla natura* – e di cui restano solo testimonianze indirette.

Come si apprende dalle *Definizioni mediche* attribuite a Galeno³⁹⁶, vissuto nel II sec. d. C. ma che recupera idee verosimilmente già in circolazione all'epoca di Crisippo, la medicina insegna che una malattia è causata da una sollecitazione esterna, nonostante la sua causa profonda risieda nella disposizione interna del corpo più o meno sensibile alla sollecitazione, e stabilisce che l'effetto (b) di una causa (a) permane anche qualora la causa stessa scompaia. La teoria causale di Crisippo, ripresa nel *De fato* da Cicerone, prende le mosse proprio dal concetto di causa coniato dalla scienza medica che, dato il suo complesso articolarsi, esige una trattazione più approfondita.

Una fonte utile a ricostruire il concetto stesso di 'causa' nelle varie scuole filosofiche è l'epistola 65 di Seneca, in cui l'autore distingue la posizione stoica da quella di Aristotele e di Platone. Mentre gli Stoici riconoscono un'unica causa *id quod facit*, Aristotele ritiene che 'causa' abbia tre significati: *ipsa materia*, *opifex* e *forma* a cui ne aggiunge un quarto, *propositum totius operi*.

Per gli Stoici una causa è tale nel momento in cui provoca un effetto mediante una connessione istantanea tra la causa stessa e la conseguenza, agendo senza intervalli temporali e producendone subito il movimento³⁹⁷.

³⁹⁶ Galeno rappresenta una fonte utile a definire il concetto di *causa* in ambito medico e filosofico.

³⁹⁷ Ioppolo 1994, p. 4540.

Stando alle testimonianze di Stobeo³⁹⁸ e di Sesto Empirico³⁹⁹, ad esempio, con ‘causa’ si intende ciò che produce un effetto: l’unica azione causale accettata dagli Stoici sarebbe, dunque, quella efficiente⁴⁰⁰. Crisippo, infatti, insegna che causa è «ciò grazie a cui», «perché?» e «ciò di cui è causa il perché?»⁴⁰¹: la causa è, quindi, un principio attivo che agisce su un corpo provocando un predicato, che a sua volta agisce su un altro corpo, divenendone a sua volta causa.

Il filosofo, nel formulare la sua teoria causale, se da una parte riprende e rielabora la prospettiva medica, dall’altra recupera anche i temi gnoseologici di Zenone (fondatore della scuola stoica) che nel concepire il cosmo, l’anima e la realtà tutta come corporei, formula una teoria della conoscenza basata sulla natura sensibile, che si realizza attraverso la καταληπτική φαντασία, ovvero la ‘rappresentazione comprensiva’, nonché una forma di conoscenza certa in grado di ‘afferrare’ (καταλαμβάνειν) il suo oggetto e di imporvi l’assenso (συγκατάθεσις)⁴⁰². Nel recuperare l’eredità di Zenone Crisippo dà per primo alla καταληπτική φαντασία pieno valore di ‘criterio di verità’, come testimonia Diogene Laerzio⁴⁰³, il quale in un secondo momento lo accuserà di contraddizione, per aver sostituito l’αἴσθησις e la πρόληψις alla καταληπτική φαντασία⁴⁰⁴ come criteri di conoscenza. Diversamente da Zenone, infatti, Crisippo costruisce una più complessa teoria logico-concettuale, attribuendo alla propria dottrina naturalistica forme logiche ben precise, espresse appunto nella teoria della causalità cosmica.

³⁹⁸ Stob. *eclog.* 1, 138, 23; 139, 2.

³⁹⁹ Sext. Emp. *PH* 3, 25; *M.* 9, 207.

⁴⁰⁰ Sen. *epist.* 65, 4: *Stoicis placet unam causam esse, id quod facit. Aristoteles putat causam tribus modis dici: ‘prima’ inquit ‘causa est ipsa materia, sine qua nihil potest effici; secunda opifex; tertia est forma, quae unicuique operi inponitur tamquam statuae’.*

⁴⁰¹ Sext. Emp. *M.* 9, 211: οὐκ ἄρα ἔστιν αἴτιον. ἀμέλει καὶ αἰ γιγνόμενα τῶν δογματικῶν στάσεις συμφωνοῦσι τῇ ἐκκειμένη διαιρέσει, εἴγε <οἱ> Στωικοὶ μὲν πᾶν αἴτιον σῶμά φασι σώματι ἄσωμάτου τινὸς αἴτιον γίνεσθαι, οἷον σῶμα μὲν τὸ σμιλίον, σῶματι δὲ τῇ σαρκί, ἄσωμάτου δὲ τοῦ τέμνεσθαι κατηγορήματος, καὶ πάλιν σῶμα μὲν τὸ πῆρ, σῶματι δὲ τῷ ξύλῳ, ἄσωμάτου δὲ τοῦ καίεσθαι κατηγορήματος.

⁴⁰² Isnardi Parente 1989, p. 18.

⁴⁰³ D. L. 7, 54.

⁴⁰⁴ È plausibile che con il termine αἴσθησις Crisippo intendesse sostituire quello più autenticamente stoico κατάληψις, e che con πρόληψις, di origine epicurea, volesse indicare quelle formazioni mentali, da lui chiamante κοινὰ ἔννοιαι o ‘nozioni comuni’, formatesi dalla reiterazione dell’esperienza e divenute schemi mentali anticipatori dell’esperienza successiva: cfr. M. Isnardi Parente 1989, pp. 43-44.

Clemente Alessandrino⁴⁰⁵, Pseudo-Galeno⁴⁰⁶ e Sesto Empirico⁴⁰⁷ ma anche Plutarco⁴⁰⁸ e Cicerone forniscono diverse e valide testimonianze riguardo la tuttora complessa teoria causale. Nei primi tre autori le riflessioni filosofiche si incontrano con le considerazioni mediche, costituendo il punto d'avvio della classificazione causale e dando vita a un materiale molto eterogeneo per la ricostruzione di una classificazione delle cause di matrice stoica; l'interesse di Cicerone e di Plutarco, invece – rispettivamente nel *De fato* e nel *De Stoicorum repugnantibus* – sta nel denunciare la forte contraddizione della dottrina crisippea, che se da una parte accetta di credere all'esistenza del fato, dall'altra tenta di difendere il libero arbitrio degli uomini, abolito invece dal determinismo stoico e dall'esistenza del destino.

Nel *De fato*, terminate la trattazione e la confutazione delle tesi di Posidonio, che dalla *σμπάθεια* naturale aveva dedotto argomenti a favore della causalità del fato, Cicerone si propone di rispondere a Crisippo a partire dallo stesso argomento, verosimilmente passando alla trattazione e all'approfondimento di quei temi a cui aveva già precedentemente accennato⁴⁰⁹ nella lacuna di *fat.* 4:

Sed Posidonium, sicut aequum est, cum bona gratia dimittamus, ad Chrysippi laqueos revertamur. Cui quidem primum de ipsa contagione rerum respondeamus, reliqua postea persequemur. Inter locorum naturas quantum intersit, videmus; alios esse salubris, alios pestilentis, in aliis esse pituitosos et quasi redundantis, in aliis exsiccatos atque aridos; multaque sunt alia, quae inter locum et locum plurimum differant. Athenis tenue caelum, ex quo etiam acutiores putantur Attici, crassum Thebis, itaque pingues Thebani et valentes. Tamen neque illud tenue caelum efficiet, ut aut Zenonem quis aut Arcesilam aut Theophrastum audiat, neque crassum, ut Nemea potius quam Isthmo victoriam petat. (Cic. fat. 7)

L'autore confuta la teoria crisippea dei climi, su cui Crisippo fondava l'attendibilità della *σμπάθεια*, secondo cui le diverse nature dei luoghi condizionerebbero le predisposizioni naturali degli uomini, la loro salute, il carattere e, conseguentemente, le loro appetizioni e azioni; l'Arpinate, infatti, sostiene come le condizioni ambientali, per esempio quelle vigenti ad Atene o a Tebe, possono essere considerate responsabili del carattere e delle inclinazioni

⁴⁰⁵ Clem. Al. *Strom.* 8, 9.

⁴⁰⁶ Ps.-Gal. *Dox.* 611; *Def. med.* 157, 159-160.

⁴⁰⁷ Sext. Emp. *PH* 3, 15.

⁴⁰⁸ Plut. *Stoic. Rep.* 47.

⁴⁰⁹ Cic. *fat.* 6.

mentali e fisiche dell'uomo giacché «essere intelligenti o stupidi, forti o deboli, non dipende da noi»⁴¹⁰ ma da cause esterne; esse però non possono considerarsi responsabili delle azioni dell'uomo, sicché dipendono dalla volontà. La teoria della συμπάθεια elaborata da Crisippo, così come quella di Posidonio sull'astrologia, può valere in certi casi, ma non in altri: può spiegare i fatti nella loro genericità, ma non nei particolari e precipita nell'assurdo quando si passa al campo dell'azione volontaria.

Nel tentativo di descrivere ordinatamente la teoria causale di Crisippo, Cicerone divide la sua esposizione in due momenti, rispettivamente corrispondenti a *fat.* 9-11 e a *fat.* 41-45. In *fat.* 9-11, secondo l'Arpinate, Crisippo distinguerebbe innanzitutto le *causae naturales et antecedentes*, che determinano le propensioni degli uomini predisposti 'per natura' a qualcosa piuttosto che a un'altra⁴¹¹, dalla *voluntas*:

Haec disserens, qua de re agatur et in quo causa consistat, non videt. Non enim, si alii ad alia propensiores sunt propter causas naturalis et antecedentis, idcirco etiam nostrarum voluntatum atque adpetitionum sunt causae naturales et antecedentes. Nam nihil esset in nostra potestate, is ita se res haberet, nunc vero fatemur, acuti hebetesne, valentes inbecilline simus, non esse id in nobis. Qui autem ex eo cogi putat, ne ut sedeamus quidem aut ambulemus voluntatis esse, is non videt, quae quamque rem res consequatur. Ut enim et ingeniosi et tardi ita nascantur antecedentibus causis itemque valente set inbecilli, non sequitur tamen, ut etiam sedere eos et ambulare et rem agere aliquam pirincipalibus causis definitum et consti tutum sit. (Cic. fat. 9)

Le predisposizioni fisiche e intellettive degli uomini, che dipendono dalle *causae naturales et antecedentes*, sono stabilite dal fato senza per questo implicare che le medesime cause siano anche all'origine delle volontà e dei desideri umani: non è dunque fatalmente *definitum* nè *constitutum* (cfr. *fat.* 9) che si faccia qualcosa.

Che il fato sia intimamente connesso alle *causae naturales* è chiarito da Cicerone in due passi del *De divinatione*: in *div.* 2, 143, l'autore si domanda se gli eventi previsti in sogno accadano fatalmente per via di cause naturali o se, piuttosto, avvengano per caso; in *div.* 2, 61, invece, chiamando in causa Crisippo, egli gli attribuisce la teoria della causalità, nonché la concatenazione delle *casuae naturales* che determinano gli eventi *ex aeterno*, secondo un piano prestabilito dal fato.

⁴¹⁰ Cic. *fat.* 9.

⁴¹¹ Cic. *off.* 2, 69. Cfr. anche Cic. *leg.* 1, 43.

Si propone così, già nel *De divinatione*, la connessione del fato con le *causae naturales*, non ancora unite alle *causae antecedentes*, come invece avverrà nel *De fato*.

È opportuno, a questo punto, evidenziare come l'evoluzione del pensiero filosofico ciceroniano avanzi parallelamente alla sua maturità lessicale, mostrando una sempre maggiore consapevolezza e destrezza nella traduzione delle fonti greche, di opera in opera. L'aggettivo *naturalis*, usato nel *De divinatione* – e in un secondo momento nel *De fato* –, unito al sostantivo *causa* serve a Cicerone per categorizzare e identificare quelle cause predeterminate e prestabilite dal fato, concatenate l'una all'altra *ex aeterno*. Dall'Arpinate in poi l'aggettivo *naturalis*, infatti, indicherà – anche in altri contesti – una successione imprescindibile di cause connesse fatalmente tra loro che, come testimoniano altri autori, come Plinio⁴¹², Seneca⁴¹³, Apuleio⁴¹⁴ e Tacito⁴¹⁵, generano effetti predeterminati, cioè prestabiliti fatalmente.

Utile all'interpretazione di *fat.* 9 è la struttura sintattica del passo.

L'ipotetica di primo tipo: *non enim, si alii ad alia propensiores sunt propter causas naturalis et antecedentis, idcirco etiam nostrarum voluntatum atque adpetitionum sunt causae naturales et antecedentes*, con l'indicativo presente nella protasi e nell'apodosi, esprime qualcosa di certo o che potrebbe verosimilmente accadere, per cui, posta una condizione (a), espressa nella protasi, ne consegue l'effetto (b), formulato nell'apodosi: pertanto, se le inclinazioni degli uomini sono prodotte da cause naturali e antecedenti – cioè dall'intervento del destino – non è naturale conseguenza che tali cause siano anche all'origine della loro volontà e dei loro desideri. Il *non enim* a inizio periodo ipotetico vincola la lettura e l'interpretazione dell'intero periodo: l'uso del *non* sembra capovolga il rapporto di causa-effetto che intercorre tra protasi (a) e apodosi (b), sancendo che un effetto non è 'naturale' conseguenza di una causa.

⁴¹² Plin. 15, 79: *Caprificus vocatur e silvestri genere ficus numquam maturescens, sed quod ipsa non habet alii tribuens, quoniam est naturalis causarum transitus <fi>tque ut e putrescentibus gignatur aliquid.*

⁴¹³ Sen. nat. 2, 55, 3: *Quid ergo, inquit, non potest aliqua ex his transcurrentibus stellis incidere in nubem et extinguere? – Existimemus posse aliquando et hoc fieri; nunc naturalem causam quaerimus et assiduam, non raram fortuitamque.*

⁴¹⁴ Apul. Plat. 1, 12: *Sed omnia quae naturaliter et propterea recte feruntur providentiae custodia gubernantur nec ullius mali causa deo poterit adscribi.*

⁴¹⁵ Tac. ann. 6, 22: *Contra alii fatum quidem congruere rebus putant, sed non e vagis stellis, verum apud principia et nexus naturalium causarum; ac tamen electionem vitae nobis relinquunt, quam ubi elegeris, certum imminentium ordinem.*

Cicerone sembra qui anticipare la struttura sintattica delle congiuntive negative di cui parlerà a *fat.* 17, introdotte dalla congiunzione negativa *non* unita a quella coordinativa *et* (*non et*) e nelle quali il nesso ipotetico *si* della protasi è sostituito dalla congiunzione *et*, allo scopo di annullare il rapporto di causa-effetto che intercorre tra (a) e (b), cioè tra protasi e apodosi, pertanto il periodo ipotetico andrebbe così riformulato secondo lo schema crisippeo: «*non* (e le diverse inclinazioni degli uomini sono prodotte da cause naturali e antecedenti, e per questo vi sono cause naturali e antecedenti anche all'origine delle nostre volontà e dei nostri desideri)», vale a dire «e le diverse inclinazioni degli uomini non sono prodotte da cause naturali e antecedenti, e per questo non vi sono cause naturali e antecedenti anche all'origine delle nostre volontà e dei nostri desideri». In questo modo le due proposizioni, ora congiunte negative, eliminano sia la condizione posta dalla protasi che l'effetto descritto nell'apodosi, annullando il rapporto necessitante che intercorre tra le due e negando quindi che le inclinazioni degli uomini siano prodotte da *causae naturales et antecedentes*, cioè dal fato, che non domina sulla *voluntas* e l'*adpetitio* dell'uomo. Così facendo è restituito agli uomini il libero arbitrio, almeno sul piano della logica. Infatti, nonostante Cicerone ammetta che le inclinazioni naturali dell'uomo prescindano dalla propria volontà, perché condizionate da più fattori esterni, sostiene anche che esse possono essere corrette ed eliminate grazie alla *voluntas*, allo *studium*, alla *disciplina* e alla filosofia; diversamente, infatti, né la lode né il biasimo sarebbero possibili.

Tuttavia, stando alla prospettiva stoica, nel riconoscere nelle *causae naturales et antecedentes* l'insieme delle nostre predisposizioni prescritte dal fato, ne consegue che la volontà, per vincere tali inclinazioni, necessita di un'altra predisposizione, che a sua volta presuppone cause naturali e antecedenti; ciò comporterebbe che le differenze caratteriali degli uomini non possano ricondursi a una molteplicità di cause ma solo alla serie di cause antecedenti e fatali – per esempio naturali o astrologiche – cioè esterne all'uomo.

A questo punto è anzitutto problematico stabilire fino a che punto, quanto riferisce Cicerone, possa essere realmente attribuito a Crisippo. Pare infatti che non sia stata proposta dall'Arpinate la tesi che vi siano *causae naturales et antecedentes* (o *antegressae*: *fat.* 19; 21, o *praepositae*: *fat.* 41 o *antepositae*: *fat.* 41; 42) delle nostre propensioni, cioè cause esterne all'essere che, anteriori nel tempo, fanno sì che ci sia un effetto (cfr. *Alex. Aphr. Fat.* 22) e sulle quali si possa fondare il principio della concatenazione causale, ma che sia stato proprio Crisippo a trattarle e a introdurre insieme a esse le cause *αὐτοτελέες* (che Cicerone chiama *principales*: *fat.* 9; 41-42).

Nel soggetto sussiste, infatti, secondo Crisippo, la causa oltre che dell'azione anche del suo comportamento, sul quale incidono le inclinazioni naturali (condizionate dalla *συμπάθεια*) e le modificazioni a seguito di

sollecitazioni esterne. Per meglio chiarire il rapporto tra cause esterne e interne, Crisippo si serve dell'analogia del cilindro, menzionata da Cicerone a *fat.* 43: come il cilindro è messo in moto da una spinta esterna e si muove *suapte vi et natura*⁴¹⁶ e con velocità proporzionale alla potenza della spinta iniziale, così nell'uomo l'εἰμαρμένη produce una rappresentazione che sollecita dall'esterno il nostro atto di volontà, restando quindi la causa effettiva dei nostri istinti e delle nostre decisioni.

In *fat.* 9 il punto di vista di Crisippo è probabilmente di risposta a un'obiezione avanzatagli dai propri oppositori (verosimilmente quella esposta in un secondo momento a *fat.* 40), in cui egli, tentando di mediare tra fatalisti e antifatalisti, è accusato di affermare l'esistenza del fato e di tentare vanamente di salvare la libertà dell'uomo, finendo col confermare la necessità del destino, nonostante dichiarare che l'assenso sia in nostro potere, dal momento che esso avviene fatalmente in risposta a una rappresentazione.

I passi 9-11, in cui Cicerone abbozza la teoria causale, sono quindi strettamente connessi alla sezione conclusiva dell'opera, corrispondente a *fat.* 41-45, in cui, continuando l'esposizione della dottrina, l'autore motiva l'esigenza di Crisippo di chiarire la teoria causale per sfuggire alle accuse dei suoi detrattori, perciò distingue tra le *causae perfectae et principales* da quelle *naturales et antecedentes*, alle quali aggiunge quelle *adiuvantes et proximae*⁴¹⁷, precisando quanto preliminarmente anticipato a *fat.* 9.

Per ragioni di completezza, dunque, occorre a questo punto fare un passo avanti nell'opera ciceroniana e coinvolgere nella nostra analisi preliminare anche i parr. 39-45.

In *fat.* 39 Cicerone divide i *philosophi veteres* in due categorie: i fatalisti, convinti che tutto avvenga a opera del fato, e gli antifatalisti, convinti dell'esistenza di movimenti volontari dell'animo liberi dalla necessità, e quindi liberi anche dal destino. Crisippo tenta di mediare tra le due posizioni servendosi della teoria causale, tentando cioè di conciliare la teoria provvidenziale del fato con quella della libertà dell'agire umano, riconoscendo e identificando *causae* differenti, che Cicerone, nel *De fato*, ripartisce in:

1. *causae adiuventes et proximae*: corrispondono alle cause esterne e si identificano con le condizioni predisposte dal fato (la *visio*), le quali generano un effetto non necessariamente; senza di queste, tuttavia, non si verificherebbe

⁴¹⁶ Cic. *fat.* 43.

⁴¹⁷ Le *causae adiuventes et proximae* sono attestate con la perifrasi *causa continens* soltanto in *fat.* 44.

l'*adsensio* che spetta alla *voluntas* dell'uomo. Sono, dunque, il presupposto imprescindibile per l'attuazione del libero arbitrio;

2. *causae perfectae et principales*: sono cause interne e producono un effetto con necessità, in risposta e in obbedienza alle leggi di natura;

3. *causae naturales et antecedentes*: riguardano le propensioni dell'uomo, sia fisiche che intellettive, che sono connaturate alla sua natura e prescindono dalla sua volontà, perché così prescritte dal fato (per esempio luogo e data di nascita).

Diversamente da quella ciceroniana, la tradizione plutarchea attribuisce a Crisippo una duplice divisione causale:

1 le *αἰτίαι προκαταρκτικάι*: dipendono dalla serie causale prestabilita dall'*εἰμαρμένη* e dipendono dalla rappresentazione esterna, cioè dalla *φαντασία*;

2 le *αἰτίαι αὐτοτελεῖς*: sono poste nella φύσις dell'uomo che, mediante la *συγκατάθεσις*, accetta o no la rappresentazione.

A queste cause Crisippo avrebbe aggiunto, in un secondo momento, una terza categoria causale, quella delle *αἰτίαι συνεργαί* (concause corrispondenti in latino alle *causae adiuvantes et proximae*), utile a chiarire e a determinare la funzione delle *αἰτίαι προκαταρκτικάι* e a distinguerle dalle *αὐτοτελεῖς*⁴¹⁸.

Alla tradizione ciceroniana e plutarchea si aggiunge quella di Clemente Alessandrino, che attribuisce al filosofo greco una triplice partizione causale:

1 le cause vere e proprie, dette anche *συνεκτικάι* o 'coessenziali' (*Strom.* 9);

2 le cause complete o determinanti, ossia le *αἰτίαι αὐτοτελεῖς*, chiamate dallo Pseudo-Galeno *προηγούμενοι* (SVF II, 354), che producono da sé l'effetto;

3 le *αἰτίαι προκαταρκτικάι*, cause iniziali oppure occasionali, necessarie perché si produca l'evento ma non producenti l'evento stesso con necessità.

⁴¹⁸ Pohlenz 1967, p. 210, n. 11.

L'innovazione crisippea sta nell'aver introdotto per la prima volta la distinzione delle cause in risposta a una richiesta etica sul problema della responsabilità umana e del libero arbitrio. La filosofia stoica, infatti, si fonda sulla certezza che l'uomo sia responsabile delle proprie azioni e allo stesso tempo abbia il potere di determinare da sé la propria vita. La *συγκατάθεσις* zenoniana, ossia l'assenso accordato a una rappresentazione, ha infatti lo scopo di assicurare all'uomo l'autonomia delle proprie decisioni di fronte alle rappresentazioni provenienti dall'esterno, ma allo stesso tempo l'*εἰμαρμένη* – già presente in Zenone quale serie ordinata di cause che si perpetuano per l'eternità o anche 'ragione' in base alla quale il cosmo si regge⁴¹⁹ – stabilisce che l'uomo non può modificare nulla degli accadimenti esterni e che le sue decisioni e la sua *συγκατάθεσις* sono determinate dall'*εἰμαρμένη* stessa.

La suddivisione delle cause in *προκαταρκτικά*, *συνεκτικά*, *συνεργά* e *συναίτια*, tipica dell'insegnamento filosofico di età imperiale, sebbene accettata dagli Stoici della Stoà recente, non risale alla Stoà antica. Essa è una contaminazione della bipartizione crisippea e della tripartizione in *συνεκτικά*, *συνεργά* e *συναίτια* che, stando alla testimonianza di Sesto Empirico, ricorreva «presso la maggioranza dei dogmatici»⁴²⁰. Si ignora ora se Crisippo intendesse aggiungere altre cause a quelle teorizzate nella prima bipartizione o se semplicemente usasse due denominazioni differenti come tramanda Cicerone. Si è molto discusso su quante e quali siano le cause enunciate dal filosofo – se sia una quadripartizione o una bipartizione – e numerose sono state le ipotesi avanzate al riguardo⁴²¹. Tuttavia l'analisi condotta attraverso la lettura dell'opera ciceroniana farebbe propendere per una bipartizione originaria. Nel *De fato*, infatti, l'esposizione della dottrina causale di Crisippo è divisa – com'è stato detto – in due momenti: il primo a *fat.* 9-11, più sommario, e il secondo a *fat.* 41-45, in cui l'Arpinate sviscera quanto detto in precedenza, presentando la teoria crisippea in tutta la sua complessità:

⁴¹⁹ D. L. 7, 149: ταύτην δὲ καὶ τοῦ συμφέροντος στοχάζεσθαι καὶ ἡδονῆς, ὡς δῆλον ἐκ τῆς τοῦ ἀνθρώπου δημιουργίας. Καθ'εἰμαρμένην δὲ φασι τὰ πάντα γίνεσθαι Χρύσιππος ἐν τοῖς Περὶ εἰμαρμένης καὶ Ποσειδώνιος ἐν δευτέρῳ Περὶ εἰμαρμένης καὶ Ζήνων, Βόηθος δ'ἐν πρώτῳ Περὶ εἰμαρμένης. ἔστι δ'εἰμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος καθ'ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται. καὶ μὴν καὶ μαντικὴν ὑφεστάναι πᾶσάν φασι, εἰ καὶ πρόνοιαν εἶναι· καὶ αὐτὴν καὶ τέχνην ἀποφαίνουσι διὰ τινὰς ἐκβάσεις, ὡς φησι Ζήνων τε καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ μαντικῆς καὶ Ἀθηνόδωρος καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ δωδεκάτῳ τοῦ Φυσικοῦ λόγου καὶ ἐν τῷ πέμπτῳ Περὶ μαντικῆς. ὁ μὲν γὰρ Παναίτιος ἀνυπόστατον αὐτὴν φησιν.

⁴²⁰ Sext. Emp. *P.* 3, 15.

⁴²¹ A tal proposito rimando agli studi condotti da Woldemar Görler (1987), da Dorothea Frede (1987), Duhot (1989) e Anna Maria Ioppolo (1994).

Chrysippus autem cum et necessitatem improbaret et nihil vellet sine praepositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat et retineat fatum. «Causarum enim», inquit, «aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuvantes et proximae. Quam ob rem, cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intellegi volumus: causis perfectis et principalibus, sed causis adiuvantibus [antecedentibus] et proximis». Itaque illi rationi, quam paulo ante conclusi, sic occurrit: si omnia fato fiant, sequi illud quidem, ut omnia causis fiant antepositis, verum non principalibus causis et perfectis, sed adiuvantibus et proximis. Quae si ipsae non sunt in nostra potestate, non sequitur, ut ne adpetitus quidem sit in nostra potestate. At hoc sequeretur, si omnia perfectis et principalibus causis fieri diceremus, ut, cum eae causae non essent in nostra potestate, ne ille quidem esset in nostra potestate. (Cic. fat. 41-42)

Seguendo l'insegnamento di Crisippo, Cicerone separerebbe le *causae adiuvantes et proximae* dalle *causae perfectae et principales* e continuerebbe, poi, identificando le *causae antecedentes*, (cfr. fat. 9) prescritte dal fato con le *causae adiuvantes et proximae*. Pertanto se ne deduce che:

– le *causae antecedentes* sono cause esterne che si sottraggono alla volontà umana perché stabilite *ex ante* dal fato e non producono alcun effetto con necessità;

– le *causae adiuvantes et proximae* sono cause esterne che concorrono tra di loro a produrre un effetto;

– le *causae perfectae et principales* sono interne e generano un effetto con necessità.

Passando quindi ad analizzare gli appellativi usati da Cicerone per identificare le cause crisippee, la prima domanda che ci si è posti è se le coppie di aggettivi scelte per classificare le cause siano sinonimiche, e pertanto commutabili, o se indichino due differenti aspetti qualitativi della medesima causa.

Susanne Bobzien⁴²² ritiene sia arbitrario attribuire a Crisippo una così complessa ripartizione causale e per avallare la sua tesi ricorre a un passo di Plutarco tratto dal *De Stoicorum repugnantibus* (1055F-1056D), in cui è proposita una doppia distinzione tra causa autosufficiente (αἴτιον αὐτοτελές)⁴²³

⁴²² Bobzien 1999, p. 217. Cfr. anche Görler 1987, pp. 254-274; Schröder 1989, pp. 209-239; 1990, pp. 5-26 e pp. 136-154; Ioppolo 1994, pp. 4495-4545; Schallenberg 2008, pp. 239-261; Koch 2011, pp. 415-421.

⁴²³ Cfr. anche Ps.-Gal. *Def. med.* 19, p. 393: Αὐτοτελές αἴτιόν ἐστι τὸ αὐτὸ καθ'αὐτὸ ποιοῦν τέλος e Clem. Al. *Strom.* 8, 9, 33, 3: εἰ δὲ τὸ <αὐτοτελές> αἴτιον

e cause ‘che precedono l’origine di un effetto’ (προκαταρκτικαί)⁴²⁴. Il problema sembrerebbe risolversi identificando le *causae perfectae et principales* con l’αἴτιον αὐτοτελέες mentre le *causae adiuuantes et proximae* con quelle προκαταρκτικαί, come attestato in Plutarco e nel *De fato* di Cicerone. Resta tuttavia l’impressione che Cicerone non si sia limitato a tradurre le espressioni dal greco, ma che abbia adattato la terminologia stoica al contesto latino fornendone anche un’interpretazione, abbinando a ciascun termine greco una coppia di aggettivi latini utili a fornirci un’opportuna chiave di lettura.

Per *causae antecedentes* l’Arpinate ha già chiarito a *fat.* 9 che si intende quell’insieme di predisposizioni fisiche e intellettive che riguardano l’uomo e che prescindono dalla sua volontà, poiché obbedienti al fato, e perciò causa di un effetto senza necessità: che l’uomo sia stolto o intelligente, forte o debole, per esempio, dipende da cause antecedenti, ma il compiere azioni, come camminare, stare seduti o reprimere la propria natura viziosa, dipende da se stesso e dalla sua *voluntas*.

La ‘predisposizione’, secondo la testimonianza di Crisippo, è un’inclinazione alle passioni o a qualche azione in contrasto con la natura, come ad esempio la tristezza, l’irascibilità e la gelosia, il latrocinio, l’adulterio e gli atti violenti⁴²⁵, e come nel corpo ci sono certe predisposizioni, ad esempio al raffreddore o al mal di pancia, così anche nell’anima ci sono delle inclinazioni, come all’invidia, alla compassione e simili:

<εὐεμπτωσίαν> δ’εἶναι εὐκαταφορίαν εἰς πάθος ἢ τι τῶν παρὰ φύσιν ἔργων, οἷον ἐπιλυπίαν, ὀργιλότητα, φθονερίαν, ἀκροχολίαν καὶ τὰ ὅμοια. γίνεσθαι δὲ εὐεμπτωσίας καὶ εἰς ἄλλα ἔργα τῶν παρὰ φύσιν, οἷον εἰς κλοπὰς καὶ μοιχείας καὶ ὕβρεις, καθ’ ἃς κλέπται τε καὶ μοιχοὶ καὶ ὕβρισται λέγονται. <νόσημα> δ’εἶναι δόξαν ἐπιθυμίας ἐρῥηκυῖαν εἰς ἔξιν καὶ ἐνεσκιρωμένην, καθ’ ἣν ὑπολαμβάνουσι τὰ μὴ αἰρετὰ σφόδρα αἰρετὰ εἶναι, οἷον φιλογυνίαν, φιλοινίαν, φιλαργυρίαν· εἶναι δὲ τινα καὶ ἐναντία <τούτοις> τοῖς νοσήμασι

αὐτοτελοῦς ἐνεργείας ἐστὶ δηλωτικόν, τὸ συνεργὸν ὑπηρεσίαν σημαίνει καὶ τὴν σὺν ἑτέρῳ λειτουργίαν.

⁴²⁴ SVF II, 346; 351.

⁴²⁵ SVF III, 421: <εὐεμπτωσίαν> δ’εἶναι εὐκαταφορίαν εἰς πάθος ἢ τι τῶν παρὰ φύσιν ἔργων, οἷον ἐπιλυπίαν, ὀργιλότητα, φθονερίαν, ἀκροχολίαν καὶ τὰ ὅμοια. γίνεσθαι δὲ εὐεμπτωσίας καὶ εἰς ἄλλα ἔργα τῶν παρὰ φύσιν, οἷον εἰς κλοπὰς καὶ μοιχείας καὶ ὕβρεις, καθ’ ἃς κλέπται τε καὶ μοιχοὶ καὶ ὕβρισται λέγονται. <νόσημα> δ’εἶναι δόξαν ἐπιθυμίας ἐρῥηκυῖαν εἰς ἔξιν καὶ ἐνεσκιρωμένην, καθ’ ἣν ὑπολαμβάνουσι τὰ μὴ αἰρετὰ σφόδρα αἰρετὰ εἶναι, οἷον φιλογυνίαν, φιλοινίαν, φιλαργυρίαν· εἶναι δὲ τινα καὶ ἐναντία <τούτοις> τοῖς νοσήμασι <κατὰ προσκοπήν γινόμενα>, οἷον μισογυνίαν, μισοινίαν, μισανθρωπίαν. τὰ δὲ νοσήματα μετ’ ἀσθενείας συμβαίνοντα <ἀρρώσθημα> καλεῖσθαι.

<κατὰ προσκοπήν γινόμενα>, οἷον μισογυνίαν, μισοινίαν, μισανθρωπίαν. τὰ δὲ νοσήματα μετ' ἀσθενείας συμβαίνοντα <ἀρρώσθημα> καλεῖσθαι. (SVF III, 422)

Crisippo distingue, dunque, due tipologie di propensioni, quelle fisiche e quelle dell'anima: le malattie riguardano il corpo, le passioni riguardano l'anima. In entrambi i casi l'εὐεμπτώσια ('propensione') acquista una connotazione negativa di νόσημα fisico o dell'anima⁴²⁶. Questa infatti, adeguatamente stimolata, è 'naturalmente' portata a cadere negli eccessi e a cedere al vizio, che spetta al saggio controllare e disciplinare per non soggiacervi. Allo stesso modo a *fat.* 9, il termine *propensio* ricorre con la stessa accezione negativa, cioè con il significato di 'inclinazione alla malattia' (dell'anima o del corpo), già presente in Crisippo e recuperato da Cicerone là dove introduce nel discorso gli esempi del filosofo megarico Stilpone, noto per essere stato libidinoso ed ebbro, ma tuttavia lodato dai suoi contemporanei per il suo autocontrollo e autodisciplina – nessuno infatti poté mai dire di averlo visto con una donna o ubriaco – e il fisiognomico Zopiro che definì Socrate stolto e rozzo sulla base di alcuni tratti fisici. Socrate, senza contraddire alcuno dei vizi che Zopiro gli aveva attribuito, li conferma e dichiara piuttosto di averli dominati grazie alla *voluntas* e alla disciplina, nonché alla filosofia:

*Stilponem, Megaricum philosophum, acutum sane hominem et probatum temporibus illis accepimus. Hunc scribunt ipsius familiares et ebriosum et mulierosum fuisse, neque haec scribunt vituperantes, sed potius ad laudem; vitiosam enim naturam ab eo sic edomitam et compressam esse doctrina, ut nemo unquam vinulentum illum, nemo in eo libidinis vestigium viderit. Quid? Socraten nonne legimus quem ad modum notarit Zopyrus physiognomon, qui se profitebatur hominum mores naturasque ex corpore, oculis, vultu, fronte pernoscere? Stupidum esse Socraten dixit et bardum, quod iugula concava non haberet obstructas eas partes et obturatas esse dicebat; addidit etiam mulierosum; in quo Alcibiades cachinnum dicitur sustulisse. (Cic. *fat.* 10)*

È chiaro, dunque che le *causae naturales et antecedentes* non sono causa anche della *voluntas* e dell'*adpetitio*: essere forti o deboli, intelligenti o stolti è

⁴²⁶ Cfr. anche Gal. *De placit. Hipp. et Plat.* 5, 2, 7: ἔστι γὰρ ἡ μὲν σωματικὴ νόσος ἕξις ἤδη νοσοῦσα, ἡ δὲ ὑπὸ τοῦ Χρυσίππου λεγομένη νόσος εὐεμπτώσια μᾶλλον ἔοικεν εἰς πυρετούς; Stob. *ecl.* 2, 93, 1: <εὐεμπτώσιαν> δ' εἶναι εὐκαταφορίαν εἰς πάθος ἢ τι τῶν παρὰ φύσιν ἔργων, οἷον ἐπιλυπίαν, ὀργιλότητα, φθονερίαν, ἀκροχολίαν καὶ τὰ ὅμοια; Didym. *Dox. ap. Stob.* 75, 2, Mullach: Εὐεμπτώσιαν δ' εἶναι εὐκαταφορίαν εἰς πάθος, ὡς εἷς τι τῶν παρὰ φύσιν ἔργων, οἷον ἐπιλυπίαν, ὀργιλότητα, φθονερίαν, ἀκροχολίαν, καὶ τὰ ὅμοια; Suid. *s.v.* <Ἀρρώσθημα νοσήματος διαφέρει>.

prescritto da ‘cause naturali’, cioè dal fato, mentre sedersi o camminare e il compiere azioni, è proprio della ‘volontà’:

Nunc vero fatemur, acuti hebetesne, valentes inbecilline simus, non esse id in nobis. Qui autem ex eo cogi putat, ne ut sedeamus quidem aut ambulemus voluntatis esse, is non videt, quae quamque rem res consequatur. Ut enim et ingeniosi et tardi ita nascantur antecedentibus causis itemque valentes et inbecilli, non sequitur tamen, ut etiam sedere eos et ambulare et rem agere aliquam principalibus causis definitum et constitutum sit. (Cic. fat. 9)

Che gli uomini compiano azioni, dunque, non è definito né prestabilito da ‘cause principali’ come le propensioni lo sono dalle ‘cause naturali e antecedenti’.

In maniera del tutto imprevista Cicerone inserisce nel discorso di *fat. 9* anche le *causae principales*, la cui menzione in questo contesto, come ha lecitamente osservato Anna Maria Ioppolo⁴²⁷, è insensata se non si richiama la distinzione delle cause operata da Crisippo ed esposte dall’Arpinate più avanti ai parr. 41-43, secondo la quale le cause principali delle azioni umane corrisponderebbero l’impulso e l’assenso⁴²⁸. Il fatto che si nasca con determinate inclinazioni non prescrive che si agisca assecondando in maniera del tutto irrazionale quelle inclinazioni naturali, cioè le passioni, dal momento che l’azione dipende piuttosto dalla *voluntas*. Se Stilpone non avesse represso le sue propensioni naturali ma le avesse assecondate incoraggiando la propria predisposizione alle passioni, impostagli dal fato, cioè, se avesse concesso alle *causae naturales et antecedentes* di esprimersi anche attraverso l’azione e non solo mediante le ‘propensioni’, sia la sua *voluntas* che il suo *adpetitio*, avrebbero coinciso con le ‘cause naturali’.

Gli esempi citati di Stilpone e di Socrate, tuttavia, dimostrano esattamente il contrario, cioè che le inclinazioni naturali e la loro degenerazione in vizi, possono essere controllate e dominate dall’uomo mediante la ‘volontà’, che interviene a interrompere il rapporto consequenziale tra ‘cause naturali’ e appetizioni.

Questo giustifica quanto scritto da Cicerone in *fat. 9*, che Crisippo, pensando che si debba ammettere che sedersi o camminare non dipende dalla nostra volontà, non comprende in cosa consiste il nesso di causalità. Se gli uomini nascono stupidi o intelligenti, forti o deboli, è per cause antecedenti, ma che stiano seduti o camminino o facciano qualsiasi cosa vogliano, dipende da cause che non sono prestabilite dal fato, né conseguenti alle propensioni di

⁴²⁷ Ioppolo 2002, p. 230.

⁴²⁸ Cic. *fat.* 41-43.

ciascun uomo a compiere o meno un'azione, ma piuttosto sono condizionate dall'intervento della *voluntas* e dell'*adpetito*, della disciplina, dello studio e della filosofia:

Hunc (Stilpone) scribunt ipsius familiares et ebriosum et mulierosum fuisse, neque haec scribunt vituperantes, sed potius ad laudem; vitiosam enim naturam ab eo sic edomitam et compressam esse doctrina, ut nemo umquam vinulentum illum, nemo in eo libidinis vestigium viderit. (Cic. fat. 10)

Stando alla testimonianza di *Tusc.* 4, 12-14, la *voluntas*, che dai Greci è chiamata βούλησις, coincide con l'*adpetito* (desiderio) regolato dalla ragione, ed è propria del sapiente, mentre le appetizioni violente e irrazionali, come la *libido* e la *cupiditas*, sono tipiche di tutti gli stolti:

Id cum constanter prudenterque fit, eius modi adpetitionem Stoici βούλησιν appellant, nos appellemus voluntatem, eam illi putant in solo esse sapiente; quam sic definiunt: voluntas est, quae quid cum ratione desiderat. Quae autem ratione adversante incitata est vehementius, ea libido est vel cupiditas effrenata, quae in omnibus stultis invenitur. Itemque cum ita movemur, ut in bono simus aliquo, dupliciter id contingit. Nam cum ratione animus movetur placide atque constanter, tum illud gaudium dicitur; cum autem inaniter et effuse animus exultat, tum illa laetitia gestiens vel nimia dici potest, quam ita definiunt: sine ratione animi elationem. quoniamque, ut bona natura adpetimus, sic a malis natura declinamus, quae declinatio [si] cum ratione fiet, cautio appelletur, eaque intellegatur in solo esse sapiente; quae autem sine ratione et cum exanimatione humili atque fracta, nominetur metus; est igitur metus <a>ratione aversa cautio. Praesentis autem mali sapientis adfectio nulla est, stultorum aegritudo est, eaque adficiuntur in malis opinatis animosque demittunt et contrahunt rationi non obtemperantes. Itaque haec prima definitio est, ut aegritudo sit animi adversante ratione contractio. Sic quattuor perturbationes sunt, tres constantiae, quoniam aegritudini nulla constantia opponitur. (Cic. Tusc. 4, 12-14)

Per natura tutti inseguono e accolgono le cose che sembrano buone e fuggono da quelle contrarie: quando ci si accosta in maniera prudente e razionale a qualcosa che sembra sia buona si compie la *voluntas*; quando ciò non accade si cade nelle passioni smodate e irrazionali. Zenone definisce πάθος (in latino *perturbatio*) un movimento dell'animo contro natura opposto alla retta razionalità, anche detto *adpetito vehementior* (un appetito troppo violento). Le passioni che derivano dai beni sono la *libido*, ossia la gioia per un bene futuro, e la *laetitia*, ossia quella per i beni presenti; quelle che derivano dai mali, invece, sono la *metus*, cioè la paura per un male futuro, e l'*aegritudo*, il timore per un

male presente. Perché la *libido* si compia e diventi *laetitia* e la *metus* si eviti impedendole di degenerare in *aegritudo*, è necessario che non si acconsenta in maniera istintiva e naturale alle proprie propensioni, sebbene l'uomo sia spinto per natura a ricercare per sé il bene. Occorre piuttosto che intervenga la *voluntas*, cioè il desiderio regolato razionalmente, a temperare le propensioni passionali degli uomini, previa mediazione della *ratio*. Lo studio della filosofia ha proprio questo scopo, quello di dominare le appetizioni ed evitare gli eccessi.

In *ac.* 2, 24 Cicerone afferma che è necessario avere un principio, ossia un dogma conforme a natura, su cui basare la sapienza⁴²⁹ e mediante il quale mettere in moto l'*adpetitio*, da cui dipende l'azione. I δόγματα infatti sono i principi su cui poggia la sapienza e in base ai quali è possibile determinare se una rappresentazione esterna sia vera o falsa da cui dipende l'azione, che deriva a sua volta dalla *voluntas*.

La questione relativa all'*adpetitio* e alla *voluntas*, sarà tuttavia approfondita in un secondo momento⁴³⁰.

Tornando a *fat.* 9 e alla categoria di *causa* antecedente, essa è piuttosto generica e adatta a comprendere tutto ciò che indichi l'insieme di fattori preparatori e preliminari a una condizione, ma non include l'intera serie delle cause del processo. Al suo interno vanno, poi, incluse anche le *causae adiuvantes et proximae*, come insegna la lezione di Crisippo⁴³¹.

Le *causae adiuvantes* non si identificano con un'unica causa, piuttosto con una rete di cause⁴³² che, connesse tra loro, cooperano per ottenere un risultato concludente ma non necessario. Con l'aggettivo *adiuvans*, infatti, viene

⁴²⁹ Cic. *ac.* 2, 27: *Sapientiae vero quid futurum est, quae neque de se ipsa dubitare debet neque de suis decretis (quae philosophi vocant δόγματα), quorum nullum sine scelere prodi poterit; cum enim decretum proditur, lex veri rectique proditur, quo e vitio et amicitiarum prodiones et rerum publicarum nasci solent; non potest igitur dubitari quin decretum nullum falsum possit esse sapientis neque satis sit non esse falsum sed etiam stabile fixum ratum esse debeat, quod movere nulla ratio queat; talia autem neque esse neque videri possunt eorum ratione qui illa visa e quibus omnia decreta sunt nata negant quicquam a falsis interesse.*

⁴³⁰ v. *infra*, cap. 12.

⁴³¹ Cic. *fat.* 41.

⁴³² Cic. *top.* 59: *Huius generis causarum, sine quo non efficitur, alia sunt quieta, nihil agentia, stolidia quodam modo, ut locus, tempus, materia, ferramenta, et cetera generis eiusdem; alia autem praecursionem quandam adhibent ad efficiendum et quaedam afferunt per se adiuvantia, etsi non necessaria, ut: Amori congressio causam attulerat, amor flagitio. Ex hoc genere causarum ex aeternitate pendendum fatum a Stoicis nectitur; de orat. 2, 182: Sed haec adiuvant in oratore: lenitas vocis, vultus pudor [is significatio], verborum comitas; si quid persequare acrius, ut invitus et coactus facere videare.*

espresso l'atto di 'collaborazione' tra gli elementi preliminarmente predisposti in vista di un risultato e, dunque l'inizio della catena causale per cui data una causa A si avrà la conseguenza B. Alla luce di ciò, come ha osservato Anna Maria Ioppolo⁴³³, la celeberrima proposizione stoica «*si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt*» andrebbe reinterpretrata piuttosto come «*omnia fato fiunt causis adiuvantibus et proximis*», dal momento che Crisippo esclude che le cause fatali siano *perfectae et principales* ma piuttosto le identifica con quelle *antecedentes*.

Per meglio chiarire il concetto di *causae adiuvantes* e il loro rapporto con le *causae proximae*, credo sia opportuno citare un passo del *De partitione oratoria*, in cui si parla della teoria causale che l'autore inserisce in quella consuetudine, tipica del suo tempo, in base alla quale la dottrina delle cause è inquadrata nell'ambito dell'insegnamento retorico, benché trasformata e semplificata:

Causarum autem genera sunt plura; nam sunt aliae quae ipsae conficiunt, aliae quae vim aliquam ad conficiendum afferunt. Itaque illae superiores conficientes vocentur, hae reliquae ponantur in eo genere ut sine his confici non possit. Conficiens autem causa alia est absoluta et perfecta per se, alia aliquid adiuvans et efficiendi socia quaedam: cuius generis vis varia est, et saepe aut maior aut minor, ut et illa quae maximam vim habet sola saepe causa dicatur.
(Cic. part. 93-94)

Cicerone afferma che ci sono numerose tipologie di cause: quelle che producono un effetto da sé e quelle che apportano una qualche forza perché tale effetto venga prodotto. Le prime sono dette *conficientes*; le altre *adiuvantes*. La *causa conficiens* è *absoluta et perfecta* e corrisponde alle *causae perfectae et principales*, che generano un effetto con necessità poiché hanno in sé la necessità della legge naturale⁴³⁴; la *causa adiuvans*, invece, è indispensabile perché si realizzi un effetto, ma non lo produce con necessità. Le forze con cui questa agisce possono essere varie, più o meno forti, cosicché la *causa adiuvans*, che ha forza maggiore, è spesso riconosciuta come unica causa.

Per distinguere queste stesse cause, Cicerone impiega in *top.* 58 due perifrasi: la *causa conficiens*, ossia quella *absoluta et perfecta*, è *quod vi sua id quod sub eam vim subiectum est certe efficit*, mentre la *causa adiuvans* è *quod naturam efficiendi non habet sed sine quo effici non possit*:

⁴³³ Ioppolo 1994, p. 4514.

⁴³⁴ Cic. *fat.* 19: *Sed interest inter causas fortuito antegressas et inter causas cohibentis in se efficientiam naturalem.*

Causarum enim genera duo sunt; unum, quod vi sua id quod sub eam vim subiectum est certe efficit, ut: Ignis accendit; alterum, quod naturam efficiendi non habet sed sine quo effici non possit, ut si quis aes statuæ causam velit dicere, quod sine eo non possit effici. Huius generis causarum, sine quo non efficitur, alia sunt quieta, nihil agentia, stolidæ quodam modo, ut locus, tempus, materia, ferramenta, et cetera generis eiusdem; alia autem præcursionem quandam adhibent ad efficiendum et quædam afferunt per se adiuvantia, etsi non necessaria, ut: Amori congressio causam attulerat, amor flagitio. Ex hoc genere causarum ex æternitate pendentium fatum a Stoicis nectitur. (Cic. top. 58)

Per *causa proxima*, invece, s'intende il *locus* sia temporale che spaziale delle *causae efficientes* e delle conseguenze prodotte da queste cause. Esse s'identificano con l'ultimo elemento della serie delle *causae adiuvantes*, cioè con quella forza maggiore che spesso si riconosce come unica causa (*part. 94: illa quæ maximam vim habet sola sæpe causa dicatur*), e corrispondono alla *visio*⁴³⁵, che si manifesta con una tale evidenza da imporre alla mente l'assenso. Infatti, l'*adpetitus* o *adpetitio* è l'impulso esterno che provoca l'*adsensio* da cui dipende l'azione, sebbene abbia la sua vera causa nella natura umana, che ha il potere di decidere se accettare o meno la rappresentazione (ἐφ' ἡμῖν). Per Crisippo la φαντασία (o *visio*) coincide con la 'spinta' che si dà a un cilindro per farlo rotolare su un piano inclinato, e che continua a rotolare grazie alla sua superficie curva: la vera ragione per cui esso rotola non è la spinta iniziale, ma la sua natura curva⁴³⁶.

Torniamo ora alla domanda iniziale: se le coppie di aggettivi scelte da Cicerone per classificare le cause siano sinonimiche o se siano descrittive di due aspetti della medesima causa. Sulla base di quanto analizzato, propenderei per

⁴³⁵ Cic. fat. 42: *Quod enim dicantur adsensiones fieri causis antepositis, id quale sit, facile a se explicari putat. Nam quamquam adsensio non possit fieri nisi commota viso, tamen, cum id visum proximam causam habeat, non principalem, hanc habet rationem, ut Chrysippus vult, quam dudum diximus, non ut illa quidem fieri possit nulla vi extrinsecus excitata (necesse est enim adsensionem viso commoveri), sed revertitur ad cylindrum et ad turbinem suum, quæ moveri incipere nisi pulsa non possunt.*

⁴³⁶ Cic. fat. 43: *«Ut igitur», inquit, «qui protrusit cylindrum, dedit ei principium motionis, volubilitatem autem non dedit, sic visum obiectum inprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed adsensio nostra erit in potestate, eaque, quem ad modum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte vi et natura movebitur. Quodsi aliqua res efficeretur sine causa antecedente, falsum esset omnia fato fieri; sin omnibus, quaecumque fiunt, veri simile est causam antecedere, quid adferri poterit, cur non omnia fato fieri fatendum sit? Modo intellegatur, quæ sit causarum distinctio ac dissimilitudo».*

la seconda alternativa. L'*inopia* della lingua latina ha spinto l'autore a maturare una scelta linguistica che eguagliasse gli epiteti greci; non riuscendo a trovare una formula alternativa e perfettamente corrispondente a quella greca, l'autore si sarebbe servito di due aggettivi per definire ciascuna causa, di cui uno completerebbe l'altro, pertanto la causa naturale coincide con quella antecedente; quella prossima è ausiliaria alla realizzazione dell'effetto mentre la causa perfetta è libera da qualsiasi vincolo o dipendenza da altre cause.

Quanto al rapporto tra assenso e libero arbitrio l'Arpinate ne discute, probabilmente, nella parte perduta del *De fato* (cfr. 40: *de adsensionibus, quas prima oratione tractavi*), corrispondente alla lacuna di *fat.* 4. L'assenso, in generale, pone l'uomo in rapporto con il mondo esterno, che gli si palesa mediante la rappresentazione (*visio* o φαντασία), la quale a sua volta gli stimola l'anima e funge da causa iniziale, avviando in questo modo un processo mediante il quale la φαντασία sarà accettata o rifiutata dalla mente. Diogene Laerzio (7, 45-46), per esempio, definisce 'rappresentazione' un'impressione nell'anima, precisando che il termine 'impressione' è da interpretare metaforicamente in quanto individuerebbe l'effetto dell'impronta che si imprime sulla materia. Egli distingue tra due tipi di rappresentazione: l'una comprensiva, che coglie immediatamente la realtà, detta καταληπτική⁴³⁷, l'altra, non comprensiva, che coglie la realtà con scarsa o nessuna distinzione, detta ἀκατάληπτος. La prima è conforme all'esistente e si imprime nell'anima, mentre la seconda non è né chiara né distinta.

Per assenso s'intende quindi un atto mentale attraverso il quale la rappresentazione o *visio* diventa comprensiva e alla quale l'uomo può acconsentire o meno non in virtù di cause fatalmente prestabilite ma ἐφ' ἡμῶν, grazie alla propria *voluntas*. Il *fato* ha il compito di predisporre le *causae antecedentes*, e le *causae adiuvantes et proximae*, cioè le condizioni affinché ci sia l'impulso, che spetta all'uomo accettare o rifiutare in base a criteri etici che consentono di scegliere il meglio e l'utile da farsi⁴³⁸. Importante a questo proposito è un frammento di Crisippo, tramandatoci da Cicerone:

⁴³⁷ Cic. *ac.* 2, 37: *His satis cognitis quae iam explicata sunt nunc de adsensione atque adprobatione, quam Graeci συγκατάθεσιν vocant, pauca dicemus, non quo non latus locus sit, sed paulo ante iacta sunt fundamenta. Nam cum vim quae esset in sensibus explicabamus, simul illud aperiebatur, comprehendi multa et percipi sensibus, quod fieri sine adsensione non potest.*

⁴³⁸ Cic. *part.* 93: *Conficiens autem causa alia est absoluta et perfecta per se, alia aliquid adiuvans et efficiendi socia quaedam: cuius generis vis varia est, et saepe aut maior aut minor, ut et illa quae maximam vim habet sola saepe causa dicatur. Sunt autem aliae causae quae aut propter principium aut propter exitum conficientes*

Causarum [...] aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuvantes et proximae. Quam ob rem, cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intellegi volumus: causis perfectis et principalibus, sed causis adiuvantibus [antecedentibus] et proximis. (Cic. fat. 39)

Crisippo afferma che la responsabilità morale dell'uomo prescinde dalle *causae naturales et antecedentes* trovando la sua giustificazione nella *voluntas*, grazie alla quale le azioni sono *in nostra potestate*. C'è nella nostra natura, cioè nel nostro temperamento individuale, la spiegazione delle nostre qualità e dei nostri difetti in generale, ma non degli atti particolari, che rimangono liberi.

Del resto, come riporta Cicerone in *fat.* 10, il filosofo Stilpone, notoriamente sensibile al vino e alle donne, è prova del fatto che anche i difetti naturali possono essere corretti e modificati con la volontà, l'applicazione e l'educazione, a cui si toglie ogni valore se si ammette il fato (cfr. *fat.* 10). Si esprime, in questo modo, il disappunto dell'autore di fronte allo sforzo di Crisippo di conciliare il fato e il libero arbitrio, dal momento che non può definirsi 'libertà' l'azione fatale dell'anima: Crisippo avendo fallito nel tentativo risolutivo di accordo tra fatalisti e antifatalisti, finisce con il complicare la questione. In questo modo la discussione si sposta da un argomento di ordine fisico a uno di tipo morale, toccando il piano logico e psicologico con l'assenso, inteso come punto di contatto tra l'intelletto e la volontà, come conferma anche Gellio:

Itaque M. Cicero in libro, quem de Fato conscripsit, cum quaestionem istam diceret obscurissimam esse et implicantissimam, Chrysippum quoque philosophum non expedisse se in ea ait his verbis: «Chrysippus aestuans laboransque, quonam hoc modo eplicet et fato omnia fieri et esse aliquid in nobis intricatur». (Gell. 7, 2, 15)

Crisippo, abolendo la strettissima connessione esistente tra fato e necessità, stabilisce che il fato non è causa perfetta dell'azione umana; ciò nonostante, non riesce a sfuggire all'imprescindibilità del destino. Nella sua opera, infatti, si ritrova costretto a cercare di rimediare alle conseguenze, palesemente assurde, derivate dal principio di necessità, che esclude la volontà degli uomini e annulla i rimproveri e le lodi, gli incitamenti e tutto ciò che ha a che fare con la nostra stessa capacità di essere causa (cfr. *Diogenianus apud Eusebium praep. evang.* 6). Tuttavia fallisce. Nel secondo libro de *Il fato* Crisippo spiega che molte cose sono in nostro potere, ma che anch'esse sono sottoposte, per volere del fato,

vocantur. Cum autem quaeritur quid sit optimum factu, aut utilitas aut spes efficiendi ad assentiendum impellit animos.

all'ordinamento del tutto e ricorre ad alcuni esempi per chiarire la sua riflessione: che un mantello non vada in brandelli non dipende solo dal fato, ma anche dalle cure che vi si prestano, così come l'aver figli non si realizzerebbe senza la volontà di giacere con una donna. Dunque molte cose si realizzano per nostra volontà, mettendo in esse impegno ed entusiasmo; d'altra parte, però, è già stabilito dal destino che tali cose vengano fatte proprio con quest'impegno ed entusiasmo.

Ebbene, per Crisippo il fato determina l'assenso in quanto determina il prodursi della rappresentazione rispetto alla quale l'anima è chiamata a dare o meno la sua approvazione; tuttavia, posto che al fato si riconosce soltanto la causa iniziale della serie causale, la forza con cui esso agisce non è vincolante, non essendo il suo intervento né definitivo, né risolutore, né produttore di conseguenze con necessità, a differenza di quanto propugnato dalla dottrina stoica canonica, secondo la quale nulla si sottrae all'invincibile determinazione del fato. Di conseguenza Cicerone, che si propone di ripristinare il libero arbitrio dell'uomo e di sottrarlo al necessitarismo stoico, non può che mostrarsi contrario alla complessità della teoria causale di Crisippo, provvedendo a smentirla attraverso il confronto anche con altre correnti filosofiche, come quella epicurea e quella scettica.

3.4 *Exempla di voluntas*

Conclusa l'esposizione della teoria climatico-ambientale, Cicerone passa alla presentazione della teoria causale che, dinanzi alle obiezioni degli avversari contrari all'esistenza della catena causale, consiste nella distinzione delle cause. Se tutto fosse determinato da cause fatali determinanti un effetto con necessità, nulla sarebbe in nostro potere. Per ovviare al problema etico di questa posizione, che vincola a sé il compimento di qualsiasi azione, Crisippo avrebbe introdotto una distinzione tra le cause per mediare tra le posizioni fataliste e quelle antifataliste, allo scopo di affermare l'esistenza del fato e, al contempo, di salvare il libero arbitrio. Ma contrariamente ai suoi primari intenti, egli finisce col cedere ai giochi dialettici, scivolando su posizioni non dissimili da quelle dei fatalisti più rigidi.

I due discorsi, rispettivamente quello sulla *συνπάθεια* e sulla teoria causale, sono organizzati perfettamente, così che il percorso tracciato dall'Arpinate appare del tutto coerente e coeso. Il ricorso agli stessi aggettivi (*valens; acutus*) e a forme verbali uguali (*ambulare*) o semplicemente a soluzioni aventi lo stesso significato, sia nella prima che nella seconda parte di questa sezione, determina una continuità logica e lessicale, che vigila sulla consequenzialità e sull'uniformità del passo. Sia nella prima (*fat.* 7-8) che nella seconda parte (*fat.*

9-10), la reiterazione degli aggettivi *valens*, *-ntis* e di *acutus*, usati per descrivere le capacità fisiche e intellettive degli uomini – dapprima di Atene e di Tebe e poi degli uomini in generale – legano perfettamente le due sequenze, saldate anche dalla ripetizione della forma verbale *ambulare*.

fat. 7: Athenis tenue caelum, ex quo etiam acutiores putantur Attici; crassum Thebis, itaque pingues Thebani et valentes.

fat. 9: Nunc vero fatemur, acuti hebetesne, valentes inbecilline simus, non eesse id in nobis. [...] Ut enim et ingeniosi et tardi ita nascantur antecedentibus causis itemque valentes et inbecilli.

fat. 8: Diunge longius: quid enim loci natura adferre potest, ut in porticu Pompei potius quam in Campo ambulemus?

fat. 9: non sequitur tamen, ut etiam sedere eos et ambulare et rem agree aliquam principalibus causis definitum et constitutum sit.

fat. 8: At enim, quoniam in naturis hominum dissimilitudines sunt, ut alios dulcia, alios subamara delectent, alii libidinosi, alii iracundi aut crudeles aut superbi sint, alii <a> talibus vitiis abhorrent.

fat. 10: hunc (Stilpone) scribunt ipsius familiares et ebriosum et mulierosum fuisse [...] stupidum esse Socraten dixit et bardum [...] addidit etiam mulierosum.

La strategia argomentativa adottata dall'Arpinate per confutare le tesi crisippee della *σμπάθεια* e della teoria causale si fonda sull'adozione degli stessi temi proposti da Crisippo, riadattati da Cicerone al proprio punto di vista. Se nella prima parte l'autore si chiede in che modo la *σμπάθεια* di Crisippo, cioè la nascita in un luogo piuttosto che in un altro, possa influenzare le scelte dell'uomo, come il passeggiare nel Portico di Pompeo piuttosto che nel Campo Marzio, nella seconda, in cui confuta la teoria causale del filosofo, risponde alla precedente domanda confermando che le scelte dell'uomo dipendono dalla sua volontà e non da cause antecedenti. Posto poi che il Portico di Pompeo sia stato

teatro dell'uccisione di Cesare da parte dei cesaricidi, quella di Cicerone è praticamente un'ammissione di colpa: l'autore, infatti, alludendo all'episodio, sta indirettamente confessando che l'assassinio del dittatore non è stato casuale, ma piuttosto 'voluto' dai congiurati, che quel giorno delle Idi di Marzo si trovavano a passeggiare nel Portico non per volontà del destino, ma per propria intenzione.

Gli esempi menzionati dall'Arpinate dimostrano quindi che le inclinazioni naturali tendenti per natura al vizio, non vincolano le scelte dell'uomo per pregressa volontà del fato, ma piuttosto possono essere corrette mediante l'intervento della volontà, della dedizione e dell'impegno, nonché della filosofia.

3.4.1 L'*exemplum* di Stilpone

Stilpone fu filosofo della scuola megarica, vissuto tra il 370 e il 290 a. C. e contemporaneo del cinico Cratete; si interessò di questioni etiche e definì l'*ἀπάθεια* il fine della vita⁴³⁹; fu uomo intelligente e apprezzato dai contemporanei, *acutus disputator fuit subtilisque dialecticus*, commenta il Turnèbe⁴⁴⁰; fu incline al vino e alle donne e divenne celebre soprattutto nell'eristica, cioè nell'arte di 'lottare' con le parole, il cui scopo era quello di confutare l'avversario e di persuaderlo delle proprie ragioni mediante l'uso della retorica. Egli non fu certamente tra i filosofi più noti. Cicerone lo menziona sia in *ac. 2, 75*, insieme a Diodoro di Iaso e ad Alexino di Elide⁴⁴¹, entrambi noti per essere stati autori di ragionamenti ingannevoli e capziosi, che nel *De fato*, in cui l'episodio di Stilpone e, poco più avanti, quello di Socrate, sono utili all'autore per chiarire in che cosa consiste la *voluntas* dell'uomo.

L'aggettivo *mulierosus*, riferito a Stilpone (*fat. 10: hunc (Stilpone) scribunt ipsius familiares et ebriosum et mulierosum fuisse, neque haec scribunt vituperantes, sed potius ad laudem*), è attestato in Cicerone solo in questo passo del *De fato* con il significato di *mulierum appetens*. Prima che nell'Arpinate, esso è documentato in Plauto⁴⁴² e in Afranio⁴⁴³, entrambi autori di commedie,

⁴³⁹ Sen. *epist. 9, 1: Stilboni et iis, quibus summum bonum est animus impatiens*; 18: *Stilbon ille dixit, Stilbon quem Epicuri epistula insequitur. Hic enim capta patria, amissis liberis, amissa uxore, cum ex incendio publico solus et tamen beatus exiret, interroganti Demetrio, cui cognomen ab exitio urbium Poliorcetes fuit, num quid perdidisset, «omnia» inquit «bona mea mecum sunt».*

⁴⁴⁰ Turnèbe 1552, p. 17.

⁴⁴¹ Cic. *ac. 2, 75* in cui il nome di Stilpone è tramandato nella forma *Stilbo*.

⁴⁴² Plaut. *Poen. 1303: Sane genus hoc mulierosumst tunicis demissiciis.*

vissuti tra il III e il I sec. a. C., e proietta il lettore in una dimensione comico-teatrale confermata anche da altre scelte lessicali contenute in *fat.* 10, come *ebriosus*, attribuito a Stilpone, o anche *cachinnus* o *bardus*, riferiti a Socrate menzionato nell'aneddoto successivo. La passione per le donne e la propensione al piacere del vino sono τόποι frequenti nel teatro comico e trovano posto nei più vari generi letterari, nonché in svariate discipline, come ad esempio in filosofia, dove ricorre per designare un modello umano tendenzialmente sregolato e vizioso.

Stilpone, citato tre volte nel *corpus* ciceroniano, rispettivamente in *ac.* 2, 75, dove ricorre nella forma grafica *Stilbo* e non *Stilpo*, poi in *orat.* 157 e in *fat.* 10, attesta rarissime occorrenze nella letteratura latina dove ritorna per lo più in Seneca, che lo contrappone a Epicuro o al re macedone Demetrio Poliorcete come modello di saggio imperturbabile il quale, pur avendo perduto la patria, la famiglia e i propri averi, possiede l'unico vero bene: se stesso⁴⁴⁴. Significativo è che Cicerone, in questo passo del *De fato*, ricordi Stilpone non per la sua dottrina filosofica, ma piuttosto per la 'scelta' di aderirvi. Quale che sia la sua filosofia, che Cicerone non precisa perché irrilevante ai fini della trattazione, essa è il risultato di una scelta volontaria. Quello che l'autore intende qui esaltare è la capacità, propria dell'uomo, di affermare la propria *voluntas* in opposizione alla funzione coercitiva che gli Stoici attribuiscono alla catena causale. Il ricorso agli *exempla* di *fat.* 10, a cui l'autore accenna piuttosto rapidamente – si pensi per esempio all'aneddoto di Stilpone e di Socrate narrato anche in *Tusc.* 4, 80 in maniera più precisa e puntuale – sono l'esito ben ponderato di una selezione di informazioni. Lo scopo, infatti, è di catturare l'attenzione dell'interlocutore e del lettore fornendogli i dati necessari alla comprensione della questione, cioè cogliere con immediatezza l'incoerenza e dunque l'inattendibilità della teoria causale di Crisippo e, al tempo stesso, confermare l'esistenza della *voluntas* connaturata all'uomo, quale causa motoria delle sue azioni, svincolata dalle *causae naturales et antecedentes*. La descrizione dell'episodio richiama un'immagine letteraria che offre spunto a Cicerone per coniugare la critica alla teoria causale con la topica condanna moralistica degli eccessi della libidine⁴⁴⁵, ponendo entrambe su un piano caricaturale e parodistico, teso a suscitare il riso dell'interlocutore perfettamente

⁴⁴³ Afran. *com.* 371: *Homo mulierosus conferet me alio ilico.*

⁴⁴⁴ Sen. *epist.* 9, 18. Cfr. anche Plin. 7, 180: *Gaudio obiere praeter Chilonem, de quo diximus, Sophocles et Dionysius Siciliae tyrannus, uterque accepto tragicarum victoriae nuntio, mater illa Cannensi filio incolume viso contra nuntium falsum; pudore Diodorus sapientiae dialecticae professor, lusoria quae estione non protinus a interrogatione Stil<p>onis dissoluta.*

⁴⁴⁵ Per ulteriori approfondimenti sulla topica moralistica, rinvio a Narducci 2005, pp. 199-200 e ad André 1998, p. 322.

consapevole dei rimandi intertestuali e della loro funzione in un contesto estraneo a quello originario. Questi *exempla* antropologici, dell'ubriaco e del libidinoso, sono attestati anche in Crisippo, e descrivono le 'malattie' dell'animo preda delle passioni⁴⁴⁶ per dimostrare l'utilità della filosofia che, se coltivata, consente all'uomo di dominare le proprie propensioni e di evitare che queste degenerino in vizi⁴⁴⁷, facendogli ottenere lodi piuttosto che rimproveri⁴⁴⁸.

Come *mulierosus*, anche l'aggettivo *ebriosus* è attestato raramente in Cicerone. Ricorre, infatti, in *ac.* 2, 53⁴⁴⁹, in questo passo del *De fato* e in *off.* 3, 91⁴⁵⁰, in contesti in cui è affiancato ad altri termini esprimenti una condotta amorale. Il fatto che l'aggettivo conti le sue uniche attestazioni in tre opere filosofiche è probabilmente indizio che il sottotesto ciceroniano, sebbene

⁴⁴⁶ Quanto alle passioni che contagiano l'anima, soggiogandola, cfr. anche Posidonio fr. A197-A198 Vimercati: τούτοις δὲ ἐφεξῆς ὁ Ποσειδώνιος καὶ τάδε γράφει: 'εἶτε πρὸς τῷ μεγέθει τῶν φαινομένων καὶ τὴν ἀσθένειαν τῆς ψυχῆς αἰτιάσονται καὶ διὰ τοῦτο τοὺς μὲν σοφοὺς τὸ παράπαν ἐροῦσιν ἀπηλλάχθαι τῶν παθῶν, τοὺς δὲ φαύλους, ὅταν ἀσθενεῖς ᾧσι μὴ κατὰ τὴν κοινὴν ἀσθένειαν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπὶ πλεῖον ἐρρηκυῖαν, <οὐ>, οὐδὲ οὕτως λέλυται τὸ ζητούμενον. ὅτι γὰρ διὰ τὴν νόσον τῆς ψυχῆς ἐν τοῖς πάθεσι γίνονται, πάντες ὁμολογοῦσι: πῶς μέντοι γε κινηθείσης καὶ πῶς κινούσης, ζητεῖται μὲν, οὐχ ὑποδείκνυται δέ'. εἶτα ἐφεξῆς καὶ τάδε γράφει: 'οὐ μόνον δὲ οἱ ἐπὶ πλεον ἐρρηκυῖαν ἔχοντες τὴν κακίαν καὶ ἐν ταῖς εὐεμπτωσίαις ὄντες ἐμπίπτουσιν εἰς τὰ πάθη, ἀλλὰ πάντες οἱ ἄφρονες, ἕως ἂν ἔχωσι τὴν κακίαν, καὶ εἰς μεγάλα πάθη καὶ εἰς μικρὰ ἐμπίπτουσι'.

⁴⁴⁷ Crisippo, per esempio, ricorre a questi *exempla* in riferimento ai πάθη e alle loro manifestazioni, che eccedono nella follia: SVF III, 480: (*Quae si quis falso interpretatus sit*,) ἐκ τῶν ἐπιφερομένων ἢ γνώμη τοῦ Χρυσίππου καταφανήσεται '<Ὅθεν οὐκ ἀλόγως γυναικομανεῖς τινες λέγονται καὶ ὀρνιθομανεῖς>'. Ἀλλὰ νῆ Δία ἴσως ἂν τις φήσῃ, τὸ μανιῶδες οὐ διὰ τὴν ἄλογον γίνεσθαι δύναμιν, ἀλλὰ διὰ τὸ ἐπὶ πλεον ἢ προσῆκεν ἐξῆχθαι τὴν τε κρίσιν καὶ τὴν δόξαν, ὡς εἰ καὶ οὕτως ἔλεγεν, ἀρρώσθημα γίνεσθαι κατὰ τὴν ψυχὴν οὐχ ἀπλῶς τῷ ψευδῶς ὑπελιφέναι περὶ τινῶν, ὡς ἀγαθῶν ἢ κακῶν, ἀλλὰ τῷ μέγιστα νομίζῃν αὐτά; 667: τὴν δὲ μανίαν τοὺς πολλοὺς φησὶν ὁ <Χρυσίππος ἐν τῇ εἰσαγωγῇ τῆς περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν πραγματείας> τοῖς πλείστοις προσάπτεσθαι. καλεῖσθαι γοῦν τὴν μὲν <γυναικομανίαν>, τὴν δὲ <ὀρνιθομανίαν>. τινὲς δὲ καὶ <δοξομανεῖς> καλοῦσι τοὺς φιλοδόξους, καθάπερ τοὺς φιλογύννας <γυναικομανεῖς> καὶ τοὺς φιλόρνιθας <ὀρνιθομανεῖς>, τὸ αὐτὸ σημαίνοντων τῶν ὀνομάτων τούτων.

⁴⁴⁸ Cfr. anche SVF II, 1002; 1003, 1; 1005. I concetti di 'lode' e di 'biasimo' sono congiunti a quello di 'fatto', la cui esistenza annulla il libero arbitrio e quindi la possibilità di giudicare azioni degne di lode o di rimprovero.

⁴⁴⁹ Cic. *ac.* 2, 53: *Quaerimus gravitatis constantiae firmitatis sapientiae iudicium, utimur exemplis somniantium furiosorum ebriosorum: illud adtendimus, in hoc omni genere quam inconstanter loquamur?*

⁴⁵⁰ Cic. *off.* 3, 91: *In mancipio vendundo dicendane vitia, non ea, quae nisi dixeris, redhibeatur mancipium iure civili, sed haec, mendacem esse, aleatorem, furacem, ebriosum.*

rimandi immediatamente alla commedia e al linguaggio del teatro comico, alluderebbe anche a probabili fonti filosofiche che rinviano a Crisippo, che più volte accenna al τόπος dell'ebbrezza⁴⁵¹.

Quanto agli aggettivi in *-osus*, Ernout gli ha dedicato una monografia in cui sostiene che essi esprimono l'idea di abbondanza⁴⁵² e che siano parafrasabili con l'espressione 'pieno di'; Kircher Durand, invece, li ascrive agli aggettivi di relazione, che rivelerebbero «une relation partielle entre la base et le substantif qu'il détermine»⁴⁵³. Secondo questa interpretazione tutte le formazioni in *-osus* possono spiegarsi con perifrasi del tipo 'pieno di/è caratterizzato o è costituito da'. Pertanto, i termini *mulierosus* ed *ebriosus*, resi in italiano mediante gli aggettivi 'donnaiolo' e 'ubriaco', non ricorrono a sottolineare l'aspetto 'quantitativo' del vizio con il significato di 'pieno di ebbrezza' o 'pieno di libido', ma piuttosto quello qualitativo con il senso di 'quell'uomo ha la caratteristica di essere ubriaco o libidinoso', o anche 'è caratterizzato dalla passione per il vino o per le donne', riferendosi proprio alle sue propensioni naturali. Pertanto, grazie alla terminazione in *-osus*, che indica l'esasperazione dell'atteggiamento espresso dal significato base dell'aggettivo, *ebriosus* e *mulierosus* descrivono un atteggiamento tanto reiterato quanto esasperato da divenire *habitus*, vale a dire un vero e proprio vizio caratteriale.

⁴⁵¹ SVF II, 390: οὔτε γὰρ πλεονάζει οὔτε ἐλλείπει τούτων ἐκάτερος παρὰ τὴν ποιότητα· ὁμοίως δὲ καὶ ὁ φίλος καὶ ὁ φίλιος. οἱ μὲντοι περὶ τὰς ἐνεργείας τοιοῦτοι, ὥσπερ ὁ ὀσοφάγος καὶ ὁ οἰνόφλυξ, ἔχοντες μέρη τοιαῦτα, δι' ὧν ἀπολαύουσιν, οὕτως λέγονται. διὸ καὶ εἰ μὲν τις ὀσοφάγος, καὶ φίλος πάντως· εἰ δὲ φίλος, οὐ πάντως ὀσοφάγος. ἐπιλειπόντων γὰρ τῶν μερῶν δι' ὧν ὀσοφαγεῖ, τῆς μὲν ὀσοφαγίας ἀπολέλυται, τὴν δὲ φίλον ἔξιν οὐκ ἀνήρηκε; III, 104: διαθέσεις μὲν τὰς κακίας πάσας, ἔξεις δὲ μόνον τὰς εὐκαταφορίας, οἷον τὴν φθονερίαν, τὴν ἐπιλυπίαν καὶ τὰ ὅμοια καὶ ἔτι τὰ νοσήματα καὶ ἀρρώσθηματα, οἷον φιλαργυρίαν, οἰνοφλυγίαν καὶ τὰ παραπλήσια. οὔτε <δ'> ἔξεις οὔτε διαθέσεις τὰς κατὰ κακίας ἐνεργείας, οἷον ἀφρόνευσιν, ἀδίκευσιν καὶ τὰ ταύταις παραπλήσια; 397: <Οἰνοφλυγία> δὲ ἐπιθυμία οἴνου ἄπληστος.

⁴⁵² Ernout 1949. Cfr. anche Rholfs 1969, p. 441 in cui sostiene che «il latino *-osus* indica la presenza o l'abbondanza di una qualità, per esempio *arenosus, formosus*»; Knox 1986, pp. 90-101; Guerrini 1994, pp. 61-74, che ha evidenziato come spesso l'aggettivo in *-osus* serva «a connotare un personaggio portatore di un vizio» (p. 4); Wandruszka 2004, p. 397. Un quadro più dettagliato è fornito da Magni 2001, p. 8.

⁴⁵³ Kircher-Durand 2002, pp. 94-95.

3.4.2 L'*exemplum* di Socrate

Il secondo *exemplum* narrato dall'autore è quello di Zopiro, il fisiognomico – in greco φυσιογνώμων⁴⁵⁴ – che sosteneva di poter riconoscere il carattere degli uomini dalla fisionomia del corpo, del volto o della fronte e che, in base a questi tratti fisici, definisce Socrate stupido e rozzo perché aveva la fossetta sulla base del collo.

I fisionomi, oltre che con il termine *physiognomon* – che deve la sua paternità a Cicerone poiché mancano attestazioni antecedenti a questo passo del *De fato* in cui compare come semplice traslitterazione dal greco – erano detti anche *metoposcopi*, come tramandano Plinio il Vecchio in *Naturalis Historia* 35, 14 (*quendam ex facie hominum addivinatam, quos metoposcopos vocant*) e Svetonio in *Tit. 2* (*quo quidem tempore aiunt metoposcopum, a Narcisso Claudi liberto adhibitum, ut Britannicum inspiceret*).

Stando alla testimonianza dell'Arpinate in *Tusc. 4, 80*, Zopiro fu inizialmente uno schiavo della Tracia divenuto poi pedagogo di Alcibiade⁴⁵⁵. Questi divenne noto per il giudizio su Socrate, riportatoci oltre che da Cicerone anche da Alessandro di Afrodisia in *De fato* 6, 19. Alessandro, infatti, racconta che Zopiro avrebbe definito Socrate stupido e rozzo, nonché un donnaiolo, a causa di una sua caratteristica fisica: la mancanza di cavità nel collo che, per questo motivo risultava ostruita. Socrate avrebbe replicato all'accusa sostenendo che il fisionomo non si era affatto ingannato e che tale sarebbe stato per natura se non fosse divenuto migliore con l'esercizio della filosofia. Nel *De fato* Cicerone tramanda lo stesso episodio, selezionando però le informazioni che gli occorrono ai fini della sua trattazione: se da una parte trascura di fornire alcuni dettagli, probabilmente perché noti e perché già precedentemente menzionati nelle *Tusculanae Disputationes* (4, 80), dall'altra ne aggiunge degli altri, come per esempio la notizia, non priva di malizia e di ironia, che se Socrate fosse stato un donnaiolo avrebbe certamente suscitato il riso di Alcibiade, alludendo in questo modo a un loro rapporto omoerotico. Il termine usato dall'Arpinate per definire la 'risata' di Alcibiade è *cachinnus* che rinvia, ancora una volta, al linguaggio comico e a contesti in cui si allude, in

⁴⁵⁴ Gell. 1, 9, 1: *Id verbum significat, mores naturasque hominum coniectione quadam de oris et vulnus ingenio deque totius corporis filo atque habitu sciscitari.*

⁴⁵⁵ Cic. *Tusc. 4, 80*: *Qui autem natura dicuntur iracundi aut misericordes aut invidi aut tale quid, ei sunt constituti quasi mala valetudine animi, sanabiles tamen, ut Socrates dicitur: cum multa in conventu vitia conlegisset in eum Zopyrus, qui se naturam cuiusque ex forma perspicere profitebatur, derisus est a ceteris, qui illa in Socrate vitia non agnoscerent, ab ipso autem Socrate sublevatus, cum illa sibi insita, sed ratione a se deiecta diceret.*

particolare, alla presenza di donne e di meretrici, sottintendendo probabili pettegolezzi su una presunta relazione tra Socrate e il suo allievo:

Quid? Socraten nonne legimus quem ad modum notarit Zopyrus physiognomon, qui se profitebatur hominum mores naturasque ex corpore, oculis, vultu, fronte pernoscere? Stupidum esse Socraten dixit et bardum, quod iugula concava non haberet obstructas eas partes et obturatas esse dicebat; addidit etiam mulierosum; in quo Alcibiades cachinnum dicitur sustulisse. (Cic. fat. 10)

Cachinnus è attestato in Lucilio (*sat.* 26, 648) e in Accio (537) prima che in Cicerone e in Catullo (13, 5; 31, 14; 56, 2; 64, 273), suo contemporaneo, che lo introducono in contesti per lo più brillanti e risibili. Questo termine vanta una lunga tradizione che affonda le sue radici nel teatro comico greco, anzitutto di Aristofane, in cui l'aggettivo *κιχλισμός*, che corrisponde al latino *cachinnus*, ricorre con funzione di onomatopea a descrivere il riso eccessivo e licenzioso tipico delle meretrici. Ne dà conferma Clemente Alessandrino che nel *Pedagogus* – un trattato in tre libri il cui scopo era quello di istruire il cristiano a una vita morigerata – distingue tra il *κιχλισμός*, cioè l'eccessivo rilassamento del volto che nelle donne provoca la risata smodata propria delle meretrici, e il *καρχασμός*, il riso degli uomini innamorati e impudenti⁴⁵⁶:

Ἡ μὲν γὰρ καθ' ἀρμονίαν τοῦ προσώπου, καθάπερ ὄργανου, κόσμιος ἄνεσις μει-διάμα κέκληται – διάχυσις οὕτως ἀνακλᾶται κατὰ πρόσωπον – , σωφρονούτων ὁ γέλως· ἡ δὲ ἐκμελής τοῦ προσώπου ἔκλυσις, εἰ μὲν ἐπὶ γυναικῶν γίνοιτο, κιχλισμός προσαγορεύεται, γέλως δὲ ἐστὶ πορνικός, εἰ δὲ ἐπὶ

⁴⁵⁶ Cfr. anche Hdn. Περὶ ὄρθ. 3, 2: <κιχλισμός> γέλως σφοδρός; Paus. Gr. Ἀττικῶν ὀνομάτων συναγωγή: <κιχλισμός>· ὁ λεπτός καὶ ἀκόλαστος γέλως; Lib. *Decl.* 32, 1, 34: ὡς γὰρ δὴ καιρὸν ἔσχε ποτὲ διαλεχθῆναι κάμοι πολλάκις τὸν οὐδὸν τῶν θυρῶν κατατρίψαντι καὶ ἐπῆλθον οἴκαδε ὡς αὐτήν, κιχλισμός ἦν πρῶτον τῶν θερααινίδων πολὺς; Psellus *Poemata* 6: κιχλισμός λεπτός γέλως; Photius s.v. <Γιγλισμός>: κιχλισμός, ἀπὸ χειρῶν γέλως, γαργαλισμός; s.v. <Κιχλισμός>: ὁ λεπτός καὶ ἀκόλαστος γέλως; Eusth. 2, 223: Ἔτι ἰστέον καὶ ὅτι τὸν γυναικεῖον γέλων κιχλισμὸν ἐκάλουον οἱ παλαιοὶ, ὁποῖός τις καὶ ἄρτι ὁ δουλικός; 290: Κίχλαις δὲ καὶ πελείαις εἰκάζει τὰς ῥηθείσας δμῶας, τὸ μὲν ἴσως διὰ τὸν κιχλισμὸν τῶν γελώτων οὗς ἐγέλων εὐφροσύνην ἀλλήλαις παρέχουσαι ὅτε καὶ ἡ τοῦ Ὀδυσσεύος ὑλάκτει καρδία, τὸ δὲ διὰ τὸ κατωφερές· τοιαῦται γὰρ αἱ περιστρεφαί, ὧν τὸ πάντροφον διὰ τὸ ἀεὶ μίγνυσθαι. [...] Ὅτι δὲ τὰς κίχλας κιχήλας τρισυλλάβως ἔλεγον οἱ Δωριεῖς καὶ ὡς ἐκ τῆς αὐτῶν φωνῆς κιχλίζειν καὶ κιχλισμός ἐπὶ γυναικεῖου γέλωτος, οὐκ ἄδηλόν ἐστι; *Etymologicum magnum* s.v. <Κιχλισμός>: Πορνικός γέλως, πολὺς καὶ ἄκοσμος· διὰ δὲ τοῦ κ, κικλισμός, ἦχον τινὰ ἀποτελοῦν; *Scholia in Aristophanem, Scholia in nubes* 1703d: κιχλισμῶν] γελώτων ἀτάκτων; Suid. s.v. <Γιγλισμός>: κιχλισμός, ἀπὸ χειρῶν γέλως, γαργαλισμός; s.v. <Κιχλισμός>: ὁ λεπτός καὶ ἀκόλαστος γέλως.

ἀνδρῶν, καγχασμός, γέλως ἐστὶν οὗτος μνηστηριώδης κἀξυβρίζων· «Μωρὸς δὲ ἐν γέλωτι ἀνυποῖ φωνὴν αὐτοῦ», φησὶν ἢ γραφῆ, «ἀνὴρ δὲ πανοῦργος μόγις ἡσυχῆ μειδιάσει. (Clem. Al. *Paed.* 2, 5, 46, 3)

L'esito delle vicende di Socrate e di Zopiro è noto grazie a Fedone, allievo di Socrate, che inserisce gli aneddoti nel suo trattato intitolato *Zopiro*. Dallo scritto di Fedone deriva probabilmente quanto riportato anche da Cicerone all'interno del *De fato* e ancora prima in *Tusc.* 4, 80, in cui racconta questo stesso episodio confermato, tra l'altro, anche da Alessandro di Afrodisia⁴⁵⁷ nel trattato *De fato*. Stando a queste testimonianze fu proprio Socrate a difendere Zopiro confermando che sarebbe stato proprio tale quale lo aveva descritto, cioè *stupidus, bardus et mulierosus*, se il suo λόγος filosofico non lo avesse trasformato.

Quanto al termine *bardus*, esso è attestato in Cicerone soltanto in *fat.* 10 e, prima che nel nostro autore, trova altre occorrenze in Cecilio Stazio (250) e in Plauto (*Bacch.* 1088). L'aggettivo, secondo Festo e Nonio, verrebbe dal greco βραδὺς, che in latino è diventato *bardus* per metatesi⁴⁵⁸ con il significato di 'sciocco' o 'tardo di mente':

*Bardus, stultus, a tarditate ingenii appellatur. Trahitur autem a Graeco, quod illi βραδὺς dicunt*⁴⁵⁹;

*Bardum, est vi propria, est ingenio tardum, nam Graeci bardos, tardos dicebant*⁴⁶⁰.

In un primo momento, infatti, pare che *bardus* corrispondesse alla forma latina *tardus* – 'colui che è tardo d'ingegno' – che in un secondo momento, per influenza greca, sarebbe diventato *bardus*, sostituendo la nota forma latina e ricorrendo in contesti in cui l'intenzione dell'autore è di porre su un piano comico ciò che sta descrivendo.

Il termine deriva dal teatro comico greco ed è adottato in quello latino da Cecilio e da Plauto all'interno delle loro commedie, e indubbio è che ricorra nella prosa ciceroniana come frutto di una scelta tesa a rendere risibile quanto l'autore sta raccontando. L'uso di questo aggettivo ha però sollevato non pochi problemi interpretativi, non tanto per quanto riguarda il valore semantico da

⁴⁵⁷ Alex. Aphr. *Fat.* 171: Cfr. anche Plut. *Alc.* 1, 3; Ael. Theon. 75; Eus. *Hist.* 6, 9, 22.

⁴⁵⁸ Hesych. *Lex. s.v.* <ἀργός>; <μελλονικιᾶν>; <μιλός>; *<νωχελής>; <ὄψιμος>.

⁴⁵⁹ Fest. p. 34.

⁴⁶⁰ Non. p. 15 Lindsay W. M.

attribuirgli, tutto sommato chiaro, quanto per la sua origine. Pare infatti che sia un prestito etrusco e che derivi da una imprecisata radice (**par-te*) che avrebbe avuto il significato di ‘stolto’. Oltre che con questa accezione *bardus*, come conferma Nonio, ricorre anche con il significato di ‘molle’, ‘privo di energia’ o ‘rozzo’, per lo più in passi di opere comiche accanto agli aggettivi *rusticus* o *barbarus* di cui è anche sinonimo⁴⁶¹. Ne dà conferma anche Svetonio che definisce *bardus* ‘colui che fa fatica a rialzare con movimenti aggraziati ed eleganti qualcosa che gli è caduto’⁴⁶²:

Βλάξ: <ὁ καταβεβλημένος οἶον καὶ μὴ δυνάμενος ὀρθοῦσθαι διὰ τρυφήν ἢ καὶ εὐήθειαν>, ἀπὸ τινος ἰχθύος βλακός, ἀχρείου τέλεον, <ὡς μηδέν τι ζῶον ἐσθίειν αὐτοῦ.

Zopiro, dunque, definirebbe Socrate, oltre che stolto e tardo, anche rozzo e inelegante, e probabilmente capace di far instupidire anche coloro a cui impartisce i suoi insegnamenti. È chiaro che l’Arpinate vuole farsi beffa della ‘scienza’, se così può definirsi, dei fisionomi e dell’inattendibilità della loro arte. L’intento è malizioso: consiste nel verificare l’abilità del fisionomo che applica la sua arte su un individuo di cui pretende di conoscere inclinazioni e tendenze, sulla base delle sue caratteristiche fisiche. Tutto il contesto è ispirato a toni di scherno e di derisione, che si estendono dagli *exempla* di Stilpone e di Socrate alla teoria causale di Crisippo. Tuttavia, Cicerone dimostra sempre una certa prudenza nel maneggiare la difficile materia del ‘comico’, come fa in *de orat.* 2, 235-249, in cui raccomanda all’oratore un certo garbo per non rischiare di offendere i sentimenti del pubblico ed evitare di vanificare l’intento comico inteso come forma d’arte⁴⁶³:

Itaque ea facillime luduntur, quae neque odio magno neque misericordia maxima digna sunt; quam ob rem materies omnis ridiculorum est in eis vitiis, quae sunt in vita hominum neque carorum neque calamitosorum neque eorum, qui ob facinus ad supplicium rapiendi videntur; eaque belle agitata ridentur. [...] Duo sunt enim genera facetiarum, quorum alterum re tractatur, alterum dicto: re, si quando quid tamquam aliqua fabella narrator. [...] Perspiciatis genus hoc quam sit facetum, quam elegans, quam oratorium, sive habeas vere quod narrare possis, quod tamen est mendaciunculis aspergendum, sive fingas. Est autem huius generis virtus, ut ita facta demonstres, ut mores eius, de quo narres, ut sermo, ut vultus omnes exprimantur, ut eis, qui audiunt, tum geri illa

⁴⁶¹ *Ibid.*

⁴⁶² Svet. *Περὶ βλασφημιῶν* 7, s.v. βλάξ.

⁴⁶³ Cic. *de orat.* 2, 235-249.

fieri que videantur. [...] Orator surripiat oportet imitationem, ut is, qui audiet, cogitet plura quam videat; praestet idem ingenuitatem et ruborem suum verborum turpitudine et rerum obscenitate vitanda. (Cic. de orat. 238-242)

L'effetto comico, oltre che consentire all'oratore di denunciare atteggiamenti e comportamenti opinabili, gli permette di attirare ammirazione e simpatia per la sagacia, la prontezza e l'arguzia dimostrate. Servendosi di *exempla* vivacizzati dalla presenza di termini come *mulierosus*, *bardus* e *cachinnus*, attestati in *fat.* 10, o di τόποι ricavati dalla commedia, l'Arpinate manifesta un certo sarcasmo e un chiaro atteggiamento di irrisione nei riguardi della teoria causale di Crisippo: nel confermare l'autonomia della *voluntas* dell'uomo mediante gli *exempla*, l'autore invalida la catena causale del fato e riconsegna all'uomo la prerogativa di scegliere il proprio destino. La *voluntas*, lo *studium* e la *disciplina*, se praticati con costanza e dedizione, permettono all'uomo di emanciparsi dai difetti che ha per natura e di migliorarsi, raggiungendo quell'ortodossia etica tipica del saggio. La teoria causale di Crisippo, al contrario, priva la *voluntas* di ogni possibilità e di ogni valore e le impedisce di affermarsi poiché ammette il fato e la divinazione, invocata per confermare l'essenza e la natura stessa del destino.

Capitolo 4

La teoria modale di Diodoro e il concetto di 'possibile' in Crisippo

4.1 *De fato* 12-14

11 *Etenim si est divinatio, qualibusnam a perceptis artis proficiscitur? (percepta appello, quae dicuntur Graece θεωρήματα). Non enim credo nullo percepto aut ceteros artifices versari in suo munere, aut eos, qui divinatione utantur, futura praedicere.*

12 *Sint igitur astrologorum percepta huius modi: «Si quis verbi causa oriente Canicula natus est, is in mari non morietur». Vigila, Chrysippe, ne tuam causam, in qua tibi cum Diodoro, valente dialectico, magna luctatio est, deseras. Si enim est verum, quod ita conecitur: «Si quis oriente Canicula natus est, in mari non morietur», illud quoque verum est: «Si Fabius oriente Canicula natus est, Fabius in mari non morietur». Pugnant igitur haec inter se, Fabium oriente Canicula natum esse, et Fabium in mari moriturum; et quoniam certum in Fabio ponitur, natum esse eum Canicula oriente, haec quoque pugnant, et esse Fabium, et in mari esse moriturum. Ergo haec quoque coniunctio est ex repugnantibus: «Et est Fabius, et in mari Fabius morietur», quod, ut propositum est, ne fieri quidem potest. Ergo illud: «Morietur in mari Fabius» ex eo genere est, quod fieri non potest. Omne ergo, quod falsum dicitur in futuro, id fieri non potest.*

13 *At hoc, Chrysippe, minime vis, maximeque tibi de hoc ipso cum Diodoro certamen est. Ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum aut futurum sit verum, et, quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse et, quicquid non sit futurum, id negat fieri posse. Tu, et quae non sint futura, posse fieri dicis, ut frangi hanc gemmam, etiamsi id numquam futurum sit, neque necesse fuisse Cypselum regnare Corinthi, quamquam id millensimo ante anno Apollinis oraculo editum esset. At si ista conprobabis divina praedicta, et, quae falsa in futuris dicentur, in iis habebis, ut*

ea fieri non possint [ut si dicatur Africanum Karthagine potiturum], et, si vere dicatur de futuro, idque ita futurum sit, dicas esse necessarium; quae est tota Diodori vobis inimica sententia.

14

Etenim si illud vere conecitur: «Si oriente Canicula natus es, in mari non moriere», primumque quod est in conexo: «Natus es oriente Canicula», necessarium est (omnia enim vera in praeteritis necessaria sunt, ut Chrysippo placet dissentienti a magistro Cleanthe, quia sunt inmutabilia nec in falsum e vero praeterita possunt convertere); si igitur, quod primum in conexo est, necessarium est, fit etiam, quod consequitur, necessarium. Quamquam hoc Chrysippo non videtur valere in omnibus; sed tamen, si naturalis est causa, cur in mari Fabius non moriatur, in mari Fabius mori non potest.

4.2 fat. 11-14: nota esegetica

I paragrafi 11-14 sono senza dubbio tra i più tormentati del *De fato*, ricchi di numerose e complesse questioni di difficile soluzione, che hanno interessato gli studiosi, in passato come nel presente⁴⁶⁴, dando vita a molteplici interpretazioni.

Conclusa la sommaria esposizione della teoria causale di Crisippo a fat. 9-11, Cicerone passa alla divinazione che nella dottrina stoica costituisce un'importante prova a sostegno dell'esistenza del fato: gli Stoici infatti ritenevano che vi fosse un'implicazione reciproca tra fato e divinazione e che fosse possibile predire gli eventi futuri solo se predeterminati:

Quae tolluntur omnia (voluntas, studium, disciplina), si vis et natura fati ex divinationis ratione firmabitur. Etenim si est divinatio, qualibusnam a perceptis artis proficiscitur? (percepta appello, quae dicuntur Graece θεωρήματα). (Cic. fat. 11)

⁴⁶⁴ Alludo, in particolare, agli importanti contributi di V. Celluprica (1966), P. L. Donini (1973), A. M. Ioppolo (1984), G. Giannatoni (1994), S. Bobzien (1998), che citerò man mano nel corso dell'argomentazione.

Nell'introdurre il nuovo argomento, l'autore tralascia di specificare in che cosa consista la pratica dell'arte divinatoria (già ampiamente descritta e analizzata nel *De divinatione*) ed entra nel vivo della questione rivolgendo il proprio interesse in particolare alla logica, ossia a quella parte della filosofia, più complessa dell'etica e della fisica, che finora aveva trascurato.

La scelta narrativa di non indugiare sulla descrizione della pratica divinatoria ha lo scopo ben preciso di evitare una pausa che rischierebbe di rallentare il ritmo del discorso, nonché di comprometterne il rigore logico e la coesione pregiudicando l'attenzione dell'interlocutore, che si presume tra l'altro ne sia già a conoscenza dalla precedente opera. Stando a quanto affermato nel *De divinatione*, l'arte della mantica, che consiste nella sola previsione degli eventi futuri, essendo incapace di modificarne il corso prescritto dal fato, risulta oltre che inutile anche nociva, giacché la conoscenza delle sciagure future finirebbe col reprimere in ciascun uomo anche la gioia per gli eventi presenti⁴⁶⁵.

Il rigido determinismo stoico – che non ammette l'esistenza del caso ma solo quella del fato – accetta come uniche categorie del reale il 'necessario' ('ciò che è vero' sul piano della logica), che è tale e non può essere diversamente, e l' 'impossibile' ('ciò che è falso' sul piano della logica⁴⁶⁶), che non è e non accadrà, rinunciando perciò al 'possibile' e privando l'uomo della facoltà di autodeterminarsi. Questo tipo di determinismo, detto *hard determinism*, che risale all'antica Stoà, viene interrotto da Crisippo, che tenta di salvare il libero arbitrio dell'uomo e al contempo di sfuggire alle critiche dei suoi detrattori, mediando tra fatalisti e antifatalisti e introducendo la categoria del 'possibile' nella dottrina stoica.

Nei par. 11-14, però, l'intento di Cicerone è di dimostrare al filosofo greco che la teoria del determinismo fatale, che nella filosofia stoica trova conferma proprio nella pratica divinatoria, non ammette l'introduzione del 'possibile' sul piano della 'logica' e, per rendere più efficace la sua argomentazione, l'Arpinate chiama in causa anche Diodoro, detto Crono, filosofo megarico, autore del κυριεύων λόγος, anche noto come 'argomento dominatore'⁴⁶⁷ che definisce 'possibile' solo ciò che è o che sarà.

⁴⁶⁵ Cic. *div.* 2, 22: *Atque ego ne utilem quidem arbitror esse nobis futurarum rerum scientiam*; 23: *Certe igitur ignoratio futurorum malorum utilior est quam scientia*.

⁴⁶⁶ I concetti di 'vero' e 'falso' rinviano agli ἀξιώματα ('assiomi') su cui si fonda la dialettica stoica, che stabilisce che una proposizione è o vera o falsa. Cfr. Cic. *Tusc.* 1, 14: *Omne pronuntiatum (sic enim mihi in praesentia occurrit ut appellarem ἀξίωμα, utar post alio, si invenero melius) – id ergo est pronuntiatum, quod est verum aut falsum. Cum igitur dicis: «miser M. Crassus», aut hoc dicis: «miser est Crassus», ut possit iudicari, verum id falsumne sit, aut nihil dicis omnino.*

⁴⁶⁷ v. *infra*.

Tuttavia, prima di passare a esaminare in maniera più scrupolosa le teorie di Crisippo e di Diodoro, ritengo doveroso individuare i nuclei tematici intorno ai quali si articola questa sezione del *De fato* al fine di comprenderne meglio il contesto e di cogliere la coesione del discorso, che Cicerone scandisce principalmente in tre momenti:

- nei parr.11-12, l'autore accenna a un contrasto tra Crisippo e Diodoro sul concetto di 'possibile', proponendo una prima dimostrazione a favore del filosofo megarico e della teoria del κυριεύων λόγος;
- nel par. 13, Cicerone chiarisce le tesi opposte di Crisippo e di Diodoro, descrivendo in modo esaustivo, seppur rapidamente, i principi su cui si basa l'argomento dominatore';
- in *fat.* 14, l'Arpinate propone una seconda dimostrazione a favore della teoria diodorea e introduce la difesa di Crisippo, che svilupperà in maniera più analitica nei paragrafi successivi.

4.2.1 *fat.* 11-12

Amnesso che la divinazione esista, Cicerone si domanda se essa sia fondata su dei principi, senza i quali gli *artifices* non potrebbero esercitare le loro arti né coloro che praticano la divinazione potrebbero predire il futuro; si chiede allora quali siano questi principi e quale potrebbe essere la loro formula, proponendone come *exemplum* un teorema astrologico formulato secondo il modello caldaico, ossia mediante un periodo ipotetico, come per esempio: 'se uno è nato al levarsi della Canicola, costui non morirà in mare':

Etenim si est divinatio, qualibusnam a perceptis artis proficiscitur? (percepta appello, quae dicuntur Graece θεωρήματα). Non enim credo nullo percepto aut ceteros artifices versari in suo munere, aut eos, qui divinatione utantur, futura praedicere. Sint igitur astrologorum percepta huius modi: «Si quis verbi causa oriente Canicula natus est, is in mari non morietur». Vigila, Chrysispe, ne tuam causam, in qua tibi cum Diodoro, valente dialectico, magna luctatio est, deseras. Si enim est verum, quod ita conectitur: «Si quis oriente Canicula natus est, in mari non morietur», illud quoque verum est: «Si Fabius oriente Canicula natus est, Fabius in mari non morietur». Pugnant igitur haec

inter se, Fabium oriente Canicula natum esse, et Fabium in mari moriturum; et quoniam certum in Fabio ponitur, natum esse eum Canicula oriente, haec quoque pugnant, et esse Fabium, et in mari esse moriturum. Ergo haec quoque coniunctio est ex repugnantibus: «Et est Fabius, et in mari Fabius morietur», quod, ut propositum est, ne fieri quidem potest. Ergo illud: «Morietur in mari Fabius» ex eo genere est, quod fieri non potest. Omne ergo, quod falsum dicitur in futuro, id fieri non potest. (Cic. fat. 11-12)

Ora, prima di addentrarci nell'analisi di questo brano (*fat.* 11-12), credo sia utile chiarire brevemente cosa si intenda per 'arte' e che cosa per 'scienza' nel mondo classico e soprattutto nella filosofia stoica.

Gli Stoici identificavano l'ἐπιστήμη (scienza) e la τέχνη (arte)⁴⁶⁸, rispettivamente con un sistema di *praecepta* e di *percepta*, che basavano la loro legittimità sul legame causa-effetto. È sull'esperienza della regolarità dei rapporti costanti e necessari, infatti, che si fonda, per esempio, l'arte del medico o dell'indovino: essi spiegano un fatto apparentemente oscuro attraverso il proprio legame con un fatto percepito secondo il procedimento che va dall'incognito (ἄδηλον) al cognito (δῆλον).

In *div.* 1, 25 Cicerone definisce la divinazione un'ars, che consiste nell'osservare e nel registrare più volte gli stessi fenomeni, allo scopo di trarne dei principi:

Est ab omni aeternitate repetita, in qua cum paene innumerabiliter res eodem modo eveniret, isdem signis antegressis, ars est effecta, aedem saepe animadvertendo ac notando. (Cic. div. 1, 25)

Il metodo descritto dall'Arpinate è quello adottato dai Caldei che, partendo dall'incessante osservazione delle stelle, hanno fondato una scienza che permettesse loro di predire che cosa sarebbe accaduto a ciascun uomo e con quale destino ognuno fosse nato⁴⁶⁹. Ai Caldei, infatti, va riconosciuto il ruolo di iniziatori e di promotori dell'astrologia e della scienza ellenistica, così come hanno supposto Bouché-Leclercq⁴⁷⁰ e Franz Cumont⁴⁷¹, sebbene chiariscano che non si parla ancora di astrologia in senso moderno.

⁴⁶⁸ Pseudo-Galeno tramanda che la scienza (*Defin. Med.* 7, 19) «è comprensione certa e infallibile per via razionale», mentre «l'arte è un sistema di percezioni sperimentate per un fine utile della vita».

⁴⁶⁹ Cic. *div.* 1, 2: *Qua in natione Chaldaei non ex artis, sed ex gentis vocabulo nominati diuturna observatione siderum scientiam putantur effecisse, ut praedici posset, quid cuique eventurum et quo quisque fato natus esset.*

⁴⁷⁰ Bouché-Leclercq 1899.

⁴⁷¹ Cumont 1912, p. 179.

L'appellativo di 'caldeo' si carica, nel corso del tempo, di varie connotazioni: il termine, che inizialmente aveva valenza geografica per designare il gruppo etnico⁴⁷² stanziato nella regione meridionale della Mesopotamia nel IX sec. a. C., in seguito è stato impiegato per qualificare l'arte che ha reso famosi i suoi stessi abitanti, cioè l'astrologia, nonché gli esperti di tale arte.

Dunque, ammesso che la mantica si possa considerare una τέχνη, nel *De fato* l'autore confessa di ignorarne i principi su cui essa si fonda.

Turnèbe, nel suo commento al *De fato*, in merito al termine *percepta* che ricorre in *fat.* 11, si esprime con le seguenti parole:

Sic veteres libri, magisque vim et significationem vocabuli Graeci perceptum, quam praeceptum, attingere videtur. Sunt igitur percepta, observata, notata, spectata praecepta: alioqui apud Ciceronem ad comprehensionem hoc verbum pertinet, quam Graeci κατάληψιν appellant. Θεωρήμα porro vocabulum est mathematicum, ut ex Euclide intelligi potest, ut et πρόβλημα. Addit vocabulum Graecum ad ambiguitatem tollendam, ne de comprehensione et perceptione quavis loqui videretur. (Cic. fat. 11)

Θεωρήμα affonda le sue radici nei termini greci θεωρεῖν, θεωρητικός e θεωρία, che rinviando alle capacità *spectandi, contemplandi, cognoscendi e percipiendi*, ma non *praecipiendi* dell'uomo⁴⁷³, a cui è preclusa qualsiasi previsione certa del futuro.

I *percepta* (da *percipio*, 'osservare con attenzione') dell'arte divinatoria, nonché quell'insieme di norme senza le quali gli *artifices* non potrebbero praticarla, riguardano la sfera pratica e sensistica e si basano principalmente sull'esperienza e sulle percezioni di tipo induttivo.

Agli Stoici va dunque il merito di aver inaugurato una sorta di logica dell'esperienza: il rapporto di dipendenza esistente tra due o più fenomeni è un rapporto di necessità; in questo modo, una volta stabilito e riconosciuto l'antecedente, ovvero il *signum*, se ne deduce anche il conseguente secondo un processo associativo inseparabile e indissolubile⁴⁷⁴. Nell'antica Stoà, in

⁴⁷² Cic. *div.* 1, 2: *Principio Assyrii [...] traiectiones motusque stellarum observitaverunt, quibus notatis, quid cuique significaretur memoriae prodiderunt. Chaldaei, non ex artis sed ex gentis vocabulo nominati, diuturna observatione siderum scientiam putantur effecisse, ut praedici posset, quid cuique eventurum et quo quisque fato natus esset.* .

⁴⁷³ Cfr. Arist. *Top.* 1, 9: Πρόβλημα δ'έστι διαλεκτικόν θεωρήμα τὸ συντεῖνον ἢ πρὸς αἴρεσιν καὶ φυγὴν ἢ πρὸς ἀλήθειαν καὶ γνῶσιν.

⁴⁷⁴ Sext. *Emp. M.* 8, 244: φασὶ σημεῖον εἶναι ἀξίωμα ἐν ὑγιεῖ συνημμένῳ καθηγούμενον, ἐκκαλυπτικὸν τοῦ λήγοντος.

particolare, si distinguevano due definizioni, una per τέχνη e l'altra per ἐπιστήμη: l'una identificava la τέχνη con un'attività costante e regolare, l'altra interessava l'ἐπιστήμη, alla quale riconosceva lo sforzo di scoprire e di individuare il procedimento e l'essenza dell'attività metodica⁴⁷⁵. L'arte non era altro che la capacità di mettere ordine in una congerie di conoscenze e di percezioni empiriche, consistendo nella capacità di comporre organicamente tra di loro esperienze sperimentate e sicure. Essa non è scienza né pura δόξα (opinione), giacché la scienza è la κατάληψις (comprensione) salda, sicura e non mutevole, mentre la δόξα è incostante e variabile.

A tal proposito così si è espresso Crisippo: «tre cose essi (gli Stoici) dicono strettamente connesse fra loro, la scienza e l'opinione e la percezione che sta in mezzo a queste, e dicono che scienza è la percezione salda e sicura e che non muta a causa di un argomento logico, opinione è l'assenso debole e fallace, la percezione, in mezzo fra l'una e l'altra, è l'assenso dato alla visione percettiva; ma la visione percettiva è vera, e non può applicarsi a qualcosa di fallace. Essi dicono che la scienza si trova solo nei sapienti, l'opinione solo negli stolti, ma che la percezione si trova in entrambi, e pongono questa come criterio della verità»⁴⁷⁶.

⁴⁷⁵ Cfr. SVF I, 73: Ζήνων δέ φησιν ὅτι τέχνη ἐστὶ σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων πρὸς τι τέλος εὐχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ. – Lucianus Paras. c. 4. τέχνη ἐστίν, ὡς ἐγὼ διαμνημονεύω σοφοῦ τινος ἀκούσας, σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων πρὸς τι τέλος εὐχρηστον τῶν ἐν τῷ βίῳ. – *Schol. ad. Ar. Nub.* 317. οὕτω γὰρ ὀριζόμεθα τὴν τέχνην οἷον σύστημα ἐκ καταλήψεων ἐγγεγυμνασμένων καὶ τὰ ἐφεξῆς. – Sext. Emp. *M.* 2, 10. πᾶσα τοίνυν τέχνη σύστημά ἐστιν ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων καὶ ἐπὶ τέλος εὐχρηστον τῷ βίῳ λαμβανόντων τὴν ἀναφορὰν. – *id. Pyrrh.* III 188, 241, 251, *Math.* I 75, VII 109, 373, 182. *Schol. Dionys. Thrac.* p. 649,31, *ib.* p. 721,25. οἱ Στωικοὶ οὕτως ὀρίζονται τὴν τέχνην· τέχνη ἐστὶ σύστημα περὶ ψυχὴν γενόμενον ἐκ καταλήψεων ἐγγεγυμνασμένων κ.τ.λ. Quint. 2, 41. *ille ab omnibus fere probatus finis artem constare ex perceptionibus consentientibus et coexercitatis ad finem utilem vitae.* – Cicero *ap. Diomed.* II p. 421 K: *Ars est perceptionum exercitarum constructio ad unum exitum utilem vitae pertinentium;* *ac.* 2, 22: *Ars vero quae potest esse nisi quae non ex una aut duabus sed ex multis animi perceptionibus constat;* *fin.* 3, 18. *Artes... constant ex cognitionibus et contineant quiddam in se ratione constitutum et via;* *nat. deor.* 2, 148. *ex quibus (perceptis) collatis inter se et comparatis artes quoque efficitur partim ad usum vitae... necessarias.*

⁴⁷⁶ Cfr. SVF II, 90: τρία γὰρ εἶναι φασιν ἐκεῖνοι (*Stoici ab Arcesilao impugnati i. e. Zeno et Cleanthes*) τὰ συζυγοῦντα ἀλλήλοις, ἐπιστήμην καὶ δόξαν καὶ τὴν ἐν μεθορίᾳ τούτων τεταγμένην κατάληψιν, ἣν ἐπιστήμην μὲν εἶναι τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου κατάληψιν, δόξαν δὲ τὴν ἀσθενῆ καὶ ψευδῆ συγκατάθεσιν, κατάληψιν δὲ τὴν μεταξὺ τούτων, ἣτις ἐστὶ καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις· καταληπτικὴ δὲ φαντασία κατὰ τούτους ἐτύγγανεν ἢ ἀληθῆς καὶ τοιαύτη οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ψευδῆς. ἣν <τὴν μὲν ἐπιστήμην ἐν μόνοις ὑφίστασθαι λέγουσι τοῖς σοφοῖς, τὴν

Contrariamente alla τέχνη, la scienza, si identifica con una conoscenza certa e salda regolata dalla ragione, arrivata a un così stabile e sicuro possesso dei suoi oggetti, da non temere mutamenti⁴⁷⁷.

Ora, nonostante le differenze, l'arte e la scienza, nella loro essenza, sono entrambe riducibili a κατάληψις, con la differenza che l'arte è un complesso di percezioni simultanee in vista di un fine utile⁴⁷⁸ e si basa sui *percepta*, mentre la scienza si fonda sui *praecepta*, che scaturiscono dalla κατάληψις (comprensione) vera e propria supportata dalla ragione, che a sua volta dà vita a una conoscenza certa e stabile che investe anche il piano etico⁴⁷⁹, fissando regole di comportamento per ogni situazione della vita⁴⁸⁰. Plutarco, infatti, tramanda una definizione di 'scienza' proprio in termini di saggezza morale⁴⁸¹ e di predisposizione alla virtù⁴⁸².

Nella filosofia 'morale', la parola θεωρήματα ha sostituito nel tempo il termine κατάληψις, nonostante entrambe le forme si riferiscano alla stessa realtà. Ciò è accaduto perché i θεωρήματα (principi) stoici poggiano su basi sensibili; secondo Crisippo⁴⁸³, per esempio, sensibili sono anche l'ἀρετή (virtù)

δὲ δόξαν ἐν μόνοις τοῖς φαύλοις, τὴν δὲ κατάληψιν κοινὴν ἀμφοτέρων εἶναι καὶ ταύτην κριτήριον ἀληθείας καθεστάναι>.

⁴⁷⁷ SVF II, 95: <Τέχνης> μὲν γὰρ ὄρος οὗτος· σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων, πρὸς τι τέλος εὐχρηστον (τοῦ εὐχρήστου διὰ τὰς κακοτεχνίας ὑγιᾶς προστιθεμένου). <Ἐπιστήμης> δέ· κατάληψις ἀσφαλῆς καὶ βέβαιος, ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου. μουσικὴν μὲν οὖν καὶ γραμματικὴν καὶ τὰς συγγενεῖς καλοῦμεν τέχνας – φιλοσοφίαν δὲ καὶ τὰς ἄλλας ἀρετὰς ἐπιστήμας καὶ τοὺς ἔχοντας αὐτὰς ἐπιστήμονας. φρόνιμοι γὰρ εἰσι καὶ σώφρονες καὶ φιλόσοφοι, ὧν οὐδὲ εἷς ἐν τοῖς τῆς διαπεπονημένης ἐπιστήμης σφάλεται δόγμασι, καθάπερ οἱ προειρημένοι ἐν τοῖς τῶν μέσων τεχνῶν θεωρήμασιν.

⁴⁷⁸ Ps. Gal. *Defin. Med.*, 7, 19.

⁴⁷⁹ Per un approfondimento e un confronto sul concetto di *praecepta* e di *decreta* in Seneca, rinvio a Bellincioni 1978, pp. 89-97.

⁴⁸⁰ Cfr. Seneca che in *epist.* 94-95 alterna *praeceptum ad admonitio* o *monitio* che meglio rendono l'idea di 'ammonimento' con funzione educativa. Cfr. Bellincioni 1978, pp. 89-92.

⁴⁸¹ Plut. *De virt. Mor.* 2, 441a: εἶκοι δὲ καὶ Ζήνων εἰς τοῦτό πως ὑποφέρεσθαι ὁ Κιτιεύς (fr. 201), ὀριζόμενος τὴν φρόνησιν ἐν μὲν ἀπονεμητέοις δικαιοσύνην ἐν δ'ἀιρετέοις σωφροσύνην ἐν δ'ὑπομενετέοις ἀνδρείαν· ἀπολογούμενοι δ'ἀξιοῦσιν ἐν τούτοις τὴν ἐπιστήμην φρόνησιν ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὠνομάσθαι.

⁴⁸² SVF III, 214: Ἀριστοτέλης δὲ φύσει καὶ ἔθει καὶ λόγῳ· ἀμέλει καὶ οἱ <Στωϊκοί· τέχνη γὰρ ἢ ἀρετή·> πᾶσα δὲ τέχνη σύστημα ἐκ θεωρημάτων συγγεγυμνασμένων· καὶ <κατὰ μὲν τὰ θεωρήματα ὁ λόγος· κατὰ δὲ τὴν συγγυμνασίαν τὸ ἔθος· φύσει δὲ πάντες πρὸς ἀρετὴν γεννώμεθα, καθ'ὅσον ἀφορμάς ἔχομεν> etc.

⁴⁸³ SVF III, 84: *Denique quicquid facimus, aut malitiae aut virtutis gerimus imperio: quod imperat corpori, corpus est, quod vim corpori affert, corpus. Bonum*

e la φρόνησις (sapienza) che, grazie alle percezioni, ci permettono di ottenere conoscenze certe, corrispondenti all'aspetto teoretico e pratico dell'arte: la τέχνη, infatti, abbraccia sia la teoria, in quanto conoscenza acquisita e sicura, sia la prassi, in quanto esercizio di tali conoscenze per un fine utile alla vita.

In *div.* 1, 2, non a caso Cicerone attribuisce alla divinazione caldaica l'appellativo sia di arte che di scienza, riconoscendole una base teoretica e pratica, oltre che un'utilità, presumibilmente politica e di coesione sociale, necessaria a Roma soprattutto in un periodo storico caotico e instabile come quello del 44 a.C. successivo all'uccisione di Cesare (è in questo periodo, infatti, che si colloca la composizione del *De divinatione*, a cavallo degli eventi delle Idi di marzo). Sul piano filosofico, invece, l'Arpinate rifiuta⁴⁸⁴ la mantica senza condizioni di sorta, in quanto priva di principi logicamente comprensibili e perché moralmente dannosa, giacché prova l'esistenza del fato abolendo il libero arbitrio dell'uomo.

L'indagine ciceroniana sulla divinazione e sulla sua funzione parte proprio dalle origini di quest'arte e, in *div.* 1, 2, l'autore traccia in breve la storia della sua evoluzione:

Principio Assyrii [...] traiectiones motusque stellarum observaverunt, quibus notatis, quid cuique significaretur memoriae prodiderunt. Chaldaei, non ex artis sed ex gentis vocabulo nominati, diuturna observatione siderum scientiam putantur effecisse, ut praedici posset, quid cuique eventurum et quo quisque fato natus esset. (Cic. div. 1, 2)

L'autore pone l'attenzione soprattutto sull'impatto che la divinazione ha avuto sulla filosofia e coglie l'occasione sia per scagliare un attacco contro la superstizione astrologica sia per avvertire che alla base di queste teorie e pratiche divinatorie c'è il dibattito filosofico sul fato⁴⁸⁵. Tuttavia, l'obiettivo del *De fato*, come del *De divinatione*, non è di negare la divinazione *tout court*, ma di confutarne la validità filosofica.

Nel *De divinatione* il discorso investe sia la religione tradizionale e rituale che il piano filosofico, in particolare stoico. Se sul piano politico Cicerone accetta la prassi divinatoria, poiché utile allo Stato, su quello filosofico la rifiuta indiscutibilmente⁴⁸⁶. Ciò che sta a cuore all'Arpinate è respingere una

corporis corporalis res est. Bonum hominis et corporis bonum est: itaque corporalis res est.

⁴⁸⁴ Cic. *fat.* 11.

⁴⁸⁵ Cic. *div.* 1, 2.

⁴⁸⁶ Cic. *div.* 2, 33: *Quae ut uno consensu iuncta sit et continens, quod video placuisse physicis, eisque maxime, qui omne, quod esset, unum esse dixerunt, quid*

concezione dell'universo, tipicamente stoica, in cui viene accettata la credenza che ciò che è frutto del caso sia soggetto a previsione (*div. 1, 2: divinationem esse earum rerum praedicationem et praesensionem quae esse fortuitae*), e dimostrare che la preconnoscenza di ciò che può o non può accadere è impossibile per l'uomo, essendo gli eventi fortuiti e imprevedibili:

Mihi ne in deum quidem cadere videatur ut sciat quid casu et fortuito futurum sit. Si enim scit, certe illud eveniet; sin certe eveniet, nulla fortuna est; est autem fortuna; rerum igitur fortuitarum nulla praesensio est. (Cic. *div. 1, 2*)

Tuttavia, pur ammesso che tutto sia prestabilito dal fato, la divinazione non serve se non può mutare il corso degli eventi⁴⁸⁷. Ciò nonostante, tutta la Stoà, a partire da Zenone, afferma l'efficacia della mantica, cioè della possibilità di prevedere il futuro connessa alla ripetizione costante e analoga degli eventi, che ne legittima la previsione in quanto già avvenuti e destinati a ripetersi.

La predizione astrologica citata da Cicerone in *fat. 12*: «se uno è nato al levarsi della Canicola, costui non morirà in mare» è riportata come esempio di principio su cui si fonda l'arte della divinazione, in particolare, di quella parte nota come astrologia⁴⁸⁸.

Come osserva Anna Maria Ioppolo, l'idea di poter ricavare dall'osservazione delle stelle, dalla disposizione celeste e dall'astro sotto cui si nasce il genere di morte a cui un individuo è destinato, era sicuramente sostenuta dagli astrologi già all'epoca di Diogene di Babilonia; pertanto, la

*habere mundus potest cum thesauri inventionem coniunctum? Si enim extis pecuniae mihi amplificatio ostenditur idque fit natura, primum exta sunt coniuncta mundo, deinde meum lucrum natura rerum continetur. Nonne pudet physicos haec dicere? Cfr. anche Cic. *rep. 1, 22: Dicebat enim Gallus sphaerae illius alterius solidae atque plenae vetus esse inventum, et eam a Thalete Milesio primum esse tornatam, post autem ab Eudoxo Cnidio, discipulo, ut ferebat, Platonis, eandem illam astris stellisque, quae caelo inhaerent, esse descriptam; cuius omnem ornatum et descriptionem sumptam ab Eudoxo multis annis post non astrologiae scientia, sed poetica quadam facultate versibus Aratum extulisse.**

⁴⁸⁷ Cic. *div. 2, 25: Concludatur igitur ratio: Si enim provideri nihil potest futurum esse eorum, quae casu fiunt, quia esse certa non possunt, divinatio nulla est; sin autem idcirco possunt provideri, quia certa sunt et fatalia, rursus divinatio nulla est; eam enim tu fortuitarum rerum esse dicebas.*

⁴⁸⁸ Occorre ricordare che nella dottrina stoica la divinazione si esplica in varie forme: attraverso l'astrologia, l'aruspicina, l'arte augurale, l'interpretazione dei sogni e gli oracoli. I primi tre appartengono alla divinazione artificiale, mentre gli altri due a quella naturale. Quanto alla divinazione gli Stoici riconoscevano negli astri, come negli altri fenomeni divinatori, i segni di un unico governo causale dell'universo. Cfr. Cic. *div. 1, 34 e 118.*

proposizione «se uno è nato al sorgere della Canicola, costui non morirà in mare» è certamente un *perceptum* astrologico⁴⁸⁹.

L'effettiva differenza tra divinazione e astrologia sta nel fatto che, mentre la prima ha come scopo quello di rinvenire e interpretare i 'segni' della divinità per prevenire gli accadimenti futuri, la seconda sostiene che gli astri esercitano un influsso vero e proprio sull'esistenza e sugli avvenimenti umani, tale da condizionarne lo svolgimento. Cicerone, che mostra di avere non poche perplessità sulla divinazione stoica⁴⁹⁰, in *div. 2*, 42 rivolge un'amara critica alla dottrina astrologica dei Caldei⁴⁹¹, che ha articolato in questo modo⁴⁹²:

⁴⁸⁹ Ioppolo 1984, p. 87.

⁴⁹⁰ Cic. *div. 2*, 33-35: *Haec observari certe non potuerunt, ut supra docui. Sunt igitur artis inventa, non vetustatis, si est ars ulla rerum incognitarum; cum rerum autem natura quam cognationem habent? Quae ut uno consensu iuncta sit et continens, quod video placuisse physicis, eisque maxime, qui omne, quod esset, unum esse dixerunt, quid habere mundus potest cum thesauri inventionem coniunctum? Si enim extis pecuniae mihi amplificatio ostenditur idque fit natura, primum extra sunt coniuncta mundo, deinde meum lucrum natura rerum continetur. Nonne pudet physicos haec dicere? Ut enim iam sit aliqua in natura rerum contagio, quam esse concedo (multa enim Stoici colligunt; nam et musculorum iecuscula bruma dicuntur augeri, et puleium aridum florescere brumali ipso die, et inflatas rumpi vesiculas, et semina malorum, quae in iis mediis inclusa sint, in contrarias partis se vertere, iam nervos in fidibus aliis pulsus resonare alios, ostreisque et conchylis omnibus contingere, ut cum luna pariter crescant pariterque decrescant, arboresque ut hiemali tempore cum luna simul senescente, quia tum exsiccatae sint, tempestive caedi putentur. Quid de fretis aut de marinis aestibus plura dicam? Quorum accessus et recessus lunae motu gubernantur. Sescenta licet eiusdem modi proferri, ut distantium rerum cognatio naturalis appareat) – demus hoc; nihil enim huic disputationi adversatur; num etiam, si fissum cuiusdam modi fuerit in iecore, lucrum ostenditur? Qua ex coniunctione naturae et quasi concentu atque consensu, quam συμπάθειαν Graeci appellant, convenire potest aut fissum iecoris cum lucello meo aut meus quaesticulus cum caelo, terra rerumque natura? Concedam hoc ipsum, si vis, etsi magnam iacturam causae fecero, si ullam esse convenientiam naturae cum extis concessero; sed tamen eo concesso qui evenit, ut is, qui impetire velit, convenientem hostiam rebus suis immolet? Hoc erat, quod ego non rebar posse dissolvi. At quam festive dissolvitur! Pudet me non tui quidem, cuius etiam memoriam admiror, sed Chryssippi, Antipatri, Posidonii, 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. Illud vero multo etiam melius, quod et a te usurpatum est et dicitur ab illis: cum immolare quispiam velit, tum fieri extorum mutationem, ut aut absit aliquid aut supersit; deorum enim numini parere omnia.*

⁴⁹¹ Cic. *div. 2*, 42: *Atque hac extispicum divinatione sublata omnis haruspicina sublata est. Ostenta enim sequuntur et fulgura. Valet autem in fulguribus observatio diuturna, in ostentis ratio plerumque coniecturaque adhibetur. Quid est igitur, quod observatum sit in fulgure? Caelum in sedecim partis diviserunt Etrusci. Facile id*

1. stando agli astrologi, il firmamento sarebbe suddiviso in un numero di sezioni, dette costellazioni, che mutano a seconda dei vari periodi dell'anno. Le costellazioni influenzerebbero le azioni umane a tal punto che il comportamento, l'indole e la sorte dei singoli individui sarebbero influenzate dal moto degli astri, per cui la costellazione sotto la quale un uomo nasce sarebbe in grado di condizionarne l'intera esistenza e la morte;
2. gli astrologi, però, dimostrano di ignorare che la terra e il cielo sono sottoposti a influssi diversi, non riconducibili a quelli delle stelle o della luna, che essendo così distanti dalla terra, non possono esercitare su di essa alcuna influenza;
3. Cicerone dunque ignora per quale motivo, secondo gli astrologi, gli astri eserciterebbero la loro influenza sulle nascite degli uomini e obietta che l'indole delle persone è determinata soprattutto dalle caratteristiche dei genitori e dal luogo in cui sono nate;
4. si può constatare, infatti, che di tutte le persone nate nello stesso giorno di Scipione, per esempio, nessuna ha eguagliato il suo valore.

L'astrologia, diversamente dalla scienza, non ha alcuna capacità di fare previsioni, che è propria degli scienziati e degli esperti. Essa si rifà al concetto greco di *μαντική τέχνη* (in latino *divinatio*) e riguarda la pratica divinatoria, la cui legittimità si fonda innanzitutto sulla certezza dell'esistenza degli dèi⁴⁹³.

L'aspetto più rilevante del passo di *fat.* 15 è che l'uso della forma ipotetica *si quis natus est ... is non morietur* rinvia allo schema tipico delle raccolte di profezie di antica tradizione, con antecedente al passato (protasi) e conseguente

quidem fuit, quattuor, quas nos habemus, duplicare, post idem iterum facere, ut ex eo dicerent, fulmen qua ex parte venisset. Primum id quid interest? Deinde quid significat? Nonne perspicuum est ex prima admiratione hominum, quod tonitrua iactusque fulminum extimuisent, credidisse ea efficere rerum omnium praepotentem Iovem? Itaque in nostris commentariis scriptum habemus: «Iove tonante, fulgurante comitia populi habere nefas». Hoc fortasse rei publicae causa constitutum est; comitiorum enim non habendorum causas esse voluerunt. Itaque comitiorum solum vitium est fulmen, quod idem omnibus rebus optimum auspiciam habemus, si sinistrum fuit. Sed de auspiciis alio loco, nunc de fulgoribus.

⁴⁹² Vimercati 2004², pp. 73-75.

⁴⁹³ Cic. *div.* 1, 83: *Sunt autem di; significant ergo; et non, si significant, nullas vias dant nobis ad significationis scientiam (frustra enim significarent), nec, si dant vias, non est divinatio; est igitur divinatio.*

al futuro (apodosi), la cui veridicità è confermata da Crisippo e dagli altri Stoici, suoi allievi e sostenitori, mediante dimostrazioni dialettiche contorte e ambigue volte ad affermare l'esistenza del destino e al tempo stesso quella della divinazione:

Illorum (dei Caldei) tamen nemo ita loquitur; maius est enim has contortionis orationis quam signorum ortus obitusque perdiscere. (Cic. fat. 17)

Come testimonia Plutarco⁴⁹⁴, la divinazione e, in particolare, l'astrologia ha il suo presupposto e la sua forma di espressione nelle proposizioni ipotetiche, dette *συνημμένα*, con antecedente al passato e conseguente al futuro, ed è proprio di queste proposizioni che l'Arpinate si serve per sviluppare nel *De fato* la sua critica alla logica stoica. Per farlo Cicerone coinvolge anche il filosofo megarico Diodoro che, stando alle testimonianze pervenuteci, intavolò con Crisippo un aspro confronto dialettico. Lo scontro tra i due filosofi è noto grazie a varie fonti che confermano la testimonianza ciceroniana, inserendo la loro disputa dialettica nella discussione sull'argomento 'dominatore', teorizzato da Diodoro per confermare la propria dottrina sul 'possibile'⁴⁹⁵.

Secondo questa teoria, il filosofo megarico poneva come certi due principi:

- tutto ciò che si è realizzato nel passato è necessario;
- dal possibile non segue l'impossibile.

La fonte da cui attingere per ricostruire questa dottrina è Epitteto, anche se le definizioni di 'possibile', 'impossibile', 'necessario' e 'non-necessario' sono oggi tratte da Boezio⁴⁹⁶, che così tramanda:

Diodorus possibile esse determinat, quod aut est aut erit; impossibile, quod, cum falsum sit non erit verum; necessarium, quod cum verum sit non erit falsum; non necessarium, quod aut iam est aut erit falsum. (Boeth. Int. 2, 234.22-6)

Nell'*Adversus mathematicos* Sesto Empirico⁴⁹⁷ conferma la notizia che nel IV secolo a.C. si tenne un dibattito tra le scuole filosofiche più autorevoli

⁴⁹⁴ Plut. *De Ei ap. Delph.* 387b1: καὶ μάντις μὲν ὁ θεὸς μαντικὴ δὲ τέχνη περὶ τὸ μέλλον ἐκ τῶν παρόντων ἢ παρωχημένων· οὐδενὸς γὰρ οὔτ' ἀναίτιος ἢ γένεσις οὔτ' ἄλογος ἢ πρόγνωσις.

⁴⁹⁵ Sul concetto di 'possibile' in Aristotele, i Megarici e in Diodoro Crono rinvio a Weidemann 2008, pp. 131-148.

⁴⁹⁶ Cfr. anche Plut. *Stoic. Rep.*, rec. M. Pohlenz, Teubner Lipsiae 1952, 46, 1055, D-E; Cic. *epist.* 9, 4; D. L. 7, 75.

dell'epoca sull'attendibilità dei ragionamenti fondati su proposizioni condizionali e pare fosse nota la discussione di Diodoro, esponente della scuola megarica, con il suo allievo Filone di Megara sulla natura di queste proposizioni, e pare che la disputa sia stata così celebre che Callimaco scrisse perfino un epigramma. La controversia riguardava in particolare le condizioni necessarie in base alle quali un ragionamento ipotetico risulterebbe vero: secondo Filone tutte le proposizioni ipotetiche sono vere a eccezione di quelle in cui l'antecedente è vero e il conseguente è falso; per Diodoro, invece, questa condizione non è sufficiente se non si è in grado di dimostrare che l'enunciato è vero in qualsiasi tempo: presente, passato o futuro. In tutti e tre i casi, la necessità è di ammettere che un evento A è stato, è o sarà, oppure che A non è stato, non è, o non sarà. Questi dichiara che ciò che è vero è vero ed è eternamente vero, mentre ciò che è falso resta eternamente falso. Tutto infatti è determinato *ex omni aeternitate* e tutto è o 'necessario' o 'impossibile', per cui ciò che è 'possibile' è anche 'necessario'. In questo modo, muovendosi dal principio di bivalenza, il filosofo di Megara arriva al necessitarismo e al determinismo assoluto, confermando sul piano della dialettica la necessità universale e l'impossibilità del libero arbitrio.

Ogni proposizione ipotetica infatti è vera⁴⁹⁸, esistendo un legame necessario tra antecedente e conseguente; quindi, posta una proposizione in cui l'antecedente sia un evento passato, mentre il conseguente è futuro, giacché passato, l'antecedente è necessario quindi vero; ne consegue che vera sarà anche la proposizione successiva, coerentemente con il secondo principio dell' 'argomento dominante', secondo il quale 'al possibile non segue l'impossibile'. Gli Stoici, al contrario, sostenevano che tutte le proposizioni sono o vere o false, anche quelle sul futuro, mantenendosi, in questo modo, coerenti con la loro fisica: ogni evento infatti occupa un posto determinato, per cui la proposizione che esprime ciò che accadrà o non accadrà può essere vera o falsa⁴⁹⁹, corrispondendo nella realtà alla realizzazione o meno dell'evento stesso. Poste queste premesse, si deduce che una proposizione vera enuncerà

⁴⁹⁷ Sex. Emp. *M.* 1, 309.

⁴⁹⁸ Sext. Emp. *M.* 8, 15-16: τάξει δὲ λέγωμεν πρῶτον περὶ τῶν κοινῶν. ὁ τοίνυν λέγων εἶναι τι ἀληθὲς ἤτοι ἀποφαίνεται μόνον τὸ εἶναι τι ἀληθὲς ἢ ἀποδείκνυσιν. καὶ εἰ μὲν ψιλῶς ἀποφαίνεται, ψιλῆ φάσει τὸναντίον ἀκούσεται, ὅτι οὐδέν ἐστιν ἀληθές. εἰ δὲ ἀποδείκνυσιν εἶναι τι ἀληθές, ἤτοι ἀληθεῖ ἀποδείξει τοῦτο ἀποδείκνυσιν ἢ οὐκ ἀληθεῖ. ἀλλ' οὐκ ἀληθεῖ μὲν οὐκ ἂν εἴπειεν· ἄπιστον γάρ ἐστι τὸ τοιοῦτον. εἰ δὲ ἀληθεῖ, πόθεν ὅτι ἀληθές ἐστι τὸ ἀποδεικνύον τὸ εἶναι τι ἀληθές; εἰ μὲν αὐτόθεν, ἔσται καὶ αὐτόθεν αὐτὸ λέγειν μὴ εἶναι ἀληθές· εἰ δὲ ἐξ ἀποδείξεως, ζητηθήσεται πάλιν πῶς ὅτι καὶ τοῦτο ἀληθές ἐστι, καὶ οὕτως εἰς ἄπειρον.

⁴⁹⁹ Celluprica 1966, p. 384.

certamente un avvenimento necessario⁵⁰⁰, mentre una falsa enuncerà un evento impossibile.

Crisippo, tentando di irretire il rigido determinismo stoico e di consentire all'uomo di autodeterminarsi, accoglie nella dottrina stoica la nozione di 'possibile' accanto a quella di 'necessario' e di 'impossibile', secondo la quale ciò che accade, pur essendo fatale, non è necessario che accada, mentre ciò che non accade è possibile, perché nulla impedisce che avvengano le cose contrarie a quelle prescritte dal fato.

Servendosi delle proposizioni della mantica e delle predizioni astrologiche a scopo esemplificativo, Cicerone tenta di dimostrare come l'esistenza del fato e l'accettazione dei vaticini, nonché degli oracoli, caldeggiata dagli Stoici, non lascino spazio ad alcuna nozione di 'possibile', salvo quella di Diodoro, che fa coincidere il 'necessario' con il 'possibile', contrariamente a quanto affermato da Crisippo, che definisce 'possibile'⁵⁰¹ anche ciò che non è e non sarà vero, finendo con il contraddire i fondamenti stessi dell'εἰμαρμένη.

Lo 'scontro' tra i due filosofi assume simbolicamente i tratti di un duello corpo a corpo, descritto dal sostantivo *luctatio* ('lotta/disputa' ma anche 'sforzo'), da *luctor*, -aris, che appartiene al lessico ginnico («appartient d'abord à la langue de la gymnastique»), la cui radice è sovente associata a quella del verbo greco λυγίζω – anch'esso relativo al linguaggio ginnico con il significato di «infléchir, assouplir les membres»⁵⁰², che presuppone ci sia un contatto fisico tra i lottatori. Questa immagine di lotta continua è resa sul piano lessicale anche mediante l'uso di forme verbali ed espressioni che rinviano alla sfera semantica della guerra, come per esempio '*pugnant igitur haec inter se*', '*haec quoque pugnant*'⁵⁰³, '*ergo haec quoque coniunctio est ex repungantibus*', '*cum Diodoro certamen est*', e in particolare dall'uso dell'aggettivo *valens*, -entis, attribuito a Diodoro ma generalmente utilizzato per rappresentare quegli individui caratterizzati da una buona prestanza fisica. La lotta, che qui solo

⁵⁰⁰ Arist. *Int.* 9: *περὶ μὲν οὖν τούτων εἴρηται ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς, – ἄλλης γὰρ πραγματείας: – ἔστι δέ, ὥσπερ ἐν τῇ ψυχῇ ὅτε μὲν νόημα ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὅτε δὲ ἡδὴ ᾧ ἀνάγκη τούτων ὑπάρχειν θάτερον, οὕτω καὶ ἐν τῇ φωνῇ· περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσιν ἔστι τὸ ψεῦδός τε καὶ τὸ ἀληθές.*

⁵⁰¹ Boeth. *top. Arist.* 2, p. 234 e 396: secondo Boezio il possibile è presentato, nella dottrina stoica, contemporaneamente come genere e come specie del non necessario.

⁵⁰² Ernout-Meillet 1951, s.v. *luctor*.

⁵⁰³ Per stabilire la validità di un *συνημμένον*, è fondamentale per la dottrina stoica il termine *μαχεῖν*, tradotto da Cicerone con il termine *pugnare*. Nella logica esso indica che due proposizioni non possono essere contemporaneamente vere, quindi l'una esclude l'altra.

metaforicamente è corpo a corpo, si svolge interamente sul piano della logica, trovando espressione in un serrato confronto dialettico.

L'Arpinate coglie l'occasione per spiegare che l'equivalenza stoica tra determinismo causale e logico è in realtà falsa⁵⁰⁴ e mostra come il tentativo crisippeo di liberare i 'moti dell'animo dalla necessità' porti in realtà a una contraddizione insanabile. Nonostante Crisippo tenti di conciliare teoria fatalista e antifatalista, finisce solo con il giocare dialetticamente e col confermare l'esistenza del fato.

Nel porre a confronto il passo di *div.* 1, 25, in cui Cicerone definisce la divinazione *ars*, con quanto detto in *div.* 1, 2, in cui l'autore qualifica la stessa sia come *ars* che come *scientia*, è impossibile ignorare l'evidente contraddizione esistente con *fat.* 12, in cui l'Arpinate nega alla divinazione sia il ruolo di *ars* che quello di *scientia* tentando di dimostrarne l'inattendibilità⁵⁰⁵, anche sul piano della 'logica'. Infatti la scelta ciceroniana di far scontrare Crisippo e Diodoro sul concetto di divinazione e su quale sia il valore da attribuire all'astrologia non è casuale: in *fat.* 8, per esempio, l'Arpinate accenna all'*adfectio astrorum* (probabilmente già citata nella lacuna di *fat.* 4⁵⁰⁶), cioè all'influenza astrale che, insieme alla teoria del determinismo climatico – di cui discorre in questa sezione del *De fato* – costituisce probabilmente una delle *causae naturales et antecedentes* che, secondo Crisippo, influenzerebbero le propensioni degli uomini e ne condizionerebbero il destino fin dalla nascita, a seconda di come siano disposti i pianeti al momento del parto.

Tra gli studiosi che si sono interessati a questo passo del *De fato*, c'è chi ritiene, sulla base di un passo del *De civitate Dei*⁵⁰⁷, che l'*exemplum* proposto da Cicerone sia da attribuire a Posidonio, noto tra gli Stoici per aver dedicato particolare attenzione all'astrologia e per essere stato uno dei maggiori difensori e promotori della divinazione, e chi invece crede che a pronunciarlo sia stato lo stesso Crisippo, tra cui Anna Maria Ioppolo⁵⁰⁸.

Secondo la studiosa Cicerone avrebbe esposto fin qui la dottrina di Crisippo, come confermerebbe il ricorso a esempi in cui sono citati Zenone,

⁵⁰⁴ Cic. *fat.* 20: *Nec ii qui dicunt inmutabilia esse quae future sint, nec posse verum futurum convertere in falsum, fati necessitatem confirmant, sed verborum vim interpretantur. At qui introducunt causarum seriem sempiternam, ii mentem hominis voluntate libera spoliata necessitate fati devinciunt.*

⁵⁰⁵ Cic. *fat.* 11.

⁵⁰⁶ Cic. *div.* 2, 87: *Ad Chaldaeorum monstra veniamus; de quibus Eudoxus, Platonis auditor, in astrologia iudicio doctissimorum hominum facile princeps, sic opinatur, id quod scriptum reliquit, Chaldaeis in praedictione et in notatione cuiusque vitae ex natali die minime esse credendum.* Cfr. anche Sharples 1991, 165, n.8.

⁵⁰⁷ Aug. *civ.* 5, 2.

⁵⁰⁸ Ioppolo 2002, p. 230.

Arcesilao e Teofrasto (*fat.* 7), filosofi anteriori o a lui contemporanei, o anche la descrizione del concetto di συμπάθεια fatto in *fat.* 7-8, nonché della teoria causale, anticipata in *fat.* 9.

Il contesto rende dunque assolutamente legittima l'ipotesi che sia Crisippo a parlare: infatti, dopo aver esposto l'idea di Posidonio sul *contagio naturae* (*fat.* 5-6), l'Arpinate riferirebbe quella di Crisippo sullo stesso argomento (*fat.* 7-8) per arrivare a confutare la sua teoria causale (*fat.* 9-11). In almeno due casi, secondo Anna Maria Ioppolo, l'autore si rivolgerebbe al nostro filosofo: sia in *fat.* 8, in cui *inquit* si ritiene sia senza dubbio riferito a Crisippo, che in *fat.* 9, in cui l'Arpinate lo rimprovera per non aver colto la sostanza del problema della teoria causale:

At enim, quoniam in naturis hominum dissimilitudines sunt, ut alios dulcia, alios subamara delectent, alii libidinosi, alii iracundi aut crudeles aut superbi sint, alii a talibus vitiis abhorreant, – quoniam igitur, inquit, tantum natura a natura distat, quid mirum est has dissimilitudines ex differentibus causis esse factas? Haec disserens, qua de re agatur, et in quo causa consistat, non videt. (Cic. *fat.* 9)

Stando a quanto detto, il contesto basterebbe a giustificare l'attribuzione a Crisippo della predizione «se Fabio è nato al levarsi della Canicola, Fabio non morirà in mare». A sostegno di questa ipotesi, Ioppolo menziona un passo di Proclo – a suo parere indebitamente ignorato – che a sua volta cita Teofrasto. Questi nell'opera *Sui segni*, avrebbe testimoniato che i Caldei erano in grado di prevedere, già ai suoi tempi, in base alle osservazioni dei pianeti e delle stelle, non soltanto le variazioni metereologiche ma, soprattutto, il corso della vita e della morte di ogni persona⁵⁰⁹. Anche Cicerone in *div.* 2, 89 conferma che già all'epoca di Diogene di Babilonia gli astrologi deducevano il destino di ciascuno dalla disposizione delle stelle al momento della nascita; allo stesso modo il teorema proposto da Crisippo: «se Fabio è nato al levarsi della Canicola, Fabio non morirà in mare», ricava il genere di morte dalla stella sotto cui è nato Fabio⁵¹⁰.

Crisippo, resosi conto di non potersi opporre alle obiezioni degli accusatori, confutato anche da Cicerone, propone in *fat.* 15 la trasformazione sintattica del teorema astrologico da proposizione ipotetica a congiuntiva negativa, una proposizione introdotta dalla congiunzione *et* e dalla negazione *non*, ché annulli

⁵⁰⁹ Ioppolo 2002, p. 228.

⁵¹⁰ È stato obiettato che il θεώρημα citato da Cicerone rappresenta un esempio anomalo di proposizione astrologica, perché dedotto dalla posizione di una stella fissa piuttosto che da quella di un pianeta. Cfr. Long 1982, p. 168 e Magris 1985, pp. 479 e ss.

il rapporto necessitante tra protasi e apodosi, suggerendo in particolar modo ai Caldei, cioè agli astrologi, e non ad altri esperti dell'arte divinatoria, di adottarla, confermando, secondo Ippolo, quanto il suo interesse sia rivolto principalmente a dimostrare la validità dei teoremi pronunciati dagli indovini.

La predizione astrologica «se Fabio è nato al levarsi della Canicola, Fabio non morirà in mare», stando a quanto ipotizzato dalla studiosa, non è un *exemplum fictum* formulato *ad hoc* da Cicerone, ma un esempio di cui doveva essersi servito presumibilmente lo stesso Crisippo. Questi, stando alla testimonianza di Sesto Empirico in *M.* 9, 132, conosceva l'astrologia e la considerava una branca della divinazione⁵¹¹; diversamente non si capirebbe infatti per quale motivo in *fat.* 15 Crisippo si rivolga proprio agli astrologi affinché cambino la forma delle loro predizioni, sostituendo il periodo ipotetico introdotto dal connettivo ipotetico *si* con la congiuntiva negativa formata dalla congiunzione coordinante *et* preceduta dalla negazione *non*, in questo modo: *non et natus est quis ... non et is morietur*, lasciando intendere chiaramente che scopo di Crisippo è anzitutto quello di salvaguardare il contenuto della proposizione⁵¹².

Poste queste premesse, si esclude dunque che l'accenno all'*astrorum adfectio* di *fat.* 8 sia da attribuirsi a Posidonio potendosi riferire serenamente a Crisippo. A sostegno di questa ipotesi concorre anche il passo di *fat.* 13 in cui Cicerone, rivolgendosi direttamente al filosofo greco, gli assegna l'oracolo di Cipselo, a cui la Pizia aveva predetto che avrebbe governato come tiranno nella città di Corinto per circa trent'anni.

Nonostante il contesto e che i numerosi esempi citati rinviino a Crisippo, rendendo assolutamente legittima l'ipotesi che anche il responso di Fabio possa attribuirsi al filosofo, sono tuttavia concorde con l'idea di Susanne Bobzien che si tratti di un *exemplum fictum*, usato da Cicerone proprio per questa argomentazione⁵¹³. Sia la predizione che la forma condizionale in cui essa è espressa serve all'Arpinate per confutare, su un piano esclusivamente logico, la teoria della divinazione e l'accettazione da parte di Crisippo della categoria del 'possibile' e sebbene Cicerone citi di frequente gli Stoici, spesso ricorrendo ai loro stessi *exempla* che tramanda fedelmente, in questo passo del *De fato*, più che una predizione pronunciata da Crisippo, sembra ricorrere a una profezia da lui inventata sul modello delle predizioni caldaiche, scelta perché ben si adatta alla dissertazione di argomento 'logico'. Respinta la teoria causale di Crisippo (*fat.* 11), l'autore continua a tessere il suo discorso senza cedere la parola al filosofo, né ci informa di avere intenzione di farlo. L'intervento di Crisippo con

⁵¹¹ Ippolo 2002, p. 230.

⁵¹² Giannantoni 1994, p. 207.

⁵¹³ Bobzien 1998, p. 146.

la menzione dell'*exemplum* di Fabio sarebbe dunque *ex abrupto* e inaspettata e, a una prima lettura, poco intuibile⁵¹⁴:

Non enim credo nullo percepto aut ceteros artifices versari in suo munere, aut eos, qui divinatione utantur, futura praedicere. Sint igitur astrologorum percepta huius modi: «Si quis verbi causa oriente Canicula natus est, is in mari non morietur». Vigila, Chrysippe, ne tuam causam, in qua tibi cum Diodoro, valente dialectico, magna luctatio est, deseras. (Cic. fat. 12)

Solo dopo aver citato questo principio astrologico, l'autore raccomanda a Crisippo, di restare vigile, come a informarlo che lui ormai ha posto le basi su cui costruire la sua confutazione. La scelta infatti di un personaggio romano di nome Fabio, verosimilmente rappresentante di una *gens* romana, lascerebbe supporre che il *perceptum* astrologico sia stato formulato da Cicerone stesso. Tale ipotesi in parte è giustificata dal fatto che l'autore contamina spesso contesti stoici con enunciati ed *exempla* romani da lui stesso inventati, come ha fatto in *fat.* 8, in cui ha citato il Portico di Pompeo, il Campo Marzio e le Idi romane, rendendo del tutto plausibile la tesi secondo la quale abbia corrotto con una propria interpolazione anche il passo di *fat.* 12.

La generica proposizione condizionale «se uno è nato al levarsi della Canicola, costui non morirà in mare», diviene 'particolare' con la sostituzione dell'indeterminato *quis* con *Fabius*, che l'autore, secondo Turnèbe e Moser, avrebbe utilizzato come rappresentante dell'intero genere umano.

Mancano tuttavia delle prove concrete che attestino un interesse specifico di Crisippo per l'astrologia, anche se certamente le dedicò attenzione. Ne dà conferma Cicerone, ogniqualvolta ribadisce che Panezio è stato l'unico tra gli Stoici a opporsi alla divinazione e in particolare all'astrologia⁵¹⁵, probabilmente per influenza delle teorie scettiche, finché Posidonio, suo successore alla guida della Stoà, non le restituì l'antica autorità.

Il teorema divinatorio proposto da Cicerone si rifà quasi certamente alla proto-astrologia o pre-astrologia, cioè a quegli *omina natalitia* di origine babilonese, attribuiti ai Caldei e che i Greci certamente conoscevano, espressi

⁵¹⁴ Cic. *fat.* 12.

⁵¹⁵ Cic. *ac.* 2, 107: *Primum enim negatis fieri posse ut quisquam nulli rei adsentiat. At id quidem perspicuum est, cum Panaetius, princeps prope meo quidem iudicio Stoicorum, ea de re dubitare se dicat quam omnes praeter eum Stoici certissimam putant, vera esse <responsa> haruspicum auspicia oracula somnia vaticinationes, seque ab adsensu sustineat – quod is potest facere vel de iis rebus quas illi a quibus ipse didicit certas habuerint, cur id sapiens de reliquis rebus facere non possit?; div. 2, 88.*

nella forma di periodo ipotetico con protasi, in cui compaiono i dati della natività, e apodosi, in cui è riportata la predizione. Questa proposizione astrologica si inserisce in quel tipo di astrologia, non ancora matura, propria della fase arcaica, che si basava sull'osservazione ininterrotta delle stelle e dei pianeti anziché sui calcoli matematici⁵¹⁶.

Lo Stoicismo antico, in realtà, non conosce l'astrologia, almeno fino all'accettazione di alcune tesi 'caldee' operata da Diogene di Babilonia, successore di Zenone di Tarso alla guida della Stoà, nel II sec. a.C. I Greci, infatti, conobbero le tesi dei Caldei e i loro principi astrologici solo attraverso l'opera di Beroso, sacerdote caldeo, che nel III sec. a.C. si rifugiò a Cos, dove fondò una scuola di astrologia; è certo quindi che Crisippo fosse al corrente di quest'arte nota anche a Cicerone.

Nel *De divinatione* l'Arpinate tramanda che Crisippo raccolse innumerevoli oracoli a cui dedicò un'intera opera⁵¹⁷: lo conferma in più passi, riconoscendo al filosofo greco un'attenzione particolare per gli *oracula*⁵¹⁸, cioè per le predizioni pronunciate da sacerdoti, a cui è attribuita un'autorità infallibile garantita dalla mediazione della divinità⁵¹⁹:

Collegit innumerabilia oracula Chrysippus nec ullum sine locuplete auctore atque teste; quae, quia nota tibi sunt, relinquo. (Cic. *div.* 1, 37)

Il fatto che Cicerone abbia ascritto a Crisippo la composizione di quest'opera⁵²⁰, sottolineando come l'interesse del filosofo fosse rivolto in particolare agli oracoli e non alle altre forme divinatorie, fornisce un indizio di notevole importanza.

Occorre ribadire rapidamente che per gli Stoici la divinazione si divide in due categorie⁵²¹: quella artificiale e quella naturale. Alla prima appartengono i vaticini ricavati dal volo degli uccelli, dall'osservazione delle viscere, dallo

⁵¹⁶ Ioppolo 2002, p. 229.

⁵¹⁷ Diversi studiosi sostengono che Cicerone conoscesse la raccolta di Crisippo di seconda mano, attraverso Posidonio: cfr. Pease 1923, p. 22, n. 100). Altri pensano a Cratippo come intermediario: Hoyer 1898, p. 55; Loercher 1907, p. 344, n. 1. Reinhardt 1921, pp. 423-433 riconduce gli esempi greci contenuti in *div.* 1, 39 a Crisippo, escludendo che Cratippo o Posidonio siano stati intermediari.

⁵¹⁸ Cic. *leg.* 2, 40; *div.* 1, 18; 34; 37; 42; 70; 76; 81; 95; 115; 2, 70; 117; *fat.* 33; *off.* 2, 77.

⁵¹⁹ Cfr. anche Cic. *ac.* 2, 107; *div.* 1, 6; 2, 115.

⁵²⁰ Cic. *div.* 1, 6: *Chrysippus, qui totam de divinatione duobus libris explicavit sententiam, uno praeterea de oraclis, uno de somnis*; 2, 115: *Tuis enim oraclis Chrysippus totum volumen implevit.*

⁵²¹ Cic. *div.* 1, 34.

studio sistematico delle stelle e dalla disposizione dei pianeti; alla seconda invece spettano le predizioni ricavate dai sogni e dagli oracoli divini. Che Crisippo si sia dedicato alla divinazione è indubbio e che abbia coltivato l'astrologia, in quanto forma di divinazione⁵²², è altrettanto plausibile, ma l'accortezza e la prudenza di Cicerone nell'accordare al filosofo attenzione soprattutto agli oracoli e non ai vaticini, alle sorti o alle altre tipologie di previsioni, sembra voler limitare il suo interessamento a questa particolare forma di divinazione. Ciò consentirebbe di esimere Crisippo dall'aver pronunciato il principio astrologico «se uno è nato al levarsi della Canicola, costui non morirà in mare», non essendo questo un oracolo divino ma una previsione sul modello di quelle caldaiche, che appartengono alla divinazione artificiale e che basano la propria attendibilità sulla costante e ininterrotta osservazione delle stelle.

Posta questa condizione, non credo sia da attribuire a Crisippo neanche il successivo oracolo di Cipselo (*fat.* 13), a cui la Pizia aveva predetto che avrebbe governato per trent'anni da tiranno nella città di Corinto. L'episodio è narrato in *rep.* 2, 34 e in *Tusc.* 5, 109: si racconta che Demarato di Corinto, non sopportando Cipselo, tiranno della città, si sia rifugiato a Tarquinia abbandonando definitivamente la patria e sposando una donna del posto da cui ebbe due figli, tra cui Tarquinio Prisco, quinto re di Roma:

Fuisse enim quendam ferunt Demaratum Corinthium, et honore et auctoritate et fortunis facile civitatis suae principem; qui cum Corinthiorum tyrannum Cypselum ferre non potuisset, fugisse cum magna pecunia dicitura c se contulisse Tarquinius, in urbem Etruriae florentissimam. Cumque audiret dominationem Cypseli confirmari, defugit patriam vir libera c fortis, et adscitus est civis a Tarquiniensibus atque in ea civitate domicilium et sedes collocavit. Ubi cum de matre familias Tarquiniensi duo filios procreavisset, omnibus eos artibus ad Graecorum disciplinam eru... (Cic. rep. 2, 34)⁵²³

Stando a tale testimonianza è certamente indubbio il legame di Cipselo con la tradizione romana e in particolare con le sue origini.

⁵²² Sext. Emp. *M.* 9, 132: Πρὸς τούτοις· εἰ μὴ εἰσὶ θεοί, οὐδὲ μαντικὴ ὑπάρχει, ἐπιστήμη οὐσα θεωρητικὴ καὶ ἐξηγητικὴ τῶν ὑπὸ θεῶν ἀνθρώποις διδομένων σημείων, οὐδὲ μὴν θεοληπτικὴ καὶ ἀστρομαντικὴ, οὐ λογικὴ, οὐχ ἡ δι' ὀνείρων πρόρρησις. ἄτοπον δὲ γε τοσοῦτο πλῆθος πραγμάτων ἀναρεῖν πεπιστευμένων ἤδη παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις, εἰσὶν ἄρα θεοί.

⁵²³ Cfr. anche Cic. *Tusc.* 5, 109: *Damaratus quidem, Tarquinii nostri regis pater, tyrannum Cypselum quod ferre non poterat, fugit Tarquinius Corintho et ibi suas fortunas constituit ac liberos procreavit. Num stulte anteposuit exilii libertatem domesticæ servituti?*

La presenza dell'elemento romano confermerebbe infatti l'ipotesi di contaminazione del contesto stoico da parte dell'Arpinate, a cui occorre necessariamente una predizione come quella di Fabio per poter confutare, sul piano della 'logica', la teoria del 'possibile' di Crisippo; inoltre, perché sia compreso dal destinatario e ottenga il successo sperato, gli occorre un campionario di esempi più noti e familiari, vale a dire più vicini al suo pubblico:

At hoc, Chrysippe, minime vis, maximeque tibi de hoc ipso cum Diodoro certamen est. Ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum aut futurum sit verum, et, quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse et, quicquid non sit futurum, id negat fieri posse. Tu, et quae non sint futura, posse fieri dicis, ut frangi hanc gemmam, etiamsi id numquam futurum sit, neque necesse fuisse Cypselum regnare Corinthi, quamquam id millensimo ante anno Apollinis oraculo editum esset. (Cic. fat. 13)

Tuttavia, il contesto di *fat. 13* non lascerebbe spazio ad alcun dubbio: l'Arpinate apostrofa Crisippo dandogli del 'tu' e gli attribuisce l'*exemplum* di Cipselo. È dunque forte la tentazione di attribuire al filosofo greco questo oracolo. La predizione, pronunciata dalla Pizia, è verisimile infatti che fosse compresa tra quelle tramandate da Crisippo nel suo libro sugli oracoli, diversamente dalla previsione di Fabio la cui attribuzione appare indubbiamente meno scontata, rientrando tra le previsioni della divinazione artificiale. Ciò nonostante non è possibile ignorare i rimandi fortemente 'romani' degli esempi scelti dall'autore, grazie ai quali avvalorare la tesi che l'oracolo di Fabio sia invenzione ciceroniana.

Tuttavia ciò che importa non è la paternità degli oracoli ma la loro 'forma', il modo in cui essi sono espressi. Cicerone cita, non a caso, esempi di vaticini – in forma condizionale – piuttosto che di sorti o quant'altro, consapevole che Crisippo si era interessato a questa tipologia di previsioni. La scelta dei loro contenuti poi è ovviamente influenzata – direi subordinata – al pubblico romano, per cui l'Arpinate preferirebbe gli *exempla* di *Fabius* e di *Cypselus* essendo, verosimilmente, più noti a Irzio e ai lettori.

Tornando ora alla questione *περὶ δυνατόν*, Pier Luigi Donini, nell'analizzare la nozione di 'possibile' in Crisippo, sostiene che l'obiezione di Cicerone al filosofo è apparentemente fortissima ma in realtà inconsistente. A sostegno della sua ipotesi, lo studioso recupera la definizione di divinazione conservataci da Cicerone in *div. 2*, 130, il quale a sua volta cita Crisippo:

Chrysippus quidem divinationem definit his verbis: vim cognoscentem et videntem et explicantem signa, quae a dis hominibus portendantur; officium autem esse eius praenoscere, dei erga homines mente qua sint quidque

significant, quem ad modumque ea procurentur atque expientur. Idemque somniorum coniectionem definit hoc modo: esse vim cernentem et explanantem, quae a dis hominibus significantur in somnis. (Cic. div. 2, 130)

La divinazione, in qualsivoglia forma essa si presenti, interpreta i segni inviati dagli dèi agli uomini, senza specificare quale sia il rapporto tra il segno e la causa dell'evento stesso, se cioè, segno e causa si identificano⁵²⁴. A chiarire la questione è un altro passo del *De divinatione*:

Iam vero quid opus est circumitione et anfractu, ut sit utendum interpretibus somniorum potius, quam directo deus, siquidem nobis consulebat, «Hoc facito, hoc ne feceris» diceret idque visum vigilanti potius quam dormienti daret? Iam vero quis dicere audeat vera omnia esse somnia? «Aliquot somnia vera», inquit Ennius, «sed omnia noenum necesse est». Quae est tandem ista distinctio? quae vera, quae falsa habet? Et, si vera a deo mittuntur, falsa unde nascuntur? Nam si ea quoque divina, quid inconstantius deo? Quid inscitius autem est quam mentes mortalium falsis et mendacibus visis concitare? Sin vera visa divina sunt, falsa autem et inania humana, quae est ista designandi licentia, ut hoc deus, hoc natura fecerit potius quam aut omnia deus, quod negatis, aut omnia natura? Quodquoniam illud negatis, hoc necessario confitendum est. (Cic. div. 1, 127)

Siccome, secondo gli Stoici, tutto avviene per determinazione del fato, all'uomo in grado di comprendere la concatenazione delle cause è certamente noto il futuro. La causa dell'evento, però, non è il segno, né il segno rivela la causa: se esso è ben interpretato svela l'evento futuro e non solo; la conoscenza della cause comporterebbe la conoscenza di tutto ciò che sarà, ma essa appartiene solo alla divinità, non all'uomo, a cui resta la comprensione dei *signa* e l'ignoranza delle cause⁵²⁵. Per esempio, il levarsi della Canicola della predizione di Fabio è il segno che consente agli astrologi di dedurre che Fabio non morirà in mare, ma è un segno che potrebbe anche essere frainteso.

L'argomentazione non manifesta alcun imbarazzo da parte di Crisippo, al contrario, più grande sembrerebbe quello di Cicerone e di quanti hanno accusato il filosofo greco di contraddizione e di incoerenza. Secondo Donini, infatti, Crisippo avrebbe potuto rispondere così ai suoi avversari: «sono io il primo a dichiarare che, se c'è una causa naturale che lo impedisce, Fabio non potrà morire in mare. Ma voi Accademici mostrate d'intendere che nella proposizione dell'astrologo, che io accetto come vera – che se Fabio è nato al

⁵²⁴ Donini 1973, p. 344.

⁵²⁵ Donini 1973, pp. 344-345.

levare della Canicola, non morrà in mare –, quella nascita sia la causa naturale dell'evento futuro. Io non ammetto questo e considero la nascita semplicemente come un segno del futuro: un segno per di più, che forse è stato, o può essere male interpretato. Dunque non è impossibile che Fabio muoia in mare: perché non conosco, dalla proposizione dell'astrologo, che pure accetto come vera, la causa che impedisce la sua morte, e perché il segno da cui l'astrologo induce la proposizione potrebbe essere male inteso»⁵²⁶.

In questo modo Crisippo può accettare come vere le proposizioni degli astrologi senza dover concordare con Diodoro sull'identificazione di 'vero', 'necessario' e 'possibile': la distinzione tra segni e cause gli consentirà, infatti, di accogliere come vere le proposizioni della mantica senza riconoscerne la necessità, salvo nel caso in cui ci sia una nota causa naturale da cui dipenderà inevitabilmente l'esito dell'evento.

L'interpretazione di Donini presuppone che Cicerone finga di ignorare la differenza tra *causa* e *signum*, ma l'Arpinate è perfettamente consapevole di questa differenza⁵²⁷, egli stesso ce ne dà testimonianza in più brani del *De divinatione*, di conseguenza dubito che l'autore abbia voluto ignorare questa nota distinzione al solo scopo di rendere convincente ed efficace nel *De fato* la sua confutazione della teoria crisippea sul 'possibile'.

Va anzitutto chiarito che in quest'opera l'obiezione ciceroniana prende le mosse da un problema relativo alla 'logica' e all'impossibilità di accettare la categoria del 'possibile' nelle predizioni espresse al futuro e nella forma condizionale. La controversia ciceroniana di *fat.* 11-14, non ha altra pretesa se non quella di discutere della mantica dal punto di vista logico, ottemperando in questo modo alla 'promessa' fatta a Quinto in *div.* 2, 3, in cui l'Arpinate gli aveva anticipato che avrebbe scritto un'opera sul fato nella quale avrebbe ripreso l'argomento della divinazione con lo scopo di soddisfare anche i più esigenti. Che la discussione poi si articoli sul piano della 'logica' è confermato anche dall'uso dell'aggettivo *dialecticus* che Cicerone solitamente attribuisce agli Stoici e che solo in questo passo associa al filosofo megarico Diodoro, riconoscendogli una capacità dialettica pari a quella stoica.

Il termini del confronto tra Crisippo e Diodoro va ora delimitandosi: lo scontro tra i due assume le caratteristiche di un vero e proprio processo (*fat.* 12: *vigila, Chrysippe, ne tuam causam, in qua tibi cum Diodoro, valente dialectico, magna luctatio est, deseras*), in cui gli imputati si replicano a vicenda servendosi di complessi e capziosi giochi dialettici. La discussione vera e propria non verte sul concetto di 'possibile', ma si propone di chiarire e di capire se sia possibile accettare 'logicamente' questa categoria. Cicerone non

⁵²⁶ Donini 1973, pp. 346-347.

⁵²⁷ Cic. *div.* 1, 127-128.

sembra mettere in dubbio la differenza tra *signum* e *causa*, ma piuttosto la loro utilità sul piano della logica. Stando agli Stoici, infatti, una proposizione condizionale con protasi vera, quindi necessaria, come nel caso di Fabio – che si dà per certo che sia nato al levarsi della Canicola –, avrà anche l’apodosi necessaria, dal momento che se A è vero, anche B è vero. Pertanto, la nozione di ‘possibile’ nella filosofia stoica, che fonda il suo determinismo sul fato e afferma la fatalità di tutto ciò che accade, è argomento complesso perché inconciliabile con la realtà e rappresenta un problema su cui si è molto discusso. Quella che Cicerone si prepara a fare in *fat.* 11-14 è la più antica discussione a noi pervenuta su questa materia che, a sua volta, risale a fonti anteriori verisimilmente accademiche⁵²⁸.

Il discorso dell’Arpinate si muove su due piani: quello della verità della proposizione e quello della realtà di quanto affermato.

La polemica rende inevitabile che si chiami in causa Diodoro. In un primo momento l’autore tralascia di esporre la teoria del *κυριεύων λόγος* (‘argomento dominatore’), giacché preferisce ‘giocare’ dialetticamente con la predizione di Fabio, seguendo i principi della logica crisippea, dunque in *fat.* 12 adatta tale previsione alle cinque forme sillogistiche su cui si fonda la logica stoica teorizzata da Crisippo, secondo la quale:

1. Se è vero A, è vero B: ma A è vero; dunque anche B è vero.
2. Se è vero A, è vero B: ma B non è vero; dunque neanche A è vero.
3. Non possono essere contemporaneamente veri A e B; ma A è vero; dunque B non è vero.
4. O è vero A o è vero B; ma A è vero; dunque B non è vero.
5. O è vero A o è vero B; ma B non è vero; dunque A è vero.

Allo stesso modo, il ragionamento di Cicerone ricalca perfettamente tali forme sillogistiche seguendo tale successione⁵²⁹:

⁵²⁸ Bayer 1963, pp. 112-113 e Yon 1950, XL-XLVI.

⁵²⁹ Cic. *fat.* 12: *Si enim est verum, quod ita conectitur: «Si quis oriente Canicula natus est, in mari non morietur», illud quoque verum est: «Si Fabius oriente Canicula natus est, Fabius in mari non morietur». Pugnant igitur haec inter se, Fabium oriente Canicula natum esse, et Fabium in mari moriturum; et quoniam certum in Fabio ponitur, natum esse eum Canicula oriente, haec quoque pugnant, et esse Fabium, et in mari esse moriturum. Ergo haec quoque coniunctio est ex repugnantibus: «Et est Fabius, et in mari Fabius morietur», quod, ut propositum est, ne fieri quidem potest. Ergo illud: «Morietur in mari Fabius» ex eo genere est, quod fieri non potest. Omne ergo, quod falsum dicitur in futuro, id fieri non potest.*

1. «se Fabio è nato al levarsi della Canicola, Fabio non morirà in mare» è una proposizione condizionale vera, per cui A è vero, è vero cioè che «Fabio è nato al levarsi della Canicola»; dunque anche B è vero, ossia che «Fabio non morirà in mare»;

2. sono invece incompatibili: «Fabio è nato al levarsi della Canicola» e «Fabio morirà in mare»; B infatti non è vero (= 'Fabio morirà in mare'); dunque neanche A è vero (= 'Fabio è nato al levarsi della Canicola');

3. anche queste altre affermazioni sono incompatibili tra loro: «Fabio esiste» e «Fabio morirà in mare», in quanto non possono essere contemporaneamente vere, ma la proposizione «Fabio esiste» è vera; dunque l'asserzione «Fabio morirà in mare» non è vera, dal momento che nulla si può predicare riguardo chi è morto;

4. anche la successiva congiuntiva è formata da affermazioni incompatibili fra loro: «e Fabio esiste e Fabio morirà in mare»; ma «Fabio esiste» è vera; dunque «Fabio morirà in mare» non è vera ma impossibile;

5. infine o è vero A o è vero B; ma «Fabio morirà in mare» non è vero; dunque «Fabio esiste» è un'asserzione vera.

Questa prima parte dell'argomentazione ciceroniana si conclude dunque a favore di Diodoro: Cicerone dimostra che la logica stoica è tale da rifiutare il concetto di 'possibile' in quanto contraddice irrimediabilmente la teoria del determinismo stoico.

4.2.2 *fat.* 13

A questo punto Cicerone espone in maniera esaustiva, seppur sommariamente, l' 'argomento dominatore' di Diodoro Crono⁵³⁰:

At hoc, Chrysippe, minime vis, maximeque tibi de hoc ipso cum Diodoro certamen est. Ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum aut futurum sit verum, et, quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse et, quicquid non sit futurum, id negat fieri posse. (Cic. fat. 13)

Il necessitarismo logico di Diodoro presuppone che, posta una causa, segua l'effetto immancabilmente, dal momento che tale effetto non può non essere, quindi è necessario che accada. A sostegno della sua tesi, Diodoro formula il *κυριεύων λόγος*, l' 'argomento dominatore', mediante il quale si propone di

⁵³⁰ Cic. *fat.* 13.

rispondere anzitutto alla teoria dei futuri contingenti, già teorizzata da Aristotele⁵³¹, e di replicare alla domanda se vi siano eventi futuri da considerarsi possibili. Attraverso il κυριεύων λόγος il filosofo megarico mira a dimostrare che non appena si cerchi di tradurre in termini logici il ‘possibile’, diventa contraddittorio accettare che il futuro possa esserlo: se ogni passato è necessario, deve esserlo anche prima di essere passato; il possibile, dunque, è ciò che necessariamente sarà⁵³².

Il cosiddetto ‘argomento dominatore’ poggia su tre proposizioni:

1. tutto ciò che è vero nel passato è necessario;
2. al possibile non segue l'impossibile;
3. è possibile ciò che non è vero nel presente e nel futuro.

Diodoro rifiuta l'ultimo enunciato e definisce ‘possibile’ «ciò che è o sarà vero» mentre ‘necessario’ è ciò che non può essere diversamente o il cui contrario è impossibile. Facendo in questo modo il filosofo megarico ignora la relatività di ogni necessità e crea la finzione di una necessità assoluta, inevitabile e indipendente anche dal principio di causalità.

All'autore non interessa entrare nel merito della questione che vede contrapporsi Crisippo e Diodoro, quanto servirsi di questa controversia per dimostrare, sul piano della logica, l'incoerenza della teoria crisippea e l'impossibilità di far conciliare la categoria del ‘possibile’ con il determinismo.

Diversamente da Diodoro, per Crisippo ‘possibile’ è ‘ciò che non è vero e non sarà in futuro’, come per esempio che una pietra preziosa si spezzi (cfr. *fat.* 13, in cui Cicerone allude probabilmente alla pietra di un anello che indossa), o

⁵³¹ L'errata formulazione dei concetti di necessità e di casualità trova le sue origini in Aristotele, nel *De generatione et corruptione*, dove la necessità è spiegata come ciò il cui non essere è impossibile, all'opposto sta ciò il cui essere è impossibile e fra queste due c'è ciò che può essere e non essere, che nasce e che perisce, ovvero la casualità. Cfr. Arist. *GC* 324a 5-10: Ὡστ' ἀνάγκη πῶς μὲν εἶναι ταῦτα τό τε ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον, πῶς δ' ἕτερα καὶ ἀνόμοια ἀλλήλοις. Ἐπεὶ δὲ καὶ τὸ πάσχον καὶ τὸ ποιοῦν τῷ μὲν γένει ταῦτα καὶ ὅμοια τῷ δ' εἶδει ἀνόμοια, τοιαῦτα δὲ τάναντία, φανερόν ὅτι παθητικὰ καὶ ποιητικὰ ἀλλήλων ἐστὶ τὰ τ' ἐναντία καὶ τὰ μεταξύ· καὶ γὰρ ὅλως φθορὰ καὶ γένεσις ἐν τούτοις. Διὸ καὶ εὐλόγον ἦδη τό τε πῦρ θερμαίνειν καὶ τὸ ψυχρὸν ψύχειν, καὶ ὅλως τὸ ποιητικὸν ὁμοιοῦν ἑαυτῷ τὸ πάσχον· τό τε γὰρ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον ἐναντία ἐστὶ, καὶ ἡ γένεσις εἰς τὸναντίον. Ὡστ' ἀνάγκη τὸ πάσχον εἰς τὸ ποιοῦν μεταβάλλειν· οὕτω γὰρ ἔσται εἰς τὸναντίον ἡ γένεσις. Καὶ κατὰ λόγον δὴ τὸ μὴ ταῦτα λέγοντας ἀμφοτέρους ὁμῶς ἄπτεσθαι τῆς φύσεως. Λέγομεν γὰρ πάσχειν ὅτε μὲν τὸ ὑποκείμενον, οἷον ὑγιάζεσθαι τὸν ἄνθρωπον καὶ θερμαίνεσθαι καὶ ψύχεσθαι καὶ τᾶλλα τὸν αὐτὸν τρόπον, ὅτε δὲ θερμαίνεσθαι μὲν τὸ ψυχρὸν, ὑγιάζεσθαι δὲ τὸ κάμνον· ἀμφοτέρα δ' ἐστὶν ἀληθῆ.

⁵³² Sini 1992, p. 226.

che non era necessario che Cipselo regnasse a Corinto per circa trent'anni, sebbene l'oracolo lo avesse predetto mille anni prima (*fat.* 13). Accogliendo queste divinazioni, cioè i *divina praedicta*, e considerandole vere, Crisippo accetta anche la loro necessità, mentre afferma l'impossibilità delle predizioni false, come per esempio che Scipione non conquisti Cartagine (*fat.* 13), arrivando, in ultimo, a concordare con Diodoro che afferma che tutto ciò che sarà è necessario.

Dunque, sebbene tenti di introdurre il 'possibile' nella dottrina causale, Crisippo stesso pare accetti la necessità delle predizioni date dagli oracoli, come confermerebbe Cicerone in *fat.* 13:

At si ista conprobabis divina praedicta, et, quae falsa in futuris dicentur, in iis habebis, ut ea fieri non possint [ut si dicatur Africanum Karthagine potiturum], et, si vere dicatur de futuro, idque ita futurum sit, dicas esse necessarium; quae est tota Diodori vobis inimica sententia. (Cic. fat. 13)

La congiunzione avversativa *at* che introduce questo passo avrebbe la funzione di capovolgere quanto detto in *fat.* 12 sui principi degli astrologi e sulla loro validità, come se Cicerone, rivolgendosi a Crisippo, dicesse: «tu dici che è 'possibile' anche ciò che non accadrà, ad esempio che questa pietra preziosa si spezzi anche se non avverrà mai, e che non era necessario che Cipselo regnasse a Corinto, anche se l'oracolo di Apollo l'aveva predetto mille anni prima. 'Ma' (*at*) se accetterai queste predizioni degli indovini [come di fatto fai], [giudicherai necessario e quindi vero che Cipselo abbia regnato su Corinto] e porrai le false predizioni, ad esempio che l'Africano non conquisterà Cartagine, fra le cose 'impossibili', e tutte le predizioni vere che si verificheranno le considererai necessarie».

Dunque, se è vera la proposizione condizionale «se Fabio è nato al levarsi della Canicola» – essendosi verificato che Fabio sia nato ed essendo certo che ciò sia avvenuto al levarsi della Canicola –, sarà necessario e, quindi immutabile, anche il conseguente, cioè che «Fabio non morirà in mare», nonostante Crisippo ritenga che ciò non sia sempre valido. Ma la dimostrazione ciceroniana costringe il filosofo greco ad ammettere che la categoria del 'possibile' non può essere accolta dalla dottrina stoica, finendo per concordare con la teoria diodorea.

Cicerone giunge così alla conclusione della sua confutazione:

Etenim si illud vere conecitur: «Si oriente Canicula natus es, in mari non moriere», primumque quod est in conexo: «Natus es oriente Canicula», necessarium est (omnia enim vera in praeteritis necessaria sunt, ut Chrysippo placet dissentienti a magistro Cleanthe, quia sunt immutabilia nec in falsum e vero praeterita possunt convertere); si igitur, quod primum in conexo est, necessarium est, fit etiam, quod consequitur, necessarium. Quamquam hoc Chrysippo non videtur valere in omnibus; sed tamen, si naturalis est causa, cur in mari Fabius non moriatur, in mari Fabius mori non potest. (Cic. fat. 14)

L'inciso *quamquam hoc Chrysippo non videtur valere in omnibus* («sebbene a Crisippo questo non sembra valere in tutti i casi»), a cui generalmente si è data poca importanza, ritengo invece sia molto utile a comprendere la teoria crisippea.

Crisippo avrebbe introdotto la categoria del 'possibile' con un unico scopo: mettere a tacere gli oppositori al determinismo stoico e salvare il libero arbitrio dell'uomo. Perciò il filosofo ipotizza che la relazione tra antecedente e conseguente di un periodo ipotetico non sia sempre fondata sulla necessità, secondo il seguente rapporto: se A è vero lo è anche B necessariamente. Introducendo il 'possibile' infatti la prospettiva muta radicalmente: se A è vero è possibile che anche B lo sia, tuttavia non è certo.

Posto l'inciso «sebbene a Crisippo questo non sembra valere in tutti i casi», si deduce che il rapporto necessitante e quello probabilistico tra A e B non sono sempre validi e che ci sono dei criteri utili a stabilire quando A e B siano legati per necessità da un rapporto di causa-effetto e quando invece non lo siano, ammettendo dunque il 'possibile'.

La possibilità esiste solo come categoria del pensiero, mentre la necessità risiede sia nel campo della riflessione che in quello dell'intuizione. La differenza tra necessario e possibile si ha solo *in abstracto*, mentre nel mondo reale esse coincidono: tutto ciò che accade, infatti, accade necessariamente per cause che hanno, a loro volta, delle cause, in modo che tutti gli eventi, sia grandi che piccoli, sussistono in una rigida concatenazione di ciò che si produce necessariamente⁵³³. In conformità a questo principio, da un punto di vista pratico, non vi è alcuna differenza tra realtà e necessità; per Crisippo, infatti,

⁵³³A tal proposito rinvio all'interessantissimo contributo di Celluprica 1966, che recupera l'interpretazione di Hamelin sul concetto di 'possibile', ripercorrendo il problema in maniera acuta e intelligente.

non vi è contrasto tra le due, poiché quello che non è accaduto non era possibile che accadesse, dal momento che le cause non si sono verificate; da un punto di vista razionale, invece, si riconosce come ‘possibile’ tutto ciò che è conforme alle leggi supposte dal nostro intelletto, sebbene un evento non si sia mai verificato.

La realtà è dunque necessità ma è colta come tale solamente da colui che ne conosce la causa.

Poste queste condizioni, il fato, nella dimensione stoica, diviene sinonimo di necessità mentre la possibilità è una categoria puramente soggettiva, prodotta dall’ignoranza delle cause di ciò che accade⁵³⁴, cioè dalla scorretta interpretazione dei *signa* che l’uomo non è in grado di comprendere. Crisippo, da parte sua, difende l’idea che il concetto di ‘possibile’ sia compatibile con la responsabilità morale dell’uomo, seppur all’interno di una concezione fatalistica, e rifiuta il trilemma diodereo di cui accetta la prima e la terza proposizione, sostenendo che tutto ciò che è vero nel passato è ‘necessario’ e che al ‘possibile’ segue l’‘impossibile’⁵³⁵. Ne consegue che tutto ciò che è reale è anche necessario e dunque i concetti di possibile, di reale e di necessario coincidono⁵³⁶. A distinguerli è solo il nostro intelletto attraverso la forma del tempo, mediatore tra la possibilità e la realtà.

⁵³⁴ Donini 1973, p. 350.

⁵³⁵ Alex. Aphr. in *APr.*, p. 177, 25, Wallies.

⁵³⁶ Cic. *de orat.* 2, 336: *Sed quid fieri possit aut non possit quidque etiam sit necesse aut non sit, in utraque re maxime est quaerendum; inciditur enim omnis [iam] deliberatio, si intellegitur non posse fieri aut si necessitas adfertur; et qui id docuit non videntibus aliis, is plurimum vidit; ac. 2, 97: Omne quod ita disiunctum sit quasi ‘aut etiam aut non’ <non> modo verum esse sed etiam necessarium (vide quam sit cautus is quem isti tardum putant: «si enim» inquit «alterutrum concessero necessarium esse, necesse erit cras Hermarchum aut vivere aut non vivere; nulla autem est in natura rerum talis necessitas») – cum hoc igitur dialectici pugnent, id est Antiochus et Stoici; totam enim evertit dialecticam: nam si e contrariis disiunctio (contraria autem ea dico, cum alterum aiat alterum neget) – si talis disiunctio falsa potest esse, nulla vera est; nat. deor. 1, 70: Idem facit contra dialecticos; a quibus cum traditum sit in omnibus diiunctionibus, in quibus ‘aut etiam aut non’ poneretur, alterum utrum esse verum, pertimuit ne, si concessum esset huius modi aliquid «aut vivet cras aut non vivet Epicurus», alterutrum fieret necessarium: totum hoc ‘aut etiam aut non’ negavit esse necessarium; quo quid dici potuit obtusius? Urguebat Arcesilas Zenonem, cum ipse falsa omnia diceret quae sensibus viderentur, Zenon autem non nulla visa esse falsa non omnia; timuit Epicurus ne, si unum visum esset falsum, nullum esset verum: omnes sensus veri nuntios dixit esse. Nihil horum nisi ἴvalde; graviolem enim plagam accipiebat ut leviolem repelleret; Gell. 5, 11, 9: ἦτοι καλὴν ἄξιεις ἢ αἰσχροῦν, non ratum id neque iustum diiunctiuum esse ait, quoniam non necessum sit alterum ex duobus, quae diiunguntur, uerum esse, quod in proloquio diiunctiuo necessarium est.*

L'argomentazione ciceroniana è dunque stringente⁵³⁷:

Etenim si illud vere conectitur: «Si oriente Canicula natus es, in mari non moriere», primumque quod est in conexo: «Natus es oriente Canicula», necessarium est (omnia enim vera in praeteritis necessaria sunt, ut Chrysippo placet dissentienti a magistro Cleanthe⁵³⁸, quia sunt inmutabilia nec in falsum e vero praeterita possunt convertere); si igitur, quod primum in conexo est, necessarium est, fit etiam, quod consequitur, necessarium. (Cic. fat. 14)

Per salvare la divinazione, nonché il fato, Crisippo deve ammettere che ogni affermazione falsa relativa al futuro è impossibile mentre ogni affermazione vera sul futuro è necessaria, rischiando di concordare con la posizione di Diodoro. Le proposizioni «Scipione prenderà Cartagine»⁵³⁹ e «Fabio è nato al levarsi della Canicola» sono vere, quindi necessarie. Tuttavia, pur ammettendo che la conseguenza non può mancare di prodursi, Crisippo nega che esse siano necessarie giacché ammette la possibilità che accada il contrario, per esempio che Fabio non muoia in mare.

Il 'possibile' corrisponde dunque a ciò che può essere pensato come tale e che ricopre un arco temporale che va dal momento della predizione, pronunciata indifferentemente da un oracolo o da un indovino, fino al momento del suo compimento. Qualora si tratti di qualcosa che non accadrà mai, come per esempio che una pietra preziosa si spezzi, quell'evento resta potenzialmente possibile sul piano del pensiero, nonostante sia impossibile che si realizzi su quello della realtà.

Poste tali premesse, ritengo che la differenza tra 'possibile' e 'necessario' nella dottrina stoica possa giustificarsi solo in rapporto alla teoria della divinazione e alla sua distinzione interna tra divinazione artificiale (aruspici, auguri e sorti) e quella naturale (i sogni e gli oracoli). In *fat.* 14, per esempio, Cicerone conclude la sua argomentazione fornendo un'importante informazione: Crisippo, pur facendosi promotore del 'possibile', non sembra accoglierlo qualora ci siano cause naturali e antecedenti che dominano sull'esito della vita dell'uomo: *sed tamen, si naturalis est causa, cur in mari Fabius non moriatur, in mari Fabius mori non potest (fat. 14)*, mentre due sarebbero i casi in cui il filosofo accetterebbe la categoria del 'necessario': il primo, come precedentemente detto, riguarda la divinazione naturale e in particolare gli

⁵³⁷ Cic. *fat.* 14.

⁵³⁸ Cleante aveva negato la validità della prima proposizione del trilemma diodoreo, sostenendo che la necessità delle verità passate si applica solo al fatto compiuto e non alle proposizioni la cui verità dipende da eventi futuri.

⁵³⁹ Cic. *fat.* 13: ... *ut si dicatur Africanum Carthagine potiturum.*

oracula. Questi, che sono concreta manifestazione della volontà degli dei, sono parola divina e, in quanto tale, inconfutabile. Al contrario, nell'ambito della divinazione artificiale, che vede i suoi precetti espressi mediante l'uso della forma condizionale, il rapporto tra protasi e apodosi può considerarsi necessario solo laddove esiste una causa *naturalis et antecedens*, che condizioni lo svolgimento degli eventi, per cui se A è vero anche B sarà vero; nei casi in cui invece non si disponga di cause di questo tipo, il rapporto tra A e B non sarà più necessario, ma possibile, giacché la fallibilità della capacità umana di leggere i segni divini può infatti pregiudicarne la corretta interpretazione.

Le congiunzioni avversative *sed* e *tamen* di *fat.* 14 chiariscono proprio questo punto: *sed tamen, si naturalis est causa, cur in mari Fabius non moriatur, in mari Fabius mori non potest*.

Per Crisippo non sembra valere in tutti i casi che A e B siano legati da un rapporto di necessità, salvo quelli in cui c'è una causa naturale che determini gli eventi, prescrivendo fin dalla nascita la morte di un uomo. Il fatto che Fabio nasca al levarsi della Canicola gli impedisce di morire in mare, essendo la sua nascita legata alla posizione della Stella del Cane. Essa infatti rientra in quelle cause naturali che vincolano gli eventi della vita di un uomo, per cui è impossibile che Fabio muoia in mare, essendo causa naturale che chi nasce al levarsi della Canicola non muoia in questo modo.

Pur non accettando la necessità come categoria, Crisippo accetta il necessitarismo delle cause naturali, palesando sul piano logico il paradosso e la profonda contraddizione che caratterizza la sua teoria.

Posto tale ragionamento, il passo di *fat.* 14 potrebbe ora esser letto in questo modo:

«se dunque la prima parte della proposizione è necessaria, anche quella che ne segue diventa necessario, sebbene a Crisippo questo non sembra valere in tutti i casi, salvo che in quelle predizioni della divinazione artificiale in cui l'antecedente include una causa naturale che, pur non essendo necessitante delle azioni dell'uomo, ne influenza le propensioni e il termine della vita».

Credo sia visibile in questo passo anche l'atteggiamento ironico di Cicerone nei confronti della teoria crisippea: Crisippo, pur di consentire all'uomo di autodeterminarsi e di salvare il libero arbitrio, rifiuta la necessità; ciò nonostante ritiene che l'intervento delle cause naturali possa condizionare la vita e la morte degli individui. Ammesso che la disposizione delle stelle e dei pianeti sia compresa nelle cause naturali che dominano sulla vita e sulla morte di ciascun uomo e posto che chiunque all'atto della nascita sottostà a una loro disposizione che ne condiziona a priori l'esistenza, Cicerone sembra voglia ironizzare sulla teoria crisippea del 'possibile' e in particolare sulla sua incompatibilità con il determinismo, come se affermasse: «sebbene a Crisippo

questo non sembri valere in tutti i casi, cioè che tra A e B ci sia un rapporto di necessità, tuttavia gli sembra impossibile che Fabio muoia in mare, se esiste una causa naturale per cui ciò non debba accadere», causa naturale che c'è, dal momento che Fabio è nato al levarsi della Canicola. Dunque, dato per certo l'antecedente, cioè che Fabio sia nato al sorgere della Canicola, e stabilito che le *causae naturales* sono tali da prescrivergli che egli non morirà in mare, allora Fabio non morirà in mare.

L'autore riesce in questo modo nella sua confutazione, servendosi della contaminazione tra la logica stoica e quella diodorea.

Crisippo deve ammettere che non può accogliere il 'possibile' e che il suo tentativo di mediare tra fatalisti e antifatalisti e di salvare il libero arbitrio dell'uomo è un tentativo fallito: se questi accetta la divinazione, come di fatto fa, accetterà anche l'esistenza del fato. Infatti, se il destino di ciascuno individuo è già stato stabilito, come attesta la divinazione, non esiste il 'possibile' ma solo le categorie di 'necessario' e di 'impossibile', come ha sostenuto Diodoro.

4.3 Un problema testuale di *fat.* 11: *percepta o praecepta?*

Nell'opporsi alla filosofia stoica, secondo la quale il cosmo è retto da una connessione universale per cui ogni evento è legato a un altro da un rapporto di causalità, Cicerone, che non esclude la possibilità che il clima e gli astri possano influenzare alcuni aspetti della vita umana, nega che essi possano determinarne, anzi, vincolarne le scelte e la condotta di ciascun individuo⁵⁴⁰. La *voluntas*, per l'Arpinate, è sola arbitra delle azioni ed esclude che si accettino la divinazione e il fato, la cui esistenza gli Stoici si sforzano di dimostrare, annullando il libero arbitrio dell'uomo in favore della predestinazione.

Prima di contraddire la teoria stoica del fato⁵⁴¹ e così riabilitare il libero arbitrio, Cicerone deve confutare le prove di cui gli Stoici si servono per dimostrarne l'attendibilità, *in primis* la divinazione. In *fat.* 11, infatti, a proposito dell'arte divinatoria, l'autore scrive:

Etenim si est divinatio, qualibusnam a perceptis artis proficiscitur? Percepta appello, quae dicuntur Graece θεωρήματα. Non enim credo nulla

⁵⁴⁰ Cic. *fat.* 7-11.

⁵⁴¹ Cic. *div.* 1, 55 .

percepta aut ceteros artifices versari in suo munere, aut eos, qui divinatione utantur, futura praedicere. (Cic. fat. 11)

L'Arpinate sceglie di tradurre il termine θεωρήματα con la forma latina *percepta*⁵⁴², in luogo dei più ragionevoli *praecepta* o *perspecta*. *Percepta*, infatti, da *percipio*, corrisponde, in questo passo del *De fato*, a καταλεπτόν greco, vale a dire a 'ciò che è intellegibile' e 'comprensibile', nonché prevedibile sulla base dell'esperienza, mentre altrove è usato con il significato di 'accogliere con la mente', 'apprendere', 'imparare' attraverso i sensi, presupponendo un processo induttivo, dal particolare al generale, tipico della prassi grazie alla quale si arriva a formulare proposizioni evidenti ricavate dall'osservazione di congiunzioni necessarie; *praecepta*, invece, da *praecipio*, specifica le 'misure prese in anticipo', 'prescritte' o 'raccomandate', conquistate per via deduttiva e attinenti alla teoria.

Che il termine θεωρήματα corrisponda alla forma latina *praecepta* è confermato dai lessici: in *Novum Lexicum Manuale Latinum-Graecum & Graecum-Latinum* (1827, Benjamin Hedericus), alla voce θεωρημα, si legge:

Contemplatio, doctrina, artificium, tractatio alicuius rei scribendo aut legendo. Plur. θεωρήματα, quaestiones disciplinarum, commentationes et praecepta; enunciationes, quarum demonstrationem promittunt geometrae vel philosophi. Cicero vertit percepta.

Allo stesso modo, nel *Lexicum Manuale Latinum-Graecum & Graecum-Latinum* di Cornelius Schrevelius (1832), il termine θεωρημα è spiegato in questi termini: *quod contemplamur; praeceptum*, là dove *praeceptum* sta per «mesures prises d'avance, préceptes»⁵⁴³. Che Cicerone si serva consapevolmente di *percepta* anziché *praecepta* è certo; tuttavia l'ambiguità lessicale di *fat. 11* è stata notata e problematizzata già dai commentatori dell'opera⁵⁴⁴ che, nonostante l'oscillazione dei codici tra i due termini, hanno sostenuto che la lezione corretta sia *percepta*, essendoci poco prima a *fat. 11* il sintagma *a perceptis artis* e non *a praeceptis artis* che confermerebbe questa lezione (*etenim si est divinatio, qualibusnam a perceptis artis proficiscitur? Percepta appello, quae dicuntur Graece θεωρήματα*).

Rinviando ad *ac. 2, 29*, Moser ha affermato che il termine *perceptum* sia da ascrivere all'ambito matematico e che Cicerone se ne sia servito in questo luogo del *De fato* con la stessa accezione con cui è attestato in Aristotele che, in

⁵⁴² Nel codice A c'è *praecepta* in luogo di *percepta*.

⁵⁴³ Ernout-Meillet 1951, s.v. *capio*.

⁵⁴⁴ Moser 1828, p. 585.

Analyt. Poster. 1, parla di αἴτημα e ὑπόθεσις, ossia *petitio* (domanda) e *suppositio* (ipotesi) che – commenta Moser –, in quanto postulati, *demonstrari possunt: similiter et percepta*⁵⁴⁵ (‘possono essere dimostrati: allo stesso modo anche i *percepta*’). Anche Turnèbe, nel suo commento al *De fato*, preferisce tra le due forme la *lectio perceptum* piuttosto che *praeceptum* motivando la sua scelta sulla base del confronto con Aristotele, che in *Top.* 1, 9 sembra alludere alla *vis spectandi, contemplandi, cognoscendi e percipiendi* di θεώρημα ma non *praeciendi*.

A interpretare θεώρημα con l’accezione di ‘speculazione’ sarebbero stati gli studiosi che, connettendo il termine alle facoltà contemplative dell’uomo, ne avrebbero alterato il significato originario che Cicerone, presumibilmente, conserva nel passo di *fat.* 11⁵⁴⁶. Con *percepta*, scrive Moser, non si intendono soltanto gli *experimenta* ma anche l’insieme di conoscenze che si ottengono con dottrina e disciplina. Tuttavia se non attribuissimo a *percepta* tale significato che coinvolge anche la prassi, dovremmo ammettere che Cicerone abbia commesso un errore in *off.* 1, 60, quando scrive: *oratores quamvis artis praecepta perceperint, nihil quicquam sine usu et exercitatione consequi posse*, in cui stabilisce un legame tra *praecepta* e *perceptiones*, in virtù del quale i precetti della teoria, perché siano formulati, non possono scindersi dalla prassi.

In *ac.* 2, 22-23 in particolare Cicerone classifica l’arte in due categorie: l’una consiste nel veder con la mente le cose, mentre l’altra nel forgiare concretamente qualcosa. La possibilità di percepire e di comprendere molte cose, grazie alla quale è possibile distinguere l’*artifex* dall’*inscius*, – scrive Cicerone – si ricava dalla conoscenza delle virtù, sulla quale si basa la *scientia*. Questa non è solo *comprehensio* ma *comprehensio stabilis et quoque immutabilis* degli oggetti. La sapienza o arte del vivere ricava proprio da tale consapevolezza la ragione della propria stabilità, trovando fondamenta solide nella percezione e nella coesistenza una volta interiorizzata:

Quam si subtraxeris, qui distingues artificem ab inscio? Non enim fortuito hunc artificem dicemus esse, illum negabimus, sed cum alterum percepta et comprehensa tenere videmus, alterum non item. [...] Maxime vero virtutum cognitio confirmat percipi et comprehendere multa posse. In quibus solis inesse etiam scientiam dicimus, quam nos non comprehensionem modo rerum sed eam stabilem quoque et immutabilem esse censemus, itemque sapientiam artem vivendi, quae ipsa ex sese habeat constantiam; ea autem constantia si nihil habeat percepti et cogniti, quaero unde nata sit aut quo modo. (Cic. ac. 2, 22-23)

⁵⁴⁵ Moser 1828, p. 585.

⁵⁴⁶ Moser 1828, p. 667.

Percepta dunque designa genericamente l'insieme di esperienze che, prive di qualsiasi validità scientifica, perché legate alla contingenza e non accertate da un'osservazione reiterata nel tempo, trovano sistemazione nei *percepta artis*, ovvero nelle conoscenze fondamentali di un'arte praticata dagli *artifices*. Esse rappresentano la fase preliminare alla conoscenza vera e propria, nonché alla *scientia*, che presuppone un processo di interiorizzazione dei dati empirici connessi alla loro costante osservazione⁵⁴⁷. Solo a interiorizzazione avvenuta i *percepta* si mutano in *praecepta*, decretando il passaggio dall'*ars* alla *scientia*. Non è un caso, dunque, che a *fat.* 11 Cicerone definisca *percepta* le norme su cui si fonda la divinazione. Essa, infatti, non può definirsi *scientia* vera e propria, nonostante la costante e reiterata osservazione dei fenomeni da parte degli astrologi. Perché avvenga tale passaggio occorre che le nozioni ricavate mediante i sensi e i giudizi che da essi derivano, siano chiare e sicure. Non può definirsi 'arte', infatti, quella che ammette false opinioni⁵⁴⁸. La divinazione, sebbene sia definita *ars* e *scientia*, non produce nulla di concreto né attinge a un patrimonio nozionistico certo e indiscusso ma poggia su precetti solamente supposti. Ciò basterebbe a giustificare la scelta lessicale compiuta da Cicerone a *fat.* 11, preferendo il sostantivo *percepta* invece di *praecepta*. Tuttavia, a sostegno della corretta lezione di *percepta* si potrebbe aggiungere che, a distanza di pochi paragrafi⁵⁴⁹, Cicerone, in rapporto ai *medici* e ai *philosophi*, per designare l'insieme di principi che, intrecciandosi tra loro, formano il tessuto della loro (specifica) 'arte', non si serve del generico *percepta*, ma di *perspecta*, che rivela ancora una volta una scelta lessicale consapevole e non casuale. *Perspectum*, da *perspicio*, vale *cognitus, eo quod notus, certus, manifestus perspicuus est* o anche *eo quod spectatus, probatus est*⁵⁵⁰, e, a differenza di *percepta*, che concerne la sola raccolta empirica di dati e la loro organizzazione per un fine utile alla vita⁵⁵¹, *perspectum* presuppone un

⁵⁴⁷ Cfr. anche Cic. *de orat.* 1, 50: *Quid ergo interest aut qui discernes eorum, quos nominavi, in dicendo ubertatem et copiam ab eorum exilitate, qui hac dicendi varietate et elegantia non utuntur? Unum erit profecto, quod ei, qui bene dicunt, adferunt proprium, compositam orationem et ornatam et artificio quodam et expolitione distinctam; haec autem oratio, si res non subest ab oratore percepta et cognita, aut nulla sit necesse est aut omnium inrisione ludatur.*

⁵⁴⁸ Cfr. anche Quint. 2, 17, 18: *Altera est calumnia nullam artem falsis adsentiri opinionibus, quia contitui sine perceptione non possit, quae semper vera sit.*

⁵⁴⁹ Cic. *fat.* 15.

⁵⁵⁰ ThLL s.v. *perspicio*, 10, 1, 1745, 9.

⁵⁵¹ Gal. *Def. Med.* 7. Cfr. anche Quint. 2, 17, 41: *Confirmatur autem esse artem eam breviter. Nam sive, ut Cleanthes voluit, «ars est potestas via, id est ordine, efficiens», esse certe viam atque ordinem in bene dicendo nemo dubitaverit, sive ille ab*

coinvolgimento cognitivo dell'individuo grazie al quale egli può avviare un processo di comprensione e di interiorizzazione dei dati raccolti. Gli Stoici, infatti, distinguevano tra l'arte, τέχνη, che si fonda sul contatto con la natura⁵⁵², e la scienza, ἐπιστήμη che, come quella medica e divinatoria è un sistema di *praecepta* che si fonda sul legame tra causa ed effetto. È proprio sull'esperienza della regolarità dei rapporti costanti e necessari che si fonda l'arte del medico e dell'indovino che esplicano e chiariscono un fenomeno o un evento oscuro attraverso il suo legame con un fatto percepito.

In *div. 1, 25* Cicerone definisce la divinazione un'*ars*, analogamente a quella medica o matematica:

Est ab omni aeternitate repetita, in qua cum paene innumerabiliter res eodem modo eveniret, isdem signis antegressis, ars est effecta, aedem saepe animadvertendo ac notando. (Cic. *div. 1, 25*)

Il *modus operandi* descritto dall'autore è quello adottato dai Caldei, che, come precedentemente detto, dall'osservazione delle stelle e dalla formulazione di *percepta*, hanno fondato una scienza che permettesse loro di predire che cosa sarebbe accaduto a ogni individuo e quale destino spettasse a ciascuno⁵⁵³. La differenza tra l'arte divinatoria e quella dei medici e dei geometri sta nel fatto che l'una poggia su *percepta* propri degli *artifices* in generale, ossia su principi empirici sui quali si fonda qualsiasi arte, ottenuti dall'esperienza e finalizzati alla pratica e all'utile, privi di elaborazione cognitiva; l'altra, al contrario, concerne un livello più alto di comprensione: i dati raccolti non solo sono organizzati e razionalmente elaborati ma vagliati in profondità, compresi e interiorizzati, nonché teorizzati in *praecepta*. Ciò che determina il passaggio dai *percepta* ai *perspecta*, da cui i *praecepta*, è la *comprehensio*. A tal proposito ritengo sia significativo un passo del *De oratore 1, 92*, in cui Cicerone scrive:

Artem vero negabat esse ullam, nisi quae cognitis penitusque perspectis et in unum exitum spectantibus et numquam fallenti bus rebus contineretur; haec autem omnia, quae tractarentur ab oratoribus, dubia esse et incerta; quoniam et dicerentur ab eis, qui omnia ea non plane tenerent, et audirentur ab eis, quibus non scientia esset tradenda, sed exigui temporis aut falsa aut certe obscura opinio. (Cic. *de orat. 1, 92*)

omnibus fere probatus finis observatur, artem constare experceptionibus consentientibus et coexercitatis ad finem utilem vitae, iam ostendemus nihil non horum in rhetorice inesse.

⁵⁵² Lotito 1981, p. 81.

⁵⁵³ Cic. *div. 1, 2*.

L'obiettivo dell'Arpinate, nel *De fato* come nel *De divinatione*, non è di negare la divinazione *tout court* ma di contraddirne la legittimità filosofica. La scelta dell'autore di tradurre θεωρήματα con *percepta* è, dunque, consapevole: in un contesto in cui Cicerone si ripropone di confutare l'*ars divinandi* e la sua validità filosofica, nonché il fato e la predestinazione, usare il termine *praecepta* per indicare le misure prese in anticipo, prescritte o raccomandate per il futuro, scientificamente accertate da un lungo processo di osservazione e di esperienza pratica, sarebbe risultato ambiguo e contraddittorio in rapporto al contesto, ragion per cui l'Arpinate avrebbe preferito servirsi a *fat*.¹¹ del termine *percepta* piuttosto che di *praecepta*, riconoscendo in questo modo alla divinazione un'utilità pratica ma non filosofica.

Capitolo 5

Crisippo e l'astuzia delle congiuntive negative

5.1 De fato 15-17

- 15 *Hoc loco Chrysippus aestuans falli sperat Chaldaeos ceterosque divinos, neque eos usuros esse coniunctionibus, ut ita sua percepta pronuntient: «Si quis natus est oriente Canicula, is in mari non morietur», sed potius ita dicant: «Non et natus est quis oriente Canicula, et is in mari morietur». O licentiam iocularum! Ne ipse incidat in Diodorum, docet Chaldaeos, quo pacto eos exponere percepta oporteat. Quaero enim, si Chaldaei ita loquantur, ut negationes infinitarum coniunctionum potius quam infinita conexa ponant, cur idem medici, cur geometrae, cur reliqui facere non possint. Medicus in primis, quod erit ei perspectum in arte, non ita proponet: «Si cui venae sic moventur, is habet febrim», sed potius illo modo: «Non et venae sic <cui> moventur, et is febrim non habet». Itemque geometres non ita dicet: «In sphaera maximi orbis medii inter se dividuntur», sed potius illo modo: «Non et sunt in sphaera maximi orbis, et ii non medii inter se dividuntur».*
- 16 *Quid est, quod non possit isto modo ex conexo transferri ad coniunctionum negationem? Et quidem aliis modis easdem res efferre possumus. Modo dixi: «In sphaera maximi orbis medii inter se dividuntur»; possum dicere: «Si in sphaera maximi orbis erunt», possum dicere: «Quia in sphaera maximi orbis erunt». Multa genera sunt enuntiandi nec ullum distortius quam hoc, quo Chrysippus sperat Chaldaeos contentos Stoicorum causa fore.*
- 17 *Illorum tamen nemo ita loquitur; maius est enim has contortiones orationis quem signorum ortus obitusque perdiscere.*

5.2 Sofismi crisippei: le proposizioni congiuntive negative

A questo punto Crisippo ‘riscaldandosi’ (*aestuans*)⁵⁵⁴, spera che i Caldei e gli altri indovini esprimano i loro *percepta* usando proposizioni congiuntive negative, introdotte dalla congiunzione coordinativa *et* – perciò dette congiuntive – seguita dalla negazione *non* (*et non*) in sostituzione delle proposizioni ipotetiche; in questo modo egli rinuncia al legame di necessità che unisce protasi e apodosi, augurandosi di difendere la divinazione e di sfuggire al necessitarismo diodereo⁵⁵⁵. La negazione delle congiuntive consiste infatti nell’anteporre alla proposizione la negazione ‘non’, per esempio, ‘non (p e non q)’. Crisippo, secondo Cicerone, commetterebbe qui intenzionalmente un errore di logica: i Caldei e quanti tentano di predire il futuro fingono di trarre conclusioni logiche da una deduzione di tipo condizionale, in cui la protasi e l’apodosi sarebbero connesse da un rapporto di necessità, per cui ‘se p, allora q’. Sostituendo invece l’uso delle proposizioni condizionali con le congiuntive negative essi si limiterebbero a trarre una conseguenza particolare da un’osservazione generale. In questo modo Crisippo sfugge, o almeno tenta di sfuggire al necessitarismo diodereo.

La proposizione congiuntiva negativa va attribuita agli Stoici e, stando alle fonti, deve la sua paternità proprio a Crisippo⁵⁵⁶ che avrebbe distinto tre tipologie di apodittici⁵⁵⁷, cioè di proposizioni ipotetiche verificabili necessariamente come vere o impossibili:

- primo apodittico: se A, allora B; ma A, quindi B;
- secondo apodittico: se A, allora B; ma non B, quindi non A;
- terzo apodittico: se non A, allora B; ma A, quindi non B.

⁵⁵⁴ ThLL, s.v. *aestuo*, 1, 1113, 77 ss. Cfr. Forcellini, s.v. *aestuo*. Si dice *aestuare* proprio di coloro *qui prae nimia contentione animi, et vehementi cogitatione, aestuant et sudant*, «coloro che a causa dell’eccessivo sforzo dell’animo e di un’eccessiva agitazione, si riscaldano e sudano».

⁵⁵⁵ Breimi 1795, p. 33: *At eadem hac ratione fallebat illos divinos, cum ea, quae praedicerent, non amplius necessaria essent, ergo etiam ars esorum inanis, cui nemo crederet, quippe praedicta vele venire poterant, vel non poterant.*

⁵⁵⁶ SVF II, 208; 245; 274; 1192.

⁵⁵⁷ SVF II, 242: <τρίτος δέ ἐστι λόγος ἀναπόδεικτος> ὁ ἐξ ἀποφατικοῦ συμπλοκῆς καὶ ἑνὸς τῶν ἐν τῇ συμπλοκῇ, τὸ ἀντικείμενον τοῦ λοιποῦ τῶν ἐν τῇ συμπλοκῇ ἔχων συμπέρασμα, οἷον ‘οὐχὶ καὶ ἡμέρα ἔστι καὶ νύξ ἔστιν· ἡμέρα δὲ ἔστιν· οὐκ ἄρα ἔστι νύξ’. τὸ μὲν γὰρ ‘οὐχὶ καὶ ἡμέρα ἔστι καὶ νύξ ἔστιν’ ἀποφατικὸν ἦν συμπελεγμένου τοῦ ‘καὶ ἡμέρα ἔστι καὶ νύξ ἔστι’, τὸ δὲ ‘ἡμέρα ἔστι’ τὸ ἕτερον ἐτύγγανε τῶν ἐν τῇ συμπλοκῇ, τὸ δὲ ‘οὐκ ἄρα ἔστι νύξ’ τὸ ἀντικείμενον ἦν τῷ λοιπῷ τῶν ἐν τῇ συμπλοκῇ.

Il terzo apodittico, citato nel *De fato*, coincide con quel ragionamento che a partire da uno dei due termini della proposizione congiuntiva negativa conclude all'opposto, in questo modo: «Fabio non è nato al levarsi della Canicola, allora costui morirà in mare, ma Fabio è nato al levarsi della Canicola; dunque costui non morirà in mare». L'enunciato «Fabio non è nato al levarsi della Canicola, allora costui morirà in mare» è la negazione della congiuntiva «e Fabio è nato al levarsi della Canicola e costui morirà in mare», di cui la proposizione «Fabio è nato al levarsi della Canicola» è un termine della congiuntiva mentre l'asserzione «dunque costui non morirà in mare» corrisponde alla negazione del secondo termine.

Galeno, che frequentemente attinge alla filosofia stoica, definisce questa tipologia di congiuntive ἀποφατικὸν συμπεπλεγμένον⁵⁵⁸: esse traducono

⁵⁵⁸ Gal. *Inst. Log.* 4, 4: ἐπὶ μὲν <οὐν> τῆς ἐλλειπούσης μάχης ἐν ἔθει τοῖς Ἑλλησίν ἐστιν οὕτω λέγειν' <οὐκ ἔστιν> Ἀθήνησί τε καὶ Ἴσθμοῖ Δίων' ἐνδεικτικὴν τε ἔξει τὴν τοιαύτην φωνήν, ὅσοις τῆς ἐλλιπούς <μέτεστι> μάχης· εἰ δὲ ἐφ' ἑτέρων λέγοιτο φωνῶν <ᾶ> μήτε ἀκολουθίαν ἔχει πρὸς ἄλληλα μήτε μάχην [ἀποφατικὴν], συμπεπλεγμένον καλέσομεν τὸ τοιοῦτον ἀξίωμα, καθάπερ ἐπὶ τοῦ 'Δίων περιπατεῖ καὶ Θεῶν διαλέγεται' ταυτὶ γὰρ οὔτε μάχην οὔτε ἀκολουθίαν ἔχοντα κατὰ συμπλοκὴν ἐρμηνεύε<τα>ι; 5; διὸ κάπειδ' ἀποφάσκωμεν αὐτά, τὸν λόγον ἐκεῖνον ἦτοι γε ἀποφατικὴν συμπλοκὴν ἢ ἀποφατικὸν εἶναι συμπεπλεγμένον φήσομεν· οὐδὲν γὰρ πρὸς τὸ παρὸν διαφέρει συμπεπλεγμένον λέγειν ἀποφατικὸν ἢ συμπλοκὴν <ἀποφατικὴν>, ἔχοντός γε σου σκοπὸν ἐν ἀπάσῃ λέξει τὸ δηλῶσαι σαφῶς τοῖς πέλας ὅτιπερ ἂν αὐτὸς ἐννοῆς; 6, 6: τρόπον οἱ διαλεκτικοὶ τὰ τῶν λόγων σχήματα, οἷον ἐπὶ μὲν τοῦ (ἐκ συνημ)μένου καὶ τοῦ ἡγουμένου τὸ λῆγον περαίνοντος, ὃν ὁ Χρύσιππος ὀνομάζει πρῶτον ἀναπόδεικτον, ὁ τοιοῦτος τρόπος ἐστὶν 'εἰ τὸ <α>, τὸ <β>' τὸ δὲ <α>' τὸ ἄρα <β>'· ἐπὶ δὲ τοῦ ἐκ συνημμένου <καὶ τοῦ> ἀντικειμένου τῷ εἰς ὃ λήγει τὸ τοῦ ἡγουμένου ἀντικείμενον ἐπιφέροντος, ὃν καὶ αὐτὸν ὁ Χρύσιππος δευτέρου ἀναπόδεικτον ὀνομάζει, τοιοῦτός [δ'] ἐστὶν 'εἰ τὸ <α>, τὸ <β>' οὐχὶ δὲ τὸ δευτέρον· οὐκ ἄρα τὸ πρῶτον', ὥσπερ γε κάπὶ τοῦ τρίτου κατὰ τοῦτον, ὃς ἐξ ἀποφατικοῦ συμπεπλεγμένου καὶ ἐνὸς τῶν ἐν αὐτῷ τὸ ἀντικείμενον τοῦ λοιποῦ παρέχει, τοιοῦτος ὁ τρόπος ἐστὶν 'οὐχ ἅμα τὸ <α> καὶ τὸ <β>' <τὸ δὲ <α>' οὐκ ἄρα τὸ <β>>'· ὁμοίως δὲ κάπὶ τοῦ τετάρτου κατὰ τὸν αὐτόν, ὃς ἐκ διεζευγμένου καὶ ἐνὸς τῶν ἐν αὐτῷ τοῦ λοιποῦ τὸ ἀντικείμενον ἐπιφέρει, τοιοῦτός τις ὁ τρόπος ἐστὶν' ἦτοι τὸ <α> ἢ τὸ <β>' τὸ δὲ [<ε>] <α>' οὐκ ἄρα τὸ <β>' καὶ τοῖνον κάπὶ τοῦ πέμπτου, ὃς <ἐκ> διεζευγμένου καὶ τοῦ ἀντικειμένου ἐνὸς τῶν ἐν αὐτῷ τὸ λοιπὸν ἐπιφέρει, τοιοῦτός [δὲ] ἐστὶν ὁ τρόπος 'ἦτοι τὸ <α> ἢ τὸ <β>'; 14, 3: ὅτι δὲ δι' ἀποφατικοῦ συμπεπλεγμένου συλλογισμὸς εἰς ἀπόδειξιν χρήσιμος οὐδὲ εἷς ἐστὶ, καθάπερ γε καὶ ὅτι μηδ' ἕκτος τίς ἐστὶν ἢ <ζ> ἢ <η> ἢ <θ> ἢ τις ἄλλος ὡς ἐκεῖνοι λέγουσι συλλογισμὸς, ἀποδέδεικται δι' ἑτέρων, ἀλλὰ νῦν πρόκειται τὰ χρήσιμα μόνον αὐτὰ διέρχασθαι παραλιπόντας τοὺς ἐλέγχους τῶν περιττῶς προστιθεμένων; 4; 11. Cfr. anche Sext. Emp. *M.* 8, 226: τὸ μὲν γὰρ 'οὐχὶ καὶ ἡμέρα ἐστὶ καὶ νύξ ἐστὶν' ἀποφατικὸν ἦν συμπεπλεγμένου τοῦ 'καὶ ἡμέρα ἐστὶ καὶ νύξ ἐστὶ', τὸ δὲ 'ἡμέρα ἐστὶ' τὸ ἕτερον ἐτύγγανε τῶν ἐν τῇ συμπλοκῇ, τὸ δὲ 'οὐκ ἄρα ἐστὶ νύξ' τὸ ἀντικείμενον ἦν τῷ λοιπῷ τῶν ἐν τῇ συμπλοκῇ; SVF II, 242.

un'incompatibilità incompleta, tale che può essere vera una sola delle proposizioni che la compongono, mentre tutte possono essere false. Crisippo, invece, nel giudicare la verità e la falsità dei ragionamenti, guarda alla realtà dei fatti più che alla pura concatenazione logica tra le parti del sillogismo, rischiando irreparabili contraddizioni. Nel tentativo di opporsi alla tesi diodorea – di cui si è parlato precedentemente – al filosofo stoico non resta che servirsi di questo espediente sofistico, cioè delle congiuntive negative, che annullano la necessità logica della forma ipotetica, determinata dal rapporto tra antecedente e conseguente, sostituendola con la simultanea negazione delle due proposizioni, in questo modo: '(non) è vero che qualcuno sia nato al sorgere della Canicola e (non) è vero che costui morrà in mare'⁵⁵⁹. L'enunciato così formulato corrisponderebbe alla premessa maggiore di un λόγος περαντικός (discorso conclusivo)⁵⁶⁰ che ha per premessa minore l'affermazione di uno dei termini e per conclusione la negazione dell'altro.

Occorre fare, tuttavia, una breve premessa sulle diverse tipologie di enunciati formulati dagli Stoici. Questi distinguevano i giudizi in semplici e complessi. La distinzione stoica tra proposizioni 'indefinite' o 'generali' (ἀόριστα), 'intermedie' (μέσα) e 'definite' (ὀρισμένα) è tramandata da Sesto Empirico in *adv. log.* 8, 96-97. Tra le proposizioni giudicative semplici il rapporto è indicato, sul piano linguistico, da congiunzioni corrispondenti⁵⁶¹. Fra i giudizi complessi Crisippo opera numerose distinzioni: vi sono quelli copulativi o συμπελεγμένα, uniti da una particella congiuntiva, ad esempio 'non solo... ma anche'; quelli causali o αιτιώδη, che individuano i rapporti di causa ed effetto tra le proposizioni; quelli esplicativi o διαφοῦντα, che affermano che una cosa sia valida in maggiore o minore misura; quelli διεξυγμένα o disgiuntivi, i cui membri si escludono a vicenda. Tra i giudizi complessi spicca per importanza il sillogismo ipotetico, il συνημμένον, su cui Crisippo basa la sua logica. L'enunciato «se qualcuno è nato al sorgere della Canicola ...», per esempio, rientra nella categoria di quelli 'indefiniti'. Nei giudizi ipotetici la protasi (ηγούμενον), introdotta dalla congiunzione 'se', è

⁵⁵⁹ Cic. *fat.* 15.

⁵⁶⁰ D. L. 7, 78: Τῶν δὲ περαντικῶν λόγων οἱ μὲν ὁμωνύμως τῷ γένει λέγονται περαντικοί· οἱ δὲ συλλογιστικοί. συλλογιστικοὶ μὲν οὖν εἰσιν οἱ ἥτοι ἀναπόδεικτοι ὄντες ἢ ἀναγόμενοι ἐπὶ τοὺς ἀναποδείκτους κατὰ τι τῶν θεμάτων ἢ τινα, οἷον οἱ τοιοῦτοι, “εἰ περιπατεῖ Δίων, κινεῖται ἄρα Δίων”. περαντικοὶ δὲ εἰσιν εἰδικῶς οἱ συνάγοντες μὴ συλλογιστικῶς, οἷον οἱ τοιοῦτοι, “ψεῦδός ἐστι τὸ ἡμέρα ἐστὶ καὶ νύξ ἐστὶ· ἡμέρα δὲ ἐστὶν· οὐκ ἄρα νύξ ἐστὶν”. ἀσυλλόγιστοι δ' εἰσὶν οἱ παρακείμενοι μὲν πιθανῶς τοῖς συλλογιστικοῖς, οὐ συνάγοντες δέ, οἷον “εἰ ἵππος ἐστὶ Δίων, ζῶόν ἐστι Δίων· ἀλλὰ μὴν ἵππος οὐκ ἔστι Δίων· οὐκ ἄρα ζῶόν ἐστι Δίων”.

⁵⁶¹ Pohlenz 1967, pp. 84-85.

legata all'apodosi concludente (λήγον), così che dalla validità della prima è dedotta anche quella della seconda. Il συνημμένον, infatti, è una proposizione del tipo: 'se P, allora Q', a cui Crisippo associa l'aggettivo πιθανόν, cioè 'plausibile', o anche 'persuasivo' o 'convincente'. I πιθανά συνημμένα, a cui il filosofo greco dedicò quattro libri secondo la testimonianza di Diogene Laerzio⁵⁶², sono dunque proposizioni condizionali di argomento plausibile⁵⁶³.

David Sedley, che di recente si è occupato della questione, ha supposto che la definizione di πιθανά συνημμένα sia l'epiteto dato da Crisippo proprio alle congiuntive negative di questo tipo: «it's not the case both that P and that not-Q»⁵⁶⁴, che trovano una loro corrispondenza in questo passo del *De fato*:

Hoc loco Chrysippus aestuans falli sperat Chaldaeos ceterosque divinos, neque eos usuros esse coniunctionibus, ut ita sua percepta pronuntient: «si quis natus est oriente Canicula, is in mari non morietur», sed potius ita dicant: «non et natus est quis oriente Canicula, et is in mari morietur». O licentiam iocularum! Ne ipse incidat in Diodorum, docet Chaldaeos, quo pacto eos exponere percepta oporteat. Quaero enim, si Chaldaei ita loquantur, ut negationes infinitarum coniunctionum potius quam infinita conexa ponant, cur idem medici, cur geometrae, cur reliqui facere non possint? (Cic. fat. 15)

Gli enunciati «Fabio morirà in mare» oppure «Scipione morirà» sono di tipo 'intermedio', definiscono cioè una specie i cui rappresentati, in questo caso, sono Fabio e Scipione, mentre 'definiti' sono quelli in cui l'oggetto dell'azione è riferito esplicitamente, come per esempio: «Quest'uomo siede...»⁵⁶⁵. Crisippo propone ai Caldei di sostituire i loro πιθανά συνημμένα con le congiuntive negative e spera vivamente che loro e che gli altri indovini si lascino ingannare da questa astuzia.

L'uso del verbo *fallo* svela l'imbarazzo di Crisippo, consapevole che la sua trovata dialettica è solo un artificio, ciò nonostante spera possa ingannare i Caldei e gli altri artefici della mantica. *Fallo*, infatti, *generatim refertur tum ad personas, tum ad res; de personis est decipere, inducere* («è riferito generalmente sia alle persone che alle cose; riferito alle persone sta per 'raggirare', 'ingannare/prendersi gioco'») ⁵⁶⁶; esso esprime apertamente l'intenzione di ingannare da parte di chi parla e nel caso di Crisippo la sua volontà di intrappolare dialetticamente i suoi accusatori. Obiettivo del filosofo è infatti quello di ingannare astrologi e indovini con astuzie linguistiche in cui

⁵⁶² D. L. 7, 190.

⁵⁶³ Barnes 1985, p. 453.

⁵⁶⁴ Barnes 1985, p. 454.

⁵⁶⁵ Maso 2014, p. 122. Cfr. anche Ebert 1993.

⁵⁶⁶ Forcellini, s.v. *fallo*. Cfr. ThLL, s.v. *fallo*, 6, 1, 181, 8 ss.

spera cascheranno, ciò, tuttavia, non senza un certo imbarazzo o timore di fallire, rivelato dall'uso del participio presente *aestuans*, che allude al suo 'accendersi', nonché al suo 'agitarsi' sia psichico che fisico o al 'sudare' per l'agitazione (quest'ultimo significato è usato da Magris per la sua traduzione «Crisippo, tutto sudato...», che rinvia anche al fr. 1 di Gellio: *aestuans laboransque* 7, 2, 15).

I teoremi ottenuti dall'osservazione dei fenomeni, dal ragionamento e dall'esperienza sono espressi generalmente in forma di proposizioni condizionali, recitate in pubblico dagli indovini, plausibilmente anche in maniera impetuosa. Il verbo *pronuntio*, infatti, rinvia a un contesto teatrale, in particolare alla recitazione degli attori sulla scena. Esso sta per *palam nunciare, enunciare, notum facere, in publicum efferre, proclamare; saepius est recitare*⁵⁶⁷. *Pronuntio*, dunque, è «annoncer publiquement, d'ou à haute voix; rendre une sentence, se prononcer; déclarer; prononcer»⁵⁶⁸. In *fat.* 15 non solo allude all'esecuzione vocale (*figura vocis*) delle predizioni degli indovini, ma anche al corredo di gesti e di smorfie del volto che l'accompagnano (*motus corporis*), sottintendendo un riferimento alla pratica teatrale e alle tecniche di recitazione⁵⁶⁹.

Tuttavia, in sostituzione delle proposizioni condizionali, Crisippo consiglia ai Caldei di esprimere i loro precetti mediante l'uso di congiuntive negative. Come precedentemente detto, la predizione di Fabio, menzionata da Cicerone a *fat.* 12, si è supposto possa attribuirsi a Crisippo, sebbene andrebbe inserita in un discorso molto più ampio che presupporrebbe un interesse da parte sua per

⁵⁶⁷ Forcellini, s.v. *pronuntio*. Cfr. ThLL, s.v. *pronuntio*, 10, 2, 1921, 24 ss. Cfr. Cic. *de orat.* 1, 88: *Ea Menedemus exemplis magis quam argumentis conabatur refellere; memoriter enim multa ex orationibus Demostheni praeclare scripta pronuntians docebat illum in animis vel iudicum vel populi in omnem partem dicendo permovendis non fuisse ignarum, quibus ea rebus consequeretur, quae negaret ille sine philosophia quemquam nosse posse*; 261: *Deinde cum spiritus eius esset angustior, tantum continenda anima in dicendo est adsecutus, ut una continuatione verborum, id quod eius scripta declarant, binae ei contentiones vocis et remissiones continerentur; qui etiam, ut memoriae proditum est, coniectis in os calculis, summa voce versus multos uno spiritu pronuntiare consuescebat; neque is consistens in loco, sed inambulans atque ascensu ingrediens arduo*; 2, 79: *Deinde quinque faciunt quasi membra eloquentiae, invenire quid dicas, inventa disponere, deinde ornare verbis, post memoriae mandare, tum ad extremum agere ac pronuntiare; rem sane non reconditam; quis enim hoc non sua sponte viderit, neminem posse dicere, nisi et quid diceret et quibus verbis et quo ordine diceret haberet et ea meminisset?*

⁵⁶⁸ Ernout-Meillet 1951, s.v. *nuntius*.

⁵⁶⁹ *Pronuntiatio* infatti corrisponde al greco ὑπόκρισις ('attore'). Cfr. anche Krumbacher 1920, p. 23 ss.; Riposati 1951, pp. 775-777; Matthes 1958, pp. 213 ss.; Sonkowsky 1959, pp. 256 ss.; Kennedy 1963, pp. 282 ss.

questa forma di divinazione⁵⁷⁰. Anna Maria Ioppolo sostiene che la trasformazione sintattica del teorema astrologico proposto dal filosofo sia indirizzata soltanto ai Caldei e non agli esperti delle altre arti, confermando che il suo interesse sarebbe volto a discutere proprio la validità dei precetti degli indovini, come confermato anche dalle parole conclusive di Cicerone che a *fat.* 17 così scrive:

Multa genera sunt enuntiandi nec ullum distortius quam hoc, quo Chrysippus sperat Chaldaeos contentos Stoicorum causa fore. (Cic. *fat.* 17)

Occorre anzitutto considerare che il contesto da cui l'argomentazione ciceroniana ha preso le mosse è quello della logica stoica applicata alla predizione astrologica di Fabio, un ἔνδοξον (opinione comune) di tipo astrologico, su cui Cicerone costruisce la sua confutazione della teoria stoica del possibile⁵⁷¹.

Tuttavia, se è vero quanto sostenuto finora, cioè che l'esempio di Fabio non è da attribuire a Crisippo ma è inventato da Cicerone *ad hoc* per la sua dissertazione, il filosofo, chiamato a difendersi contro la logica di Diodoro, controbatterebbe adattando la sua teoria dialettica dei πιθανά συνημμένα all'*exemplum* proposto/inventato dall'autore, che preserva, in questo modo, la coerenza e la coesione del passo, innegabilmente complesso. Crisippo infatti ha come unico scopo quello di mettere a tacere le accuse che i suoi detrattori e Cicerone gli rivolgono sull'introduzione del 'possibile' nella dottrina stoica. Quando Cicerone scrive: *ne ipse incidat in Diodorum, docet Chaldaeos, quo pacto eos exponere percepta oporteat* ('per non cadere in Diodoro, [Crisippo] insegna ai Caldei in che modo debbano esprimere i loro principi'), il contesto è certamente ironico. L'autore ha appena esclamato: *o licentiam iocularem!* ('giochetto davvero ingegnoso!'), palesando la sua opinione riguardo la proposta di Crisippo di esprimere i *percepta* con congiuntive negative, dimostrando di non lasciarsi ingannare dai suoi contorti e capziosi labirinti linguistici che reputa assurdi.

L'espressione *docet Chaldaeos quo pacto eos exponere percepta oporteat* rinvia a una formula analoga attestata nella *Rhetorica ad Herennium*:

Demonstratum est enim, quomodo res in omnibus generibus causarum invenire oporteat; dictum est, quo pacto eas disponere conveniat. (*Rhet. Her.* 4, 69)

⁵⁷⁰ Ioppolo 2002, p. 228.

⁵⁷¹ Vegetti 1991, pp. 259-260.

Quando l'autore rimprovera Crisippo di voler insegnare ai Caldei in che modo questi antichi astrologi debbano esprimersi, lo fa come se volesse dire: 'per sfuggire a Diodoro, Crisippo arriva persino a voler insegnare ai Caldei in che modo debbano esprimersi, proprio a loro che detengono un'autorità secolare in quest'ambito', infatti i Caldei, che godono di un'*auctoritas* imperitura e che da sempre hanno espresso le proprie predizioni in forma di proposizioni condizionali, in realtà sono qui menzionati dall'autore anche in rappresentanza degli altri indovini, ricordati poco prima con il generico appellativo di *divini* (*fat. 15: hoc loco Chrysippus aestuans falli sperat Chaldaeos ceterostque divinos, ...*).

Deriso severamente lo stratagemma crisippeo mediante l'ironia, Cicerone passa a dar prova della sua absurdità, argomentando così la questione: si chiede infatti perché anche i medici e i geometri non possano esprimere i propri principi come i Caldei, cioè sostituendo la forma condizionale con le congiuntive negative:

Quaero enim, si Chaldaei ita loquantur, ut negationes infinitarum coniunctionum potius quam infinita conexa ponant, cur idem medici, cur geometrae, cur reliqui facere non possint. (Cic. *fat. 15*)

Nel porsi questa domanda l'Arpinate distingue tra due tipologie di *artifices*: coloro che praticano la divinazione, che identifica con i Caldei, e coloro che si dedicano ad altre forme di arti, cioè i medici e i geometri, che a *fat. 11* aveva genericamente chiamato *ceteri artifices*:

Etenim si est divinatio, qualibusnam a perceptis artis proficiscitur? (percepta appello, quae dicuntur Graece θεωρήματα). Non enim credo nullo percepto aut ceteros artifices versari in suo munere, aut eos, qui divinatione utantur, futura praedicere. (Cic. *fat. 11*)

Costoro, sia gli astrologi che i medici e i geometri, sono considerati 'artefici' in pari misura, e ciò è confermato dalle fonti greche, in cui l'astrologia è spesso inserita in elenchi di professioni accanto alla medicina, la geometria, al diritto e ad altre arti⁵⁷². Ciò nonostante, la proposta crisippea di sostituire le

⁵⁷² D. L. 8, 86: Εὐδοξος Αἰσχίνου Κνίδιος, ἀστρολόγος, γεωμέτρης, ἰατρός, νομοθέτης; Athen. *Deipnosoph.* 7, 37: ταῦτα καὶ μαγειρικῆς πρότερον μαθεῖν δεῖ τῆς τέχνης ἐτέρας τέχνας, ὧν εἰδέναι σοι κρεῖττον ἦν μοι πρὶν λαλεῖν, ἀστρολογικὴν, γεωμετρικὴν, ἰατρικὴν; Alex. Aphr. *in APr.* 265: καὶ οὐδεμία τῶν κατὰ μέρος ἐπιστημῶν ἐπιχειρεῖ περὶ αὐτῶν λέγειν ὅτι ἀληθὴ ἢ οὐκ ἀληθὴ· οὔτε γὰρ γεωμέτρης, καίτοι χρώμενος αὐτοῖς, οὔτε ἀριθμητικὸς οὔτε τῶν ἄλλων τις, ἰατρὸς ἢ ἀστρολόγος ἢ μουσικὸς, <ἀλλὰ τῶν φυσικῶν ἔνιοι>.

proposizioni condizionali con congiuntive negative è raccomandata in prima istanza ai Caldei e agli esperti della mantica, che hanno in comune con i medici e con i geometri l'uso della forma condizionale per esprimere i loro principi.

Le predizioni infatti furono sperimentate anche in altri ambiti: le prognosi mediche babilonesi, per esempio, condividevano con quelle astronomiche proprio l'uso della forma condizionale, in cui la protasi esprime un'indicazione significativa, cioè un segno e non una causa, mentre l'apodosi espone l'esito atteso. Mentre le protasi specificano i sintomi del paziente e/o le circostanze riguardanti un evento, le apodosi stabiliscono se il paziente si ristabilirà o morirà. La sistematizzazione dei segni e dei loro risultati forniva una struttura attraverso cui il medico interpretava la propria esperienza e rendeva conto ai suoi pazienti della propria patologia.

A questo punto però ritengo opportuno chiarire anzitutto la differenza tra *artifices* e *divini*, giacché entrambi ricavano i loro principi dall'esperienza sensibile. A tale scopo tornano utili alcuni passi del *De divinatione* in cui Cicerone passa in rassegna le diverse tipologie di divinazione artificiale (l'aruspicina, l'astrologia e quella praticata dagli auguri) con lo scopo di confutarne la validità. Nel secondo libro di quest'opera, infatti, l'Arpinate contraddice l'esistenza della mantica che Quinto, suo fratello, aveva sostenuto e dimostrato nel primo libro con varie argomentazioni.

Le previsioni del medico, del navigante e del comandante di eserciti – scrive Cicerone – riguardano eventi casuali. Tutto ciò che si può prevedere con la prassi, il ragionamento, l'esperienza o l'ipotesi, può attribuirsi agli esperti e non agli indovini, a cui spetta la profezia di quegli eventi fortuiti che non possono essere previsti con alcuna pratica o scienza. La divinazione, infatti, è il presentimento di eventi dipendenti solamente dalla sorte:

Nam et medici et gubernatoris et imperatoris praesensio est rerum fortuitarum. Num igitur aut haruspex aut augur aut vates quis aut somnians melius coniecerit aut e morbo evasurum aegrotum aut e periculo navem aut ex insidiis exercitum quam medicus, quam gubernator, quam imperator? Atqui ne illa quidem divinantis esse dicebas, ventos aut imbres inpendentes quibusdam praesentire signis (in quo nostra quaedam Aratea memoriter a te pronuntiata sunt), etsi haec ipsa fortuita sunt; plerumque enim, non semper eveniunt. Quae est igitur aut ubi versatur fortuitarum rerum praesensio, quam divinationem vocas? Quae enim praesentiri aut arte aut ratione aut usu aut coniectura possunt, ea non divinis tribuenda putas, sed peritis. (Cic. div. 2, 13-14)

Il medico invece prevede l'aggravarsi della malattia mediante il ragionamento; allo stesso modo il comandante di eserciti presagisce un agguato e il navigatore le tempeste e, nonostante essi non formulino alcuna opinione senza una ragione ben precisa, a volte si sbagliano:

Medicus morbum ingravescentem ratione providet, insidias imperator, tempestates gubernator; et tamen ii ipsi saepe falluntur, qui nihil sine certa ratione opinantur; ut agricola, cum florem oleae videt, bacam quoque se visurum putat, non sine ratione ille quidem; sed non numquam tamen fallitur. Quodsi falluntur ii, qui nihil sine aliqua probabili coniectura ac ratione dicunt, quid existimandum est de coniectura eorum, qui extis aut avibus aut ostentis aut oraclis aut somniis futura praesentiunt? (Cic. div. 2, 16)

Diversamente, coloro che formulano le proprie predizioni in base alle viscere degli animali, agli uccelli, agli oracoli o ai sogni non conoscono alcuna causa né alcun sintomo che denoti il motivo per cui l'evento previsto avverrà.

Le eclissi di sole e di luna, per esempio, vengono predette con anticipo di molti anni dagli astronomi, che con calcoli matematici prendono nota del moto degli astri, anticipando così ciò che la necessità delle leggi di natura, su cui fondano la loro scienza, attuerà.

Se per la 'scienza' è possibile stabilire un *modus operandi* e dei principi noti e condivisi da tutti che veicolino l'interpretazione dei segni in maniera unanimemente concorde, sì che tutti i suoi fruitori, servendosene, giungano alle medesime conclusioni, la divinazione, al contrario, dipende dalle interpretazioni proprie di ciascun indovino e non si fonda su dottrine comuni a tutti⁵⁷³, ma sull'arbitrio del vate. Ciò che manca alla divinazione per definirsi scienza, e guadagnarsi in questo modo altrettanta attendibilità e credibilità, è la costanza dell'osservazione: i teoremi su cui essa poggia, infatti, sono frutto di scoperte della tecnica, che valutano l'accaduto senza indagarne le cause o il procedimento razionale. Ogni interpretazione della divinazione è trascinata dalle menti degli uomini in direzioni diverse o opposte a seconda della volontà e dell'opinione personale: come nei processi, scrive Cicerone, una è l'interpretazione dell'accusatore, un'altra quella del difensore, ed entrambe sono plausibili, così tutti gli argomenti che prevedono un'interpretazione congetturale rivelano la loro debolezza, nonché la possibilità di cadere in discorsi ambigui:

⁵⁷³ Cic. div. 2, 28: *Ut ordiar ab haruspicina, quam ego rei publicae causa communisque religionis colendam censeo. Sed soli sumus; licet verum exquirere sine invidia, mihi praesertim de plerisque dubitanti. Inspiciamus, si placet, exta primum. Persuaderi igitur cuiquam potest ea, quae significari dicuntur extis, cognita esse ab haruspibus observatione diuturna? Quam diuturna ista fuit? Aut quam longinquo tempore observari potuit? Aut quo modo est conlatum inter ipsos, quae pars inimica, quae pars familiaris esset, quod fissum periculum, quod commodum aliquod ostenderet? An haec inter se haruspices Etrusci, Elii, Aegyptii, Poeni contulerunt? At id, praeterquam quod fieri non potuit, ne fingi quidem potest; alios enim alio more videmus exta interpretari, nec esse unam omnium disciplinam.*

Iam vero coniectura omnis, in qua nititur divinatio, ingeniis hominum in multas aut diversas aut etiam contrarias partis saepe diducitur. Ut enim in causis iudicialibus alia coniectura est accusatoris, alia defensoris et tamen utriusque credibilis, sic in omnibus iis rebus, quae coniectura investigari videntur, anceps reperitur oratio. Quas autem res tum natura, tum casus adfert, non numquam etiam errorem creat similitudo, magna stultitia est earum rerum deos facere effectores, causas rerum non quaerere. (Cic. div. 2, 55)

Perché la divinazione abbia dignità pari a quella della scienza, infatti, occorre riconoscerle una propria coerenza e una legge di natura che la regoli. Ad esempio l'astrologia dei Caldei, nota soprattutto per le 'predizioni natalizie' (*natalicia praedicta*)⁵⁷⁴, fonda la propria autorevolezza sulle osservazioni e sugli studi astronomici. Nonostante i presupposti avvicinino la mantica al concetto di 'scienza', gli astrologi ignorano le argomentazioni e i ragionamenti necessari a dimostrare per quale motivo ciascun evento accade. Essi sostengono infatti che nel cerchio delle costellazioni (ζωδιακός in greco) sia insita una forza che influenza ogni parte del cerchio e che domina sulle nascite a seconda delle posizioni che le stelle occupano in un dato tempo; essi ritengono inoltre che la composizione dell'aria influisca sull'aspetto, il carattere e le qualità morali di ciascun individuo, condizionandone il corso della vita.

Anziché giudicare con la ragione e l'intelletto ciò che osservano, gli astrologi si lasciano ingannare dalla sensazione della vista e precipitano in una scienza inesatta: affermano, per esempio, che tutte le nascite, avvenute in uno stesso momento, sono identiche in ogni parte della terra e che necessariamente accadranno le stesse cose a tutti quelli nati sotto la stessa posizione del cielo e degli astri, ma al contempo non conoscono le cause e la legge di natura che imporrebbero questo sviluppo degli eventi, scegliendo di illudersi e di ignorare le incoerenze della loro dottrina:

Sed ut ratione utamur omissis testibus, sic isti disputant, qui haec Chaldaeorum natalicia praedicta defendunt: vim quandam esse aiunt signifero in orbe, qui Graece ζωδιακός dicitur, talem, ut eius orbis una quaeque pars alia alio modo moveat inmutetque caelum, perinde ut quaeque stellae in his finitumisque partibus sint quoque tempore, eamque vim varie moveri ab iis sideribus, quae vocantur errantia; cum autem in eam ipsam partem orbis venerint, in qua sit ortus eius, qui nascatur, aut in eam, quae coniunctum

⁵⁷⁴ Cic. div. 2, 88: *Nominat etiam Panaetius, qui unus e Stoicis astrologorum praedicta reiecit, Anchialum et Cassandrum, summos astrologos illius aetatis, qua erat ipse, cum in ceteris astrologiae partibus excelleret, hoc praedictionis genere non usos. Scylax Halicarnassius, familiaris Panaetii, excellens in astrologia idemque in regenda sua civitate princeps, totum hoc Chaldaicum praedicendi genus repudiavit.*

aliquid habeat aut consentiens, ea triangula illi et quadrata nominant. Etenim cum †tempore anni tempestatumque caeli conversiones commutationesque tantae fiant accessu stellarum et recessu, cumque ea vi solis efficiantur, quae videmus, non veri simile solum, sed etiam verum esse censent perinde, utcumque temperatus sit aër, ita pueros orientis animari atque formari, ex eoque ingenia, mores, animum, corpus, actionem vitae, casus cuiusque eventusque fingi. (Cic. div. 2, 89)

Prerogativa della ‘scienza’ è anzitutto l’osservazione del fenomeno, ripetuta con costanza nel tempo, che consente di raccogliere sufficienti dati e testimonianze su cui si fonderà il ragionamento, mediante il quale sarà possibile elaborare i principi e i teoremi di un’arte. I Caldei al contrario costruiscono le loro teorie in maniera approssimativa⁵⁷⁵ e limitano la propria indagine alla contingenza e alla disposizione degli astri al momento della nascita di ciascun individuo, ignorando (o fingendo di ignorare) l’inattendibilità delle loro osservazioni, nonché dei *percepta* su cui fondano la loro dottrina.

Torniamo dunque a *fat.* 15 e alla domanda di Cicerone sul perché i medici e i geometri non possano esprimere le proprie previsioni in forma di congiuntive negative:

Quaero enim, si Chaldaei ita loquantur, ut negationes infinitarum coniunctionum potius quam infinita conexa ponant, cur idem medici, cur geometrae, cur reliqui facere non possint. (Cic. *fat.* 15)

L’uso della proposizione ipotetica di primo tipo: *si Chaldaei ita loquantur* (‘se i Caldei si esprimono così’), ottenuta mediante l’uso del modo indicativo sia nella protasi che nell’apodosi (*quaero enim*), dà per certa la possibilità che i Caldei si lascino ingannare da Crisippo e che arrivino a esprimere le proprie predizioni servendosi delle proposizioni congiuntive negative; le successive interrogative indirette introdotte da *cur*, costruite con il congiuntivo dubitativo *possint*, palesano invece una reale perplessità di Cicerone che si chiede perché i medici e i geometri non possano servirsi, come i Caldei, di queste stesse proposizioni. L’obiezione è legittima. L’autore l’argomenta trasformando in congiuntive negative due teoremi, espressi in forma di proposizione condizionale, relativi rispettivamente alla medicina e alla geometria, in questo modo:

⁵⁷⁵ Cic. *div.* 2, 97.

Medicus in primis, quod erit ei perspectum in arte, non ita proponet: «Si cui venae sic moventur, is habet febrim», sed potius illo modo: «Non et venae sic <cui> moventur, et is febrim non habet». Itemque geometres non ita dicet: «In sphaera maximi orbis medii inter se dividuntur», sed potius illo modo: «Non et sunt in sphaera maximi orbis, et ii non medii inter se dividuntur». Quid est, quod non possit isto modo ex conexo transferri ad coniunctionum negationem? Et quidem aliis modis easdem res efferre possumus. Modo dixi: «In sphaera maximi orbis medii inter se dividuntur»; possum dicere: «Si in sphaera maximi orbis erunt», possum dicere: «Quia in sphaera maximi orbis erunt». (Cic. fat. 15-16)

La sostituzione della forma condizionale con la negazione delle congiuntive, come suggerito da Crisippo, è considerata dall'autore un espediente ridicolo⁵⁷⁶: essa serve al filosofo per opporsi al necessitarismo assoluto di Diodoro e per dimostrare, in questo modo, che al possibile può succedere l'impossibile e che l'antecedente non determina il conseguente con necessità.

David Sedley sostiene che la congiunzione *et* unita alla negazione *non* rappresenti una relazione «più debole e più vaga» rispetto a quella della proposizione condizionale vera e propria⁵⁷⁷ e che essa può definirsi plausibile solo nel caso in cui ricorra a esprimere un concetto che, pur non essendo certo, è possibile affermare perché evidente⁵⁷⁸.

Stabilita la differenza tra gli *artifices* e gli astrologi, la risposta alla domanda ciceroniana se anche gli 'esperti', quali i medici e i geometri, possano esprimersi con congiuntive negative, è tutto sommato chiara: questi *periti* formulano i principi della loro scienza mediante l'osservazione dei fenomeni e il ragionamento, per cui posta una causa A ne deriva l'effetto B; tuttavia l'adozione delle congiuntive negative rischia di sacrificare questo rapporto di causa-effetto, nonché di annullare il vincolo di necessità che c'è tra antecedente e conseguente di un periodo ipotetico.

I Caldei, diversamente dagli 'esperti', congetturano i loro teoremi su basi incerte e infondate e in questo modo compromettono la credibilità delle loro teorie: non essendoci alcun rapporto necessitante tra protasi e apodosi, né sul piano della logica né su quello dell'evidenza, che esiga di essere espresso con una proposizione condizionale, la loro *ars*, più di quella dei medici e dei geometri, legittima l'adozione di proposizioni congiuntive negative. Pertanto la

⁵⁷⁶ Cic. fat. 15. Cfr. anche Cic. div. 2, 90: *o delirationem incredibilem!*

⁵⁷⁷ Sedley 1984, p. 311. Cfr. anche Barnes 1982, pp. 28-29.

⁵⁷⁸ Sedley 1984, p. 312.

soluzione proposta da Crisippo risulta tutto sommato un gioco dialettico da applicare alle opinabili previsioni dei Caldei, mentre ai medici, ai geometri e agli altri artefici meglio si adattano gli enunciati che attestano un'implicazione tra antecedente e conseguente (proposizioni condizionali, causali, ecc.).

Anche Stefano Maso, nel recente commento al *De fato*, osserva che la necessità logica dei tre esempi proposti dall'Arpinate non è identica: nel caso del geometra essa è inevitabile, perché è impossibile che nella geometria euclidea si riscontri un caso che contraddica l'ipotesi; in quello del medico la *coniunctio* è dovuta a un rapporto di causa-effetto, la cui necessità è meno rigida, perché connessa all'interpretazione dei sintomi, da cui la diagnosi; nel caso dell'astrologia, invece, Cicerone sembra supporre una congiunzione di dati la cui relazione non ha alcun valore necessitante⁵⁷⁹.

L'espedito crisippeo di sostituire la forma condizionale con proposizioni congiuntive, è accolta in merito alla predizione di Fabio, da cui l'argomentazione ciceroniana ha preso le mosse. Crisippo, infatti, pur di salvare la divinazione e di sfuggire al necessitarismo di Diodoro, propone ai Caldei (e agli indovini rappresentati dai Caldei) di cambiare il loro modo di esprimersi. La sostituzione delle proposizioni subordinate ipotetiche con le congiuntive negative, non compromette tuttavia l'essenza degli enunciati: medesimi concetti, infatti, possono essere espressi in forme diverse e con diverse proposizioni⁵⁸⁰. Per esempio, dalla proposizione *in sphaera maximi orbis medii inter se dividuntur*⁵⁸¹, si può ricavare un *συνημμένον*, ossia un rapporto ipotetico, o anche un *αἰτιῶδες ἀξίωμα*, cioè un rapporto di causa, anche se, tra quelli proposti, non c'è modo più contorto (*distortus*) di esprimersi che quello proposto da Crisippo:

Multa genera sunt enuntiandi nec ullum distortius quam hoc, quo Chrysippus sperat Chaldaeos contentos Stoicorum causa fore. (Cic. *fat.* 16)

L'aggettivo *distortus*, con cui Cicerone definisce gli enunciati crisippeo, ritorna quattro volte⁵⁸² nel suo *corpus* ciceroniano. Esso equivale propriamente

⁵⁷⁹ Maso 2014, p. 122.

⁵⁸⁰ Cic. *fat.* 16.

⁵⁸¹ Cic. *fat.* 16.

⁵⁸² Cic. *Mur.* 61: *Sapientem gratia numquam moveri, numquam cuiusquam delicto ignoscere; neminem misericordem esse nisi stultum et levem; viri non esse neque exorari neque placari; solos sapientes esse, si distortissimi sint, formosos, si mendicissimi, divites, si servitutum serviant, reges; nos autem qui sapientes non sumus fugitivos, exsules, hostis, insanos denique esse dicunt; omnia peccata esse paria; omne delictum scelus esse nefarium, nec minus delinquere eum qui gallum gallinaceum, cum*

a ‘distorto’ o ‘deforme’; in senso lato investe il campo semantico della moralità con l’accezione di ‘corrotto’ o ‘depravato’; in ambito retorico e oratorio invece descrive uno stile artificioso e contorto. È questo il caso di Crisippo che, pur di contraddire Diodoro, costruisce enunciati incomprensibili. L’uso di *distortus* in *fat.* 16 serve a determinare la cattiva articolazione di una frase e, di conseguenza, la cattiva moralità che questa implica. Non dimentichiamo, infatti, che la retorica è lo strumento persuasivo più efficace per ammonire un uditorio. Aristotele distingue tre strumenti persuasivi ‘estrinseci’, che derivano da materiale esistente, come per esempio leggi o documenti, e tre strumenti persuasivi ‘intrinseci’, che dipendono dalle capacità inventive dell’oratore: il λόγος, ἡθὸς e il πάθος. La retorica ciceroniana, diversamente da quella aristotelica, non ammette che l’ascoltatore rimanga imparziale. Per Cicerone l’uditorio deve essere addomesticato all’ἡθὸς e trascinato dal πάθος, mentre l’oratore, da parte sua, deve sforzarsi di suscitare nello spettatore emozioni di benevolenza, che un discorso esposto male, come quello crisippeo poiché contorto e complesso, rischia di non suscitare.

Logicamente connesso all’aggettivo *distortus* è il sostantivo *contortio*, che ricorre poco dopo ed è attestato una sola volta nel *corpus* ciceroniano⁵⁸³:

Illorum tamen nemo ita loquitur; maius est enim has contortiones orationis quem signorum ortus obitusque perdiscere. (Cic. *fat.* 17)

Sia *distortus* che *contortio* derivano da forme verbali, rispettivamente da *distorqueo* e da *contorqueo*⁵⁸⁴, che significano ‘distorcere’ e ‘contorcere’,

opus non fuerit, quam eum qui patrem suffocaverit; sapientem nihil opinari, nullius rei paenitere, nulla in re falli, sententiam mutare numquam; de orat. 2, 266: *Valde autem ridentur etiam imagines, quae fere in deformitatem aut in aliquod vitium corporis ducuntur cum similitudine turpioris: ut meum illud in Helvium Manciam «iam ostendam cuius modi sis», cum ille «ostende, quaeso»; demonstravi digito pictum Gallum in Mariano scuto Cimbrico sub Novis distortum, eiecta lingua, buccis fluentibus; risus est commotus; nihil tam Manciae simile visum est; ut cum Tito Pinario mentum in dicendo intorquenti: «tum ut diceret, si quid vellet, si nucem fregisset»; Tusc.* 4, 29: *Non enim omne vitium paris habet dissensiones, ut eorum, qui non longe a sapientia absunt, adfectio est illa quidem discrepans sibi ipsa, dum est insipiens, sed non distorta nec prava; fat.* 16: *Multa genera sunt enuntiandi nec ullum distortius quam hoc, quo Chrysippus sperat Chaldaeos contentos Stoicorum causa fore.*

⁵⁸³ Una seconda attestazione è quella in *Rhet. Her.* 4, 26: *Itaque in illo genere ex remotione brachii et contortione dexterae gladius ad corpus adferri, in hoc autem crebro et celeri corpore vulnere consauciare<i> videtur.*

⁵⁸⁴ Per l’uso di *contorqueo* in contesto stoico è interessante un confronto con Cic. *div.* 2, 106: *Deinde contorquent et ita concludunt: «Non igitur et sunt di nec significant futura»; id enim iam perfectum arbitrantur. Deinde adsumunt: «Sunt autem di», quod*

quest'ultimo, in particolare *translate occurrit fere apud Rhetores*⁵⁸⁵, in retorica suggerisce l'idea delle contorsioni del linguaggio e contribuisce al tono oratorio del brano, caricandosi di un notevole valore icastico.

Il tono del passo (*fat. 15*), infatti, è fortemente enfatico, com'è confermato da *quaero enim*⁵⁸⁶ dalla notevole tensione oratoria (*quaero enim, si Chaldaei ita loquantur, [...] cur geometrae, cur reliqui facere non possint*). Seguono, come precedentemente detto, una serie di interrogative retoriche (*cur idem medici, cur geometrae, cur reliqui facere non possint*)⁵⁸⁷, rese martellanti dall'anafora del *cur*, corredate inoltre da due *exempla*, introdotti dall'autore con lo scopo di puntualizzare l'assurdità della proposta crisippea, secondo la quale il medico o il geometra non dovrebbero esprimere i loro principi attraverso condizionali ipotetiche ma con congiuntive negative (*medicus in primis, quod erit ei perspectum in arte, non ita proponet: «Si cui venae sic moventur, is habet febrim», sed potius illo modo: «Non et venae sic <cui> moventur, et is febrim non habet». Itemque geometres non ita dicit: «In sphaera maximi orbis medii inter se dividuntur», sed potius illo modo: «Non et sunt in sphaera maximi orbis, et ii non medii inter se dividuntur»*)⁵⁸⁸; in questo modo qualsiasi proposizione condizionale potrà essere trasformata in una congiuntiva, in cui il rapporto necessitante tra protasi e apodosi è annullato a favore del 'possibile'. Tuttavia lo stratagemma proposto è così contorto e macchinoso che nessuno, né gli astrologi né gli *artifices*, si esprimerebbe in questo modo: *illorum tamen nemo ita loquitur; maius est enim has contortiones orationis quam signorum ortus obitusque perdiscere* (*fat. 17*). L'Arpinate gioca sull'ambiguità del termine *signum* e sull'uso generico del pronome dimostrativo *illorum* che, in questo caso, ritengo sia riferito genericamente sia agli esperti che agli indovini, come se dicesse: 'è più difficile imparare queste contorsioni del linguaggio che il sorgere e il tramontare degli astri o ben interpretare l'inizio e la fine di un sintomo'.

Tra le varie tipologie di enunciati, nessuna è più distorta di quella proposta da Crisippo, che spera che i Caldei si attengano a essa per supportare la causa degli Stoici⁵⁸⁹.

ipsum non ab omnibus conceditur. «Significant ergo». Ne id quidem sequitur; possunt enim non significare et tamen esse di. «Nec, si significant, non dant vias aliquas ad scientiam significationis».

⁵⁸⁵ Forcellini, s.v. *contorqueo*. Cfr. ThLL, s.v. *contorqueo*, 4, 736, 8-9 e 71-72.

⁵⁸⁶ Cic. *fat. 15*.

⁵⁸⁷ *Ibid.*

⁵⁸⁸ *Ibid.*

⁵⁸⁹ Cic. *fat. 16*.

Si conclude in questo modo il primo tentativo ciceroniano di confutare la teoria crisippea sugli eventi futuri e alla loro prevedibilità. La logica stoica, infatti, non è in grado di coniugare il determinismo causale e quello logico, a meno che non ricorra a equivoche ed assurde contorsioni logiche e linguistiche.

Il discorso ciceroniano si sviluppa dunque coerentemente sul piano della logica tralasciando per il momento la problematica questione del ‘possibile’, che l’autore ha sospeso e che riprenderà a *fat.* 17.

5.3 Un problema testuale di *fat.* 15: *coniunctio* e *conexum*

Il problema testuale che mi propongo di analizzare in questa sede riguarda l’uso dei termini *coniunctio* e *conexum*. In *fat.* 15, dopo aver esposto il necessitarismo logico della scuola megarica, in virtù del quale si suppone che ogni proposizione ipotetica sia vera e necessaria dato il legame che intercorre tra protasi e apodosi, quindi tra antecedente e conseguente – per cui se l’uno è necessario lo sarà di conseguenza anche l’altro –, Cicerone passa ad analizzare la teoria crisippea del possibile. Crisippo tenta di sfuggire a Diodoro, pur sforzandosi di conservare la credenza nella divinazione, sostenendo l’irriducibilità del possibile al necessario, e per far ciò converte le proposizioni condizionali, tipiche della divinazione, in proposizioni congiuntive negative:

Hoc loco Chrysippus aestuans falli sperat Chaldaeos ceterosque divinos, neque eos usuros esse coniunctionibus, ut ita sua percepta pronuntient: «si quis natus est oriente Canicula, is in mari non morietur», sed potius ita dicant: «non et natus est quis oriente Canicula, et si in mari morietur». (Cic. fat. 15)

Da qui è la critica alla forma condizionale con l’antecedente al passato e il conseguente al futuro usata dagli indovini per esprimere le loro predizioni, come per esempio «se uno è nato al levarsi della Canicola, costui non morirà in mare»⁵⁹⁰, con cui essi pretendono di dedurre dalla necessità logica la necessità reale degli avvenimenti⁵⁹¹; tuttavia, se le leggi che governano il corso degli eventi sono deterministiche e ignote, allora bisogna definire il conseguente di un periodo ipotetico come solamente ‘possibile’ finché il tempo non lo confermerà.

In *fat.* 15 Cicerone accusa Crisippo di voler insegnare ai Caldei in che modo debbano esprimere i loro principi: non con condizionali indefinite, ovvero

⁵⁹⁰ Cic. *fat.* 15.

⁵⁹¹ Arist. *Int.* 9, 9.

infinita conexa, ma piuttosto con negazioni di congiuntive indefinite, ossia *negationes infinitarum coniunctionum*.

La logica crisippea si orienta in senso fortemente realistico: Crisippo infatti ritiene che la premessa maggiore sia vera quando corrisponde a verità effettiva e che quindi la proposizione ipotetica iniziale sia la condizione introduttiva di un giudizio verificabile ma non necessariamente vero. Contro la tesi diodorea, al filosofo stoico non resta che ricorrere a un espediente sofistico, cioè sostituire al rapporto condizionale la negazione simultanea della verità delle due proposizioni – *non et natus est quis oriente Canicula, et si in mari morietur* –, come se questa forma sopprimesse la necessità perciò «non è [vero che] qualcuno sia nato al sorgere della Canicola e che morrà in mare»⁵⁹². Si tratta di un espediente ridicolo⁵⁹³, osserva Cicerone, che serve a Crisippo per opporsi al necessitarismo di Diodoro, dimostrando che al possibile può seguire l'impossibile e che l'antecedente non determina il conseguente.

La problematicità del passo di *fat.* 15 sta nell'uso della parola *coniunctio* anziché *conexum*, usata per introdurre la proposizione condizionale *si quis natus est oriente Canicula, is in mari non morietur*, laddove ci saremmo aspettati il contrario. *Conexum*⁵⁹⁴, infatti, da *conecto*, suole indicare, in retorica, le proposizioni ipotetiche⁵⁹⁵ o sillogismi ipotetici, che basano la loro validità sulla *ratio*⁵⁹⁶ e le cui premesse, maggiore e minore, sono connesse da un rapporto di causa-effetto che determina lo svolgersi dei sillogismi e dei ragionamenti, mentre *coniunctio*⁵⁹⁷, da *coniungo*, – ‘associare/legare/congiungere’ –, identifica la generica «combinazione di parole nella frase»⁵⁹⁸, ossia una semplice successione di termini che, uniti, formano proposizioni composte⁵⁹⁹ ma *sine ratione*. Cicerone, infatti, ogniqualvolta introduce nel *De fato* un sillogismo ipotetico, si serve del termine *conexum*⁶⁰⁰, mentre, adottando *coniunctio* per quelle stesse proposizioni condizionali espresse dagli indovini e dai Caldei, dei quali diffida sia per i *percepta artis* che per i loro responsi, l'Arpinate rivela intenzioni chiaramente dispregiative, a sottolinearne l'assurdità e la mancanza di metodo – ossia di *ratio* – che annulla i contenuti delle loro predizioni. In questo passo del *De fato*, invece, egli inverte l'uso solito dei due termini,

⁵⁹² Cic. *fat.* 15.

⁵⁹³ *Ibid.* Cfr. anche Cic. *div.* 2, 90.

⁵⁹⁴ Cic. *de orat.* 2, 324; Varro *ling.*, 24, 29; Quint. 9, 4, 7.

⁵⁹⁵ Cic. *fat.* 14. Cfr. anche Cic. *ac.* 2, 96.

⁵⁹⁶ Cic. *ac.* 2, 96; 98; 143; Quint. 5, 14, 17; 19; 22-23.

⁵⁹⁷ Cic. *de orat.* 3, 154; 170; 175; 199; 201; *part.* 18; 21; 23; 53; *orat.* 135; Quint. 1, 5, 50.

⁵⁹⁸ Cic. *de orat.* 3, 175.

⁵⁹⁹ Cic. *ac.* 2, 91.

⁶⁰⁰ Cic. *ac.* 2, 98.

sostituendo *conexum* con *coniunctio*, nonostante si riferisca a un periodo ipotetico.

La contraddizione non è passata inosservata. La lezione esibita dai codici è *coniunctionibus*, che già in passato è stata oggetto di proposte di emendamento: per esempio, Madvig ha proposto di emendare *coniunctionibus* con *conexionibus*⁶⁰¹, mentre Castiglioni ha avanzato l'ipotesi di sostituire *coniunctionibus* con *conexis*; Gercke (1885)⁶⁰², seguito da Ax (1938)⁶⁰³, Giomini (1975)⁶⁰⁴ e Mignucci (1978)⁶⁰⁵, ha commentato il passo in questo modo: *sed 'conexum' species esse videtur, 'coniunctio' genus*, mentre Plasberg⁶⁰⁶ (1915) lo ha integrato così: *con<exis potius quam con>ectionibus*, integrazione che Szymański⁶⁰⁷ (1985) ha perfezionato proponendo: *neque eos usuros esse con<exis sed con>iunctionibus, ut <non> ita sua ...*⁶⁰⁸, che è stata accolta da Stefano Maso nel suo recente commento al *De fato*.

Il testo tradito potrebbe essere accolto qualora si ammettesse che Cicerone sia stato impreciso e che qui si servi del termine *coniunctio* sia con il significato di *conexio* (proposizione condizionale) che di *coniunctio* (congiunzione/coordinazione), come suggerito da Gercke (1885, p. 727) *ad fr.* 85: *sed 'conexum' species esse videtur, 'coniunctio' genus*⁶⁰⁹, seguito da Ax (1938, *ad loc.*)⁶¹⁰, Giomini (1975, *ad loc.*)⁶¹¹ e Mignucci (1978, p. 346, n. 63)⁶¹². Ipotesi non inverosimile se si considera che presso i grammatici il termine *coniunctio* ricorre con il significato di $\sigma\upsilon\nu\delta\epsilon\sigma\mu\omicron\varsigma \tau\omicron \mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$ ⁶¹³, come confermano Servio, in *gramm.* 4, 418, 14: *coniunctiones dictae sunt ab eo quod coniungant elocutionem* e in *Verg. Aen.* 1, 27: *numquam ... coniunctio ponitur nisi inter duas res*; Prisciano, in *gramm.* 3, 93, 1: *coniunctio est pars orationis indeclinabilis* e Isidoro, in *orig.* 1, 12, 1: *coniunctio dicta, quod sensus sententiasquae coniugat*⁶¹⁴. Stando a queste testimonianze dei grammatici,

⁶⁰¹ Coniunctionibus : connexionibus *coni. Madvig* || cum conexa *V*

⁶⁰² Gercke 1885, p. 727.

⁶⁰³ Ax 1938.

⁶⁰⁴ Giomini 1975.

⁶⁰⁵ Mignucci 1978.

⁶⁰⁶ Plasberg 1915.

⁶⁰⁷ Szymański 1985, p. 384.

⁶⁰⁸ con<exis sed con>iunctionibus *Szymański* : coniunctionibus *codd.*, con<exis potius quam con>iunctionibus *Plasberg*, connexionibus *coni. Madvig*, conexis *Castiglioni*, *add. Ax, Giomini, Mignucci* || non *add. Szymański*.

⁶⁰⁹ Gercke 1885, pp. 689-781.

⁶¹⁰ Ax 1938.

⁶¹¹ Giomini 1975.

⁶¹² Mignucci 1978, pp. 317-346. Cfr. anche Schallenberg 2008.

⁶¹³ ThLL, s.v. *coniunctio*, 4, 328, 5-6.

⁶¹⁴ Cfr. anche Mart. Cap. 3, 286: *Copulativae et disiunctivae et expletivae*

coniunctio ricorrerebbe con il significato di ‘connessione/particella connettiva’. Qualora si volesse ammettere che l’Arpinate sia stato impreciso e che si sia servito del più generico *coniunctio* in luogo di *conexum* per introdurre la proposizione condizionale «*si quis natus est oriente Canicula, is in mari non morietur*» di *fat.* 15, occorrerebbe difendere tale scelta, nonché la lezione tradita, ipotizzando come motivazione che intento dell’autore sia stato di porre l’attenzione sulla particella *si* che introduce la proposizione ipotetica piuttosto che sul sillogismo, giacché è sulla sostituzione di tale particella che interviene Crisippo. Altrettanto plausibile è che Cicerone si sia servito del sostantivo *coniunctio* come sinonimo di *conexum* con il significato generico di *coniunctio* e *colligatio*⁶¹⁵.

Tuttavia l’ipotesi risulta poco convincente, se si considera la consueta correttezza con cui l’Arpinate si serve di *conexum* che in ambito retorico sta per *sylllogismus*. *Conexio*, infatti, è l’insieme delle congiunzioni che consentono di legare tra loro più proposizioni per giungere a una conclusione, formando, in questo modo, un sillogismo (cfr. Ps. Apul. *herm.* p. 271: *coniugatio autem propositionum dicatur ipsa conexio earum per aliam communem particulam qua inter se copulantur; ita enim possunt ad unam conclusionem consentire*)⁶¹⁶. Le *coniunctiones* dunque sono necessarie a formare *conexiones*, cioè sillogismi, come conferma anche Pomp. in *gramm.* 265, 7: *cum in singulis sermonibus necessarium sit ad conexionem coniunctio*. Esse identificano un legame

coniunctiones breves sunt, nisi positio fecerit longas; Rhet. Her. 4, 30, 41: *Coniunctionibus verborum e medio sublatis*; Fest. p. 259: *Quando... significant idem, quod quoniam et est coniunctio*; Quint. 1, 5, 50: ‘*An*’ et ‘*aut*’ *coniunctiones sunt*; 1, 7, 5: ‘*Ad*’ cum esset praepositio ‘*d*’ litteram, cum autem coniunctio ‘*t*’ acciperet; Gell. 10, 29, 1: ‘*Atque*’ particula ... *coniunctio esse dicitur conexiva, et plerumque sane coniungit verba et conectit*; 17, 13, 1: ‘*Quin*’ particula quam grammatici *coniunctionem appellant*; Hier. in *Gal.* 121, 10: ‘*Quidem*’ *coniunctio superflua est*; Prisc. *gramm.* 3, 34, 24: *Non bene tamen Stoici praepositionem inter coniunctiones ponebant, praepositivam coinunctionem eam nominantes, cum coniunctio et nominibus et verbis et omnibus tam declinabilibus quam indeclinabilibus per appositionem soleat adiungi*.

⁶¹⁵ ThLL, s.v. *conexio*, 4, 168, 26 e 58-59.

⁶¹⁶ Cfr. anche Cic. *ac.* 2, 96: *Quid enim faceret huic conclusioni «si lucet, <lucet> lucet autem; lucet igitur»? Cederet scilicet; ipsa enim ratio conexi cum concesseris superius cogit inferius concedere*; 98: *Nec reperio quo modo iudicem «si lucet, <lucet>» verum esse ob eam causam quod ita didici, omne quod ipsum ex se conexum sit verum esse, non iudicem «si mentiris, mentiris» eodem modo esse conexum: aut igitur hoc ut illud, aut nisi hoc ne illud quidem iudicabo*; 143: *Qui ergo Academici appellamur (an abutimur gloria nominis?) aut cur cogimur eos sequi qui inter se dissident? In hoc ipso quod in elementis dialectici docent, quo modo iudicare oporteat verum falsumne sit si quid ita conexum est ut hoc «Si dies est, lucet», quanta contentio est!*

verborum et sermonis, che in retorica dà forma ai sillogismi, con cui finiscono col coincidere.

Il termine *conexum*, dunque, come precedentemente detto, identifica le proposizioni ipotetiche o sillogismi ipotetici; ciò è confermato da Boezio, che, nel commentare i *Topica*, a proposito delle proposizioni ipotetiche, scrive:

Quae cum ita sint, quumque omnis propositio hypothetica in connexionem disiunctionemque dividatur, in connexis propositionibus aliud dicimus praecedens, aliud consequens. Idem autem consequens et conexum vocamus, velut in hac propositione: si dies est, lux est; dies est praecedit, annectitur lux est. In disiunctis autem non est eadem ratio, quia, quum ea, quae proponuntur, simul esse non possunt, nullo modo dicuntur esse connexa. Praecedens autem subsequens inde iudicatur, quia, quod primum ponitur, iure antecedens vocatur, quod posterius, iure subsequens dicitur. Ex iis igitur propositionibus, quae connexae sunt, sit primus et secundus hypotheticorum syllogismorum modus. Addita vero negatione propositioni connexae ex duabus affirmationibus copulatae eaque insuper denegata tertius accedit; ex disiunctis vero propositionibus, diverso modo assumptionibus factis, quartus et quintus; utrisque vero per negationem compositis, sextus et septimus. (Boeth. in top. Cic. 5, p. 355)

Stando a Boezio, con il sostantivo *conexum* si intendono proposizioni ipotetiche di varia natura (congiuntive, disgiuntive, negative), tutte, però, costituite da un antecedente e da un conseguente strettamente connessi tra loro da un rapporto necessario di causa-effetto.

Con *conexio* o *conexum* infatti si allude, precisamente, allo stretto legame che c'è tra le parti che costituiscono un tutto. In *de orat.* 2, 325, ad esempio, parlando dell'importanza dell'*exordium*, Cicerone afferma che deve essere coerente (*conexum*) con il resto dell'orazione, sì che non sembri fittizio, ma piuttosto una parte saldamente connessa con l'intero corpo dell'orazione:

Conexum autem ita sit principium consequenti orationi, ut non tamquam citharoedi prooemium adfictum aliquod, sed cohaerens cum omni corpore membrum esse videantur. (Cic. de orat. 2, 325)

Anche in *nat. deor.* 2, 29 e 2, 97 l'Arpinate parla di *conexa* come di legami inscindibili, necessari a tenere insieme il tutto: il primo passo allude alla natura di ogni essere naturale, che risulta costituito dall'unione di più elementi connessi tra loro ordinati da un principio direttivo che nel caso dell'uomo è la

ragione⁶¹⁷; nel secondo invece si accenna alla perfetta regolarità dei moti celesti, alla determinazione esatta delle orbite stellari e allo stretto legame di interdipendenza che unisce tutti gli esseri; tale ordine è indubbiamente da attribuirsi all'azione di un principio razionale che agisce come principio regolatore⁶¹⁸. Ben più interessante è il passo di *nat. deor.* 2, 162-163 in cui Cicerone tratta della divinazione, affidata agli aruspici, agli auguri e agli oracoli o anche ai sogni e ai prodigi, grazie ai quali molte vicende si sono risolte positivamente per gli uomini e molti pericoli sono stati scampati. La facoltà di predire il futuro, sia essa innata o un'arte o un dono di natura, fu concessa all'uomo dagli dei perché potesse prevedere gli eventi futuri. Sebbene Cicerone riconosca che i singoli episodi il più delle volte non siano convincenti, potrebbero persuadere se presi nel loro insieme, tenuto conto dei loro reciproci rapporti⁶¹⁹:

Est enim profecto divinatio, quae multis locis rebus temporibus apparet cum in privatis tum maxime publicis: multa cernunt haruspices multa augures provident, multa oraclis declarantur multa vaticinationibus multa somniis multa portentis; quibus cognitis multae saepe res <ex> hominum sententia atque utilitate partae, multa etiam pericula depulsa sunt. haec igitur sive vis sive ars sive natura ad scientiam rerum futurarum homini profecto est nec ali cuiquam a dis immortalibus data. Quae si singula vos forte non movent, universa certe tamen inter se conexa atque coniuncta movere debebant. (Cic. nat. deor. 2, 162-163)

⁶¹⁷ Cic. nat. deor. 2, 29: *Omnem enim naturam necesse est, quae non solitaria sit neque simplex sed cum alio iuncta atque conexa, habere aliquem in se principatum, ut in homine mentem, in belua quiddam simile mentis unde oriantur rerum adpetitus; in arborum autem et earum rerum quae gignuntur e terra radicibus inesse principatus putatur. Principatum autem id dico quod Graeci ἡγεμονικὸν vocant, quo nihil in quoque genere nec potest nec debet esse praestantius. Ita necesse est illud etiam in quo sit totius naturae principatus esse omnium optimum omniumque rerum potestate dominatuque dignissimum.*

⁶¹⁸ Cic. nat. deor. 2, 97: *Quis enim hunc hominem dixerit, qui, cum tam certos caeli motus tam ratos astrorum ordines tamque inter se omnia conexa et apta viderit, neget in his ullam inesse rationem eaque casu fieri dicat, quae quanto consilio gerantur nullo consilio adsequi possumus. An, cum machinatione quadam moveri aliquid videmus, ut sphaeram ut horas ut alia permulta, non dubitamus quin illa opera sint rationis, cum autem impetum caeli cum admirabili celeritate moveri vertique videamus constantissime conficientem vicissitudines anniversarias cum summa salute et conservatione rerum omnium, dubitamus quin ea non solum ratione fiant sed etiam excellenti divinaque ratione?*

⁶¹⁹ Sull'uso ciceroniano del sostantivo *conexum* cfr. anche: *ac.* 2, 96; 98; 143; *fin.* 4, 53; 5, 67.

La predizione di *fat.* 15: «se uno è nato al levarsi della Canicola, non morirà in mare» presa singolarmente, risulta di per sé poco convincente. L'uso di *coniunctio*, in luogo di *conexum*, serve, probabilmente, anche a palesare lo scetticismo e la diffidenza dell'autore sulla veridicità di tale previsione. Non c'è alcun principio razionale né logico, infatti, che giustifichi l'attendibilità della predizione e laddove manca un principio regolatore che, stando alle testimonianze, pare sia *conditio sine qua non* per il *conexum*, non può esserci *conexum*.

Relativamente al termine *coniunctio*, invece, a fornirne una definizione è Gellio, in *Noctes Atticae* 16, 8, 9:

Item quod illi sympeplegmenon, nos vel 'coniunctum' vel 'copulatum' dicimus, quod est huiusmodi: «P. Scipio, Pauli filius, et bis consul fuit et triumphavit et censura functus est et collega in censura L. Mummi fuit»

e in 10, 29, 1:

'atque' particula a grammaticis quidem coniunctio esse dicitur conexiva,

mentre a proposito di *conexum* scrive:

Sed quod Graeci synemmenon axioma dicunt, id alii nostrorum 'adiunctum', alii 'conexum' dixerunt. Id 'conexum' tale est: «si Plato ambulat, Plato movetur»; «si dies est, sol super terras est». (Gell. 10, 29, 1)

Che Cicerone si serva dell'uno o dell'altro in maniera consapevole è indubbio; in *fat.* 13, infatti, l'Arpinate scrive:

Etenim si illud vere conectitur: «si oriente Canicula natus es, in mari non moriere», primumque quod est in conexo: «Natus es oriente Canicula», necessarium est [...] si igitur quod primum in conexo est, necessarium est, fit etiam quod consequitur necessarium. (Cic. fat. 13)

Il verbo *conecto* introduce un rapporto condizionale vero, dunque necessario, ribadito dal sintagma *in conexo* a breve distanza, mentre in *fat.* 12 Cicerone scrive: *ergo haec quoque coniunctio est ex repugnantibus: «et est Fabius, et in mari Fabius morietur»*, in cui *coniunctio* designa un rapporto di coordinazione in cui la premessa minore e la conclusione del ragionamento sillogistico appaiono congiunte e semplicemente giustapposte.

Al di là della definizione tramandataci da Gellio e del significato di ‘congiunzione’ (coordinante, congiuntiva o disgiuntiva), *coniunctio* sembra poter introdurre anche proposizioni subordinate: si annoverano, infatti, tra le *coniunctiones* oltre a quelle coordinanti come *atque* e *aut* anche *an*, *quin*, *quum*, *dum*, *coniunctiones temporales et causales*⁶²⁰, per cui *coniunctio* assumerebbe il significato generico di *particula* (particella congiuntiva), il cui valore congiuntivo sarebbe chiarito o dall’accostamento di un aggettivo che lo qualifichi, come *temporalis* o *causalis*, o dal contesto. A darne conferma è Isidoro, che, a proposito delle congiunzioni, così scrive nelle *Etymologiae*:

Coniunctio dicta, quod sensus sententiasque coniungat. Haec enim per se nihil valet, sed in copulatione sermonum quasi quoddam exhibet glutinum. Aut enim nomina sociat, ut ‘Augustinus et Hieronymus’: aut verba, ut ‘scribit et legit’. Una autem vis omnium, sive copulent, sive disiungant. Copulativae autem coniunctiones dictae eo, quod sensum vel personas coniungant, ut ‘ego et tu eamus ad forum’. Ipsud ‘et’ sensum coniunxit. Disiunctivae dictae, quia disiungunt res aut personas, ut ‘ego aut tu faciamus’. Subiunctivae dicuntur, quia subiunguntur, ut ‘que’. Dicimus enim ‘regique hominique Deoque’; non dicimus, ‘que regi, que homini’. Explicativae dictae, quia explent propositam rem, ut puta, ‘si hoc non vis, saltem illud fac’. Communes nominatur, quia ubivis ponuntur, ut ‘igitur hoc faciam’, ‘hoc igitur faciam’. Causales dicuntur a causa eo, quod aliquid cogunt facere, ut puta, ‘occido illum, quia habet aurum’; causa est. Rationales dicuntur a ratione, qua quisque utitur in faciendo, ut ‘quomodo eum occidam, ne agnoscar? Veneno an ferro?’ (Isid. orig. 1, 12)

Coniunctio, infatti, è *terminus technicus* dell’antica filosofia, della grammatica e della retorica, che trova la propria origine nella filosofia greca e designa, genericamente, le forme di connessione linguistica. In latino il termine è utilizzato nella sua accezione grammaticale già nella *Rhetorica ad Herennium*, che Cicerone certamente conosceva, con il significato di elemento che provvede a connettere le *superiores partes orationis ... et inferiores*⁶²¹. *Coniunctio*, a differenza di *conexum*, non presuppone legami di causa ed effetto, né una premessa maggiore e una minore, ma identifica un elemento indeclinabile che unisce due parole o gruppi di parole oppure due frasi, e corrisponde al greco σύνδεσμος. Aristotele si serve di questo termine nelle opere logiche per indicare il principio che salvaguarda l’unità dei discorsi⁶²². Nei passi aristotelici, come

⁶²⁰ ThLL s.v. *coniunctio*, 4, 328, 5 ss.

⁶²¹ *Rhet. Her.* 4, 38.

⁶²² Arist. *Poet.* 20, 57a 28-30; *Int.* 17a 15-17; *Anal. post.* 93b 35; *Met.* 1045a 12-14.

ha affermato Antonino Pagliaro, linguista, glottologo e filosofo italiano, il termine indica il ‘vincolo logico’ che lega tra loro le parti di una proposizione o di un periodo e ha un significato «non solo tecnico-grammaticale di parte del discorso, ma anche logico-retorico, di legame necessario tra gli elementi della rappresentazione»⁶²³.

In ambito grammaticale, *coniunctio* significa semplicemente ‘congiunzione’ o ‘parte del discorso’, mentre in Aristotele σύνδεσμος viene usato per congiunzioni, particelle connettive e, probabilmente, anche preposizioni; in senso astratto⁶²⁴, esso indica il vincolo logico e retorico necessario a connettere le parti e i diversi livelli di un discorso.

Nel tentativo di chiarire il dettato aristotelico sui diversi tipi di *oratio* e sui modi in cui le *orationes* si possono presentare⁶²⁵, Boezio distingue tra *oratio* propriamente unitaria, dotata di un significato univoco, e *oratio* che, sebbene sia apparentemente unitaria nella forma, ha diversi livelli di significazione: per esemplificare la prima tipologia, egli ricorre a un periodo ipotetico formato da una proposizione reggente e una subordinata condizionale, in cui la *coniunctio* ha la funzione di connettere tra loro protasi e apodosi, instaurando tra le due un rapporto logico di causa ed effetto; nella seconda tipologia, invece, inserisce gli enunciati che sono variamente interpretabili dall’ascoltatore a causa dell’omonimia e dell’ambiguità che li caratterizza⁶²⁶. A queste due *orationes* si contrappongono quelle eterogenee, prive di qualsiasi *coniunctio*, la cui unità non è garantita da alcun principio ordinatore.

Il disagio di *fat.* 15 nasce dall’apparente incompatibilità tra l’uso di *coniunctio*, che designa una semplice congiuntiva, e l’ipotetica *si quis* che lo segue, che invece avrebbe presupposto *conexum*.

Sono, dunque, dell’idea che non occorra emendare o integrare il testo, ma piuttosto accettare la lezione *coniunctionibus* quale ablativo strumentale retto da *utor* con il valore di ‘particella congiuntiva’, il cui valore condizionale è esplicitato dal contesto; per cui tradurrei in questo modo:

Crisippo, riscaldandosi, spera che i Caldei e gli altri indovini si ingannino e che questi non si serviranno di particelle congiuntive tali da pronunciare i loro *percepta* in questo modo: «se uno è nato al levarsi della Canicola, non morirà in mare», ma piuttosto si esprimeranno così: «non (e uno è nato al levarsi della Canicola e morirà in mare)».

⁶²³ Pagliaro 1956², p. 85.

⁶²⁴ Arist. *Int.* 17a, 15-17.

⁶²⁵ *Ibid.*

⁶²⁶ Meiser 1877, p. 75.

L'uso di *percepta*, con cui si suole indicare la raccolta e l'organizzazione di dati empirici privi di validità scientifica, in connessione con *coniunctio*, ovvero semplice giustapposizione di termini, nonché espressione verbale di quei *percepta* privi di *ratio*, chiarisce quanto detto da Cicerone in *fat.* 15, cioè che solo i medici, i geometri o i matematici possono servirsi di *conexa infinita*, ovvero di sillogismi condizionali le cui premesse siano saldamente connesse tra loro da un rapporto di causa-effetto, mentre gli indovini e i Caldei si servono di semplici *coniunctiones*, cioè di una successione di parole priva di rapporti di causa-effetto, quindi di logicità. Ciò non vuol dire che l'Arpinate rifiuti la divinazione *tout court*. Spinto dal bisogno di indagare e prevenire le cause degli avvenimenti, infatti, l'uomo inventa un apparato di credenze a cui presta cieca fiducia, a cui si appella nelle situazioni di pericolo e che diviene strumento di aggregazione e di coesione sociale: tra queste si annovera la divinazione, che Cicerone non respinge e alla quale riconosce il ruolo di *instrumentum regni*, ma allo stesso tempo ne rifiuta la validità filosofica.

Capitolo 6

Il περὶ δυνατῶν di Diodoro e il principio di bivalenza⁶²⁷ secondo Epicuro

6.1 *De fato* 17-20

17 *Sed ad illam Diodori contentionem, quam περὶ δυνατῶν appellant, revertamur, in qua, quid valeat id, quod fieri possit, anquiritur. Placet igitur Diodoro id solum fieri posse, quod aut verum sit aut verum futurum sit. Qui locus attingit hanc quaestionem, nihil fieri, quod non necesse fuerit, et, quicquid fieri possit, id aut esse iam aut futurum esse, nec magis commutari ex veris in falsa posse ea, quae futura, quam ea, quae facta sunt; sed in factis inmutabilitatem apparere, in futuris quibusdam, quia non apparet, ne inesse quidem videri, ut in eo, qui mortifero morbo urgeatur, verum sit «Hic morietur hoc morbo», at hoc idem si vere dicatur in eo, in quo vis morbi tanta non appareat, nihilo minus futurum sit. Ita fit, ut commutatio ex vero in falsum ne in futuro quidem ulla fieri possit. Nam «Morietur Scipio» talem vim habet, ut, quamquam de futuro dicitur, tamen ut id non possit convertere in falsum; de homine enim dicitur, cui necesse est mori. Sic si diceretur: «Morietur noctu in cubiculo suo vi oppressus Scipio», vere diceretur; id enim fore diceretur, quod esset futurum; futurum autem fuisse ex eo, quia factum est, intellegi debet.*

⁶²⁷ Antonini (1994, p. 62, n. 3) in una nota di commento alla sua traduzione di fat. 19 scrive così: «Epicuro [...] rifiutò il principio di non-contraddizione (che ogni enunciato debba essere o vero o falso) per le proposizioni riguardanti il futuro». La confusione tra i due principi, di non-contraddizione e di bivalenza, è sistematica in questa traduzione (cfr. p. 15, n. 20; pp. 33-34) e risale a Carl Prantl (1855-1870, I, p. 450 e pp. 450-451, n. 136). Stessa confusione ritorna anche in Paolillo 1966, pp. 16-17; 42, n. 12; 53, n. 19; 75, n. 37. Domenico Pesce (1970) invece, dapprima afferma che Epicuro nega il principio di non-contraddizione (cfr. p. 61; 64, n. 70) e del terzo escluso (cfr. p. 62, n. 60), confondendo i due principi tra loro, quello non-contraddizione e del terzo escluso, e quello di bivalenza. Parla correttamente di principio di bivalenza Talanga (1986), seguito da Aldo Magris (1994, p. 91, n. 73).

- 18 *Nec magis erat verum «Moriatur Scipio» quam «Moriatur illo modo», nec magis necesse mori Scipioni quam illo modo mori, nec magis inmutabile ex vero in falsum «Necatus est Scipio» quam «Necabitur Scipio»; nec, cum haec ita sint, est causa, cur Epicurus fatum extimescat et ab atomis petat praesidium easque de via deducat et uno tempore suscipiat res duas inenodabiles, unam, ut sine causa fiat aliquid, ex quo existet, ut de nihilo quippiam fiat, quod nec ipsi nec cuiquam physico placet, alteram, ut, cum duo individua per inanitatem ferantur, alterum e regione moveatur, alterum declinet.*
- 19 *Licet enim Epicuro concedenti omne enuntiatum aut verum aut falsum esse non vereri, ne omnia fato fieri sit necesse; non enim aeternis causis naturae necessitate manantibus verum est id, quod ita enuntiatum: «Descendit in Academiam Carneades», nec tamen sine causis, sed interest inter causas fortuito antegressas et inter causas cohibentis in se efficientiam naturalem. Ita et semper verum fuit «Moriatur Epicurus, cum duo et septuaginta annos vixerit, archonte Pytharato», neque tamen erant causae fatales, cur ita accideret, sed, quod ita cecidit, <serie> certa causarum casurum, sicut cecidit, fuit.*
- 20 *Nec ii, qui dicunt inmutabilia esse, quae futura sint, nec posse verum futurum convertere in falsum, fati necessitatem confirmant, sed verborum vim interpretantur. At qui introducunt causarum seriem sempiternam, ii mentem hominis voluntate libera spoliata necessitate fati devinciunt.*

6.2 Diodoro ed Epicuro

6.2.1 Diodoro

Conclusa la sezione relativa alla divinazione e alla definizione dei principi che regolano quest'arte, Cicerone ritorna (*revertamur*) a Diodoro e alla questione *περὶ δυνατῶν* (dei possibili):

Revertamur ad illam Diodori contentionem, quam περὶ δυνατῶν appellant, in qua, quid valeat id quod fieri possit, anquiritur. (Cic. fat. 17)

L'uso del verbo *revertamur* – costruito con *ad* e l'accusativo – già impiegato in fat. 7 (*sed Posidonium, sicut aequum est, cum bona gratia dimittamus, ad Chrysippi laqueos revertamur*), serve all'autore per riprendere il filo del discorso sulla teoria dei possibili, già accennata in fat. 13.

In fat. 7, per esempio, la forma verbale *revertamur* segna il passaggio dal concetto posidoniano di συμπάθεια, su cui Cicerone indugia per charirne i termini, alla presentazione dello stesso in Crisippo (fat. 5-6), mentre in fat. 17 questa stessa forma verbale chiude l'*excursus* sulla divinazione e sul terzo apodittico crisippeo (fat. 12-16) per ritornare a Diodoro e all'argomento 'dominatore', di cui l'autore ha già parlato in fat. 13, sebbene in termini generalissimi:

At hoc, Chrysippe, minime vis, maximeque tibi de hoc ipso cum Diodoro certamen est. Ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum aut futurum sit verum, et, quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse et, quicquid non sit futurum, id negat fieri posse. (Cic. fat. 13)

Onde evitare di pregiudicare la continuità del discorso sulla divinazione, nonché la sua confutazione sul piano della logica, in fat. 13 Cicerone tralascia di approfondire la teoria del κυριεύων λόγος per dedicarle in fat. 17, un'intera sezione pari a due paragrafi: fat. 17-18, in cui chiarisce, mediante un'attenta indagine, in che cosa consiste la dottrina diodorea.

A confermare l'intento dell'autore di eseguire in questa sezione dell'opera, un'indagine su questo argomento è l'uso non casuale del verbo *anquiro* lì dove scrive: «*revertamur ad illam Diodori contentionem [...] in qua, quid valeat id quod fieri possit, anquiritur*»⁶²⁸.

Anquiro infatti registra rare attestazioni all'interno del corpus ciceroniano⁶²⁹: esso è usato generalmente con il significato di 'cercare con

⁶²⁸ Cic. fat. 17.

⁶²⁹ Cic. de orat. 3, 113: *Cognitionis autem tres modi, coniectura, definitio et, ut ita dicam, consecutio: nam quid in re sit, coniectura quaeritur, ut illud, sitne in humano genere sapientia, quam autem vim quaeque res habeat, definitio explicat, ut si quaeratur, quid sit sapientia; consecutio autem tractatur, cum quid quamque rem sequatur, anquiritur, ut illud, sitne aliquando mentiri boni viri; orat. 210: Id nos fortasse non perfecimus, conati quidem saepissime sumus; quod plurimis locis perorationes nostrae voluisse nos atque animo contendisse declarant. id autem tum valet, cum is qui audit ab oratore iam obsessus est ac tenetur. Non enim id agit, ut insidietur et observet, sed iam favet processumque volt dicendique vim admirans non*

diligenza/indagare'. In ambito forense, ad esempio, ricorre con l'accezione di

anquirit quid reprehendat; Tusc. 3, 3: Cum vero eodem quasi maxumus quidam magister populus accessit atque omnis undique ad vitia consentiens multitudo, tum plane inficimur opinionum pravitate a naturaque desciscimus, ut nobis optime naturae vim vidisse videantur, qui nihil melius homini, nihil magis expetendum, nihil praestantius honoribus, imperiis, populari gloria iudicaverunt. Ad quam fertur optumus quisque veramque illam honestatem expetens, quam unam natura maxime anquirit, in summa inanitate versatur consecaturque nullam eminentem effigiem virtutis, sed adumbratam imaginem gloriae; 4, 47: Peripateticis respondetur a Stoicis; digladiantur illi per me licet, cui nihil est necesse nisi, ubi sit illud, quod veri simillimum videatur, anquirere. quid est igitur quod occurrat in hac quaestione, e quo possit attingi aliquid veri simile, quo longius mens humana progredi non potest?; 5, 10: Cuius de disciplina aliud tempus fuerit fortasse dicendi. Sed ab antiqua philosophia usque ad Socratem, qui Archelaum, Anaxagorae discipulum, audierat, numeri motusque tractabantur, et unde omnia orerentur quove reciderent, studioseque ab is siderum magnitudines intervalla cursus anquirebantur et cuncta caelestia; nat. deor. 1, 30: Iam de Platonis inconstantia longum est dicere, qui in Timaeo patrem huius mundi nominari neget posse, in legum autem libris, quid sit omnino deus, anquiri oportere non censeat; 45: Sed ad hanc confirmandam opinionem anquirit animus et formam et vitam et actionem mentis atque agitationem in deo; Lael. 81: Qui et se ipse diligit et alterum anquirit, cuius animum ita cum suo misceat, ut efficiat paene unum ex duobus; 87: Quin etiam si quis asperitate ea est et inmanitate naturae, congressus ut hominum fugiat atque oderit, qualem fuisse Athenis Timonem nescio quem accepimus, tamen is pati non possit, ut non anquirat aliquem, apud quem evomat virus acerbitalis suae; 88: Sed cum tot signis eadem natura declaret, quid velit, anquirat, desideret, tamen obsurdescimus nescio quo modo nec ea, quae ab ea monemur, audimus; 102: Sed quoniam res humanae fragiles caducaeque sunt, semper aliqui anquirendi sunt, quos diligamus et a quibus diligamur; caritate enim benivolentiaque sublata omnis est e vita sublata iucunditas; fat. 17; off. 1, 9: Tum autem aut anquirunt aut consultant ad vitae commoditatem iucunditatemque, ad facultates rerum atque copias, ad opes, ad potentiam, quibus et se possint iuvare et suos, conducant id necne, de quo deliberant; quae deliberatio omnis in rationem utilitatis cadit; 11: Principio generi animantium omni est a natura tributum, ut se, vitam corpusque tueatur, declinet ea, quae nocitura videantur, omniaque, quae sint ad vivendum necessaria anquirat et paret, ut pastum, ut latibula, ut alia generis eiusdem; 105: Sed pertinet ad omnem officii quaestionem semper in promptu habere, quantum natura hominis pecudibus reliquisque beluis antecedit; illae nihil sentiunt nisi voluptatem ad eamque feruntur omni impetu, hominis autem mens discendo alitur et cogitando, semper aliquid aut anquirit aut agit videndique et audiendi delectatione ducitur; 125: Peregrini autem atque incolae officium est nihil praeter suum negotium agere, nihil de alio anquirere minimeque esse in aliena re publica curiosum. Ita fere officia reperientur, cum quaeretur quid deceat et quid aptum sit personis, temporibus, aetatibus; 2, 6: Nam sive oblectatio quaeritur animi requiesque curarum, quae conferri cum eorum studiis potest, qui semper aliquid anquirunt, quod spectet et valeat ad bene beateque vivendum?

‘inquire/accusare/processare’, mentre frequente è il suo uso in ambito speculativo, in cui si impiega come termine tecnico per definire le indagini di argomento filosofico, come conferma un passo del *De oratore* (3, 111-113), in cui Cicerone chiarisce come ogni oggetto di inchiesta filosofica miri a un scopo ben preciso: la conoscenza o la ricerca di una norma di comportamento⁶³⁰. L’indagine speculativa, tesa a raggiungere questo obiettivo, comprende tre fasi, corrispondenti alla congettura (*coniectura*), alla definizione (*definitio*) e alla conseguenza (*consecutio*), ciascuna delle quali assolve a un ruolo: la congettura mira a scoprire l’essenza di una cosa, la definizione ne spiega il valore intrinseco, mentre la *consecutio* ne esamina le conseguenze:

Omnis igitur res eandem habet naturam ambigendi, de qua quaeri et disceptari potest, sive in infinitis consultationibus disceptatur sive in eis causis, quae in civitate et forensi disceptatione versantur; neque est ulla, quae non aut ad cognoscendi aut ad agendi vim rationemque referatur; nam aut ipsa cognitio rei scientiaque perquiritur, ut virtus suamne propter dignitatem an propter fructum aliquem expetatur; aut agendi consilium exquiritur, ut sitne sapienti capessenda res publica. Cognitionis autem tres modi, coniectura, definitio et, ut ita dicam, consecutio: nam quid in re sit, coniectura quaeritur, ut illud, sitne in humano genere sapientia, quam autem vim quaeque res habeat, definitio explicat, ut si quaeratur, quid sit sapientia; consecutio autem tractatur, cum quid quamque rem sequatur, anquiritur, ut illud, sitne aliquando mentiri boni viri. (Cic. de orat. 3, 111-113)

La *consecutio* infatti ha come oggetto di indagine le conseguenze di ciò che è indagato (*cum quid quamque rem sequatur, anquiritur*) e comprende due generi di discussione, semplice o comparativa: la prima prevede un dibattito su un unico argomento, mentre la seconda si basa su un confronto tra due o più temi. La comparativa, a sua volta, può essere di due tipologie: nella prima ci si chiede se due cose siano uguali o se differiscano tra di loro per qualche aspetto; nella seconda si discute su cosa sia preferibile fra due alternative⁶³¹.

Il passo si rivela dunque un importante strumento di lettura giacché aiuta a chiarire in che cosa consiste l’atto dell’*anquirere* e quale sia il suo scopo.

Posta questa premessa, risulta più chiaro anche l’uso di tale forma verbale in *fat.* 17: con questo termine Cicerone non solo introduce il lettore all’argomento che intende trattare e approfondire, cioè il *περὶ δυνατῶν*, ma allude plausibilmente anche alla ‘conseguenza’ a cui mira con la sua argomentazione, vale a dire comprendere quali somiglianze e quali differenze ci

⁶³⁰ Cfr. anche Cic. *Tusc.* 3, 3.

⁶³¹ Cic. *de orat.* 3, 116-117.

siano tra le due teorie, quella diodorea e quella crisippea, per poi scegliere quella preferibile, ammesso che una tra le due lo sia.

Ora, la chiara volontà dell'autore di recuperare e di reinserire nell'opera il *περὶ δυνατῶν*, già citato in *fat.* 13, può giustificarsi in vari modi: *in primis* con la sua proverbiale cura e la sua attenzione affinché niente resti in sospeso, dal momento che la rapida esposizione del *κυριεύων λόγος* in *fat.* 13 non era stata di certo esaustiva; poi con l'intenzione di confutare la dottrina logica 'sui possibili' secondo la quale 'possibile' è solo ciò che è o che sarà; dunque ciò che è 'possibile' è anche necessario mentre ciò che non accade è impossibile.

Ed è servendosi di tale teoria, rifiutata dall'Arpinate, che Diodoro prova l'esistenza del fato come forza necessitante.

Per esempio, stando alla testimonianza di *epist.* 9, 4, 1, nel 46 a. C. Cicerone avrebbe inviato una lettera a Varrone in cui lo invitava ad affrettarsi a fargli visita, aggiungendo, con tono ironico e derisorio, che questa visita era una 'necessità': se non fosse stata tale, infatti, sarebbe rientrata di certo tra le cose 'impossibili':

*Περὶ δυνατῶν me scito κατὰ Διόδωρον κρίνειν. Quapropter, si venturus es, scito necesse esse te venire; sin autem non es, τ<ῶν> ἀδυνάτων est te venire. Nunc vide utra te κρίσις magis delectet, Chrysippi an haec quam noster Diodotus nonconcoquebat. Sed de his etiam rebus, otiosi cum erimus, loquemur. Hoc etiam κατὰ Χρύσιππον δυνατὸν est. De †coctio† mihi gratum est; nam id etiam Attico mandaram. Tu si minus ad nos, accurremus ad te. si hortum in bibliotheca habes, deerit nihil. (Cic. *epist.* 9, 4, 1)*

L'epistola termina con la promessa dell'autore di trattare altrove, e in un momento più opportuno, l'argomento. È verosimile dunque che Cicerone, già nel 46 a. C., anno di datazione della lettera, meditatesse di scrivere un'opera sul fato in cui inserire la questione *περὶ δυνατῶν*; altrettanto plausibile è che l'Arpinate stesse pensando di dedicare quest'opera proprio a Varrone, ma che le circostanze storiche lo abbiano poi fatto desistere da tal proposito, facendolo propendere per Irzio.

L'introduzione della teoria diodorea in *fat.* 17 risulta particolarmente importante sia da un punto di vista argomentativo, poiché completa un discorso altrimenti rimasto incompiuto, che da un punto di vista espositivo, poiché salda all'argomento successivo (la teoria atomistica di Epicuro) quanto precedentemente detto, consentendo all'autore di passare in maniera naturale e secondo uno sviluppo logicamente consequenziale, alla teoria epicurea degli atomi e del terzo moto, della quale Epicuro si serve per sfuggire al necessitarismo del fato e all'abrogazione del libero arbitrio.

Ritorna in *fat.* 17 l'uso di termini attinenti al lessico militare (già usato dall'autore in *fat.* 12 per descrivere lo scontro dialettico tra Crisippo e Diodoro), a partire dal sostantivo *contentio* (disputa) grazie al quale Cicerone crea un ponte tra questa porzione dell'opera e quella di *fat.* 12-15, con l'intento di salvaguardarne la coesione e la coerenza interne, nonché di garantire la continuità logica del discorso.

*Contentio, item frequentissime ponitur pro certamine, controversia, pugna*⁶³², allude metaforicamente alla lotta dialettica e al contrasto tra due o più contendenti; in ambito oratorio si unisce a una mimica del volto assai partecipe e a uno sguardo particolarmente acuto che contribuisce ad accentuare l'enfasi del discorso⁶³³ e una 'teatralità' che, come si è detto in *fat.* 13, ha caratterizzato la contesa tra Crisippo e Diodoro. Come attestato in *Rhet. Her.* 3, 13, 23, per *contentio* si intende una certa *gravitas dicendi* diretta a pronunciare una *fervida oratio* con cui si intende confermare o confutare ciò che è opportuno con forza e vigore:

*Eam vocem dividimus in sermonem, contentionem, amplificationem. Sermo est oratio remissa et finitima cotidianae locutioni. Contentio est oratio acris et ad confirmandum et ad confutandum accommodata. (Rhet. Her. 3, 13, 23)*⁶³⁴

La *contentio* di cui si parla è quella della trattazione oratoria, che in *off.* 1, 132 Cicerone distingue dal *sermo*, la conversazione familiare: la prima è riservata alle discussioni giuridiche e a quelle politiche dell'assemblea popolare e del senato, secondo le regole stabilite dai retori; la seconda invece è usata nelle riunioni familiari o nei circoli e non segue alcuna normativa prestabilita:

Et quoniam magna vis orationis est eaque duplex, altera contentionis, altera sermonis, contentio disceptationibus tribuatur iudiciorum, contionum,

⁶³² Forcellini, s.v. *contentio*. Cfr. ThLL, s.v. *contentio*, 4, 673, 51 ss. e 4, 672, 41 ss.: *Inde de gravitate dicendi, fervida oratio, πάθος, opp. sermo*. Cfr. anche *Rhet. Her.* 4, 21: *Contentio est, cum ex contrariis rebus oratio conficitur, hoc pacto: «Habet adsentatio iucunda principia, eadem exitus amarissimos adfert».*

⁶³³ Cic. *Brut.* 313: *Erat eo tempore in nobis summa gracilitas et infirmitas corporis, procerum et tenue collum: qui habitus et quae figura non procul abesse putatur a vitae periculo, si accedit labor et laterum magna contentio. Eoque magis hoc eos quibus eram carus commovebat, quod omnia sine remissione, sine varietate, vi summa vocis et totius corporis contentione dicebam.*

⁶³⁴ Cfr. anche Cic. *de orat.* 1, 255: *Neque minus haec tamen tua gravissimi sermonis lenitas quam illa summa vis et contentio probatur*; 2, 213: *In quo genere dicendi vis atque contentio quaeritur*; *Brut.* 304: *Cuius in testimonio contentio et vim accusatoris habebat et copiam.*

senatus, sermo in circulis, disputationibus, congressionibus familiarium versetur, sequatur etiam convivia. Contentionis praecepta rhetorum sunt, nulla sermonis, quamquam haud scio an possint haec quoque esse. (Cic. *off.* 1, 132)

La contesa tra Diodoro e Crisippo acquista così i toni di una vera e propria disputa giuridica, in cui ciascuno dei due filosofi tenta di difendere la sua teoria, sforzandosi di dimostrare la validità della propria tesi a danno dell'altra.

Verosimile è che sia stato Diodoro a sistemare la dottrina megarica del *περὶ δυνατῶν*, di cui abbiamo notizia sebbene con una certa approssimazione: in mancanza di testimonianze dirette, infatti, la ricostruzione del suo discorso si è resa possibile soprattutto grazie ai testi di Cicerone e di Epitteto⁶³⁵.

Come precedentemente detto, Diodoro sostiene che l'affermazione «tutto ciò che è possibile si realizza, perché non può non realizzarsi» è vera, mentre l'affermazione «non si realizza ciò che non è possibile» è falsa; in questo modo egli identifica il 'possibile' con il reale e fa derivare dal concetto di 'possibile' la tesi della necessità del tutto⁶³⁶:

Sed ad illam Diodori contentionem, quam περὶ δυνατῶν appellant, revertamur, in qua, quid valeat id, quod fieri possit, anquiritur. Placet igitur Diodoro id solum fieri posse, quod aut verum sit aut verum futurum sit. Qui locus attingit hanc quaestionem, nihil fieri, quod non necesse fuerit, et, quicquid fieri possit, id aut esse iam aut futurum esse, nec magis commutari ex veris in falsa posse ea, quae futura, quam ea, quae facta sunt; sed in factis immutabilitatem apparere, in futuris quibusdam, quia non apparet, ne inesse quidem videri. (Cic. *fat.* 17)

In *fat.* 17, nell'introdurre il noto trilemma diodoreo, Cicerone gli attribuisce l'epiteto di *quaestio*, termine tecnico della filosofia con cui si suole designare un tema di oscura argomentazione e di improbabile soluzione. In questo modo l'autore predispone i destinatari, cioè Irzio e il lettore, ad accogliere una dottrina che li proietterà in una dimensione tanto contorta quanto complessa, ossia quella della logica megarica, che in questo brano del *De fato* trova una sua adeguata espressione, anche verbale, nella forma espositiva scelta dall'Arpinate,

⁶³⁵ Epict. *Diss.* 2, 19, 1: Ὁ κυριεύων λόγος ἀπὸ τοιούτων τινῶν ἀφορμῶν ἠρωτῆσθαι φαίνεται· κοινῆς γὰρ οὔσης μάχης τοῖς τρισὶ τούτοις πρὸς ἄλληλα, τῷ [τὸ] πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθές ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τῷ [ἀ]δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν καὶ τῷ [**] δυνατὸν εἶναι ὃ οὔτ' ἔστιν ἀληθές οὔτ' ἔσται, συνιδῶν τὴν μάχην ταύτην ὁ Διόδωρος τῇ τῶν πρώτων δεῖν πιθανότητι συνεχρήσατο πρὸς παράστασιν τοῦ μηδὲν εἶναι δυνατόν, ὃ οὔτ' ἔστιν ἀληθές οὔτ' ἔσται.

⁶³⁶ Cic. *fat.* 17.

essendo prevalente l'uso di periodi ampi, complessi, nonché di costruzioni sintattiche in cui domina l'ipotassi.

La *quaestio* descritta nel *De fato* è così articolata⁶³⁷:

- nulla accade che non sia necessario;
- tutto ciò che è possibile o è già o sarà;
- gli eventi futuri non possono essere trasformati da veri in falsi più di quelli passati;
- il passato è immutabile mentre il futuro, che è immutabile tanto quanto il passato, non essendo altrettanto evidente, ad alcuni sembra mutevole⁶³⁸.

Seguono a questa sezione alcuni *exempla* esplicativi, conformemente al metodo espositivo finora scelto dall'autore che, dopo aver presentato l'argomento e averne descritto i principi, passa a chiarirne i contenuti mediante l'ausilio di alcuni enunciati⁶³⁹:

- la proposizione «costui morirà di questa malattia» è considerata vera sia di un uomo gravemente ammalato che di un uomo in cui la violenza della malattia appaia minore; ne consegue che per le cose future la trasformazione da vero in falso è impossibile;
- l'affermazione «Scipione morirà» è vera anche se riferita al futuro, perché è necessario che costui muoia;
- la proposizione «Scipione morirà di morte violenta, di notte, nella sua camera da letto», è vera perché così è stato.

A nulla serve che Crisippo introduce il 'possibile' tentando di sfuggire al determinismo megaricoo che Epicuro (*fat.* 18) teorizzi il *clinamen* per sottrarsi all'esistenza del fato. Il *clinamen* o *declinatio atomi*, infatti, determina due condizioni inammissibili: che qualcosa avvenga senza causa, in quanto moto incausato, essendo moto naturale degli atomi muoversi in senso perpendicolare (per gravità e per peso), e che alcuni degli atomi, che si muovono nel vuoto, cadano in linea retta, mentre altri cambino direzione senza una ragione che ne giustifichi la deviazione.

Tralasciando le questioni meramente filosofiche che non competono questa sede, è interessante esaminare il modo in cui l'autore espone la teoria *περὶ*

⁶³⁷ Cic. *fat.* 17. Sull'interpretazione ciceroniana dell'«argomento dominatore» di Diodoro cfr. Gaskin 1995, pp. 265-266; 306-318.

⁶³⁸ Cic. *fat.* 17.

⁶³⁹ Cic. *fat.* 17-18.

δυνατῶν, ma ancor più importante è vagliare la scelta lessicale compiuta a tale scopo.

Il passo selezionato, che corrisponde a *fat.* 17-18, può dividersi in quattro sequenze: nella prima l'autore ci informa di aver concluso l'*excursus* sulla divinazione e di essere intenzionato a ritornare a Diodoro, nonché alla discussione detta *περὶ δυνατῶν*; nella seconda riferisce i principi su cui si fonda tale dottrina, che esemplifica poi nella terza mediante tre *exempla*; nella quarta e ultima sezione l'autore trae le conclusioni di questa argomentazione e introduce nella discussione Epicuro e la teoria del *clinamen*. Tuttavia l'ordinata successione degli argomenti non corrisponde a un'esposizione altrettanto chiara degli stessi: i periodi lunghi, ampi, nonché l'uso predominante dell'ipotassi e delle forme subordinate relative e interrogative indirette, contribuiscono infatti a rendere il discorso faticoso, sia contenutisticamente che stilisticamente, e di non immediata comprensione. Inoltre l'uso del congiuntivo, sia dipendente che indipendente⁶⁴⁰, attribuisce al passo un tono di forte soggettività, mediante il quale l'autore mostra di concepire solamente come possibile quanto sta riferendo.

Si manifesta in questo modo la marcata contraddizione tra l'oggettività dell'argomentazione ciceroniana, che difatti nell'espone la teoria diodorea non esprime alcun parere né favorevole né contrario, e il tono soggettivo che percorre il brano, il cui contenuto è posto nella dimensione del 'possibile'.

L'anafora del verbo *appareo*, persistente per tutto il passo, serve a marcare l'indiscutibile 'evidenza' della dottrina diodorea, fondata su una logica serrata e incontestabile, che si scontra tuttavia con l'epiteto di *quaestio*, usato dall'autore in *fat.* 17 per definire il *κυριεύων λόγος* e che, come affermato in precedenza, è impiegato in contesti filosofici che trattano di argomenti oscuri e impenetrabili.

Le proposizioni su cui si fonda l'argomento dominatore, secondo Diodoro, sono due in particolare: «non accade nulla che non sia necessario» e «gli eventi futuri non possono trasformarsi da veri in falsi più di quelli passati». Tra questi e i primi, infatti, la differenza sta nel fatto che quelli passati sono evidenti, in quanto già accaduti, mentre quelli futuri non sembrano esserlo, perché devono ancora accadere, ma ciò non toglie che gli eventi futuri abbiano la stessa validità di quelli presenti o passati e che le proposizioni che li esprimono, costruite con i futuri contingenti, possano essere altrettanto vere.

Secondo la teoria diodorea descritta da Cicerone è infatti impossibile che avvenga la *commutatio ex vero in falsum* di eventi futuri. Il concetto è ribadito più volte ed è anche confermato teoricamente mediante l'uso di espressioni

⁶⁴⁰ Cic. *fat.* 17: *Quid valeat id quod fieri possit; quod... sit aut... futurum sit; quod... fuerit; quicquid fieri possit; quia non apparet; qui mortifero morbo urgeatur; ut in eo... verum sit, ecc.*

come *commutatio ex vero in falsum*, *commutari ex veris in falsa*, o *convertere in falsum* precedute o seguite dalla negazione *ne* o *non* (*fat.* 17: *nec magis commutari ex veris in falsa posse ea; ita fit ut commutatio ex vero in falsum ne in guturo quidem ulla fieri possit; tamen ut id non possit convertere in falsum; fat.* 18: *nec magis inmutabile ex vero in falsum*). Tuttavia Cicerone non sembra aver colto davvero l'essenza della teoria diodorea: essa serve sì ad affermare l'impossibilità di mutare in falso un enunciato vero ma, d'altra parte, pretende di avere un valore deterministico ben definito⁶⁴¹, secondo il quale è necessario che accada solo ciò che accade mentre ciò che non è necessario, cioè ciò che non è vero, non può accadere.

Commuto (da cui *commutatio*) significa 'cambiare/trasformare': si dice di quelle che cose che mutano il loro aspetto o la loro forma divenendo altro da ciò che erano (*commutari dicuntur etiam ae quae in aliam formam vel faciem vertuntur, quaeque absona vel dissimilia fiunt ab his, quae fuerunt*)⁶⁴²; *convertio*, invece, sta per 'rigirare/voltare' ed è riferito a quelle cose che rovesciano la loro posizione, così che la parte anteriore diventi posteriore, mentre quella superiore inferiore (*stricto sensu in aliam partem vel in orbem verto, ita vero ut anterior pars ibi sit ubi erat posterior et vice versa, superior pars ibi sit ubi erat inferior et vice versa*)⁶⁴³.

Tale sostantivo descrive un cambiamento determinato dal passaggio da una condizione A a una condizione B⁶⁴⁴ che si verifica in maniera blanda, graduale e progressiva: un vero e proprio processo di trasformazione che allude anche al tempo impiegato per la realizzazione del mutamento. *Convertio* invece designa generalmente il rovesciamento rapido e improvviso di una condizione che muta da vera in falsa o viceversa, come nel caso del *κυριεύων λόγος*, in cui una proposizione o è vera o è falsa – è dunque 'possibile' o 'impossibile' – e non può mutare nel suo contrario, da qui l'anafora delle negazioni *non* o *ne* unite a *commutatio* o *commuto* nei parr. 17-18 del *De fato*.

Vero e falso per Diodoro implicano una qualificazione modale che presuppone un'implicita determinazione temporale, essendo un evento necessario o impossibile nel momento stesso in cui è o non è, per cui la categoria di 'possibile', che coincide con la realtà, è tutto sommato fittizia.

⁶⁴¹ Cfr. Weidemann 2007, p. 51.

⁶⁴² Forcellini, s.v. *commuto*. Cfr. ThLL, s.v. *commuto*, 3, 1987, 73 ss.

⁶⁴³ Forcellini, s.v. *convertio*. Cfr. ThLL, s.v. *convertio*, 4, 858, 46-48.

⁶⁴⁴ Cic. *part.* 24: *In coniunctis autem verbis triplex adhiberi potest commutatio, non verborum sed ordinis tantummodo, ut cum semel dictum sit directe sicut natura ipsa tulerit, invertatur ordo et idem quasi sursum versus retroque dicatur, deinde idem intercise atque permixte; Rhet. Her.* 4, 39: *Commutatio est, cum duae sententiae inter se discrepantes ex traiectione ita eff'eruntur, ut a priore posterior contraria priori proficiscatur, hoc modo: «Esse oportet, ut vivas, non vivere, ut edas».*

Perché essa si compia occorre infatti che siano precisate le sue coordinate temporali, in caso contrario, le proposizioni che descrivono un evento, non potrebbero essere dette né vere né false⁶⁴⁵.

Ora, l'uso anaforico delle negazioni, la ripresa del pronome indefinito *nihil* anche in espressioni di senso negativo come *nihilo minus* (*fat. 17: nihilo minus futurum sit*), l'uso dell'aggettivo *inmutabilis* – formato da *in-*, prefisso negativo, e *mutatio* – riferito al passato perché immutabile (*sed in factis inmutabilitatem apparere, in futuris quibusdam, quia non apparet, ne inesse quidem videri*; «ma ciò che è accaduto appare immutabile, mentre il futuro, poiché non è evidente, ad alcuni non sembra esserlo»), danno sottilmente voce alla critica dell'autore nei confronti della dottrina diodorea, sancendone la presenza e il sentimento di partecipazione. Frequente inoltre è anche l'uso della proposizione comparativa con l'indicativo, introdotta da *magis* preceduto dalla negazione *nec*. La parte conclusiva di *fat. 18*, per esempio, si sviluppa proprio sulla successione di comparative di maggioranza:

Nec magis erat verum «Moriatur Scipio» quam «Moriatur illo modo», nec magis necesse mori Scipioni quam illo modo mori, nec magis inmutabile ex vero in falsum «Necatus est Scipio» quam «Necabitur Scipio». (Cic. fat. 18)

«non era più vero che “Scipione morirà” di quanto non lo fosse “morirà in quel determinato modo”, né era più necessario che Scipione morisse di quanto non lo fosse che morisse in quel modo, né era più immutabile da vero in falso l'enunciato “Scipione è stato ucciso” di “Scipione sarà ucciso”»

Queste, essendo introdotte dalla congiunzione negativa *nec*, annullano la comparazione del *magis*, divenendo ordinarie comparative di uguaglianza, del tipo:

«L'enunciato “Scipione morirà” era vero tanto quanto l'enunciato “morirà in quel determinato modo”⁶⁴⁶; e che Scipione morisse era necessario tanto quanto lo fosse che morisse in quel modo; e “Scipione è stato ucciso” era immutabile dal vero in falso tanto quanto “Scipione sarà ucciso”».

Verum, necesse e *inmutabilis* disegnano una *climax* ascendente che interessa sia il piano logico che quello ontologico: in logica e, in particolare in quella megarica teorizzata da Diodoro, gli aggettivi *verum, inmutabilis* e

⁶⁴⁵ Mignucci 1967, p. 138.

⁶⁴⁶ Cic. *fat. 17*.

l'avverbio *necesse*, qualificano non solo il passato e il presente ma anche il futuro, laddove per futuro si intende un evento il cui compimento sarà confermato solo *post eventum*.

Verum ricorre a qualificare il presente⁶⁴⁷ come ciò che è vero, perché è e non può essere diversamente; *necesse* invece è riferito al futuro⁶⁴⁸, ossia a ciò che necessariamente sarà e non può mutarsi da vero in falso, mentre *inmutabilis* definisce il passato⁶⁴⁹, ciò che è stato ed è impossibile che muti da vero in falso⁶⁵⁰. Che l'uso di questi aggettivi sia così associato ne dà conferma Cicerone stesso che in *fat.* 17 descrive il κριεῦθον λόγος in questi termini: 'possibile' è solo ciò che è o sarà *verum*; nulla accade in futuro che non sia *necessarium*, mentre gli eventi passati sono *inmutabilis*⁶⁵¹ in quanto già accaduti.

⁶⁴⁷ Cic. *fat.* 17: *Placet igitur Diodoro id solum fieri posse, quod aut verum sit aut verum futurum sit [...] ut in eo, qui mortifero morbo urgeatur, verum sit «Hic morietur hoc morbo», at hoc idem si vere dicatur in eo, in quo vis morbi tanta non appareat, nihilo minus futurum sit; 18: Nec magis erat verum «Morietur Scipio» quam «Morietur illo modo».*

⁶⁴⁸ Cic. *fat.* 13: *Ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum aut futurum sit verum, et, quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse et, quicquid non sit futurum, id negat fieri posse. Tu, et quae non sint futura, posse fieri dicis, ut frangi hanc gemmam, etiamsi id numquam futurum sit, neque necesse fuisse Cypselum regnare Corinthi, quamquam id millensimo ante anno Apollinis oraculo editum esset. At si ista comprobabis divina praedicta, et quae falsa in futuris dicentur, in iis habebis, ut ea fieri non possint, ut si dicatur Africanum Carthagine <non> potiturum, et, si vere dicatur de futuro, idque ita futurum sit, dicas esse necessarium; quae est tota Diodori vobis inimica sententia; 19: Licet enim Epicuro concedenti omne enuntiatum aut verum aut falsum esse non vereri, ne omnia fato fieri sit necesse.*

⁶⁴⁹ Cic. *fat.* 14: *(Omnia enim vera in praeteritis necessaria sunt, ut Chrysippo placet dissentienti a magistro Cleanthe, quia sunt inmutabilia nec in falsum e vero praeterita possunt convertere); 17: Sed in factis inmutabilitatem apparere, in futuris quibusdam, quia non apparet, ne inesse quidem videri, ut in eo, qui mortifero morbo urgeatur, verum sit «Hic morietur hoc morbo», at hoc idem si vere dicatur in eo, in quo vis morbi tanta non appareat, nihilo minus futurum sit; 18: Nec magis necesse mori Scipioni quam illo modo mori, nec magis inmutabile ex vero in falsum «Necatus est Scipio» quam «Necabitur Scipio»; 20: Nec ii, qui dicunt inmutabilia esse, quae futura sint, nec posse verum futurum convertere in falsum, fati necessitatem confirmant, sed verborum vim interpretantur.*

⁶⁵⁰ Per una definizione di 'possibile' e 'necessario' in Diodoro: Boeth. *top. Arist.* 3, 9, in cui afferma che secondo la definizione di Diodoro, 'possibile' è ciò che o è o sarà (*quod aut est aut erit*); 'impossibile' è ciò che, essendo falso, non sarà vero (*quod cum falsum sit, non erit verum*); 'necessario' è ciò che, essendo vero, non sarà falso (*quod cum verum sint, non erit falsum*); 'non necessario' è ciò che o già è falso o sarà falso (*aut iam est aut erit falsum*).

⁶⁵¹ Cic. *fat.* 17.

Inmutabilis, che non ha occorrenze precedenti a Cicerone, appartiene alla categoria degli aggettivi verbali in *-bilis* particolarmente diffusi in età tarda⁶⁵². Caratteristica di tali formazioni è anzitutto il loro valore strumentale, che è andato evolvendosi fino ad acquistare molteplici sfumature di significato, destinate ad affermarsi o a fallire nel corso del tempo.

La terminazione in *-bilis* è in genere connessa a un'idea di abilità e ha sempre valore passivo: per esempio *amabilis* sta per 'abile a essere amato', *docilis* 'abile a essere ammaestrato' mentre *inmutabilis* 'abile a essere immutato'. L'aggettivo non ritorna spesso nelle opere ciceroniane⁶⁵³ ma ricorre nel *De fato* riferito al κριτεύων λόγος, con lo scopo di definire il passato come ciò che è vero e necessario, nonché immutabile⁶⁵⁴ ed evidente. I Megarici, i quali affermano che anche il futuro è immutabile e che non può essere trasformato da vero in falso, così facendo non intendono confermare la

⁶⁵² Secondo i calcoli di Paucker 1884, pp. 63 ss., la maggioranza di queste formazioni risale al periodo post-adrianeo.

⁶⁵³ Cfr. Cic. *rep.* 1, 49: *Et vero negant oportere indomiti populi vitio genus hoc totum liberi populi repudiari, concordi populo et omnia referente ad incolumitatem et ad libertatem suam nihil esse inmutabilius, nihil firmitus*; 3, 3: *Accessit eo numerus, res cum ad vitam necessaria, tum una inmutabilis et aeterna; quae prima inpulit etiam, ut suspiceremus in caelum nec frustra siderum motus intueremur dinumerationibusque noctium ac die<rum>*; ac. 2, 118: *Melissus hoc quod esset infinitum et inmutabile et fuisse semper et fore*; *nat. deor.* 2, 49: *Nam cum duo sint genera siderum, quorum alterum spatiis inmutabilibus ab ortu ad occasum commeans nullum umquam cursus sui vestigium inflectat, alterum autem continuas conversiones duas isdem spatiis cursibusque conficiat, ex utraque re et mundi volubilitas, quae nisi in globosa forma esse non posset, et stellarum rutundi ambitus cognoscuntur*; 2, 90: *Ergo ut hic primo aspectu inanimum quiddam sensuque vacuum se putat cernere, post autem signis certioribus quale sit id de quo dubitaverat incipit suspicari, sic philosophi debuerunt, si forte eos primus aspectus mundi conturbaverat, postea cum vidissent motus eius finitos et aequabiles omniaque ratis ordinibus moderata inmutabilique constantia, intellegere inesse aliquem non solum habitorem in hac caelesti ac divina domo sed etiam rectorem et moderatorem et tamquam architectum tanti operis tantique muneris*; 2, 95: *Eorumque omnium ortus et occasus atque in omni aeternitate ratos inmutabilesque cursus*; *fat.* 14: *(Omnia enim vera in praeteritis necessaria sunt, ut Chrysippo placet dissentienti a magistro Cleanthe, quia sunt inmutabilia nec in falsum e vero praeterita possunt convertere)*; 17; 18; 20; 28: *Nec, si omne enuntiatum aut verum aut falsum est, sequitur ilico esse causas inmutabilis, easque aeternas, quae prohibeant quicquam secus cadere, atque casurum sit; fortuitae sunt causae, quae efficiant, ut vere dicantur, quae ita dicentur: «Veniet in senatum Cato», non inclusae in rerum natura atque mundo; et tamen tam est inmutabile venturum, cum est verum, quam venisse, nec ob eam causam fatum aut necessitas extimescenda est.*

⁶⁵⁴ Cic. *fat.* 17.

necessità del fato, analogamente agli Stoici, piuttosto si riferiscono al valore degli enunciati, spostando la questione dal piano ontologico a quello logico⁶⁵⁵.

Il determinismo logico di Diodoro non è in realtà un vero e proprio determinismo, dal momento che non implica la necessità. Che certi enunciati a proposito del futuro siano veri dall'eternità non sottintende che gli eventi futuri siano necessari, sebbene risulteranno tali giacché è l'accadimento dell'evento che confermerà la verità dell'enunciato.

6.2.2 Epicuro

Continua in *fat.* 18 l'uso del lessico militare: Epicuro, infatti, per scongiurare il timore di dover ammettere l'esistenza del fato, cerca *praesidium* (riparo) negli atomi, che fa deviare dalla loro traiettoria naturale. Egli sostiene in questo modo due cose inammissibili: che qualcosa avvenga senza causa, essendo la *declinatio atomi* incausata, e che di due atomi, che si muovono nel vuoto, uno cada in linea retta mentre l'altro devii direzione:

Nec, cum haec ita sint, est causa, cur Epicurus fatum extimescat et ab atomis petat praesidium easque de via deducat et uno tempore suscipiat res duas inenodabiles, unam, ut sine causa fiat aliquid, ex quo existet, ut de nihilo quippiam fiat, quod nec ipsi nec cuiquam physico placet, alteram, ut, cum duo individua per inanitatem ferantur, alterum e regione moveatur, alterum declinet. (Cic. *fat.* 18)

Diversamente da Diodoro e da Crisippo, che si scontrano esprimendo ciascuno i principi della propria dottrina logica, Epicuro rifiuta pavidamente di accettare che ogni enunciato sia o vero o falso e che per questo sia necessario ammettere che tutto accade a causa del fato, spostando la discussione dal piano della logica a quello della fisica. Egli cerca infatti riparo e protezione negli atomi, giacché rifiuta la divinazione in quanto destituita da ogni fondamento reale.

Che il suo atteggiamento sia timoroso e dubbioso è confermato dall'uso del verbo *extimesco* che accompagna il filosofo dalle prime battute di *fat.* 18 fino ai paragrafi successivi⁶⁵⁶, sui cui porrò l'attenzione in un secondo momento⁶⁵⁷.

⁶⁵⁵ Cic. *fat.* 20: *Nec ii, qui dicunt inmutabilia esse, quae futura sint, nec posse verum futurum convertere in falsum, fati necessitatem confirmant, sed verborum vim interpretantur.*

⁶⁵⁶ Cic. *fat.* 18: *Nec, cum haec ita sint, est causa, cur Epicurus fatum extimescat et*

In questo passo, per esprimere quanto sia assurda e inconcepibile la tesi di Epicuro, Cicerone si serve dell'aggettivo *inenodabilis* (formato dal prefisso negativo *in-* e dal verbo *enodo*), attestato tre volte nella letteratura latina⁶⁵⁸ (di cui una in Cicerone) con il significato di «inestricabile, oscuro, ciò che non è sciolto né risolto» (*inextricabilis, perplexus, id quod enodari et dissolvi non potest*)⁶⁵⁹. Anche questo, come *inmutabilis*, rientra nella categoria di aggettivi verbali in *-bilis*, di significato passivo che esprimono un'abilità nel fare qualcosa: in questo caso 'abile a non essere sciolto'.

Riguardo alla teoria fisica del *clinamen*, diversamente da quanto sostenuto da Cicerone, la deviazione degli atomi non è per Epicuro priva di causa. Il filosofo, infatti, suppone che i moti (rettilineo e obliquo) siano connaturati agli atomi, per cui la loro stessa natura sarebbe causa del movimento. In che cosa consista la loro 'deviazione' è chiarito in un passo del *De natura deorum* (1, 69), in cui Cicerone afferma che Epicuro, per sottrarsi alla necessità del fato, nonché all'abolizione del libero arbitrio, postula che l'atomo, trascinato giù perpendicolarmente, devii un po' la sua traiettoria: in questo modo egli accetta contemporaneamente il *directo deorsus*, cioè il moto rettilineo, e il *declinare paulum*, ossia il moto deviato. Grazie a questo stratagemma, Epicuro spera di sfuggire al determinismo stoico e megarico, che confermano l'esistenza del fato:

Velut Epicurus cum videret, si atomi ferrentur in locum inferiorem suopte pondere, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus et necessarius, invenit quo modo necessitatem effugeret, quod videlicet

ab atomis petat praesidium easque de via deducat et uno tempore suscipiat res duas inenodabiles, unam, ut sine causa fiat aliquid. Cfr. anche Cic. fat. 21: Ut enim Epicurus veretur, ne, si hoc concesserit, concedendum sit fato fieri, quaecumque fiant, (si enim alterum utrum ex aeternitate verum sit, esse id etiam certum et, si certum, etiam necessarium; ita et necessitatem et fatum confirmari putat), sic Chrysippus metuit, ne, si non obtinuerit omne, quod enuntietur, aut verum esse aut falsum, non teneat omnia fato fieri et ex causis aeternis rerum futurarum.

⁶⁵⁷ v. *infra*, cap. 7.

⁶⁵⁸ Cfr. Acc. *trag.* 75: *Quid tam obscuridicum est tamue inenodabile?*; Cic. *fat.* 18; Apul. *apol.* 4: *Capillus ipse, quem isti aperto mendacio ad lenocinium decoris promissum dixere, uides quam sit amoenus ac delicatus, horrore implexus atque impeditus, stuppeo tomento adsimilis et inaequaliter hirtus et globosus et congestus, prorsum inenodabilis diutina incuria non modo comendi, sed saltem expediendi et discriminandi: satis ut puto crinium crimen, quod illi quasi capitale intenderunt, refutatur.*

⁶⁵⁹ Forcellini, s.v. *inenodabilis*. Cfr. ThLL, s.v. *inenodabilis*, 7, 1, 1294, 41-43: *δυσχερής, ἄλυτος, πλακείς, ἄδηλος. Inenodabile quod solvi non potest, insolubile; qui enodari, dissolvi non potest.*

Democritum fugerat: ait atomum, cum pondere et gravitate directo deorsus feratur, declinare paululum. (Cic. nat. deor. 1, 69)

In *fat.* 19 la questione si sposta dal piano della fisica a quello della logica. A questo punto Cicerone tenta di rassicurare Epicuro sostenendo che non serve ricorrere all'astuzia del *clinamen* per sottrarsi alla necessità del fato, dal momento che la teoria logica, secondo la quale ogni enunciato è o vero o falso in virtù di *causae aeternae*, non implica l'esistenza del destino, come sostengono gli Stoici, né il fatto che un evento sia determinato da cause eterne comporta una limitazione al libero arbitrio dell'uomo (*fat.* 19: *licet enim Epicuro concedenti omne enuntiatum aut verum aut falsum esse non vereri, ne omnia fato fieri sit necesse*). Dunque, tralasciando la fisica epicurea, che recupererà in *fat.* 22, Cicerone risponde alla teoria di Epicuro con l'argomento logico, a dimostrazione di quanto sia infondato e immotivato il suo timore di accettare l'esistenza del fato in base al valore degli enunciati: per esempio la proposizione «Carneade viene in Accademia» non è vera in virtù di «*causae aeternae* dipendenti da una necessità di natura» (*aeternis causis naturae necessitate manantibus verum est id*), ma non è priva di cause.

Che le 'cause eterne' corrispondano al fato è confermato da un passo del *De divinatione* in cui Quinto afferma che nulla è accaduto che non dovesse accadere e che nulla accadrà le cui cause, destinate a produrre un effetto, non siano già presenti in natura⁶⁶⁰:

Quod cum ita sit, nihil est factum, quod non futurum fuerit, eodemque modo nihil est futurum, cuius non causas id ipsum efficientes natura contineat.

⁶⁶⁰ Cfr. anche Cic. *top.* 59: *Ex hoc genere causarum ex aeternitate pendendum fatum a Stoicis nequitur; div.* 1, 126: *Ex quo intellegitur, ut fatum sit non id, quod superstitiose, sed id, quod physice dicitur; causa aeterna rerum, cur et ea, quae praeterierunt, facta sint et, quae instant, fiant et, quae sequuntur, futura sint; fat.* 21: *Ut enim Epicurus veretur, ne, si hoc concesserit, concedendum sit fato fieri, quaecumque fiant, (si enim alterum utrum ex aeternitate verum sit, esse id etiam certum et, si certum, etiam necessarium; ita et necessitatem et fatum confirmari putat) sic Chrysippus metuit, ne, si non obtinuerit omne, quod enuntietur, aut verum esse aut falsum, non teneat omnia fato fieri et ex causis aeternis rerum futurarum; 28: Nec, si omne enuntiatum aut verum aut falsum est, sequitur ilico esse causas inmutabilis, easque aeternas, quae prohibeant quicquam secus cadere, atque casurum sit; fortuitae sunt causae, quae efficiant, ut vere dicantur, quae ita dicuntur: «Veniet in senatum Cato», non inclusae in rerum natura atque mundo; et tamen tam est inmutabile venturum, cum est verum, quam venisse, nec ob eam causam fatum aut necessitas extimescenda est; 38: Tenebitur <igitur> id, quod a Chrysippo defenditur, omnem enuntiationem aut veram aut falsam esse; ratio ipsa coget et ex aeternitate quaedam esse vera, et ea non esse nexa causis aeternis et a fati necessitate esse libera.*

Ex quo intellegitur, ut fatum sit non id, quod superstitiose, sed id, quod physice dicitur, causa aeterna rerum, cur et ea, quae praeterierunt, facta sint et, quae instant, fiant et, quae sequuntur, futura sint. (Cic. div. 1, 125)

Il discorso sulle cause diviene più articolato in *fat.* 19, in cui l'Arpinate propone una distinzione tra *causae fortuito antegressae* e *causae cohibentes in se efficientiam naturalem*. Le prime sono 'cause antecedenti', cioè cause imposte dal fato, che predispongono le condizioni di un evento apparentemente fortuito, che si sottrae al libero arbitrio dell'uomo, mentre le seconde sono cause che hanno in sé la necessità di natura e provocano eventi che non potrebbero essere altrimenti:

Non enim aeternis causis naturae necessitate manantibus verum est id, quod ita enuntiatur: «descendit in Academiam Carneades», nec tamen sine causis; sed interest inter causas fortuito antegressas et inter causas cohibentis in se efficientiam naturalem. (Cic. *fat.* 19)

Per esempio, che Carneade vada in Accademia piuttosto che altrove è dovuto a 'cause casualmente antecedenti', cioè a quelle cause predisposte dal fato prima della nascita, che inevitabilmente influenzano le propensioni dell'uomo, sia fisiche che intellettive, nonché la vita di ciascun individuo, anche se in maniera non necessitante. Occorre considerare in aggiunta che Carneade era il capo dell'Accademia e che il fatto di 'scendere in Accademia' piuttosto che altrove, non è a tutti gli effetti casuale ma prevedibile⁶⁶¹.

Diversamente dalle 'cause casualmente antecedenti', 'quelle che hanno in sé l'efficacia della legge di natura', e che in un secondo momento, in *fat.* 41, Cicerone chiamerà *causae perfectae et principales*⁶⁶², corrispondono a quelle cause che producono un effetto con necessità. Per esempio, che Epicuro sia morto sotto l'arcontato di Pitarato, dopo aver vissuto 72 anni, è sempre stato vero, perché era inevitabile che Epicuro morisse. Tuttavia, il fatto che egli sia morto proprio a 72 anni e sotto l'arconte Pitarato può considerarsi vero solo *post eventum* sebbene lo sia sempre stato, perché quel che è già accaduto doveva di certo accadere com'è accaduto:

Licet enim Epicuro concedenti omne enuntiatum aut verum aut falsum esse non vereri, ne omnia fato fieri sit necesse; non enim aeternis causis naturae

⁶⁶¹ Cfr. Donini 1989, p. 135.

⁶⁶² Cic. *fat.* 41: *Chrysippus autem cum et necessitatem inprobaret et nihil vellet sine praepositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat et retineat fatum. «Causarum enim», inquit, «aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuvantem et proximaem».*

necessitate manantibus verum est id, quod ita enuntiatur: «Descendit in Academiam Carneades», nec tamen sine causis, sed interest inter causas fortuito antegressas et inter causas cohibentis in se efficientiam naturalem. Ita et semper verum fuit «Moriatur Epicurus, cum duo et septuaginta annos vixerit, archonte Pytharato», neque tamen erant causae fatales, cur ita accideret, sed, quod ita cecidit, <serie> certa causarum casurum, sicut cecidit, fuit. (Cic. fat. 19)

Allo stesso modo, l'affermazione di *fat.* 17: «Scipione morirà» ha una validità tale, una *vis*, che, sebbene riferita al futuro, non può trasformarsi in falsa, poiché è inevitabile che Scipione muoia essendo un uomo; che poi ciò avvenga di morte violenta, di notte, nella sua camera da letto, è altrettanto vero ma se ne ha conferma solo *post evenitum*, perché così è accaduto e non poteva essere diversamente:

Nam «Moriatur Scipio» talem vim habet, ut, quamquam de futuro dicitur, tamen ut id non possit convertere in falsum; de homine enim dicitur, cui necesse est mori. Sic si diceretur: «Moriatur noctu in cubiculo suo vi oppressus Scipio», vere diceretur; id enim fore diceretur, quod esset futurum; futurum autem fuisse ex eo, quia factum est, intellegi debet. (Cic. fat. 17-18)

Le *causae cohibentes in se efficientiam naturalem* corrispondono dunque a quella legge di natura che produce un effetto con necessità, come per esempio che un uomo muoia.

La differenza tra questa tipologia di cause – cioè cause naturali aventi in sé una forza tale da produrre da sole un effetto –, e le cause dovute al fato o al caso, risale agli Stoici che distinguevano tra eventi che accadono per necessità; quelli che si verificano per volere del fato e quelli dovuti a una scelta, alla sorte o al caso. Ciò che avviene ‘necessariamente’ si realizza con certezza e non può non realizzarsi. Rientrano in questa categoria le cause che producono inevitabilmente un effetto, cioè quelle leggi di natura dotate di una *vis* (in greco βία) tale da provocare un effetto per costrizione, come per esempio che un uomo muoia. Si definisce ‘necessario’, infatti, ciò che è sempre vero e che ha carattere di necessità, che fa sì che un evento si realizzi per forza. Altro invece è dire che qualcosa ‘proviene da necessità’: esso non è qualcosa che si realizza mediante la *vis*, ma secondo la catena delle cause prescritte dal fato:

καίτοι κατὰ μόνους τοὺς πάντα καθ'εἰμαρμένην γίνεσθαι λέγοντας [οὐκ] <ἄλλο τι τοῦ ἀναγκαίως γινομένου τὸ γινόμενον> [οὔτε γινομένου] <ἐξ ἀνάγκης, οὐδ'ἔστιν τὸ> [μὲν] <ἐξ ἀνάγκης γινόμενον, ὡς φασιν, τὸ γινόμενον βία, τὸ δὲ> [ἀναγκαίως τὸ] <κατὰ τὴν τῶν αἰτίων ἀκολουθίαν>. γνώριμον δὲ ἐκ

τούτου τὸ μηδὲ δύνασθαί τι γίνεσθαι βία καθ' οὓς καθ' εἰμαρμένην πάντα γίνεται. (SVF II, 962, 1)

Appartengono a questa tipologia di catena causale anche le *causae antegressae*, che non producono alcun effetto in maniera necessitante ma in qualità di cause che predispongono e influenzano le propensioni di ciascun uomo.

È tuttavia difficile ignorare l'opposizione determinata dall'accostamento di *causae antegressae* all'avverbio *fortuito*. Come detto in precedenza, per *causae antegressae* (o *antecedentes et naturales*) si intende una serie di cause che influenzano e determinano le propensioni naturali di ciascun uomo, pur non condizionandone le azioni in maniera necessitante; invece *fortuito* (in greco κατὰ τύχην) allude a ciò che accade per caso⁶⁶³ e che, in maniera del tutto imprevedibile, interrompe la catena della necessità, sconvolgendo l'ordine della *series causarum*, secondo le condizioni preposte dal *fatum*. Tuttavia, l'aggiunta dell'avverbio *fortuito* contraddice solo in apparenza la definizione di *causae antegressae*: le *causae antecedentes* o *antegressae* – credo sia opportuno ribadirlo per una maggiore chiarezza espositiva –, sono influenzate dalle condizioni di vita in cui ciascuno è nato e cresciuto. Il fatto che un individuo nasca ad Atene, a Tebe o altrove, per esempio, non dipende dalla sua volontà, ma è dovuto al caso (*fortuito*), laddove per caso si intende quella forza imprevedibile e improvvisa che produce eventi a prescindere dalla volontà umana⁶⁶⁴. Con il termine 'caso', però, si intende anche quell'insieme di cause sconosciute all'uomo⁶⁶⁵, che ricorrono a giustificare quegli eventi che questi, per ignoranza, non è in grado di motivare né di prevedere.

La perifrasi *causae fortuito antegressae*, sta letteralmente per 'cause casualmente antecedenti', cioè 'cause che, in maniera casuale e per motivazioni sconosciute all'uomo⁶⁶⁶, ne condizionano le propensioni'. Per esempio, che

⁶⁶³ ThLL, s.v. *fortuitus*, 6, 1, 1174, 59-60.

⁶⁶⁴ Cic. *div.* 2, 18: *Qui thesaurum inventum iri aut hereditatem venturam dicunt, quid sequuntur? Aut in qua rerum natura inest id futurum? Quodsi haec eaque, quae sunt eiusdem generis, habent aliquam talem necessitatem, quid est tandem, quod casu fieri aut forte fortuna putemus? Nihil enim est tam contrarium rationi et constantiae quam fortuna, ut mihi ne in deum quidem cadere videatur, ut sciat, quid casu et fortuito futurum sit. Si enim scit, certe illud eveniet; sin certe eveniet, nulla fortuna est; est autem fortuna; rerum igitur fortuitarum nulla praesensio est.*

⁶⁶⁵ SVF II, 966: Ἀναξαγόρας καὶ <οἱ Στωϊκοὶ> (τὴν τύχην) ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ· ἃ μὲν γὰρ εἶναι κατ' ἀνάγκην, ἃ δὲ καθ' εἰμαρμένην, ἃ δὲ κατὰ προαίρεσιν, ἃ δὲ κατὰ τύχην, ἃ δὲ κατὰ τὸ αὐτόματον; 971: καὶ οἱ ἐκ τῆς Ποικίλης ὀνομασμένοι ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρωπίνῳ λόγῳ.

⁶⁶⁶ SVF II, 967: τὸ δὲ λέγειν <τὴν τύχην αἰτίαν ἄδηλον ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ> οὐκ ἔστι φύσιν τινὰ τύχης τιθεμένων, ἀλλ' ἐν τῇ τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὰ αἴτια ποιᾷ σχέσει

Carneade vada in Accademia anziché altrove, cioè che questi si dedichi alla filosofia e non ad altre attività, è dovuto al fatto che si trova ad Atene, città che inevitabilmente ne ha influenzato le propensioni naturali; invece, se fosse nato a Tebe, stando alla teoria del determinismo climatico-ambientale⁶⁶⁷, questi non avrebbe avuto plausibilmente alcuna predisposizione alla filosofia ma avrebbe allenato il corpo e migliorato la sua prestanza fisica. Pertanto, che un individuo nasca in un luogo anziché in un altro è un evento per l'uomo casuale (*fortuito*), giacché dovuto a cause che gli sono sconosciute; che questi poi sviluppi determinate propensioni e specifiche attitudini, dipende dall'ambiente in cui è nato, che è *causa antegressa* della sua indole.

Ritornando ora alla 'logica', le affermazioni *moriatur Scipio*⁶⁶⁸ e, analogamente, *moriatur Epicurus*⁶⁶⁹ citate in *fat.* 18, sembra abbiano tale *vis* che, sebbene dette del futuro, non possono trasformarsi in false perché è inevitabile che Scipione ed Epicuro, in quanto uomini, muoiano. Le proposizioni: *moriatur noctu in cubiculo suo vi oppressus Scipio* (*fat.* 18) e *moriatur Epicurus cum duo et septuaginta annos vixerit, archonte Pytharato* (*fat.* 19) sono sempre state vere, non per cause fatali (*causae fatales*), ma perché ciò che è accaduto doveva accadere certamente com'è stato (*certe casurum*)⁶⁷⁰.

La morte, quale legge di natura imprescindibile dalla volontà dell'uomo e dalla catena causale prescritta dal fato, in questi passi ricorre più volte a ribadire la sua inevitabilità. Cicerone sembra tessere un discorso il cui scopo non è solo quello di confutare le teorie filosofiche, e in particolare la logica sia stoica che megarica, teorizzate a dimostrazione dell'esistenza del fato, ma è verosimilmente anche quello di consolare il suo interlocutore, cioè Irzio, della recente perdita del dittatore, come se l'autore dicesse '*moriatur Caesar*' (Cesare morirà).

Infatti, quest'enunciato, analogamente a quelli su Scipione e a Epicuro, avrebbe una *vis* tale da non potersi mettere in discussione: che Cesare morisse è sempre stato vero ed era inevitabile che accadesse per legge di natura;

τὴν τύχην εἶναι λεγόντων; εἰ γὰρ λέγοιεν μὴ τὴν τισὶν ἀνθρώποις αἰτίαν ἀδήλων εἶναι τὴν τύχην, ἀλλὰ τὴν καθόλου πᾶσιν ἀνθρώποις, οὐδ' ὅλως εἶναι τι συγχωροῖεν ἂν τὴν τύχην, διδόντες τε εἶναι μαντικὴν καὶ τῶν ἀδήλων δοκούντων εἶναι τοῖς ἄλλοις γνωστικὴν αὐτὴν τιθέμενοι.

⁶⁶⁷ v. *supra*, cap. 3.

⁶⁶⁸ Cic. *fat.* 17.

⁶⁶⁹ Cic. *fat.* 19.

⁶⁷⁰ Il passo di *fat.* 19 è controverso. La lezione accettata dai moderni editori, quali Ax (1938), Yon (1950), Beyer (1963), Giomini (1975) e Sharples (1991), è la seguente: *sed, quod ita cecidi[sse]t, certe casutum, sicut cecidit, fuit.*

altrettanto vero era il che morisse di morte violenta, assassinato nel Portico di Pompeo, come conferma il fatto che è accaduto ciò che doveva accadere.

Rifarsi apertamente alla morte del dittatore, citandone il nome, sarebbe stato da parte dell'Arpinate di certo imprudente. Sappiamo, infatti, quanto fosse rischioso rammentare a Irzio, destinatario dell'opera, e in generale al pubblico di lettori, un tema delicato come quello del cesaricidio, giacché ancora troppo recente.

A questo punto l'Arpinate conclude il discorso relativo alla logica. Esposte le teorie diodorea e stoica in *fat.* 20, Cicerone termina l'argomentazione chiarendone le rispettive posizioni: i Megarici affermano che il futuro è immutabile e gli enunciati che lo esprimono non possano essere mutati da veri in falsi; loro intento non è di rafforzare (né vogliono farlo) il concetto di ineluttabilità del fato ma si riferiscono esclusivamente al valore stesso degli enunciati. Gli Stoici, al contrario, sostengono che il futuro sia immutabile per una serie concatenata di cause fissate dall'eternità, e privano l'uomo del libero arbitrio; ne consegue che anche gli enunciati riguardanti il futuro esprimono l'inevitabilità del loro contenuto, destinato necessariamente a realizzarsi perché così stabilito dal determinismo causale:

Nec ii, qui dicunt immutabilia esse, quae futura sint, nec posse verum futurum convertere in falsum, fati necessitatem confirmant, sed verborum vim interpretantur. At qui introducunt causarum seriem sempiternam, ii mentem hominis voluntate libera spoliata necessitate fati devinciunt. (Cic. *fat.* 20)

Cicerone termina quindi il discorso (*fat.* 20: *sed haec hactenus; alia videamus*) sostenendo che i Megarici possono considerarsi promotori di una forma 'morbida' di determinismo⁶⁷¹, mentre gli Stoici sono fautori del cosiddetto determinismo rigido o, per dirla in termini recenti, *hard determinism*.

Epicuro, che teme di dover ammettere che ogni proposizione sia o vera o falsa, e di conseguenza di dover accettare l'esistenza del fato, non ha bisogno di negare la validità del principio di bivalenza né di supporre l'esistenza di un moto incausato, cioè il *clinamen*, per sfuggire al determinismo sia stoico che megarico, giacché c'è insita nella sua stessa dottrina la soluzione al problema, che Cicerone lascia argomentare a Carneade a cui cede la confutazione della teoria epicurea.

⁶⁷¹ Cfr. Hankinson 1999², pp. 529-531.

Capitolo 7

Introduzione alla teoria epicurea

7.1 De fato 20-23

- 20 *Sed haec hactenus; alia videamus. Concludit enim Chrysippus hoc modo: «Si est motus sine causa, non omnis enuntiatio, quod ἄξιωμα dialectici appellant, aut vera aut falsa erit; causas enim efficientis quod non habebit, id nec verum nec falsum erit; omnis autem enuntiatio aut vera aut falsa est; motus ergo sine causa nullus est».*
- 21 *«Quod si ita est, omnia, quae fiunt, causis fiunt antegressis; id si ita est, fato omnia fiunt; efficitur igitur fato fieri, quaecumque fiant». Hic primum si mihi libeat adsentiri Epicuro et negare omnem enuntiationem aut veram esse aut falsam, eam plagam potius accipiam quam fato omnia fieri conprobem; illa enim sententia habet aliquid disputationis, haec vero non est tolerabilis. Itaque contendit omnis nervos Chrysippus, ut persuadeat omne ἄξιωμα aut verum esse aut falsum. Ut enim Epicurus veretur, ne, si hoc concesserit, concedendum sit fato fieri, quaecumque fiant, (si enim alterum utrum ex aeternitate verum sit, esse id etiam certum et, si certum, etiam necessarium; ita et necessitatem et fatum confirmari putat) sic Chrysippus metuit, ne, si non obtinuerit omne, quod enuntietur, aut verum esse aut falsum, non teneat omnia fato fieri et ex causis aeternis rerum futurarum.*
- 22 *Sed Epicurus declinatione atomi vitari necessitatem fati putat. Itaque tertius quidam motus oritur extra pondus et plagam, cum declinat atomus intervallo minimo (id appellat ἐλάχιστον); quam declinationem sine causa fieri si minus verbis, re cogitur confiteri. Non enim atomus ab atomo pulsa declinat. Nam qui potest pelli alia ab alia, si gravitate feruntur ad perpendicularum corpora individua rectis lineis, ut Epicuro placet? Sequitur enim, ut, si alia ab alia numquam depellatur, ne contingat quidem alia aliam. Ex quo efficitur, etiamsi sit atomus eaque declinet, declinare sine causa.*
- 23 *Hanc Epicurus rationem induxit ob eam rem, quod veritus est, ne, si semper atomus gravitate ferretur naturali ac*

necessaria, nihil liberum nobis esset, cum ita moveretur animus, ut atomorum motu cogeretur. Id Democritus, auctor atomorum, accipere maluit, necessitate omnia fieri, quam a corporibus individuus naturalis motus avellere.

7.2 Crisippo *metuit*, Epicuro *veretur*

I parr. 20-23 del *De fato* hanno per oggetto la teoria epicurea dell'ἔλαχιστον, anche detta da Cicerone *tertius motus* degli atomi⁶⁷².

È possibile suddividere tale sezione e la sua trattazione in sette sequenze:

1. Crisippo ribadisce l'implicazione logica tra gli ἀξιώματα (o veri o falsi) e l'esistenza del fato, confermando la sua teoria, cioè che ogni ἀξίωμα vero o falso è prodotto da una causa efficiente e che tutto accade per cause antecedenti, quindi per opera del fato;

2. Cicerone, piuttosto che approvare la dottrina stoica di Crisippo, si dichiara disposto ad accettare la dottrina di Epicuro che nega che ogni enunciato sia o vero o falso, nonostante ne riconosca l'assurdità;

3. Crisippo si sforza di convincere i suoi accusatori della veridicità della sua logica, nonché del fato;

4. Epicuro teme però che, ammettendo il principio di bivalenza, dovrà accettare che tutto accada per opera del fato; d'altra parte Crisippo teme di non poter difendere la sua teoria se non verrà accettato che ogni ἀξίωμα è o vero o falso e che tutto avviene per cause fatali;

5. Epicuro, pur di evitare la necessità del fato, introduce nella sua dottrina la teoria delle declinazione dell'atomo teorizzando un irragionevole terzo moto che avverrebbe *sine causa*;

6. Cicerone confuta allora la teoria epicurea mettendone in luce l'assurdità;

7. a conclusione della sua argomentazione, l'autore accenna a Democrito, fondatore dell'atomismo, che diversamente da Epicuro ha preferito accettare la necessità universale piuttosto che ammettere che gli atomi si muovono a causa di un moto incausato.

L'autore, concedendo la parola a Crisippo, introduce all'interno dell'opera una testimonianza diretta della sua teoria causale e di non-contraddizione, secondo la quale ogni enunciato è o vero o falso in relazione a una causa

⁶⁷² Sulla teoria epicurea rinvio a Verde 2013.

efficiente che lo produce; quindi tutto ciò che accade, accade per cause antecedenti, cioè per opera del fato.

In questo caso l'*ipse dixit* di Crisippo, contrariamente alla consuetudine, non sembra sia stato introdotto dall'autore con l'intento di apportare prestigio all'argomentazione o di elevare i toni della sua dissertazione, piuttosto con l'intenzione di metterla in discussione e di deriderla, mostrandone la debolezza del ragionamento, ragion per cui l'autorità di Crisippo, piuttosto che essere valorizzata, risulta svalutata.

La citazione di *fat.* 20 termina la discussione, già iniziata a *fat.* 12, relativa all'argomento logico di Crisippo, la cui opinione contrasta sia con quella di Epicuro che con quella di Cicerone. L'intento dell'autore sembrerebbe consistere nell'affidare a Crisippo la responsabilità della propria teoria, alla quale risponde Epicuro, negando il principio di non-contraddizione e di conseguenza l'esistenza del fato. La teoria crisippea, alla quale segue prontamente la risposta epicurea, ha proprio questa funzione: di porre le basi per la successiva argomentazione. Il metodo espositivo è uguale a quello usato per introdurre la teoria modale di Diodoro: l'autore accenna dapprima in termini generalissimi alla dottrina di Epicuro per poi analizzarla approfonditamente dedicandogli una sezione dell'opera. Conformemente a questa scelta metodologica, Cicerone, che ha già presentato sommariamente la dottrina epicurea a *fat.* 18-19, in cui ne ha sottolineato in particolare gli esiti che reputa inammissibili, ritorna ora a Epicuro e ne recupera la dottrina con un'esposizione più completa e dettagliata⁶⁷³: il filosofo, pur di evitare la necessità del fato e di salvaguardare il libero arbitrio dell'uomo, teorizza la declinazione dell'atomo, inventando un terzo moto, oltre a quelli causati dal peso e dall'urto, in virtù del quale l'atomo si allontanerebbe *sine causa* dalla sua traiettoria naturale, secondo un «minimo», detto ἐλάχιστον.

I personaggi di Crisippo, Epicuro e Cicerone sembrano quasi si alternino sulla scena, passandosi di volta in volta il testimone per prendere parola e

⁶⁷³ Cic. *fat.* 22-23: *Sed Epicurus declinatione atomi vitari necessitatem fati putat. Itaque tertius quidam motus oritur extra pondus et plagam, cum declinat atomus intervallo minimo (id appellat ἐλάχιστον); quam declinationem sine causa fieri si minus verbis, re cogitur confiteri. Non enim atomus ab atomo pulsa declinat. Nam qui potest pelli alia ab alia, si gravitate feruntur ad perpendicularum corpora individua rectis lineis, ut Epicuro placet? Sequitur enim, ut, si alia ab alia numquam depellatur, ne contingat quidem alia aliam. Ex quo efficitur, etiamsi sit atomus eaque declinet, declinare sine causa. Hanc Epicurus rationem induxit ob eam rem, quod veritus est, ne, si semper atomus gravitate ferretur naturali ac necessaria, nihil liberum nobis esset, cum ita moveretur animus, ut atomorum motu cogeretur. Id Democritus, auctor atomorum, accipere maluit, necessitate omnia fieri, quam a corporibus individuus naturalis motus avellere.*

intavolando in questo modo un vero e proprio dialogo in contumacia in cui ciascuno si mostra pronto a esporre e a difendere la propria teoria. Il realismo con cui l'autore descrive le reazioni di Crisippo e di Epicuro di fronte alle obiezioni avanzategli, contribuisce non poco alla drammaticità e alla dinamicità della scena: Crisippo teme che, se non otterrà che ogni enunciato è o vero o falso, non potrà difendere la tesi che tutto accade per opera del fato; Epicuro, da parte sua, teme che, accettando la teoria crisippea, dovrà ammettere che tutto dipende dal fato e al contempo rinunciare al libero arbitrio.

Le forme verbali usate da Cicerone per esprimere il timore, provato sia da Crisippo che da Epicuro, sono rispettivamente *metuo* e *vereor*.

In questo studio mi propongo di esaminare il loro uso e di motivare la scelta ciceroniana di associare ai due filosofi proprio questi verbi, afferenti allo stesso ambito semantico, attribuendo *metuo* a Crisippo e *vereor* a Epicuro.

Cicerone ritorna a Crisippo con l'intento di terminare il discorso sulla logica e sulla sua implicazione con la teoria del fato; cede quindi la parola al filosofo, che conclude in questo modo:

Sed haec hactenus; alia videamus. Concludit enim Chrysippus hoc modo: «Si est motus sine causa, non omnis enuntiatio, quod ἀξιωμα dialectici appellant, aut vera aut falsa erit; causas enim efficientis quod non habebit, id nec verum nec falsum erit; omnis autem enuntiatio aut vera aut falsa est; motus ergo sine causa nullus est. Quod si ita est, omnia, quae fiunt, causis fiunt antegressis; id si ita est, fato omnia fiunt; efficitur igitur fato fieri, quaecumque fiant». (Cic. fat. 20-21)

In un primo momento l'argomentazione si sviluppa come *reductio ad absurdum*, in cui Crisippo finge di accettare temporaneamente l'esistenza di un moto incausato che pregiudicherebbe la veridicità degli enunciati il cui contenuto è o vero o falso a seconda che a produrli ci sia una causa efficiente; ma dal momento che ogni enunciato è certamente o vero o falso, è impossibile che ci sia un moto incausato. Stando così le cose, tutto accade per cause antecedenti, cioè per opera del fato. Se ne deduce che le *causae efficientes* sono *conditio sine qua non* degli ἀξιωμα veri o falsi che a loro volta confermano l'esistenza di cause pregresse (*causae antegressae*) che corrispondono al fato.

L'esposizione affidata a Crisippo, oltre che concludere il discorso precedente, consente di passare a un nuovo argomento, la teoria epicurea del *clinamen*, già accennata a *fat.* 19-20:

Ut enim Epicurus veretur, ne, si hoc concesserit, concedendum sit fato fieri, quaecumque fiant, (si enim alterum utrum ex aeternitate verum sit, esse id etiam certum et, si certum, etiam necessarium; ita et necessitatem et fatum confirmari putat) sic Chrysippus metuit, ne, si non obtinuerit omne, quod

enuntietur, aut verum esse aut falsum, non teneat omnia fato fieri et ex causis aeternis rerum futurarum. (Cic. fat. 21)

Nel compiere lo sforzo di difendere le proprie posizioni, sia Epicuro che Crisippo provano un sentimento di timore: Epicuro teme di dover accettare che tutto accada per opera del fato se accoglierà la teoria crisippea degli ἀξιώματα veri o falsi, per cui se una delle due alternative è vera dall'eternità, come suppongono gli Stoici, essa è anche certa (*certum*), nonché necessaria (*necessarium*)⁶⁷⁴. Epicuro, invece, pur di evitare di ammettere la teoria logica di Crisippo e di sfuggire alla necessità del fato, introduce la teoria della declinazione dell'atomo o *clinamen*.

La condizione emotiva di timore e di angoscia, che anima i due filosofi, trova conferma nella scelta lessicale compiuta dall'autore: la preferenza per le forme verbali *metuo* e *vereor*, descrive infatti uno stato d'animo convulso e preoccupato, seppur differente tra loro. *Metus* è per l'Arpinate un'ansiosa/timorosa attesa di un male futuro⁶⁷⁵ – come osserva Pier Carlo Gernia in merito all'uso del sostantivo *metus* in Cicerone⁶⁷⁶ – ed è su questo termine generico e convenzionale che egli calibra le differenze semantiche degli altri sostantivi appartenenti alla medesima sfera semantica, come attestato in *Tusc.* 4, 18-19:

Quae autem subiecta sunt sub metum, ea sic definiunt: pigritiam metum consequentis laboris, . . . terrorem metum concutientem, ex quo fit ut pudorem rubor, terrorem pallor et tremor et dentium crepitus consequatur, timorem metum mali adpropinquantis, pavorem metum mentem loco moventem, ex quo illud Ennius: «tum pavor sapientiam omnem mi exanimato expeccat», exanimationem metum subsequenter et quasi comitem pavoris, conturbationem metum excutientem cogitata, formidinem metum permanentem. (Cic. *Tusc.* 4, 18-19)

⁶⁷⁴ La *climax* stoica: *verum, certum, necessarium* rinvia a quella diodorea: *verum, necesse, immutabile* (fat. 18).

⁶⁷⁵ Cic. *Tusc.* 4, 14: *Est ergo aegritudo opinio recens mali praesentis, in quo demitti contrahique animo rectum esse videatur, laetitia opinio recens boni praesentis, in quo efferri rectum esse videatur, metus opinio impendentis mali, quod intolerabile esse videatur, libido opinio venturi boni, quod sit ex usu iam praesens esse atque adesse;* 4, 18-19; *epist.* 9, 16, 9: *Sed quid haec loquimur? Liceat modo isto venire. Tu vero (volo enim abstergere animi tui metum) ad tyrotarichum antiquum redi. Ego tibi unum sumptum adferam, quod balneum calfacias oportebit; cetera more nostro.*

⁶⁷⁶ Gernia 1970, p. 32.

Secondo Ernout-Meillet i termini *metus* e *metuere* indicano genericamente il ‘timore’, mentre nella lingua del diritto ricorrono a descrivere la «contrainte morale imposée à quel qu’un pour lui faire accomplir un certain acte, par la menace d’un mal imminent»⁶⁷⁷, cioè la costrizione morale imposta a qualcuno. *Vereri*, invece, esprime il timore e il rispetto religiosi, sebbene in un secondo momento si sia confuso con i verbi *timeo* e *metuo*⁶⁷⁸. Fridrich Lossman, esaminando il termine *verecundia* (‘riguardo/riservatezza’), derivato dalla radice **wer-* da cui *vereor*, giunge alla conclusione che *vereri* indicherebbe un timore necessario al retto comportamento e alla convivenza sociale, che ricorre lì dove si intende descrivere una reazione razionale di fronte a un dato di fatto riconosciuto come giusto; al contrario *timere*, che sta per *perturbatio animi*, corrisponderebbe a un timore che scuote l’animo degli uomini al punto da indurli all’irrazionalità mentre *metuere* occuperebbe una posizione intermedia tra i due⁶⁷⁹.

La differenza tra *metuere* e *vereri* è anzitutto chiarita da Donato nel commento all’*Andria* di Terenzio, in cui si legge *veretur liber, metuit servus*⁶⁸⁰; differenza che ritorna anche in Cicerone, in *Cato* 37: *metuebant [Appium] servi, verebantur liberi, [...] vigebat in illa domo mos patrius et disciplina*⁶⁸¹.

La preferenza ciceroniana, a *fat.* 19-20, di associare la forma verbale *metuo* a Crisippo e *vereor* a Epicuro, se da una parte soddisfa esigenze stilistiche di *variatio*, opponendosi all’iterazione degli stessi termini, nonché degli stessi suoni a breve distanza l’uno dall’altro per esprimere il medesimo concetto, dall’altra parte rivela sottili, ma importanti, differenze semantiche e concettuali esistenti tra il filosofo stoico e quello epicureo, contribuendo in questo modo a chiarirne il pensiero e l’atteggiamento.

⁶⁷⁷ Ernout-Meillet 1951, s.v. *metus*.

⁶⁷⁸ ThLL, s.v. *metuo*, 8, 901, 56. Cfr. anche Ernout 1957, pp. 7-56, in cui è esaminata accuratamente la differenza d’uso tra *metus/metuo* e *timor/timeo*: i primi sono termini correnti, mentre *timor/timeo* sono sottoposti a restrizione, sebbene *timor*, come formazione in *-or*, acquisti terreno. Questa differenza è stata studiata anche da Lossmann 1962.

⁶⁷⁹ Lossman 1962, p. 77.

⁶⁸⁰ Ter. *Andr.* 496.

⁶⁸¹ Cfr. anche Cic. *Quinct.* 1: *Quae res in civitate duae plurimum possunt, eae contra nos ambae faciunt in hoc tempore, summa gratia et eloquentia; quarum alteram, C. Aquili, vereor, alteram metuo. Eloquentia Q. Hortensi ne me in dicendo impediatur, non nihil commoveor, gratia Sex. Naevi ne P. Quinctio noceat, id vero non mediocriter pertimesco; de orat.* 3, 117: *Comparisonis autem duo sunt modi: unus, cum idemne sit an aliquid intersit quaeritur; ut metuere et vereri, ut rex et tyrannus, ut adentator et amicus; alter, cum quid praestet aliud alii quaeritur, ut illud, optimine cuiusque sapientes an populari laude ducantur.*

A tal proposito ritengo sia doveroso anzitutto soffermarsi sulle ricorrenze del sostantivo *metus* (da cui *metuo*) in Cicerone, ed esaminarne così i contesti in cui esso è inserito.

A fornirci una definizione di *metus* estesa all'ambito filosofico e che abbracci il concetto stoico di φόβος è Cicerone stesso nel quarto libro delle *Tusculanae Disputationes*, in cui sviluppa un'intensa trattazione sulle passioni e sulle tipologie e metodologie curative necessarie a placarle, con lo scopo di dimostrare che saggio è colui che è libero da qualsivoglia forma di πάθος, compresa la paura. Nel corso di questa indagine sugli usi di *metus* e di *metuo* mi servirò infatti principalmente delle informazioni contenute in quest'opera, fondamentale per comprendere e chiarire l'uso di questi termini e le sfumature semantiche con cui essi ricorrono.

Partiamo dunque col ribadire che la paura è una passione.

Stando alla tradizione ciceroniana, secondo Zenone la passione è un 'tumulto dell'anima' (*perturbatio*) che si oppone alla razionalità ed è contraria alla natura. Gli Stoici distinguevano quattro tipologie di passioni, divise in due categorie: le passioni che hanno origine dall'opinione di due beni, cioè il desiderio (che concerne i beni futuri) e la gioia (che concerne i beni presenti), e le passioni che derivano dall'opinione di due mali, ossia il timore (che riguarda i mali futuri) e l'afflizione (che riguarda i mali presenti):

Est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod πάθος ille dicit, aversa a recta ratione contra naturam animi commotio. Quidam brevius perturbationem esse adpetitum vehementiorem, sed vehementiorem eum volunt esse, qui longius discesserit a naturae constantia. (Cic. Tusc. 4, 11)

L'afflizione è l'opinione su un male in atto mentre l'esultanza o gioia è l'opinione su un bene in atto; il timore, al contrario, è l'opinione di un male imminente e intollerabile mentre la bramosia lo è di un bene prossimo. Ciascuna di queste passioni si suddivide in più sottospecie: dall'afflizione dipendono ad esempio l'invidia, la rivalità, l'astio, la compassione e l'angoscia, ma anche il dolore, l'inquietudine, l'affanno e l'avvilimento; dal timore discendono 'stati accessori', come la pigrizia, la vergogna, il terrore, la paura, lo stupore, lo smarrimento, il turbamento o l'apprensione; dal piacere scaturiscono la malevolenza, il diletto, la spavalderia mentre dalla bramosia provengono l'ira, la furia, l'odio, l'inimicizia e simili:

Sed singulis perturbationibus partes eiusdem generis plures subiciuntur, ut aegritudini invidentia – utendum est enim docendi causa verbo minus usitato, quoniam invidia non in eo qui invidet solum dicitur, sed etiam in eo cui invidetur –, aemulatio, obtrectatio, misericordia, angor, luctus, maeror, aerumna, dolor, lamentatio, sollicitudo, molestia, adflictatio, desperatio, et si

quae sunt de genere eodem. sub metum autem subiecta sunt pigritia, pudor, terror, timor, pavor, exanimatio, conturbatio, formido, voluptati malivolentia laetans malo alieno, delectatio, iactatio et similia, libidini ira, excandescencia, odium, inimicitia, discordia, indigentia, desiderium et cetera eius modi. (Cic. Tusc. 4, 16)

Ciascuna di queste *opiniones*, quali la gioia, il desiderio, il timore e l'afflizione, determina l'origine di altre passioni e dei loro effetti: gli spasmi, ad esempio, sono dovuti all'afflizione, mentre un certo ripiegamento dell'anima, quasi una fuga, è provocato dal timore; l'esultanza invece deriva dalla gioia eccessiva mentre la bramosia dal desiderio⁶⁸². Per quanto riguarda il timore, in particolare, Cicerone fornisce per ciascuno degli 'stati accessori' sopra elencati una propria definizione: la pigrizia è il timore di una fatica che può sopravvenire; il terrore è un timore sconvolgente, accade perciò che il rossore sia l'effetto della vergogna, mentre il pallore, il tremito o lo stridore dei denti siano conseguenze del terrore.

Se la paura è dunque il timore di un male che si avvicina, il turbamento lo è per un male intollerabile che allontana l'uomo dalla ragione e lo conduce alla pazzia, mentre l'apprensione è il terrore di un timore cronico:

Quae autem subiecta sunt sub metum, ea sic definiunt: pigritiam metum consequentis laboris, ... terrorem metum concutientem, ex quo fit ut pudorem rubor, terrorem pallor et tremor et dentium crepitus consequatur, timorem metum mali adpropinquantis, pavorem metum mentem loco moventem, ex quo illud Ennius: «tum pavor sapientiam omnem mi exanimato expectorat», exanimationem metum subsequenter et quasi comitem pavoris, conturbationem metum excutientem cogitata, formidinem metum permanentem. (Cic. Tusc. 4, 18-19)

Le passioni dunque hanno questa caratteristica: conducono all'irrazionalità e agiscono contro natura. Per gli Stoici la loro fonte è l'intemperanza, che equivale alla rinuncia dello spirito alla retta ragione: essa, infatti, non riuscendo a regolarsi né a contenere gli appetiti dell'anima, infiamma, sconvolge, irrita la stabilità dello spirito, dando vita alle affezioni, ai timori e alle passioni che, scontrandosi tra loro, privano l'anima della salute, contagiandola con malattie sconvolgenti che gli Stoici chiamano νοσήματα, che ne pregiudicano la sanità e gli equilibri.

⁶⁸² Cic. Tusc. 4, 15.

Questi filosofi ma soprattutto Crisippo stabiliscono un'analogia tra le malattie dell'anima e quelle del corpo che ritengo sia fondamentale per comprendere l'uso del termine *metuo* da parte di Cicerone a *fat.* 19-20.

La passione è per gli Stoici sempre in movimento; essa è come un tumulto febbrile dell'anima che quando si è sviluppato fino a far presa nelle vene e nelle midolla, dà origine alla malattia e all'indisposizione⁶⁸³. A *Tusc.* 3, 23 Cicerone chiarisce che cosa sia il *πάθος* e in che cosa consiste, riconoscendo al latino maggiore espressività e precisione rispetto al greco nel chiarirne il concetto: il latino, infatti, per analogia con il corpo malato, rapporta l'«afflizione dell'anima» (*aegritudo*) alla malattia fisica; il «timore» (*metus*), invece, nonostante anticipi l'afflizione e le si avvicini, non è una vera e propria malattia, pur condividendone l'idea di dolore. Tuttavia a *Tusc.* 4, 42, Cicerone rettifica quanto detto precedentemente a *Tusc.* 3, 23, e chiarisce come l'afflizione e le altre passioni, compreso il *metus*, una volta sviluppate, diventino venefiche, aggiungendo che esse hanno in sé, già al momento della loro formazione, gran parte della loro tossicità:

Aegritudo autem ceteraque perturbationes amplificatae certe pestiferae sunt: igitur etiam susceptae continuo in magna pestis parte versantur. Etenim ipsae se impellunt, ubi semel a ratione discessum est, ipsaque sibi imbecillitas indulget in altumque provehitur imprudens nec reperit locum consistendi. (Cic. *Tusc.* 4, 42)

Ciò comporta che anche il *metus*, sebbene non possa definirsi una vera e propria malattia, rechi in sé sintomi visibili della sua patologia che, degenerata in afflizione, può definirsi *νόσημα*: il timore infatti è anche definito «dispiacere anticipato» e fa da battistrada al dispiacere che lo segue, cioè all'afflizione⁶⁸⁴.

Lucrezio, in 3, 152-169, ci fornisce una descrizione esatta degli effetti fisici che il *metus* ha sull'uomo, descrivendo come una mente turbata dalla paura sia sconvolta non solo nell'animo, ma anche nel volto e nel corpo:

*Verum ubi vementi magis est commota metu mens,
consentire animam totam per membra videmus
sudoresque ita palloremque existere toto
corpore et infringi linguam vocemque aboriri,
caligare oculos, sonere auris, succidere artus,
denique concidere ex animi terrore videmus
saepe homines; facile ut quivis hinc noscere possit*

⁶⁸³ Cic. *Tusc.* 4, 24.

⁶⁸⁴ Cic. *Tusc.* 4, 64.

*esse animam cum animo coniunctam, quae cum animi <vi>
percussa est, exim corpus propellit et icit.
Haec eadem ratio naturam animi atque animai
corpoream docet esse; ubi enim propellere membra,
corripere ex somno corpus mutareque vultum
atque hominem totum regere ac versare videtur,
quorum nil fieri sine tactu posse videmus
nec tactum porro sine corpore, nonne fatendumst
corporea natura animum constare animamque?
Praeterea pariter fungi cum corpore et una
consentire animum nobis in corpore cernis.*
(Lucr. 3, 152-169)

Il sudore e il pallore ai quali accenna anche Cicerone a *Tusc.* 4,19, in cui descrive gli effetti fisici che il *terror* – sottocategoria del *metus* – ha sull'uomo, sono gli stessi descritti da Lucrezio; inoltre la lingua che sembra impedita, la voce che cala quasi fino a morire, gli occhi annebbiati, le orecchie che sibilano, gli arti indeboliti, infine il volto che muta espressione, sono tutte manifestazioni dell'azione del *metus* che assume i tratti di una vera e propria patologia, sebbene non sia ancora degenerata in afflizione.

Posto che la paura è una passione che sconvolge gli animi, da cui derivano ansia, irascibilità e follia, e stabilito che tale passione ha delle ripercussioni oltre che sulla psiche anche sulla condizione fisica di ciascun uomo compromettendone gli equilibri e il benessere, è possibile ritornare al passo di *fat.* 19-20 da cui si è partiti, chiarendo finalmente la scelta lessicale compiuta da Cicerone di associare il verbo *metuo* a Crisippo e *vereor* a Epicuro, certamente non senza motivo. Messo di fronte all'assurdità della sua dottrina logica, mediante la quale pretende di dimostrare l'esistenza del fato, Crisippo palesa una condizione di profonda inquietudine e di angoscia: dapprima si riscalda (*aestuans*) e spera di ingannare i Caldei e gli altri indovini⁶⁸⁵ affinché usino proposizioni congiuntive negative per esprimere i loro principi⁶⁸⁶ ma man mano che il discorso si fa più impegnativo e si passa alla teoria modale di Diodoro,

⁶⁸⁵ *Spes* è opposto a *metus*, infatti, come *metus* designa il timore per un male futuro, *spes* esprime la speranza per qualcosa di positivo nel futuro. In entrambi i casi, sia riguardo a *spes* che a *metus*, non c'è alcuna certezza che quella speranza o quella paura possano realizzarsi, perciò l'uomo può operare attivamente a che si realizzi ciò che spera o per sfuggire da ciò che teme.

⁶⁸⁶ Cic. *fat.* 15: *Hoc loco Chrysippus aestuans falli sperat Chaldaeos ceterosque divinos, neque eos usuros esse coniunctionibus, ut ita sua percepta pronuntient: «Si quis natus est oriente Canicula, is in mari non morietur», sed potius ita dicant: «Non et natus est quis oriente Canicula, et is in mari morietur».*

arriva a tendere i nervi⁶⁸⁷ per convincere Epicuro, e quanti si oppongono alla sua teoria, di due principi: che ogni ἀξίωμα è o vero o falso (principio di non – contraddizione) ed è prodotto da cause efficienti determinate a loro volta dal fato.

I riferimenti alla reazione emotiva e fisica di Crisippo, sebbene apparentemente irrilevanti e marginali, forniscono in realtà dati di non trascurabile importanza: *aestuans* e *contendit ominis nervos*, infatti, descrivono rispettivamente due alterazioni dello stato fisico del filosofo che, preso dall'agitazione, comincia a sudare e a scaldarsi fino a perdere le energie.

È credibile che i sintomi descritti da Cicerone rientrino tra quelli della paura. Che il *metus* preveda tra i suoi sintomi il rossore come manifestazione di innalzamento della temperatura corporea e di disagio dettato da un forte turbamento, è confermato da Cicerone in *Tusc.* 4, 19, in cui annovera tra gli effetti del *terror* – sottocategoria del *metus* – tale rossore. L'unione di questo termine, *metus*, o con la forma verbale *aestuo* ('divampare/essere agitato') o con il sostantivo *aestus* ('agitazione/turbamento') non è del tutto atipico nel panorama letterario latino e sebbene non abbia numerose attestazioni, queste sono tuttavia utili a determinarne l'uso.

Una testimonianza è offerta da Cicerone stesso in *Verr.* 2, 2, 74, in cui descrive la condizione di agitazione di Verre processato *de repetundis*. Questi, uscito dal tribunale e preso da inquietudine e spavento, non sapendo cosa fare e agitato da un dubbio tanto forte quanto atroce che lo infiamma, si volta e si rigira da ogni parte. I movimenti del corpo tradiscono la sua preoccupazione, sì che i presenti capiscono che brama e timore lottano in lui:

Iste quamquam est incredibili importunitate et audacia, tamen subito solus destitutus pertimuit et conturbatus est; quid ageret, quo se verteret nesciebat. Si dimisisset eo tempore quaestionem, post, illis adhibitis in consilium quos ablegarat, absolutum iri Sopatrum videbat; sin autem hominem miserum atque innocentem ita condemnasset, cum ipse praetor sine consilio, reus autem sine patrono atque advocatis fuisset, iudiciumque C. Sacerdotis rescidisset, invidiam se sustinere tantam non posse arbitrabatur. Itaque aestuabat dubitatione, versabat se utramque in partem non solum mente, verum etiam corpore, ut omnes qui aderant intellegere possent in animo eius metum cum cupiditate pugnare. (Cic. Verr. 2, 2, 74)

⁶⁸⁷ Cic. *fat.* 21: *Itaque contendit omnis nervos Chrysippus, ut persuadeat omne ἀξίωμα aut verum esse aut falsum.* Per l'attestazione dei termini *metuo/metus* e *aestuo/aestus* cfr. anche Cels. 3, 6, 7.

Il *metus* e la *cupiditas* scuotono a tal punto l'animo di Verre che, sebbene tenti di celare la sua inquietudine e preoccupazione, i movimenti del corpo e presumibilmente le espressioni del volto consentono anche ai presenti di comprendere che n'è preda. Ciò vuol dire che si era soliti associare alla paura una serie di sintomi, noti a tutti e da tutti interpretabili, tra i quali alcuni gesti del corpo e dei movimenti concitati che consentivano di capire quando qualcuno ne fosse vittima.

La compromissione del fisico a causa del *metus* è inoltre confermata anche in opere di argomento medico, come attestato nel *De medicina* di Celso, in particolare mi riferisco a un passo in cui l'autore afferma che tra i sintomi della febbre vanno considerati il concitamento dei polsi, dovuto o al sole o al bagno, all'esercizio, al timore, all'ira o a qualunque altra affezione dell'animo; aggiunge poi che il calore può essere acceso anche dalle alte temperature, dalla fatica, dal sonno, dalla paura e dall'apprensione:

Altera res est, cui credimus, calor, aequae fallax: nam hic quoque excitatur aestu, labore, somno, metu, sollicitudine. (Cels. 3, 6, 7)

Tra le cause del calore – indizio di cui il medico si serve per capire se il paziente sia febbricitante o meno – è compreso anche il *metus*, che conta tra le sue manifestazioni fisiche l'innalzamento della temperatura corporea fino ai bollori della febbre.

L'uso di *aestuo* nel *De fato*⁶⁸⁸ descrive proprio questa condizione di alterazione fisica di cui è preda Crisippo; al calore poi è associata, a *fat.* 21, la rigida tensione dei nervi (*contendit nervos*), con cui l'autore descrive lo sforzo, compiuto dal filosofo greco, nel reagire alle accuse degli oppositori, di fronte ai quali teme di non risultare sufficientemente convincente.

L'uso dei termini *metus* e *nervus* è attestata in Cicerone in un passo del *De natura deorum* (2, 59), in cui, oltre alla ricorrenza di questi sostantivi tra loro correlati, spicca in un unico periodo l'uso di tre distinte forme verbali esprimenti 'paura', quali *extimesco*, *metuo* e *vereor*:

Dictum est de universo mundo, dictum etiam est de sideribus, ut iam prope modum appareat multitudo nec cessantium deorum nec ea quae agant molientium cum labore operoso ac molesto. Non enim venis et nervis et ossibus continentur nec his escis aut potionibus vescuntur, ut aut nimis acres aut nimis concretos umores colligant, nec is corporibus sunt ut casus aut ictus extimescant aut morbos metuunt ex defetigatione membrorum, quae verens

⁶⁸⁸ Cic. *fat.* 15.

Epicurus monogrammos deos et nihil agentes commentus est. (Cic. nat. deor. 2, 59)

Il verbo *metuo* forma con il sostantivo *morbis* un sintagma che ritorna in testi di argomento medico, in cui il *metus* è considerato fonte di malesseri e di patologie sia dell'animo che del corpo che comportano delle ripercussioni anche sulle condizioni fisiche del degente⁶⁸⁹.

Stando a quanto esaminato, la forma verbale *metuo*, ricorrerebbe ogniqualvolta si voglia esprimere 'paura' per un male futuro che si teme possa verificarsi e che possa causare al contempo anche dolore fisico, dovuto o all'aggravarsi di una malattia o a un malessere dell'animo che rischia di pregiudicare la salubrità della psiche e del corpo. Poste queste premesse è dunque possibile chiarire ora l'uso di *metuo a fat.* 19-20 e allo stesso tempo comprendere perché Cicerone abbia scelto di associarlo proprio a Crisippo: se da una parte esso serve a esprimere il timore di quest'ultimo di non riuscire a trovare sufficienti e convincenti argomentazioni a sostegno della sua dottrina logica, nonché prove sull'esistenza del fato, dall'altra smaschererebbe la sensazione di disagio e di inquietudine che in quel momento lo avrebbe colto. La descrizione della condizione fisica e psichica di Crisippo, sebbene Cicerone la riduca a scarsi elementi, non va tuttavia trascurata. Crisippo teme che se non otterrà che si riconosca che ogni enunciato sia o vero o falso non potrà difendere la tesi che tutto accade per opera del fato; il timore che prova gli procura profondo imbarazzo, debilitandolo e spronandolo a reagire nel tentativo di persuadere i suoi oppositori con nuove idee e stratagemmi tra cui, per

⁶⁸⁹ Cic. *de orat.* 3, 218: *Aliud metus, demissum et haesitans et abiectum: multis sum modis circumventus, morbo, exsilio atque inopia: tum pavor sapientiam omnem mi exanimato expectorat; mater terribilem minatur vitae cruciatum et necem, quae nemo est tam firmo ingenio et tanta confidentia, quin refugiat timido sanguen atque exalbescat metu;* *Tusc.* 3, 76: *Sed sumendum tempus est non minus in animorum morbis quam in corporum;* 4, 32: *Nec vero in omnem morbum ac perturbationem animus ingeniosi cadit; †non enim multa efferata et immania; quaedam autem humanitatis quoque habent primam speciem, ut misericordia aegritudo metus;* *nat. deor.* 2, 59; Verg. *Aen.* 12, 849-852: *Hae Iouis ad solium saevique in limine regis/apparent acuntque metum mortalibus aegris./si quando letum horrificum morbosque deum rex/molitur, meritas aut bello territat urbes.* Cfr. anche le occorrenze del sostantivo *metus* associato a *corpus* in Plaut. *Amph.* 832: *Per supremi regis regnum iuro et matrem familias lunonem, quam me vereri et metuere est par maxume, ut mi extra unum te mortalis nemo corpus corpore contigit, quo me impudicam faceret;* Cic. *Verr.* 2, 74; *Tusc.* 3, 23; *Lucr.* 3, 152; *Cels.* 2, 7, 2: *Urina autem crassa, ex qua quod desidet album est, significat circa articulos aut circa viscera dolorem metumque morbi esse.*

esempio, il già citato uso di proposizioni congiuntive negative in sostituzione della forma condizionale.

Oltre che turbare l'animo di chi ne è vittima, dando prova dei suoi effetti anche sul piano fisico, la 'paura' impedisce di reagire. La definizione ciceroniana contenuta in *Cato* 37, chiarisce infatti che la forma verbale *metuo* è tipica dei servi, cioè di coloro che sono vittime di qualcun altro e che hanno la possibilità di opporsi all'autorità dei loro padroni solo violando il codice etico e gerarchico a cui sono sottoposti. Se *metuo* è il timore che si verifichi un male futuro, esso non esclude la possibilità che si possa prevenire o quantomeno tentare di controllarne o impedirne la realizzazione. Crisippo infatti, pur di non sottomettersi e arretrare di fronte ai suoi oppositori, reagisce alle accuse che gli sono avanzate replicando e riformulando la sua teoria in maniera assurda e irragionevole.

Sebbene *metus* non sia una vera e propria malattia, come per esempio l'*aegritudo* – sua degenerazione che provoca l'alterazione della ragione, conducendo all'irrazionalità – esso ha in sé alcune tracce di questa passione. Ritornando dunque alla teoria crisippea, essa appare incoerente e irragionevole tanto agli occhi di Cicerone quanto a quelli di coloro che si oppongono alla dottrina stoica. L'Arpinate reputa infatti la logica supposta da Crisippo assurda e insensata: lo dimostra apertamente confutandone la teoria e servendosi dell'ironia, che ricorre a *fat.* 15-17 mediante esclamazioni del tipo '*O licentiam iocularum!*'⁶⁹⁰, con cui contesta e soprattutto deride la filosofia di Crisippo e gli stratagemmi da lui inventati.

Vereor, che in *fat.* 21 Cicerone associa a Epicuro, appartiene al lessico religioso, in cui ricorre con l'accezione di 'osservo ansiosamente/scrupolosamente/reverentemente/venero/provo un timore religioso'⁶⁹¹. Esso è attestato 185 volte nel *corpus* ciceroniano ed è usato diversamente a seconda dei contesti e delle opere in cui compare: nei discorsi, per esempio, *vereor* ha il costante significato di 'temere', mentre nelle opere retoriche e filosofiche prevale la forma *vereor ne*, 'temo che'⁶⁹². Rare, ma tuttavia presenti, sono le attestazioni di questa forma verbale con l'accezione di 'venerare/rispettare', propria del linguaggio religioso⁶⁹³. *Vereor*, che nel latino post-classico ha subito il passaggio al significato generico di 'temere', ha conservato tuttavia un tono elevato e illustre, senza mai entrare nel linguaggio usuale o volgare, restando sempre in una sfera superiore tipica del linguaggio

⁶⁹⁰ Cic. *fat.* 15.

⁶⁹¹ Gernia, 1970, p. 8. Cfr. anche Liv. 39, 37, 17: *veremur quidem vos, Romani, et si ita vultis etiam timemus, sed plus veremur et timemus deos immortalis.*

⁶⁹² Gernia 1970, p. 90.

⁶⁹³ Gernia 1970, pp. 89-90.

solenne⁶⁹⁴, adatto a esprimere il timore per un giudizio autorevole e non necessariamente divino.

Le prime occorrenze di tale forma verbale si rintracciano in Plauto (*Mil.* 1265-1266: PY: *Nescio tu ex me hoc audieris an non: nepos sum Veneris.* AC. *Mea Milphidippa, adi, obsecro, et congregere.* PY. *Ut me veretur!*) in cui *vereor* ricorre con l'antico significato di 'temere con riverenza', lo stesso che ritorna in contesti in cui è in relazione con le forme verbali *metuo* o *timeo*⁶⁹⁵.

Il rispetto associato al sentimento di paura si basa sul riconoscimento di un'entità superiore, la cui superiorità è totalmente giustificata e in rapporto alla quale sussiste una distanza quanto meno simbolica.

Vereor è anche il timore che coglie l'uomo dinanzi all'incomprensibile, procurandogli un istantaneo blocco che ne impedisce l'azione; a tale blocco subentra, poi, la riflessione, che consente di agire praticamente⁶⁹⁶. Tito Livio, ad esempio, così descrive l'atteggiamento dei Galli dopo il sacco di Roma (5, 39, 1): *ipsi pavore defixi primum steterunt [...]; deinde insidias vereri; postremo caesorum spolia legere*⁶⁹⁷. Che questa forma verbale ricorra dunque in contesti diversi da *metuo* e che sia usata diversamente, ci è confermato da Cicerone stesso sia in un passo dell'*Att.* 16, 9⁶⁹⁸ che in uno del *de orat.* 3, 117⁶⁹⁹, in cui l'Arpinate si serve di entrambe le forme verbali, *metuo* e *vereor*, in una lista potenziale di sinonimi, in cui l'uno ha la funzione di chiarire l'altro, nonché di completarne il significato.

Vereor alluderebbe alla paura per qualcosa, il cui esito non dipenderebbe dalla volontà del singolo uomo ma dall'intervento e dal giudizio altrui, in particolar modo di coloro che hanno potere decisionale, che siano divinità o uomini, le cui disposizioni non possono che essere rispettate e accettate con riverenza e rassegnazione da parte di chi sa di non poterle sfuggire, nonostante voglia evitarle.

⁶⁹⁴ Gernia 1970, p. 139.

⁶⁹⁵ Cfr. Hyg. *fab.* 78, 2: *Tyndareus, cum ab Agamemnone ne repudiaret filiam suam Clytaemnestram vereretur timeretque ne quid ex ea re discoridae nasceretur.*

⁶⁹⁶ Thomas 2012, pp. 154-157.

⁶⁹⁷ Cfr. anche Verg. *ecl.* 9, 2-4: *O Lycida, vivi pervenimus, advena nostri/(quod numquam veriti sumus) ut possessor agelli/diceret: «Haec mea sunt; veteres migrate coloni».*

⁶⁹⁸ Cic. *Att.* 16, 9: *Non confido aetati, ignoro quo animo. Nil sine Pansa tuo volo. Vereor ne valeat Antonius, nec a mari discedere libet. At metuo ne quae ἀριστεία me absente.*

⁶⁹⁹ Cic. *de orat.* 3, 117: *Comparisonis autem duo sunt modi: unus, cum idemne sit an aliquid intersit quaeritur; ut metuere et vereri, ut rex et tyrannus, ut adsentator et amicus; alter, cum quid praestet aliud alii quaeritur, ut illud, optimine cuiusque sapientes an populari laude ducantur.*

Robert Kaster ha pubblicato nel 2005 uno studio, intitolato *Emotion, Restraint and Community in Ancient Rome*, nel quale ha suggerito un approccio cognitivo alle ‘emozioni dell’inibizione sociale’, ponendo in particolare la sua attenzione sui concetti di *pudor*, *paenitentia*, *verecundia* e *invidia*. Tra questi, *verecundia* ha la medesima radice di *vereor* (**wer-*) ed equivale a ‘rispetto/modestia/riverenza’ da parte di qualcuno nei confronti di altri, la cui autorità si vorrebbe rifuggire piuttosto che subire, ma non essendo possibile opporsi a loro, spingerebbe a un atteggiamento di riservatezza e di discrezione.

Elio Donato, grammatico latino del IV secolo, nel commento all’*Andria* di Terenzio⁷⁰⁰, già precedentemente menzionato, distingue tra la forma verbale *metuo* e *timeo*, appartenenti alla stessa famiglia lessicale di *vereor*, chiarendo come *metuo*, in Cicerone, serva a esprimere la paura per un male futuro che incalza con prudenza e con cautela, mentre *timor* è una malattia dell’anima dovuta alla stoltezza e all’ignoranza umane, nonché all’abiezione dell’animo nei confronti del futuro o di ciò che si potrebbe verificare in futuro. Il primo, cioè *metus*, riguarda la sfera cognitiva o anche detta *ratio intellectualis*, mentre il secondo concerne il *timor* relativo al *sensus animi*⁷⁰¹.

Qualora sia veritiera la proposta di Fridrich Lossman, cioè che *vereri* stia ad indicare un timore necessario al corretto comportamento e alla convivenza sociale tra gli uomini, che comporta una reazione razionale di fronte a un dato di fatto riconosciuto come giusto, appare più chiara la scelta ciceroniana di *fat.* 21 e 23 di associare la forma verbale *vereor* a Epicuro. Questi, infatti, resosi conto dell’assurdità della dottrina stoica e della sua logica, gli si oppone con razionale presa di coscienza, rifiutandosi di accettare che ogni ἀξίωμα sia o vero o falso, e, pur di salvaguardare e di confermare il libero arbitrio dell’uomo, replica proponendo una teoria altrettanto assurda: ἡ ἐλάχιστον, che Cicerone definisce anche con l’espressione *tertius motus*⁷⁰². Il dissenso di Epicuro di fronte all’indubbia absurdità della teoria crisippea si fonda dunque su una replica razionale; tuttavia, pur partendo da premesse logicamente condivisibili, il filosofo finisce col formulare una teoria altrettanto assurda sostenendo due cose inammissibili: che qualcosa possa avvenire senza causa e che gli atomi, che cadono nel vuoto perpendicolarmente secondo il loro moto naturale, mutino ‘un minimo’ la loro direzione *sine causa*.

Pertanto stabilito che Epicuro sviluppa il suo ragionamento prendendo le mosse da principi razionali e socialmente utili, l’uso del verbo *vereor*, in un certo senso, svelerebbe proprio questo aspetto del suo ragionamento e in parte

⁷⁰⁰ Donat. *ad Ter. Andr.* 496.

⁷⁰¹ Ernout si è sapientemente occupato della differenza tra *metus* e *timor* in uno studio in cui ha dedicato ampio spazio e attenzione alle ricorrenze e alle occorrenze semantiche di questi due termini. Cfr. Ernout 1957, pp. 7-56.

⁷⁰² Sulla teoria epicurea descritta da Cicerone rinvio a Maso (2005).

anche un'insolita approvazione da parte di Cicerone nei confronti del filosofo, per il quale ha sempre parole poco lusinghiere. Solo nel *De fato*, infatti, l'autore concede a Epicuro maggiore riguardo e si dichiara persino disposto ad accettare la sua teoria del terzo moto, nonostante sia assurda, preferendola all'irrazionalità della teoria stoica di Crisippo.

Nella definizione ciceroniana di *Cato* 37, *vereor* sarebbe da attribuire ai *liberi*, ossia ai figli sottomessi all'autorità paterna⁷⁰³, cioè all'influenza di colui che ha un ruolo di potenza nel microcosmo familiare ed è investito di un potere tale che i figli devono ubbidirgli con rispetto e devozione. Ciò consentirebbe di ipotizzare che Epicuro si veste di un atteggiamento di reverenza nei confronti della questione relativa all'esistenza del fato e al libero arbitrio dell'uomo, tentando di porvi rimedio non senza difficoltà e un certo imbarazzo.

Altra forma verbale pertinente al campo semantico della paura, che nel *De fato* è associata a Epicuro è *extimesco*⁷⁰⁴, che svela un sentimento di paura crescente per qualcosa che, indipendentemente dalla nostra volontà, sembra sia destinata ad accadere e dalla quale pare non possa esserci scampo se non l'accettazione.

In *nat. deor.* 2, 59 Cicerone si serve al contempo di *vereor*, *metuo* ed *extimesco*⁷⁰⁵, verosimilmente per ragioni stilistiche, cioè per evitare la ripetizione della stessa forma verbale nell'ambito dello stesso periodo. A questa ragione meramente stilistica si aggiungono anche cause semantico - concettuali che prevedono un uso differente delle tre forme verbali a seconda dei contesti in cui sono inserite.

⁷⁰³ Cic. *Cato* 37: [...] *Tenebat non modo auctoritatem, sed etiam imperium in suos, metuebant servi, verebantur liberi, carum omnes habebant; vigeat in illa domo mos patrius disciplina.*

⁷⁰⁴ Cic. *fat.* 18: *Nec, cum haec ita sint, est causa, cur Epicurus fatum extimescat et ab atomis petat praesidium easque de via deducat et uno tempore suscipiat res duas inenodabiles, unam, ut sine causa fiat aliquid, ex quo existet, ut de nihilo quippiam fiat, quod nec ipsi nec cuiquam physico placet, alteram, ut, cum duo individua per inanitatem ferantur, alterum e regione moveatur, alterum declinet.*

⁷⁰⁵ Cic. *nat. deor.* 2, 59: *Dictum est de universo mundo, dictum etiam est de sideribus, ut iam prope modum appareat multitudo neccessantium deorum nec ea quae agant molientium cum labore operoso ac molesto. Non enim venis et nervis et ossibus continentur nec his escis aut potionibus vescuntur, ut aut nimis acres aut nimis concretos umores colligant, nec is corporibus sunt ut casus aut ictus extimescant aut morbos metuunt ex defetigatione membrorum, quae verens Epicurus monogrammos deos et nihil agentes commentus est.*

Extimesco, formato dalla preposizione *ex-* e dal verbo *timeo*, a cui va aggiunto anche il suffisso incoativo *-sco*, che ricorre a esprimere l'inizio di un'azione, rende il senso di 'allarmarsi/avere timore/spaventarsi': appresa la teoria logica di Crisippo e il suo tentativo di servirsene per dimostrare l'esistenza del fato, Epicuro prova un forte sentimento di timore che cresce fino a divenire *vereor*, un timore razionale ma al contempo scrupoloso ed esitante. *Extimesco* segna infatti un passaggio di stato da una condizione A di apprensione, che corrisponde a quella espressa in *fat.* 18 (*nec, [...] estcausa, cur Epicurus fatum extimescat et ab atomis petat praeidium*), a una condizione B di forte paura⁷⁰⁶, ovvero quella di *fat.* 21 e 23 (*fat.* 21: *ut enim Epicurus veretur, ne [...] concedendum sit fato fieri...*; 23: *hanc Epicurus rationem induxit ob eam rem, quod veritus est, ne [...] nihil liberum nobis esset...*).

Pertanto l'uso di *metuo* e di *vereor*, data l'attenzione con cui Cicerone li associa rispettivamente a Crisippo e a Epicuro, escludono che la scelta dell'autore sia stata casuale. Posta questa premessa, mediante l'indagine svolta si è tentato di chiarire gli usi di tali forme verbali: in sintesi, *metuo* ricorre a descrivere una condizione emotiva di timore, nonché di degenza fisica dovuta all'azione di un *morbus* sia dell'animo che del corpo, a cui è possibile opporsi tentandone la prevenzione; quanto a *vereor* invece, esso esprime un senso di profondo rispetto e di preoccupazione, che poggia su basi razionali e a cui, diversamente da *metuo*, non è possibile opporsi.

⁷⁰⁶ La preposizione *ex* rafforza la forma verbale *timeo*.

Capitolo 8

Risposta di Carneade alla teoria epicurea

8.1 *De fato* 23-25

- 23 *Acutius Carneades, qui docebat posse Epicureos suam causam sine hac commenticia declinatione defendere. Nam cum docerent esse posse quendam animi motum voluntarium, id fuit defendi melius quam introducere declinationem, cuius praesertim causam reperire non possent; quo defenso facile Chrysippo possent resistere. Cum enim concessissent motum nullum esse sine causa, non concederent omnia, quae fierent, fieri causis antecedentibus; voluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentis.*
- 24 *Communi igitur consuetudine sermonis abutimur, cum ita dicimus, velle aliquid quempiam aut nolle sine causa; ita enim dicimus 'sine causa', ut dicamus: sine externa et antecedente causa, non sine aliqua; ut, cum vas inane dicimus, non ita loquimur, ut physici, quibus inane esse nihil placet, sed ita, ut verbi causa sine aqua, sine vino, sine oleo vas esse dicamus, sic, cum sine causa animum dicimus moveri, sine antecedente et externa causa moveri, non omnino sine causa dicimus. De ipsa atomo dici potest, cum per inane moveatur gravitate et pondere, sine causa moveri, quia nulla causa accedat extrinsecus.*
- 25 *Rursus autem, ne omnes physici inrideant nos, si dicamus quicquam fieri sine causa, distinguendum est et ita dicendum, ipsius individui hanc esse naturam, ut pondere et gravitate moveatur, eamque ipsam esse causam, cur ita feratur. Similiter ad animorum motus voluntarios non est requirenda externa causa; motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat, nec id sine causa; eius rei enim causa ipsa natura est.*

8.2 Carneade e il moto volontario

L'Arpinate affida la confutazione della teoria del *clinamen* a Carneade, suo maestro e precettore, che suggerisce agli Epicurei di salvare il determinismo senza che ad esso siano sottoposte le azioni degli uomini, dipendenti piuttosto da cause contingenti e dalla volontà umana.

Epicuro, secondo Carneade/Cicerone, anziché inventare un nuovo moto *sine causa* degli atomi, cioè il *clinamen*, avrebbe dovuto insistere su un altro aspetto della dottrina epicurea, ossia sul *motus voluntarius* dell'anima quale causa di sé e delle proprie inclinazioni⁷⁰⁷. Gli Epicurei infatti sostenevano che nell'animo possono esservi moti volontari, dovuti alla sua stessa natura, capaci di giustificare il libero arbitrio, ed è su questo punto che, secondo Carneade, avrebbero dovuto insistere piuttosto che introdurre la *declinatio atomi*, di cui non riescono a spiegare la causa. In questo modo, avrebbero resistito facilmente ai principi fondanti la dottrina di Crisippo sostenendo che non tutto accade per *causae antecedentes*, ossia a opera del fato⁷⁰⁸, e che non vi sono *causae externae et antecedentes* della *voluntas*, la quale, al contrario, è interna e dipende dal *iudicium* dell'uomo.

Si parta dunque dalla ricostruzione ciceroniana della teoria epicurea.

Quella proposta da Stefano Maso nel suo recente commento al *De fato*⁷⁰⁹, distingue i seguenti punti chiave di tale dottrina:

- gli atomi, trascinati verso il basso dal peso e dalla gravità, hanno moto perpendicolare e non si scontrano mai;
- il *clinamen* o *declinatio atomi* consente gli urti tra gli atomi e, di conseguenza, la loro aggregazione;
- posto che anche l'animo, secondo Epicuro, è costituito da atomi, esso esiste grazie all'azione del *clinamen*;
- l'animo, parimenti agli altri aggregati formati da atomi, sottostà alle stesse regole degli atomi⁷¹⁰.

⁷⁰⁷ Per approfondimenti sulla difesa del libero arbitrio in Epicuro rinvio a Conway 1981.

⁷⁰⁸ Cic. *fat.* 23: *Cum enim concessissent motum nullum esse sine causa, non concederent omnia, quae fierent, fieri causis antecedentibus: voluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentis.*

⁷⁰⁹ Per ulteriori approfondimenti rinvio a *Capire e dissentire* (2008) dello stesso autore.

⁷¹⁰ Maso 2014, p. 133.

Epicuro attribuirebbe l'aggregazione degli atomi alla *declinatio atomi* o *clinamen*, che, in quanto casuale e indeterminato, consentirebbe all'uomo di sfuggire al determinismo stoico e di svincolare il libero arbitrio dal fato. Tuttavia, perché *sine causa*, Cicerone si dichiara contrario ad accettare il *clinamen*. Persino Democrito, fondatore dell'atomismo, menzionato in *fat.* 23, preferisce ammettere la necessità universale piuttosto che accogliere la teoria epicurea della *declinatio atomi*, essendogli impossibile motivare l'esistenza del moto obliquo⁷¹¹.

A impedire la giusta interpretazione di cosa si intenda per 'moto incausato' o *sine causa*, è, secondo Cicerone, la consuetudine del parlare comune (*communi consuetudine sermonis*), cioè l'uso inappropriato della lingua, che, per essere correttamente interpretata, andrebbe di volta in volta contestualizzata. L'autore spiega infatti che con l'espressione *sine causa* non si intende che il volere o non volere qualcosa 'senza causa affatto' ma 'senza una causa esterna e antecedente', cioè senza l'implicazione del fato; allo stesso modo, quando si dice che un vaso è vuoto si intende privo di contenuto, che sia acqua, vino o olio, e non vuoto del tutto, poiché nel linguaggio dei fisici il vuoto non esiste:

Communi igitur consuetudine sermonis abutimur, cum ita dicimus, velle aliquid quempiam aut nolle sine causa; ita enim dicimus 'sine causa', ut dicamus: sine externa et antecedente causa, non sine aliqua; ut, cum vas inane dicimus, non ita loquimur, ut physici, quibus inane esse nihil placet, sed ita, ut verbi causa sine aqua, sine vino, sine oleo vas esse dicamus, sic, cum sine causa animum dicimus moveri, sine antecedente et externa causa moveri, non omnino sine causa dicimus. De ipsa atomo dici potest, cum per inane moveatur gravitate et pondere, sine causa moveri, quia nulla causa accedat extrinsecus. (Cic. *fat.* 24)

Dunque, nell'affermare, che l'animo ha moti incausati, non si intende 'senza causa affatto' ma 'senza causa esterna e antecedente'. Non occorre infatti ricercare una causa esterna che giustifichi il moto volontario dell'animo, che per sua natura è obbediente e dipendente dall'uomo.

L'uso di *abutor* ('consumare/abusare')⁷¹² in *fat.* 24 (*communi igitur consuetudine sermonis abutimur*) rende perfettamente il senso di abuso scorretto della lingua⁷¹³. Tale forma verbale ricorre più volte nelle opere

⁷¹¹ Cic. *fat.* 23.

⁷¹² ThLL, s.v. *abutor*, 1, 240, 56. Cfr. Forcellini, s.v. *abutor*: *Abuti proprie est rem aliquam utendo absumere.*

⁷¹³ Cfr. Cic. *de orat.* 3, 169: *Abutimur etiam saepe verbo non tam eleganter quam in transferendo, sed etiam si licentius, tamen interdum non imprudenter; ut cum grandem orationem pro longa, minutum animum pro parvo dicimus.*

ciceroniane unita al sostantivo *verbo* in caso ablativo retto dallo stesso *abutor*⁷¹⁴. Per comprenderne l'utilizzo occorre rifarsi alla definizione di *abusio* attestata in *Rhet. Her.* 4, 45, in cui è affermato che l'abuso o uso deviato è quella figura retorica che si serve di una parola simile o di significato affine in luogo di quella precisa e propria:

Abusio est, quae verbo simili et propinquo pro certo et proprio abutitur, hoc modo: 'Vires hominis breves sunt'; aut: 'parva statura'; aut: 'longum in homine consilium'; aut: 'oratio magna'; aut: 'uti pauco sermone'. (Rhet. Her. 4, 45)

L'*abusio* o κατάχρησις, stando alla definizione offerta da Cicerone nell'*Orator* (94), deve la sua paternità ad Aristotele e, come già detto nella *Rhetorica ad Herennium*, essa consiste nell'abuso di parole affini, o perché piacciono o perché così conviene⁷¹⁵:

Aristoteles autem tralationi et haec ipsa subiungit et abusionem quam κατάχρησιν vocant, ut cum minutum dicimus animum pro parvo; et abutimur verbis propinquis, si opus est vel quod delectat vel quod decet. (Cic. orat. 94)

Com'è confermato anche in *part.* 17, i sostantivi, in generale, possono impiegarsi sia in senso proprio che traslato e il loro uso può modificarsi a seconda del contesto e dell'accezione che l'oratore intende dare loro, piegandoli in qualche modo alla sua volontà espressiva: la cataresi o trasferimento abusivo è tra queste figure retoriche tra le quali si annoverano anche la litote e l'iperbole, a cui si ricorre per ornare il discorso più di quanto comporti l'uso abituale:

Atque etiam est haec distinctio in verbis – altera natura, tractatione altera: natura, ut sint alia sonantiora, grandiora, leviora et quodammodo nitidiora, alia contra; tractatione autem, cum aut propria sumuntur rerum vocabula aut addita ad nomen aut nova aut prisca aut ab oratore modificata et inflexa quodammodo – qualia sunt ea quae transferuntur aut immutantur aut ea quibus

⁷¹⁴ Cic. *de orat.* 3, 169: *Abutimur saepe etiam verbo non tam eleganter quam in transferendo, sed etiam si licentius, tamen interdum non impudenter; ut cum grandem orationem pro longa, minutum animum pro parvo dicimus; part. 17; orat. 94; fat. 24; Rhet. Her. 4, 45.*

⁷¹⁵ Cfr. anche Quint. 8, 2, 5: *Vnde abusio, quae κατάχρησις dicitur, necessaria; 8, 6, 34: Eo magis necessaria catachresis, quam recte dicimus abusionem, quae non habentibus nomen suum accommodat quod in proximo est, sic: «equum †ogra putant† aedificant», et apud tragicos «Aegialeo parentat pater».*

tamquam abutimur aut ea quae obscuramus, quae incredibiliter tollimus quaeque mirabilius quam sermonis consuetudo patitur ornamus. (Cic. part. 17)

Essa è necessaria lì dove c'è *inopia* del sistema linguistico: in tal caso una parola subisce una modificazione semantica che soddisfi le esigenze espressive⁷¹⁶ del parlante sebbene un uso improprio comporti inevitabilmente che si fraintenda il senso di ciò che si vuol dire.

L'errore dunque sta nel contestualizzare, in maniera inadeguata, termini che nell'uso comune possiedono un significato generico ma che in ambiti specifici assumono tutt'altro senso.

Epicuro, per respingere la teoria causale di Crisippo e con essa l'esistenza del fato, nega, sul piano della logica, che tutti gli enunciati siano o veri o falsi e al contempo che ci siano cause antecedenti da cui essi dipendono⁷¹⁷, commettendo in questo modo un errore puerile e impossibile da accettare per un fisico, cioè che esista un moto incausato. Nel tentativo di opporsi alla teoria crisippea inventa dunque un inspiegabile terzo moto, di cui ignora la causa. Che Epicuro sia consapevole che il *clinamen* sia *sine causa* non è chiaro nel *De fato* (22) come lo è nel *De finibus* 1, 19, in cui il filosofo stesso ammette che l'atomo devia senza causa:

Declinare dixit atomum perpaulum, quo nihil posset fieri minus; ita effici complexiones et copulationes et adhaesiones atomorum inter se, ex quo efficeretur mundus omnesque partes mundi, quaeque in eo essent. (Cic. fin. 1, 19)

Secondo Carneade non occorre che Epicuro introducesse la declinazione degli atomi per difendere il libero arbitrio, piuttosto gli sarebbe bastato sostenere l'esistenza del moto volontario dell'animo: in questo modo, pur ammettendo che non vi sia alcun moto incausato, non avrebbe ammesso che tutto accade per *declinatio atomi*, ma per cause interne dipendenti dall'animo stesso. Il *clinamen* infatti è definito a *fat.* 23 e a *fat.* 48 con l'aggettivo *commenticius*, cioè 'fittizio/inventato' (*commentando inventus, excogitatus: tum in bonam, tum in malam partem*)⁷¹⁸, che non solo palesa l'intento ciceroniano di prendersi gioco della dottrina epicurea ma sottintende anche la critica dell'autore a tale teoria.

⁷¹⁶ Lausberg 1969, pp. 104-107.

⁷¹⁷ Cic. *fat.* 20.

⁷¹⁸ Forcellini s.v. *commenticius*. Cfr. ThLL, s.v. *commenticius*, 3, 1862, 79-82.

8.3 *Animi motus voluntarius*

L'espressione *animi motus voluntarius* è attestata in *fat.* 23; 25; 39 e 48⁷¹⁹ e in *Tusc.* 4, 79, in relazione alla dottrina epicurea.

Nel suo commento al *De fato* Adrien Turnèbe (1552) definisce il moto volontario dell'animo dipendente dalla spinta e dall'intenzione della volontà («*qui a voluntatis impulsione et propositione esset*»)⁷²⁰, interpretando il genitivo singolare *animi* come genitivo soggettivo. L'ambiguità del sostantivo *animi*, infatti, apre la possibilità a una doppia interpretazione: o di genitivo soggettivo oppure oggettivo. Qualora si trattasse di genitivo soggettivo l'*animus*, con funzione idiale di soggetto, attiverebbe la *voluntas* provocando l'azione; nel caso del genitivo oggettivo, invece, il riferimento sarebbe agli atomi che costituiscono l'animo e da cui dipende il moto.

Tuttavia, anziché porre l'attenzione sul genitivo *animi*, ritengo sia più opportuno partire dall'analisi dell'aggettivo *voluntarius* utile a interpretare anche *animus*.

Gli aggettivi in *-arius* derivano da basi aggettivali, nominali, avverbiali e anche verbali. Tale suffisso, lungamente produttivo nella lingua latina, conta un elevato numero di derivati⁷²¹, tra aggettivi e nomi di agente, di strumento e di luogo.

Molti studiosi concordano nel riconoscere al suffisso *-arius* la funzione generica di 'relazione': secondo Nichols⁷²², per esempio, l'unico modo per interpretare la formazione in *-arius* «is by means of a blanket term such as 'pertaining to', which, as it may be appropriately applied to any termination whatever, is of no scientific value at all». Serbat⁷²³, invece, ritiene che il concetto di 'relazione' sia sottesa a tutti i tipi di derivazione e che il caso di –

⁷¹⁹ Cfr. anche Cic. *Tusc.* 4, 79: *Ubi sunt ergo isti, qui iracundiam utilem dicunt – potest utilis esse insania? – Aut naturalem? An quicquam est secundum naturam, quod fit repugnante ratione? Quo modo autem, si naturalis esset ira, aut alius alio magis iracundus esset, aut finem haberet prius quam esset ulta, ulciscendi lubido, aut quemquam paeniteret, quod fecisset per iram? Ut Alexandrum regem videmus, qui cum interemisset Clitum familiarem suum, vix a se manus abstinuit; tanta vis fuit paenitendi. Quibus cognitis quis est qui dubitet quin hic quoque motus animi sit totus opinabilis ac voluntarius? Quis enim dubitarit quin aegrotationes animi, qualis est avaritia, gloriae cupiditas, ex eo, quod magni aestumetur ea res ex qua animus aegrotat, oriantur? Unde intellegi debet perturbationem quoque omnem esse in opinione.*

⁷²⁰ Turnèbe 1552, p. 35.

⁷²¹ Paucker (1963) elenca 1170 derivati, mentre Serbat 1989, p. 102, parla di 1500 derivati. Gradenwitz (1904) ne conta invece 1250.

⁷²² Nichols 1929, p. 41.

⁷²³ Serbat 1989, p. 407.

arius sia «au contraire le point de départ, le socle sur lequel ont pu prendre appui les sous-groupes dans lesquels -ario- semble autoriser una paraphrase mieux définie».

Alla funzione di ‘relazione’ si aggiungerebbe poi quella agentiva, cioè di agente che compie un’azione. Importante è stabilire la posizione occupata dall’aggettivo nel gruppo nominale SN: esso può occorrere in posizione prenominali o postnominale. Nel primo caso l’aggettivo ‘qualifica’ il nome da cui dipende, identificandone una proprietà; nel secondo, invece, lo ‘classifica’ in rapporto a determinate caratteristiche⁷²⁴. Data l’espressione *animi motus voluntarius*, *voluntarius* in posizione postnominale ricorre a qualificare il nome a cui si riferisce.

Stando alla natura dell’aggettivo, i moti dell’animo sono volontari, cioè ‘pertinenti’ alla volontà, perché prodotti dalla *voluntas* che ha un ruolo agentivo. La posposizione dell’aggettivo al sostantivo *motus* lascia intendere che Cicerone non vuole qualificare il moto come ‘volontario’ ma vuole ‘classificarlo’ come tale, verisimilmente perché attribuisce all’animo più di un moto: stando alla teoria epicurea, infatti, l’animo, formato da atomi, risente dei loro moti naturali e perpendicolari, a cui andrebbero aggiunti i moti volontari.

Il fatto che in *fat.* 23 Carneade proponga agli Epicurei di insistere sul moto volontario dell’animo, perché sufficiente a preservare il libero arbitrio dell’uomo, piuttosto che inventare un terzo moto (l’ἐλάχιστον), significa che, prima di introdurre il *clinamen*, Epicuro riconosceva all’animo un moto volontario accanto a quello naturale e perpendicolare. A darne conferma è Cicerone stesso che in *fat.* 23 così scrive: «giacché sostenevano (gli Epicurei) che può esserci un moto volontario dell’animo, avrebbero dovuto difendere questo piuttosto che introdurre la declinazione, di cui soprattutto non possono trovarne una causa» (*nam cum docerent esse posse quendam animi motum voluntarium, id fuit defendi melius quam introducere declinationem, cuius praesertim causam reperire non possunt*).

Posto che l’animo è costituito da atomi, parte di questi si muovono in virtù di un moto perpendicolare, che è quello naturale, mentre altri per intervento della volontà, che trova sede nell’animo umano. La *voluntas*, di cui l’uomo è dotato per natura, ricopre così il ruolo di agente.

Stando alla testimonianza ciceroniana riportata a *top.* 64, la *voluntas* interverrebbe a determinare un effetto in seguito a un *impulsus* esterno vagliato dalla ragione. Questa è propria del saggio e sua prerogativa è di condurre l’uomo all’azione morale, a meno che non sia inficiata dall’*opinio*, che ne compromette la retta esecuzione e dalla quale derivano le perturbazioni

⁷²⁴ Kircher-Durand 1994, pp. 223-224. Cfr. anche Staff 1896; Arias Abellán 1986, pp. 79-85; 1992, pp. 321-339.

dell'animo provocate da ignoranza e imprudenza. Sebbene siano volontarie, esse sono causa per l'animo di moti tanto grandi da far apparire come volontarie anche quelle cose che sono necessarie o inconsapevoli:

Cadunt etiam in ignorationem atque imprudentiam perturbationes animi; quae quamquam sunt voluntariae – obiurgatione enim et admonitione deiciuntur – tamen habent tantos motus, ut ea quae voluntaria sunt aut necessaria interdum aut certe ignorata videantur. (Cic. *top.* 64)

Ciò vuol dire che le perturbazioni dell'animo o, più in generale, i moti dell'animo, sono prodotti dalla volontà.

Essa ha un ruolo agente nella loro realizzazione, nonché nelle azioni che ne conseguono, i cui effetti, stando alla fonte su menzionata, sembrano classificarsi in tre tipologie: quelli volontari, determinati dalla *voluntas*; quelli necessari, che accadono come devono accadere prescindendo le intenzioni degli uomini, e quelli inconsapevoli, dovuti all'imprevedibilità del caso. Tutti questi, in apparenza, sembrano essere stati prodotti dalla *voluntas*, ancora una volta investita di un ruolo agente⁷²⁵, che – come credo – spetta attribuirgli anche in relazione all'espressione *motus voluntarius animi*.

Sembra infatti che non ci siano dubbi interpretativi: stando a quanto detto il genitivo singolare *animi* mi sembra possa essere interpretato come genitivo di pertinenza piuttosto che come genitivo oggettivo o soggettivo, per cui proporrei di interpretare l'espressione *animi motus voluntarius* in questo modo: «il moto

⁷²⁵ Cfr. anche Cic. *ac.* 1, 39: *Cumque eas perturbationes antiqui naturales esse dicerent et rationis expertes aliaque in parte animi cupiditatem alia rationem collocarent, ne his quidem assentiebatur; nam et perturbationes voluntarias esse putabat opinionisque iudicio suscipi et omnium perturbationum matrem esse arbitrabatur immoderatam quandam intemperantiam; 41: In qua primum de sensibus ipsis quaedam dixit nova, quos iunctos esse censuit e quadam quasi impulsione oblata extrinsecus, quam ille φαντασίαν, nos visum appellemus licet, et teramus hoc quidem verbum, erit enim utendum in reliquo sermone saepius – sed ad haec quae visa sunt et quasi accepta sensibus assensionem adiungit animorum, quam esse vult in nobis positam et voluntariam; fin. 5, 36: Animi autem et eius animi partis, quae princeps est, quaeque mens nominatur, plures sunt virtutes, sed duo prima genera, unum earum, quae ingenerantur suapte natura appellanturque non voluntariae, alterum autem earum, quae in voluntate positae magis proprio nomine appellari solent, quarum est excellens in animorum laude praestantia; 38: Ita fiet, ut animi virtus corporis virtuti anteponatur animique virtutes non voluntarias vincant virtutes voluntariae, quae quidem proprie virtutes appellantur multumque excellunt, propterea quod ex ratione gignuntur, qua nihil est in homine divinius; Tusc. 4, 65: Mihi quidem in tota ratione ea, quae pertinet ad animi perturbationem, una res videtur causam continere, omnis eas esse in nostra potestate, omnis iudicio susceptas, omnis voluntarias.*

volontario, pertinente cioè alla volontà e voluto dalla volontà, è proprio dell'animo».

Ritengo sia altresì importante la testimonianza contenuta in *rep.* 6, 27. Infatti, stando a quanto tramandato in questo passo, ciò che muove se stesso per sua natura ([id], *quod ipsum a se movetur*) non cessa mai di muoversi, ma è eterno e a sua volta fonte e principio del moto per tutte le altre cose; al contrario, ciò che trasmette il moto ad altro ma che a sua volta trae impulso da una forza esterna, deve avere necessariamente un termine. Ne consegue che il moto primigenio deriva da ciò che si muove da sé e non può né nascere né morire:

*Nam quod semper movetur, aeternum est; quod autem motum adfert alicui, quodque ipsum agitur aliunde, quando finem habet motus, vivendi finem habeat necesse est. Solum igitur, quod sese movet, quia numquam deseritur a se, numquam ne moveri quidem desinit; quin etiam ceteris, quae moventur, hic fons, hoc principium est movendi. Principii autem nulla est origo; nam ex principio oriuntur omnia, ipsum autem nulla ex re alia nasci potest; nec enim esset id principium, quod gigneretur aliunde; quodsi numquam oritur, ne occidit quidem umquam. Nam principium extinctum nec ipsum ab alio renascetur nec ex se aliud creabit, siquidem necesse est a principio oriri omnia. Ita fit, ut motus principium ex eo sit, quod ipsum a se movetur; id autem nec nasci potest nec mori; vel concidat omne caelum omnisque natura et consistat necesse est nec vim ullam nanciscatur, qua a primo impulsu moveatur. (Cic. *rep.* 6, 27)*

Evidente è che può definirsi eterno ciò che si muove per sua stessa natura ed è impossibile negare che questa natura sia da attribuirsi all'anima. È infatti privo di anima, secondo Cicerone, tutto ciò che è mosso da un impulso esterno; ciò che è fornito di anima, invece, è sollecitato da un impulso interno e proprio, essendo questa la *vis* dell'anima, cioè muovere se stessa:

*Cum pateat igitur aeternum id esse, quod a se ipso moveatur, quis est, qui hanc naturam animis esse tributam neget? Inanimum est enim omne, quod pulsu agitur externo; quod autem est animal, id motu cietur interiore et suo; nam haec est propria natura animi atque vis; quae si est una ex omnibus, quae sese moveat, neque nata certe est et aeterna est. (Cic. *rep.* 6, 28)*

Dunque il moto volontario trarrebbe il suo movimento dalla sua stessa natura, cioè non necessita di cause esterne e antecedenti che lo provochino ma procede dall'interno e continua a muoversi in eterno.

Tornando a Epicuro, questi immagina che gli atomi siano trascinati verso il basso dal loro peso, secondo un moto lineare e perpendicolare, e che questo sia

il moto naturale appartenente a tutti i corpi. Ammesso che tutti i corpi cadano solo dall'alto in basso a causa del loro peso, mai sarebbe accaduto che un atomo toccasse l'altro, di conseguenza l'universo non si sarebbe mai formato. Per questo motivo Epicuro avrebbe aggiunto un principio fittizio secondo il quale l'atomo, durante la caduta, subirebbe una deviazione infinitesimale, il cosiddetto *minimum* di cui parla Cicerone, provocando delle aggregazioni tra gli atomi, da cui si sarebbe formato l'universo e tutte le cose che in esso sono contenute. Questo espediente, per Cicerone, è un'invenzione puerile e del tutto arbitraria: da una parte Epicuro fa deviare l'atomo senza una causa, cosa inaccettabile per un fisico; dall'altra toglie agli atomi quel moto naturale che ne prevede la discesa verso il basso⁷²⁶ (*ad lineam*).

Gli Epicurei, secondo Carneade, per salvare il libero arbitrio, avrebbero dovuto insistere sul *motus voluntarius* quale causa di sé e delle azioni degli uomini, piuttosto che inventare un terzo moto di cui ignorano la causa. Questi infatti hanno accettato, condiviso e promosso la teoria epicurea, benché avrebbero potuto evitare questo artificio, sostenendo che la causa del moto volontario non è esterna ma interna all'animo stesso ed è la sua stessa natura.

8.4 Il contrasto tra Crisippo ed Epicuro

La scena descritta in *fat.* 21-23 sembra rappresentare un vero e proprio processo, come quello messo in scena in *fat.* 13-14 tra Crisippo e Diodoro: qui, in *fat.* 21-23, i protagonisti sono Crisippo ed Epicuro intenti a difendere

⁷²⁶ Cic. *fin.* 1, 18-20: *Sed hoc commune vitium, illae Epicuri propriae ruinae: censet enim eadem illa individua et solida corpora ferri deorsum suo pondere ad lineam, hunc naturalem esse omnium corporum motum. Deinde ibidem homo acutus, cum illud occurreret, si omnia deorsus e regione ferrentur et, ut dixi, ad lineam, numquam fore ut atomus altera alteram posset attingere itaque ** attulit rem commenticiam: declinare dixit atomum perpaulum, quo nihil posset fieri minus; ita effici complexiones et copulationes et adhaesiones atomorum inter se, ex quo efficeretur mundus omnesque partes mundi, quaeque in eo essent. Quae cum tota res <est> ficta pueriliter, tum ne efficit <quidem>, quod vult. nam et ipsa declinatio ad libidinem fingitur – ait enim declinare atomum sine causa; quo nihil turpius physico, quam fieri quicquam sine causa dicere, – et illum motum naturalem omnium ponderum, ut ipse constituit, e regione inferiorem locum petentium sine causa eripuit atomis nec tamen id, cuius causa haec finxerat, assecutus est. nam si omnes atomi declinabunt, nullae umquam cohaerescunt, sive aliae declinabunt, aliae suo nutu recte ferentur, primum erit hoc quasi provincias atomis dare, quae recte, quae oblique ferantur, deinde eadem illa atomorum, in quo etiam Democritus haeret, turbulenta concursio hunc mundi ornatum efficere non poterit.*

ciascuno le proprie posizioni, mentre Carneade/Cicerone è l'avvocato che respinge le loro dichiarazioni con un discorso logico e stringente.

L'uso anaforico del verbo *defendo* in *fat. 23* (*suam causam defendere; id fuit defendi; quo defenso facile*), contribuisce infatti a rendere icastico e realistico lo scenario, come se il processo si stesse svolgendo dinanzi agli occhi del lettore. In questa occasione l'Arpinate fa di Carneade il portavoce della sua confutazione contro le teorie epicurea e crisippea, e gli affida l'onere di difendere il libero arbitrio:

Acutius Carneades, qui docebat posse Epicureos suam causam sine hac commenticia declinatione defendere. Nam cum docerent esse posse quendam animi motum voluntarium, id fuit defendi melius quam introducere declinationem, cuius praesertim causam reperire non possunt: quo defenso facile Chrysippo possent resistere. (Cic. fat. 23)

Carneade è introdotto nel testo mediante parole di lode e attributi di encomio, secondo la consuetudine ciceroniana⁷²⁷. Spesso infatti prima di invocare un'autorità la si celebra mediante appellativi lusinghieri per attribuirle serietà di testimonianza: più l'autorità è importante, più ciò che essa dice sembra indiscutibile. Il più delle volte si invocano autorità specifiche, riconosciute competenti in un campo particolare. In *fat. 23*, ad esempio, Carneade, noto per la sua abilità dialettica e per la sua capacità persuasiva, si oppone alle teorie di Crisippo e di Epicuro, a loro volta, delle autorità.

Nel presentare il filosofo greco Cicerone utilizza spesso aggettivi di grado superlativo, come *nobilissimus*⁷²⁸, che ne definiscono le qualità morali nonché le abilità oratorie, e spesso ricorre ad avverbi di grado superlativo come *acutissime* o *copiosissime*⁷²⁹, o a comparativi, come *acutius*, attestato due volte⁷³⁰ e riferito a Carneade, come *diligentius*, che ricorre una sola volta in *de*

⁷²⁷ Cic. *de orat.* 2, 155; *ac.* 2, 28; *Tusc.* 5, 11; 107.

⁷²⁸ Cic. *de orat.* 2, 155: *Atque ego hoc ex eis saepe audivi, cum dicerent pergratum Atheniensis et sibi fecisse et multis principibus civitatis, quod, cum ad senatum legatos de suis maximis rebus mitterent, tris illius aetatis nobilissimos philosophos misissent, Carneadem et Critolaum et Diogenem; Tusc.* 5, 107: *In qua aetates suas philosophi nobilissimi consumpserunt, Xenocrates Crantor Arcesilas Lacydes Aristoteles Theophrastus Zeno Cleanthes Chrysippus Antipater Carneades Clitomachus Philo Antiochus Panaetius Posidonius, innumerabiles alii, qui semel egressi numquam domum reverterunt.*

⁷²⁹ Cic. *Tusc.* 5, 11: *Quem morem cum Carneades acutissime copiosissimeque tenuisset, fecimus et alias saepe et nuper in Tusculano, ut ad eam consuetudinem disputaremus.*

⁷³⁰ Cic. *ac.* 2, 28: *Sed Antipatro hoc idem postulanti, cum diceret ei qui adfirmaret*

orat. 1, 45⁷³¹. Se da una parte essi sono utili a chiarire il *modus operandi* di Carneade, scrupoloso e attento, dall'altra ne celebrano le qualità intellettive, proprie di un ingegno astuto⁷³².

Nel momento in cui l'esistenza del libero arbitrio rischia di essere messa in discussione, risulta necessario per Cicerone chiarire e affidare all'*auctoritas* di un intellettuale come Carneade la difesa della propria argomentazione. Ciò accade perché l'autore riconosce a Carneade il merito di aver coniugato sapientemente due discipline come la filosofia e la retorica, vestendo i panni del perfetto oratore. In *de orat.* 3, 71, per esempio, Cicerone sostiene che il buon oratore è colui che sa associare la dottrina di Carneade e quella più antica di Aristotele, esprimendosi con un eloquio elegante e raffinato:

Sin veterem illum Periclem aut hunc etiam, qui familiarior nobis propter scriptorum multitudinem est, Demosthenem sequi vultis et si illam praeclaram et eximiam speciem oratoris perfecti et pulcritudinem adamastis, aut vobis haec Carneadia aut illa Aristotelia vis comprehendenda est. (Cic. *de orat.* 3, 71)

La filosofia e la retorica, infatti, si intrecciarono perfettamente fin quando Socrate non le separò, abolendo quell'antica e prodigiosa alleanza fra pensiero e parola. Il perfetto oratore è colui che è in grado di ripristinare tale connubio secondo l'uso aristotelico ed è abile a parlare pro e contro qualunque argomento alla maniera di Carneade, unendo alla conoscenza teorica l'esperienza pratica, la retorica e l'oratoria⁷³³.

nihil posse percipi [consentaneum esse] unum tamen illud dicere percipi posse consentaneum esse ut alia non possent, Carneades acutius resistebat; fat. 23.

⁷³¹ Cic. *de orat.* 1, 45: *Tum ille «non sum» inquit «nescius, Scaevola, ista inter Graecos dici et disceptari solere; audivi enim summos homines, cum quaestor ex Macedonia venissem Athenas, florente Academia, ut temporibus illis ferebatur, cum eam Charmadas et Clitomachus et Aeschines obtinebant; erat etiam Metrodorus, qui cum illis una ipsum illum Carneadem diligentius audierat, hominem omnium in dicendo, ut ferebant, acerrimum et copiosissimum».*

⁷³² ThLL, s.v. *acuo*, 1, 464, 58 ss.

⁷³³ Cic. *de orat.* 3, 80: *Hic noster vulgaris orator, si minus erit doctus, at tamen in dicendo exercitatus, hac ipsa exercitatione communi istos quidem [nostros] verberabit neque se ab eis contemni ac despici sinet; sin aliquis exstiterit aliquando, qui Aristotelio more de omnibus rebus in utramque partem possit dicere et in omni causa duas contrarias orationes, praeceptis illius cognitiss, explicare aut hoc Arcesilae modo et Carneadi contra omne, quod propositum sit, disserat, quique ad eam rationem adiungat hunc [rhetoricum] usum [moremque] exercitationemque dicendi, is sit verus, is perfectus, is solus orator. Nam neque sine forensibus nervis satis vehemens et gravis nec sine varietate doctrinae satis politus et sapiens esse orator potest.*

Questi dunque corrisponde perfettamente al modello di oratore a cui ambisce Cicerone, di importanza pari a Platone, Aristotele e Teofrasto sia per l'abilità dialettica che per l'esposizione gradevole, anche nel trattare argomenti pertinenti ad altre discipline, contrariamente a coloro che invece si sono espressi con un linguaggio arido e scarno⁷³⁴. Non basta saper costruire un'esposizione ben articolata, come non è sufficiente saperla esprimere in maniera elegante e ornata, occorre piuttosto che dietro a tale dimostrazione, ci siano contenuti ben assimilati e conosciuti dall'oratore, altrimenti l'esposizione rischia di risultare priva di consistenza e inoltre oggetto di derisione generale:

Etenim videmus eisdem de rebus ieiune quosdam et exiliter, ut eum, quem acutissimum ferunt, Chrysippum, disputavisse neque ob eam rem philosophiae non satis fecisse, quod non habuerit hanc dicendi ex arte aliena facultatem. Quid ergo interest aut qui discernes eorum, quos nominavi, in dicendo ubertatem et copiam ab eorum exilitate, qui hac dicendi varietate et elegantia non utuntur? Unum erit profecto, quod ei, qui bene dicunt, adferunt proprium, compositam orationem et ornatam et artificio quodam et expolitione distinctam; haec autem oratio, si res non subest ab oratore percepta et cognita, aut nulla sit necesse est aut omnium inrisione ludatur. (Cic. de orat. 1, 50)

L'atto di derisione nei confronti del retore incapace di controllare la propria esposizione e di organizzare opportunamente gli argomenti, nonostante le sue capacità oratorie, ritorna anche nel *De fato*, lì dove Cicerone parla della dottrina epicurea del *clinamen*, che, priva di una causa, suscita scherno e disapprovazione da parte degli uditori. L'irrisione, stando all'uso ciceroniano, è la logica conseguenza alla mancanza di consapevolezza dei contenuti e degli argomenti che chi parla intende presentare, nonché il capovolgimento della norma catoniana *rem tene, verba sequuntur*, che qualifica il perfetto oratore.

Un'affermazione può definirsi ridicola qualora entri in conflitto con un'opinione logicamente ammessa⁷³⁵. È ridicolo, per esempio, chi pecca contro la logica o si illude di enunciare dei fatti che non hanno alcun credito né alcuna validità; il ridicolo pertanto si esercita in favore della conservazione di quanto è

⁷³⁴ Cic. de orat. 1, 49: *Quam ob rem, si ornate locutus est, sicut et fertur et mihi videtur, physicus ille Democritus, materies illa fuit physici, de qua dixit, ornatus vero ipse verborum oratoris putandus est; et, si Plato de rebus ab civilibus controversiis remotissimis divinitus est locutus, quod ego concedo; si item Aristoteles, si Theophrastus, si Carneades in rebus eis, de quibus disputaverunt, eloquentes et in dicendo suaves atque ornati fuerunt, sint eae res, de quibus disputant, in aliis quibusdam studiis, oratio quidem ipsa propria est huius unius rationis, de qua loquimur et quaerimus.*

⁷³⁵ Perelman – Oltrechts-Tyteca 1966, II, pp. 216-217.

ammesso ed è l'arma di cui l'oratore si serve contro quanti minacciano di vanificare la sua logica argomentazione.

L'importanza attribuita dall'Arpinate alla retorica influisce notevolmente sui suoi giudizi e sulle sue valutazioni sia positive che negative circa la teoria epicurea. Tale criterio fa sì che Cicerone nutra grande ammirazione nei confronti di Carneade, ed è proprio riferendosi a costui che in *de orat.* 2, 161 l'Arpinate parla di *vis incredibilis illa dicendi et varietas*, che si augura di poter emulare a sua volta: essa consiste nel saper discutere una tesi facendola approvare o biasimare e viceversa, attribuendole in entrambi i casi una notevole forza persuasiva.

I passi in cui Cicerone si appella all'*auctoritas* di Carneade sono numerosi e premeditati: *in primis* ogniqualvolta abbia bisogno di proporre un modello filosofico e retorico ai suoi interlocutori o voglia, mediante l'elogio di Carneade, elogiare se stesso e la sua fine eloquenza, che in parte ha appreso proprio dal filosofo greco; in secondo luogo qualora intenda confutare la dottrina stoica di Crisippo, approfittando della nota ostilità di Carneade nei confronti degli Stoici con cui fu sempre in polemica⁷³⁶.

Tornando in *fat.* 23 Carneade interviene per suggerire agli Epicurei una soluzione in merito alla spinosa questione del *clinamen*: corregge il ragionamento di Epicuro e dimostra ai suoi discepoli che sarebbe stato più logico difendere l'esistenza del moto volontario dell'animo, che è indubbio che esista come è indubbio che nulla sia senza causa. Moto volontario, infatti, non vuol dire che sia *sine causa*, ma che dipende dalla volontà dell'uomo. A darne conferma è l'uso del genitivo di pertinenza *voluntatis* lì dove Cicerone scrive: «è proprio della nostra volontà che non ci siano cause esterne ed estrinseche»

⁷³⁶ Cic. *Tusc.* 5, 83: *Et quoniam videris hoc velle, ut, quaecumque dissentientium philosophorum sententia sit de finibus, tamen virtus satis habeat ad vitam beatam praesidii, quod quidem Carneadem disputare solitum accepimus; sed is ut contra Stoicos, quos studiosissime semper refellebat et contra quorum disciplinam ingenium eius exarserat; nos illud quidem cum pace agemus – si enim Stoici finis bonorum recte posiverunt, confecta res est; 120: Quorum controversiam solebat tamquam honorarius arbiter iudicare Carneades. Nam cum, quaecumque bona Peripateticis, eadem Stoicis commoda viderentur neque tamen Peripatetici plus tribuerent divitiis bonae valetudini ceteris rebus generis eiusdem quam Stoici, cum ea re, non verbis ponderarentur, causam esse dissidendi negabat. Quare hunc locum ceterarum disciplinarum philosophi quem ad modum optinere possint, ipsi viderint; mihi tamen gratum est, quod de sapientium perpetua bene vivendi facultate dignum quiddam philosophorum voce profitentur; div. 2, 150: Quorum licentiae nisi Carneades restitisset, haud scio an soli iam philosophi iudicarentur. Cum quibus omnis fere nobis disceptatio contentioque est, non quod eos maxime contemnamus, sed quod videntur acutissime sententias suas prudentissimeque defendere.*

(*voluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentes*), che sembra rimarcare la tesi espressa dal sintagma *animi motus voluntarius*, secondo il quale spetta alla natura dell'animo umano decidere, per cause intrinseche, ciò che desidera fare.

Nella consuetudine del parlare comune si commette dunque un errore quando si dice che uno vuole o non vuole qualcosa 'senza causa': con questa espressione infatti non si intende dire 'senza causa affatto' ma piuttosto 'senza cause esterne e antecedenti'⁷³⁷. Allo stesso modo, quando si dice che l'animo ha moti incausati si intende 'senza cause esterne e antecedenti', non senza causa affatto: come gli atomi – stando alla teoria epicurea – cadono verso il basso attraverso il vuoto a causa del loro peso, senza che qualche causa esterna possa motivare questo movimento, essendone causa la loro stessa natura, così i moti volontari dell'animo sono provocati dalla loro natura e sono in nostro potere.

In questo modo Cicerone denuncia l'uso inappropriato della lingua e come quest'uso inadeguato possa essere fonte di incomprensioni, qualora sia decontestualizzata e usata in maniera 'volgare' e inopportuna.

⁷³⁷ Cic. *fat.* 24.

Capitolo 9

I futuri contingenti

9.1 De fato 26-28

- 26 *Quod cum ita sit, quid est, cur non omnis pronuntiatio aut vera aut falsa sit, nisi concesserimus fato fieri, quaecumque fiant? Quia futura vera, inquit, non possunt esse ea, quae causas, cur futura sint, non habent; habeant igitur causas necesse est ea, quae vera sunt; ita, cum evenerint, fato evenerint. Confectum negotium, si quidem concedendum tibi est aut fato omnia fieri, aut quicquam fieri posse sine causa.*
- 27 *An aliter haec enuntiatio vera esse non potest: «Capiet Numantiam Scipio», nisi ex aeternitate causa causam serens hoc erit effectura? An hoc falsum potuisset esse, si esset sescentis saeculis ante dictum? Et si tum non esset vera haec enuntiatio: «Capiet Numantiam Scipio», ne illa quidem eversa vera est haec enuntiatio: «Cepit Numantiam Scipio». Potest igitur quicquam factum esse, quod non verum fuerit futurum esse? Nam ut praeterita ea vera dicimus, quorum superiore tempore vera fuerit instantia, sic futura, quorum consequenti tempore vera erit instantia, ea vera dicemus.*
- 28 *Nec, si omne enuntiatum aut verum aut falsum est, sequitur ilico esse causas immutabilis, easque aeternas, quae prohibeant quicquam secus cadere, atque casurum sit; fortuitae sunt causae, quae efficiant, ut vere dicantur, quae ita dicentur: «Veniet in senatum Cato», non inclusae in rerum natura atque mundo; et tamen tam est immutabile venturum, cum est verum, quam venisse, nec ob eam causam fatum aut necessitas extimescenda est. Etenim erit confiteri necesse: «Si hoc enuntiatum: “Veniet in Tusculanum Hortensius” verum non est, sequitur, ut falsum sit». Quorum isti neutrum volunt; quod fieri non potest.*

9.2 Obiezione epicurea al principio di bivalenza e sua confutazione

Carneade, portavoce di Cicerone, confuta in *fat.* 23-25 la teoria fisica di Epicuro che introduce, l'ἐλάχιστον (o *minimum*), come terzo moto degli atomi, in aggiunta a quelli perpendicolare e per urto, allo scopo di sfuggire al determinismo stoico e all'abrogazione del libero arbitrio:

Sed Epicurus declinatione atomi vitari necessitatem fati putat. Itaque tertius quidam motus oritur extra pondus et plagam, cum declinat atomus intervallo minimo (id appellat ἐλάχιστον); quam declinationem sine causa fieri si minus verbis, re cogitur confiteri. (Cic. fat. 22)

Il termine ἐλάχιστον è attestato per la prima volta in Senocrate e in Diodoro Crono⁷³⁸, e appare un secondo momento, in Epicuro, riferito alle «grandezze naturali più piccole e senza parti», cioè τὰ ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ (*ad Herod.* 59), e al tempo inteso come brevità dell'attimo: τὸν ἐλάχιστον συνεχῆ χρόνον (*ad Herod.* 62)⁷³⁹.

La teoria epicurea del *clinamen* comporta essenzialmente due difficoltà: la prima è interna al sistema epicureo, che sostiene che 'nulla nasce dal nulla' e al contempo dichiara che la deviazione degli atomi è *sine causa*, cadendo così in una palese contraddizione; la seconda riguarda l'interpretazione di Cicerone che giudicaincoerente lo stratagemma teorizzato da Epicuro, giacchépretende di introdurre come 'necessario' un 'fattore di casualità'⁷⁴⁰, cioè il *clinamen*.

Dunque per confutare la teoria epicurea, l'autore si appella all'*auctoritas* di Carneade, secondo il quale gli Epicurei avrebbero dovuto insistere sul *motus voluntarius* dell'animo, piuttosto che inventare un moto incausato, e così difendere il libero arbitrio. Infatti, come nell'animo ci sono moti volontari che possono giustificarsi con la natura stessa degli atomi che lo costituiscono, allo stesso modo la declinazione degli atomi può giustificarsi perché volontaria e insita nella loro stessa natura. In questo modo gli Epicurei sarebbero sicuramente sfuggiti al determinismo stoico riuscendo a salvare il libero arbitrio dell'uomo senza introdurre il *clinamen*.

⁷³⁸ Cfr. anche Aeth. *Dox.* 312 Diels; Sext. *Emp. P.* 3, 6.

⁷³⁹ Che Epicuro teorizzasse minime deviazioni di atomi è confermato anche da Filodemo, in *de sign.* 36, 12-13: τὰς ἐπ'ἐλάχιστον παρεγλίσεις τῶν ἀτόμων.

⁷⁴⁰ Roberti-Marra-Setoli, *Cicerone De fato 18b-23*. Per la consultazione dell'articolo http://nemus.provincia.venezia.it/FOSCARI/8TARD_ANT/8MATERIALI_TARD_ANT/de%20fato_Roberti.pdf

La ragione per cui l'Arpinate avrebbe affidato a Carneade l'obiezione alla fisica epicurea obbedisce presumibilmente a due esigenze: in primo luogo risultare convincente, sfuggendo al rischio che Irzio ponga domande o palesi incertezze sull'argomento, confermandolo in questo modo semplice spettatore e destinatario dell'opera, nonché suo interlocutore muto; in secondo luogo manipolare la dottrina epicurea, introducendo in maniera del tutto arbitraria un terzo moto, che l'autore attribuisce a Epicuro presumibilmente con l'intento di deriderne i precetti filosofici. Egli, infatti, pur di dimostrare l'assurdità della teoria epicurea e la sua contraddittorietà, aggiunge ai due moti, perpendicolare e per urto, un terzo moto o ἐλάχιστον *sine causa*, di cui non esistono altre testimonianze che ne provino l'esistenza, salvo quella ciceroniana.

Per quanto concerne la logica, invece, sembra che al nostro autore non occorra più il sostegno di Carneade, e continua da sé la propria argomentazione. Infatti, dopo aver respinto la teoria del terzo moto dimostrandone la fallibilità, Carneade/Cicerone confuta la risposta di Epicuro alla logica stoica: Crisippoha affermato che ogni enunciato (o ἀξιωμα) è o vero o falso ed è prodotto da una causa efficiente o antecedente (cioè il fato) che ne conferma la veridicità; Epicuro, al contrario, nega che ogni enunciato sia o vero o falso, temendo che accettare questo principio significhi affermare implicitamente l'esistenza del fato.

Prendendo le distanze da entrambi i filosofi, Cicerone sostiene che non occorre negare il principio di bivalenza, cioè che ogni enunciato sia o vero o falso, come fanno gli Epicurei, se si nega la tesi stoica che tutto accade per opera del fato.

Si ignora ora se tale dimostrazione sia pronunciata da Cicerone stesso o se l'autore affidi a Carneade anche la confutazione dell'argomentazione logica:

Posto però che ai parr. 23-25 a parlare sia l'Arpinate che parafrasa la tesi di Carneade contraria alla dottrina epicurea, il problema interpretativo nasce a par. 26, lì dove Cicerone si rivolge a un 'tu' impossibile da identificare. Stefano Maso, con cui concordo, ha sottolineato come l'*incipit* del par. 26: *quod cum ita sit* ('stando così le cose'), palesi una chiara presa di distanza dell'autore⁷⁴¹ da quanto detto precedentemente da Carneade. Cicerone, nel parafrasare l'obiezione di Carneade, sa che costui, di cui si è eletto portavoce, ha saputo sapientemente dimostrare e argomentare la sua tesi, ottenendo l'approvazione dei destinatari certamente persuasi dalla sua argomentazione. Che a par. 26a parlare sia Cicerone mi sembra possa confermarlo l'uso del pronome riflessivo *tibi* citato e presumibilmente riferito a Irzio:

⁷⁴¹ Maso 2008, p. 97.

Confectum negotium, si quidem concedendum tibi est aut fato omnia fieri, aut quicquam fieri posse sine causa. (Cic. fat. 26)

«La questione sarebbe già risolta se *ti* concedessi che tutto accade per opera del fato oppure (se *ti* concedessi) di accettare che qualcosa possa accadere senza causa».

Stefano Maso ritiene probabile che l'interlocutore di Cicerone, a cui si riferirebbe il *tibi*, coincida con il soggetto di *inquit*⁷⁴², citato poco prima, ed esclude quasi certamente che si alluda a Irzio⁷⁴³:

«*Qui futura vera*» *inquit* «*non possunt esse ea, quae causas, cura futura sint, non habent; habeant igitur causas necesse est ea, quae vera sunt; ita, cum evenerint, fato evenerint*» (Cic. fat. 26)

È dubbia l'identità di chi pronuci l'affermazione di *fat.* 26; Cicerone infatti usa un anonimo *inquit*, che lascia spazio all'incertezza. Gli studiosi Turnèbe⁷⁴⁴, Yon⁷⁴⁵, Bayer⁷⁴⁶, Magris⁷⁴⁷, Barbarino⁷⁴⁸, Bobzien⁷⁴⁹ e Schallenberg⁷⁵⁰ suppongono si tratti di Crisippo, mentre Sharples⁷⁵¹ sospende il giudizio. Come ha legittimamente osservato Stefano Maso, il determinismo è condizione necessaria per attestare la verità o la falsità di qualsiasi enunciato e tale principio è sostenuto sia da Crisippo che da Epicuro. Giacché, in *fat.* 23-24 e in *fat.* 28, Cicerone menziona Epicuro e la sua teoria, potrebbe valere l'ipotesi di Sedley⁷⁵² che propone proprio costui come soggetto di *inquit*⁷⁵³. Tuttavia la possibilità che si tratti di Crisippo resta la più plausibile. Tale intervento, che ha potere conclusivo, sembra fare il punto della situazione e chiudere definitivamente la questione logica secondo Crisippo. L'autore dunque riprende il discorso ponendo di nuovo una certa distanza da quanto detto precedentemente e assumendo l'atteggiamento di *reductio ad absurdum*, tipico

⁷⁴² Cic. *fat.* 26.

⁷⁴³ Maso 2014, p. 138.

⁷⁴⁴ Turnèbe 1552, *ad loc.*

⁷⁴⁵ Yon 1950, *ad loc.*

⁷⁴⁶ Bayer 1963, *ad loc.*

⁷⁴⁷ Magris 1994, *ad loc.*

⁷⁴⁸ Barbarino 1995, *ad loc.*

⁷⁴⁹ Bobzien 1998, pp. 68-69.

⁷⁵⁰ Schallenberg, 2008, p. 103.

⁷⁵¹ Sharples 1991, *ad loc.* e p. 177.

⁷⁵² Sedley 2005, pp. 245-246.

⁷⁵³ Per ulteriori approfondimenti rinvio al commento di S. Maso, *De fato*, pp. 137-138.

delle sue dimostrazioni, cioè è come se Cicerone affermasse che: «ammesso che quanto sostenuto da Crisippo sia possibile, cioè che tutto accade per opera del fato, oppure ammesso che si voglia concedere che qualcosa possa accadere senza causa, la questione sarebbe risolta». Le due prospettive, che tutto accada per opera del fato e che qualcosa possa accadere senza causa, sono le tesi, rispettivamente, di Crisippo e di Epicuro. Cicerone sintetizza in poche righe quanto teorizzato finora dai due filosofi, non sembrando rivolgersi a nessuno dei due in particolare, né tanto meno al soggetto di quell'*inquit* citato poco prima che, stando a quanto detto, corrisponderebbe a Crisippo. Qualora fossero sue, le parole contenute in *fat.* 26 riassumerebbero la dottrina stoica sia sul piano della fisica che su quello della logica, rivelandosi un punto di inizio necessario alla successiva obiezione di Cicerone. In questo modo Crisippo ribadirebbe il principio di bivalenza, su cui fonda l'esistenza del fato.

Ritengo pertanto che *tibi* sia usato dall'autore per richiamare l'attenzione del destinatario, cioè Irzio, come a cercarne l'attenta partecipazione e l'approvazione, affinché concordi che non tutto accade a opera del fato né è possibile che qualcosa accada *sine causa*.

Giunto a questa conclusione Cicerone continua la sua confutazione con una successione di interrogative dirette di cui l'Arpinate si serve per scuotere verosimilmente l'attenzione dell'interlocutore⁷⁵⁴: in questo modo egli introduce l'argomento logico degli enunciati al futuro e dimostra che la tesi crisippea – secondo la quale ogni enunciato è o vero o falso a seconda delle cause antecedenti che lo determinano –, non è vera; allo stesso modo non lo è la tesi di Epicuro, che rifiuta che ogni ἀξίωμα sia o vero o falso pur di sfuggire al determinismo del fato.

Conformemente a Crisippo, Cicerone ritiene valido il principio di bivalenza, e al contempo che la sua veridicità sia indipendente dall'azione del fato. Infatti non v'è motivo di negare che ogni enunciato sia vero o falso, come fanno gli Epicurei, né di accettare quanto dichiarato da Crisippo che in *fat.* 26 arriva ad affermare che tutto ciò che sarà vero nel futuro ha già nel presente le cause del suo accadere giacché gli eventi obbediscono al fato.

La contestazione ciceroniana prende le mosse proprio da questa affermazione di Crisippo e può dividersi in due parti: la prima comprende una serie di interrogative dirette che concorrono a rendere il ritmo incalzante e a mantenere desta l'attenzione dell'interlocutore e del lettore in un momento decisivo della discussione; la seconda trae le conclusioni del ragionamento e chiarisce i termini della confutazione⁷⁵⁵.

⁷⁵⁴ Cic. *fat.* 27.

⁷⁵⁵ *Ibid.*

La prima corrisponde ai parr. 26-27 – che ripropongo di seguito per motivi di maggiore chiarezza –:

Confectum negotium, siquidem concedendum tibi est aut fato omnia fieri, aut quicquam fieri posse sine causa. An aliter haec enuntiatio vera esse non potest: «Capiet Numantiam Scipio», nisi ex aeternitate causa causam serens hoc erit effectura? An hoc falsum potuisset esse, si esset sescentis saeculis ante dictum? Et si tum non esset vera haec enuntiatio: «Capiet Numantiam Scipio», ne illa quidem eversa vera est haec enuntiatio: «Cepit Numantiam Scipio». Potest igitur quicquam factum esse, quod non verum fuerit futurum esse? (Cic. fat. 26-27)

La serie di interrogative, in essa contenute, è così articolata:

1) *an aliter haec enuntiatio vera esse non potest: «capiet Numantiam Scipio», nisi ex aeternitate causa causam serens hoc erit effectura?* («Forse che l'enunciato 'Scipione prenderà Numanzia' non può essere vero senza che vi siano una serie di cause fissate dall'eternità che determini quell'evento?»): la proposizione interrogativa diretta, costruita con il verbo all'indicativo (*potest*), è introdotta dalla particella interrogativa *an*, che attribuisce una certa enfasi alla domanda retorica. L'uso del periodo ipotetico di I tipo conferma il tono retorico della domanda e lascia interpretare facilmente ciò che Cicerone intende dire: «è certo che l'enunciato 'Scipione prenderà Numanzia' è vero senza che si vada a ricercarne la causa in una serie di cause fissate dall'eternità».

2) *An hoc falsum potuisset esse, si esset sescentis saeculis ante dictum?* («Oppure, avrebbe potuto essere falso, se fosse stato predetto innumerevoli secoli prima?»): anche in questo caso l'interrogativa coincide con l'apodosi del periodo ipotetico. Il periodo ipotetico dell'irrealtà (III tipo) nega la possibilità di smentire l'evento descritto dall'enunciato, per cui: «l'asserzione 'Scipione prenderà Numanzia' non avrebbe potuto essere falsa nemmeno se fosse stata predetta innumerevoli secoli prima» perché è accaduto, quindi è vero.

L'aggettivo *sescenti* citato in *fat. 27* ricorre otto volte nelle opere ciceroniane⁷⁵⁶, di cui una in questo passo del *De fato*, in cui concorda con il sostantivo *saeculum* e un'altra, in *rep. 2, 18* in cui accompagna il termine *annus*.

⁷⁵⁶ Cic. *S. Rosc.* 90: *Iam quos nemo propter ignobilitatem nominat, sescenti sunt qui inter sicarios et de veneficiis accusabant; qui omnes, quod ad me attinet, vellem viverent; Cluent.* 68: *Staienus ille biennio ante cum causam bonorum Safini Atellae recepisset, sescentis milibus nummum se iudicium corrupturum esse dixerat; rep. 2, 18; fat. 27; epist. 7, 1, 2: Quid enim delectationis habent sescenti muli in 'Clytaemestra' aut*

In *rep.* 2, 18 l'autore racconta del regno di Romolo, che governò su Roma per trentasette anni, durante i quali creò gli auspici e il senato e che, dopo la sua morte, fu annoverato tra gli dei come avvenne con i suoi predecessori, che vissero in epoche meno istruite in cui la mente era più incline all'immaginazione:

Atque hoc eo magis est in Romulo admirandum, quod ceteri, qui dii ex hominibus facti esse dicuntur, minus eruditus hominum saeculis fuerunt, ut fingendi proclivis esset ratio, cum imperiti facile ad credendum inpellerentur, Romuli autem aetatem minus his sescentis annis iam inveteratis litteris atque doctrinis omnique illo antiquo ex inculta hominum vita errore sublato fuisse cernimus. (Cic. *rep.* 2, 18)

Stando a quanto testimoniato dall'Arpinate, l'età dell'oro di Roma fu iniziata da Romolo innumerevoli secoli prima rispetto agli anni in cui visse, quando l'immaginazione e l'inganno della superstizione sparirono grazie alle lettere e alle scienze, consentendo all'uomo di uscire dalla condizione di ignoranza. Non è casuale, infatti, che in *fat.* 27, l'autore chieda a Irzio se l'enunciato «Scipione prenderà Numanzia» possa considerarsi vero soltanto perché predetto seicento secoli prima (*fat.* 27: *an hoc falsum potuisset esse, si esset sescentis saeculis ante dictum?*), qualora sia plausibile l'ipotesi secondo la quale il *tibi* menzionato poco prima, in *fat.* 26, abbia lui come destinatario.

Il riferimento cronologico offerto da Cicerone in *rep.* 2, 18, ritengo sia importante sia sul piano contenutistico sia su quello concettuale, per cui mi sembra riduttivo tradurlo in termini generici. *Sescenti saeculis* rinvia infatti a un periodo ben preciso: rimanda alla condizione storica di Roma precedente al regno di Romolo che ha avuto il merito di istituire una serie di norme avviati il processo di civilizzazione della società romana, caratterizzata, in una prima fase, da arretratezza e alimentata dall'immaginazione degli uomini. La comparsa di Romolo, infatti, avrebbe segnato il passaggio dall'ignoranza alla conoscenza avviando un processo di civilizzazione e di liberazione dalle antiche credenze e dalla superstizione.

in 'Equo Troiano' cretarrarum tria milia aut armatura varia peditatus et equitatus in aliqua pugna?; 10, 31, 4: Adde huc quod perferri litterae nulla condicione potuerunt; sescentis enim locis excutiuntur, deinde etiam retinentur ab Lepido tabellarii; Att. 4, 16, 8: Itaque Caesaris amici, me dico et Oppium dirumparis licet, <in> monumentum illud quod tu tollere laudibus solebas, ut forum laxaremus et usque ad atrium Libertatis explicaremus, contempsimus sescenties sestertium; cum privatis non poterat transigi minore pecunia; 6, 1, 3: Quoad mecum rex fuit, perbono loco res erat; post a Pompei procuratoribus sescentis premi coeptus est.

La sostituzione del sostantivo *annus*, citato in *rep.* 2, 18, con *saeculum* di *fat.* 27 determina, in questo passo, un'*amplificatio* mediante la quale l'autore attua un processo di ingrandimento, detto *exaggeratio* o αὔξησης, diretto ad accrescere l'oggetto del discorso e l'idea che esso esprime⁷⁵⁷, ottemperando a una funzione esasperante⁷⁵⁸. In questo modo Cicerone intenderebbe porre l'attenzione sull'atavica predizione di *fat.* 27 («Scipione prenderà Numanzia») e sull'inutile pretesa di quanti credono che la veridicità di quanto predetto sia garantita dall'autorità del tempo. Al contrario, la conferma del vaticinio avviene solo *post eventum*.

Il fatto che un enunciato, come quello di Scipione che prenderà Numanzia, possa considerarsi o vero o falso per cause eterne fissate secoli prima proietta quanto detto direttamente in una dimensione temporale diversa da quella contemporanea all'autore. Quest'ultima si sarebbe sviluppata solo in un secondo momento con l'ordine dello Stato deciso da Romolo, sebbene ancora in forma embrionale. Pertanto, tale predizione pronunciata nell'epoca in cui l'uomo confidava solo sulla superstizione e sulla sua immaginazione per interpretare il reale, non è estranea al tempo in cui è stata pronunciata, né si è rivelata falsa, giacché la conquista di Numanzia da parte di Scipione è avvenuta realmente. La sua conferma tuttavia si è avuta solo *post eventum*, nell'istante in cui quanto predetto secoli addietro si è avverato.

3) *Et si tum non esset vera haec enuntiatio: «capiet Numantiam Scipio», ne illa quidem eversa vera est haec enuntiatio: «cepit Numantiam Scipio»* («E se allora l'enunciato 'Scipione prenderà Numanzia' non fosse vero, neppure ora che la città è distrutta l'enunciato 'Scipione ha preso Numanzia' è vero»): il periodo ipotetico, formato da protasi (*si... non esset*) al congiuntivo imperfetto e da apodosi (*ne... est*) all'indicativo presente, scardina i vincoli della *consecutio temporum*, risultando sintatticamente anomalo e sollevando non pochi problemi interpretativi. L'uso del congiuntivo imperfetto nella protasi, infatti, introdurrebbe un periodo ipotetico di III tipo, ma l'uso del presente indicativo nell'apodosi, accettato da Remo Giomini (a cui mi rifaccio) in luogo del congiuntivo piuccheperfetto, sconvolge i comuni rapporti temporali, realizzando un passaggio da una condizione ipoteticamente assurda – che l'enunciato «Scipione prenderà Numanzia» non sia vero –, a una condizione di assoluta certezza – che l'enunciato «Scipione prenderà Numanzia» è vero, così come lo è l'enunciato «Scipione ha preso Numanzia», essendo già stata distrutta la città –;

⁷⁵⁷ Lausberg 1969, pp. 53-56.

⁷⁵⁸ Cfr. Quint. 8, 4, 1: *Ut cum eum, qui sit caesus, 'occisum', eum, qui sit improbus, 'latronem'... dicimus.*

4) Cicerone conclude l'argomentazione in questi termini: «può dunque essere accaduto qualcosa che non fosse vero che sarebbe stato? Infatti come diciamo veri gli eventi passati, la cui realizzazione è stata vera in un tempo precedente, così diciamo veri quelli futuri, la cui realizzazione sarà vera in un tempo successivo» (*potest igitur quicquam factum esse, quod non verum fuerit futurum esse? Nam ut praeterita ea vera dicimus, quorum superiore tempore vera fuerit instantia, sic futura, quorum consequenti tempore vera erit instantia, ea vera dicemus*). L'Arpinate cioè afferma che tutto ciò che è vero deve accadere e non può non accadere; prosegue dunque la sua argomentazione chiarendone le condizioni. In *fat.* 28, poi, l'autore termina la sua confutazione e chiarisce che a determinare gli eventi, e al contempo la veridicità o la falsità degli enunciati che li descrivono, sono le *causae fortuitae* che non fanno parte della natura o dell'ordine prestabilito del mondo in quanto diverse dalla *causae aeternae et immutabilis*, cioè dal fato:

Nec, si omne enuntiatum aut verum aut falsum est, sequitur ilico esse causas immutabilis, easque aeternas, quae prohibeant quicquam secus cadere, atque casurum sit; fortuitae sunt causae, quae efficiant, ut vere dicantur, quae ita dicentur: «Veniet in senatum Cato», non inclusae in rerum natura atque mundo; et tamen tam est immutabile venturum, cum est verum, quam venisse, nec ob eam causam fatum aut necessitas extimescenda est. (Cic. fat. 28)

Le *causae fortuitae* sono cause oscure, rare e improvvise⁷⁵⁹. Esse possono essere sia esterne che interne e provocano eventi imprevisti o inaspettati: quelle esterne causano effetti ignoti, inaccessibili all'uomo, che difatti non ne comprende le origini. Ciò nonostante Cicerone raccomanda a ciascuno di vivere serenamente la propria condizione, sebbene sia incomprensibile, a causa dell'inesperienza e dell'ignoranza e non certamente per l'assenza di cause, che non vi è motivo di credere che dipendano dal fato. Se interne, invece, le cause scaturiscono dall'uomo e dalla sua volontà.

Per 'fortuito' dunque si intende ciò che accade all'improvviso, senza premeditazione o previsione, e che sconvolge il naturale ordine degli eventi: esso può coincidere con un fenomeno esterno, come per esempio tuoni, terremoti e fenomeni atmosferici⁷⁶⁰, o con un moto interno, cioè la *voluntas*, che condiziona le azioni dell'uomo e che sconvolge l'*ordo causarum* prestabilito dalla catena causale.

⁷⁵⁹ Cfr. anche Cic. *top.* 63.

⁷⁶⁰ Sen. *nat.* 1, 1, 14; 2, 55, 3; 7, 27, 6.

A questo punto vorrei porre l'attenzione sul passo di *fat. 27* in cui Cicerone conclude la prima parte della sua argomentazione affermando che possono dirsi veri gli eventi passati, poiché realizzatisi in un tempo precedente, e che allo stesso modo possono definirsi veri quelli futuri la cui realizzazione avverrà in un tempo successivo:

Nam ut praeterita ea vera dicimus, quorum superiore tempore vera fuerit instantia, sic futura, quorum consequenti tempore vera erit instantia, ea vera dicemus. (Cic. *fat. 27*)

Il passo non è di facile interpretazione, giacché sussiste il problema se i contingenti futuri possano considerarsi veri o falsi: può un enunciato che descrive un evento che deve ancora accadere considerarsi vero?

Nonostante tale difficoltà ritengo che in *fat. 27* Cicerone fornisca un'informazione di non trascurabile importanza: comunica cioè il criterio utile a stabilire se un evento accadrà o meno. Tale principio, è l'*instantia*, che coincide con l'attimo esatto in cui l'evento si attua e grazie al quale è possibile decretare se l'enunciato sia vero o falso. *Instantia*, infatti, da *in + sto*, sta per 'presenza', in latino *praesentia temporis*, mentre in greco *παρουσία/ένστασις/έντρέχεια/σπουδή* che è *actus urgendi aliquid*⁷⁶¹ e *spectat ad quemlibet impetum urgentem et assiduum*⁷⁶².

Cicerone usa questo termine come se fosse una categoria temporale necessaria a decidere se ciò che è accaduto e ciò che accadrà sia vero o falso, ignorando l'intervento di cause eterne e immutabili dipendenti dal fato: veri sono gli eventi passati la cui realizzazione è stata vera in un tempo precedente; allo stesso modo sono veri gli eventi futuri la cui realizzazione sarà vera in un tempo successivo.

Ciò che consente di stabilire se un avvenimento sia accaduto o meno e quindi se l'enunciato che lo esprime sia vero o falso, è l'evento stesso, a seconda che si sia verificato oppure no. L'*instantia*, infatti, è presentata come una categoria temporale con cui si indicano gli eventi che si stanno compiendo nell'atto stesso in cui si compiono, siano essi futuri imminenti (non ancora avvenuti, ma in procinto di accadere) o presenti (cioè che stanno accadendo), segnando il passaggio da una condizione di presente a quella di passato recente (cioè appena accaduto).

Pertanto, il fatto che ogni enunciato sia o vero o falso, secondo Cicerone, non implica che ci siano cause eterne e immutabili che stabiliscono che qualcosa accada come è vero che debba accadere, ma che ci siano cause fortuite

⁷⁶¹ Forcellini, s.v. *instantia*.

⁷⁶² ThLL, s.v. *instantia*, 7, 1, 1966, 45-46.

in virtù delle quali un enunciato può definirsi o vero o falso: per esempio l'ἄξιωμα «Catone verrà in senato» è vero perché è realmente accaduto che Catone sia venuto in senato e ciò è immutabile; altrettanto vero è che questi possa tornarci, essendoci già stato, senza che ciò implichi la necessità o l'esistenza del fato. Le cause fortuite di cui parla Cicerone, infatti, andrebbero interpretate con l'accezione di 'cause diverse da quelle esterne e antecedenti', cioè diverse dal fato. Con *causae fortuitae* infatti, si intendono proprio quelle cause interne corrispondenti alla *voluntas* dell'uomo, che fanno sì che l'enunciato «Catone verrà in senato» sia certamente vero, essendo realmente accaduto che Catone sia andato in senato non per cause antecedenti ma per sua volontà; allo stesso modo, nel momento in cui si dirà «Catone verrà in senato», supposto che i contingenti futuri siano confermati dalla categoria temporale dell'*instantia*, vorrà dire che Catone sta entrando in senato, ossia che sta avvenendo il passaggio tra ciò che è stato detto che avverrà e l'atto stesso che ne determina la realizzazione, vale a dire tra il futuro prossimo dell'azione e il suo presente che, nell'istante stesso in cui si compie, diviene passato recente. Tale principio consentirebbe di stabilire, sul piano della logica, se un enunciato sia vero o falso: il passato, anche se recente, è necessariamente vero dal momento che riguarda un fatto certo; il futuro prossimo, sebbene non si sia ancora realizzato, è ugualmente certo perché concerne un evento che sta per compiersi e che, divenuto presente, diverrà passato.

Per esempio è falso l'enunciato «Ortensio verrà a Tuscolo» non essendoci mai stato, né essendo costui in procinto di andarci nel momento stesso in cui è pronunciato l'ἄξιωμα.

Il costrutto latino atto a esprimere l'idea di imminenza è la perifrastica attiva, che traduce sintatticamente proprio il concetto di *instantia*.

Dunque poste queste premesse è possibile ritornare al passo di *fat. 27* e tentare una reinterpretazione dell'enunciato relativo a Scipione:

An aliter haec enuntiatio vera esse non potest: «Capiet Numantiam Scipio», nisi ex aeternitate causa causam serens hoc erit effectura? (Cic. fat. 27)⁷⁶³

La perifrastica attiva *effectura erit* serve a esprimere l'idea di imminenza, cioè di un'azione che sta per compiersi. A questo punto il passo è chiaro: l'enunciato «Scipione prenderà Numanzia» è certamente vero; la condizione

⁷⁶³ Sulla base di quanto affermato propongo la seguente traduzione di *fat. 27*: «Diversamente questo enunciato non può essere vero: 'Scipione prenderà Numanzia', a meno che una causa che lega un'altra causa dall'eternità non sia sul punto di determinare questo evento?».

perché possa considerarsi tale è fissata dall'imminenza dell'azione che è sul punto di compiersi e di determinare l'evento che non è predisposto dal fato.

L'espressione «Scipione prenderà Numanzia» è certamente vera perché è realmente accaduto che Scipione abbia preso e distrutto la città di Numanzia; che sia vero, è possibile stabilirlo solo *post eventum*, o nell'attimo stesso in cui l'evento sia sul punto di verificarsi, non per cause eterne e immutabili prestabilite dal fato ma per *causae fortuitae* che coincidono con la volontà di Scipione stesso. La definizione di *instantia* infatti rinvia alle *causae fortuitae* in virtù delle quali si verificano gli eventi in maniera improvvisa e inaspettata: essi rompono la catena causale disposta dal fato e possono considerarsi veri in base alla categoria temporale dell'*instantia* che coincide con il momento esatto in cui l'azione sta per compiersi.

Gli Epicurei dunque sbagliano a rifiutare la tesi che ogni ἀξιωμα sia o vero o falso, essendo impossibile respingere sia l'una che l'altra alternativa. La loro veridicità o falsità non dipende, infatti, da cause eterne e immutabili, come loro temono e come insegna Crisippo, ma da cause fortuite, valutate in base all'*instantia*, che esprime l'imminenza dell'azione nell'atto stesso in cui sta verificandosi e che consente di stabilire se quanto espresso da un enunciato sia o vero o falso. Potrebbe non accadere nulla di ciò che è vero che accada ma sia accaduto e che sia vero lo si stabilisce *post eventum*, nell'istante esatto (*instantia*) in cui ciò che in un primo momento è stato predetto diviene atto.

9.3 La dubbia interpretazione di *fat.* 27

Uno dei passi più controversi del *De fato* e su cui si è molto discusso è *fat.* 27:

Et si tum non esset vera haec enuntiatio: «Capiet Numantiam Scipio», ne illa quidem eversa vera est haec enuntiatio: «Cepit Numantiam Scipio».

Per meglio comprendere la sua problematicità occorre chiarire anzitutto i due termini della questione: l'uno riguarda la lettura del passo *ne illa ... vera est*, di non facile ricostruzione per le varianti contenute nei codici A, B e V, sui quali si fonda il testo tradito; l'altra interessa invece la parola *cepit*, congetturata dal Ramus e accolta dagli editori moderni⁷⁶⁴ in luogo di *capiet* tradito da tutti i manoscritti.

⁷⁶⁴ Ax, Giomini, Yon, Bayer, Klotz, Christ, Muller.

Sull'interpretazione del passo *ne illa quidem eversa vera est haec enuntiatio*: «*cepit Numantiam Scipio*», le lezioni tramandate dai codici sono le seguenti:

- nel cod. A si legge *ne illa quidem eversa esse vera est haec enuntiatio*;
- nel cod. B la lezione tradita è *ne illa quidem vera esset vera (est) haec enuntiatio*, ove *est* è stato aggiunto nell'interlinea da una seconda mano;
- il cod. V omette l'intero passo *ne illa ... Scipio*, presumibilmente per omoteleuto, come ha ipotizzato Roberta Montanari Caldini⁷⁶⁵, ma ha aggiunto in margine *ne illa quidem eversa vera est haec*, da cui derivano il loro testo Turnèbe (1552), Ax (1938) e Giomini (1975), i quali, diversamente da Yon e Bayer, preferiscono la lezione *est* a *esset* per assecondare lo scarto cronologico tra *tum esset* (*fat. 27: et si tum non esset vera haec enuntiatio: «capiet Numantiam Scipio»*) e il tempo presente in cui verrebbe pronunciato il secondo enunciato: «*cepit Numantiam Scipio*» (*fat. 27: ne illa quidem eversa vera est haec enuntiatio: «cepit Numantiam Scipio»*).

Senza entrare nei meriti della questione, mi limiterò a riferire le proposte avanzate dai vari studiosi che hanno tentato una ricostruzione sia logica che sintattica del passo, riformulandolo e azzardando, a volte, anche interpretazioni che hanno compromesso la lezione tradita, pur di salvare l'aspetto o logico o sintattico del testo: per esempio Skassis (1915 *ad loc.*), ripreso da Yon (1950) e da Bayer (1963), ha previsto l'espunzione di *vera est haec enuntiatio*, rispetto a *esset vera haec enuntiatio* del cod. B, trattandosi di dittografia commessa dal copista dell'archetipo Q. Da qui la proposta generalmente accolta dagli editori: *et si tum non esset vera haec enuntiatio*, «*Capiet Numantiam Scipio*», *ne illa quidem eversa esset vera haec enuntiatio* «*Capiet Numantiam Scipio*».

Yon propone come spiegazione delle corruzioni del testo l'ipotesi che le diverse versioni di A e B debbano farsi risalire a due errori del copista di Q. A tal proposito egli scrive⁷⁶⁶: «a la fin de la ligne 4 il est revenu à 2, et à la fin de 3 (*bis*) il a repris la suite normale à 6, substituant ainsi à la ligne 5 la répétition de 2-3. Le texte ainsi copié est devenu»:

- 1 ... *et si tum non esset*
- 2 *vera haec enuntiatio*
- 3 *Capiet Numantiam Scipio*
- 4 *ne illa quidem vera esset*
- 2 *vera haec enuntiatio*
- 3 *Capiet Numantiam Scipio*

⁷⁶⁵ Montanari Caldini 1980, pp. 84-85.

⁷⁶⁶ Yon 1933, pp. LX ss.

Continua poi commentando: «l'introduction de *est* après *vera* dans A e B n'est qu'une interprétation et on voit qu'il faut en réalité supprimer la répétition (*vera* <*est*> *haec enuntiatio*) et rétablir *Cepit* à la place du deuxième *Capiet*», mentre V «il saute aux yeux que... n'est qu'un arrangement». Skassis, Yon e Bayer accoglierebbero dunque la lezione: *ne illa quidem vera esset*, «*Cepit Numantiam Scipio*» accettando *vera* in luogo di *eversa*; espungendo *vera haec enuntiatio* ed emendando *capiet* in *cepit*⁷⁶⁷.

Al contrario, Roberta Montanari Caldini (1980), seguita da Sharples (1991, *ad loc.* e pp. 178-179), ritiene sia importante non trascurare che in A si leggesse *eversa* o quanto meno *versa*, che è attestato anche nel cod. V, in cui si legge, seppure in margine, *eversa* in luogo di *vera*. Stando dunque alla proposta di Montanari Caldini è possibile postulare un manoscritto anteriore a Q, probabilmente il suo antografo, il cui testo corretto – sulla base degli studi comparatistici compiuti dalla studiosa sui manoscritti pervenuti – risulterebbe: *ne illa quidem eversa esset vera haec enuntiatio*: «*capiet Numantiam Scipio*».

Data l'infondatezza dell'ipotesi di Yon, infatti, verrebbe meno anche l'ipotesi di sostituire la forma verbale *capiet* con *cepit* per soli motivi di coerenza logica. Ciò eviterebbe di sostituire l'enunciato «*Capiet Numantiam Scipio*», che tutti i codici tramandano, con l'assioma «*Cepit Numantiam Scipio*».

Dunque, poste queste premesse, Montanari Caldini propone la seguente versione del passo:

Ne illa quidem eversa esset vera haec enuntiatio «*Capiet Numantiam Scipio*»

da tradursi: «E se allora non fosse stato vero l'enunciato 'Scipione prenderà Numanzia', nemmeno distrutta quella (la città), sarebbe stato vero l'enunciato 'Scipione prenderà Numanzia'», accettata anche da Sharples (1991) e da Magris (1994 *ad loc.*; 2008 p. 394).

Cicerone, secondo Montanari Caldini, conduce il discorso su un piano puramente logico, per cui oggetto di discussione non è se Scipione prenderà davvero Numanzia, ma l'enunciato «*Capiet Numantiam Scipio*». All'Arpinate infatti preme che quest'ultimo sia al futuro e gli interessa stabilire il suo criterio di veridicità. Perciò la proposizione «*Capiet Numantiam Scipio*», definita *enuntiatio* ogniqualvolta viene ripetuta, farebbe supporre che ci sia sottesa una

⁷⁶⁷ Marwede (1984, pp. 194-188) difende questa interpretazione, accolta anche da Maso (2014).

precisa intenzione dell'autore a conservarne la forma e che il suo contenuto non possa essere mutato.

Il vantaggio offerto dall'esegesi suggerita dalla studiosa è che, in questo modo, è possibile salvare il testo tradito evitando tutte quelle compromissioni sintattiche compiute dagli altri studiosi. E a favore di tale ipotesi c'è la mancanza, in Cicerone, di esempi di periodo ipotetico con apodosi all'indicativo e protasi al congiuntivo, per cui questo del *De fato* rappresenterebbe un *unicum* nella sintassi ciceroniana.

Ax e Giomini, al contrario, pur essendo nel complesso fedeli al testo tradito, accolgono la correzione *cepit* in luogo di *capiet* dei codici, preferendo salvare la logica piuttosto che la sintassi⁷⁶⁸.

A questo aggiungerei che l'uso di *eversa* – accolto da Ax, Giomini, Montanari Caldini, Sharples e Magris, in luogo di *vera*, accettato invece da Skassis, Yon e Bayer – trova un riscontro, anche se raro, in ambito retorico, in perfetta coerenza con il contesto logico in cui è inserito. La forma verbale *everto*, infatti, da cui il participio perfetto *eversus* sta per *in contrarium statum vertere, invertere, subvertere*⁷⁶⁹, ed è generalmente associato alla distruzione di una città o al crollo di uno Stato il cui ordine è sovvertito; ma *everto* è attestato anche in retorica dove ricorre rarissime volte, tuttavia non trascurabili, con il significato di *adversariorum dicta, sententias, praecepta contra dicendo, disputando; refutare/dissolvere*⁷⁷⁰, cioè, 'capovolgere il senso/invalidare/ribaltare'. Sono due gli esempi ciceroniani utili a chiarirne l'uso: uno è tratto dal *De oratore* (2, 161), l'altro dall'*Orator* (122).

In *de orat.* 2, 161, Cicerone si augura di raggiungere l'incredibile vigore oratorio e la varietà di eloquio di Carneade che non difese mai le sue argomentazioni senza farle approvare o invalidare:

Carneadi vero vis incredibilis illa dicendi et varietas perquam esset optanda nobis, qui nullam umquam in illis suis disputationibus rem defendit quam non probarit, nullam oppugnavit quam non everterit. (Cic. *de orat.* 2, 161)

Everto ha in questo passo il significato di 'invalidare/ribaltare' ma è soprattutto interessante che il termine compaia in un contesto in cui Cicerone parla di Carneade come avviene nel *De fato*⁷⁷¹, in cui il filosofo diviene il suo *alter ego*, di modo da suscitare non pochi dubbi su chi sia a condurre davvero

⁷⁶⁸ Montanari Caldini 1980, p. 89.

⁷⁶⁹ Forcellini, s.v. *everto*.

⁷⁷⁰ ThLL, s.v. *everto*, 5, 2, 1032, 76-78.

⁷⁷¹ Cic. *fat.* 27.

l'argomentazione in *fat. 27*. Ciò però consente a Cicerone di autoelogiarsi, ponendo le proprie capacità oratorie sullo stesso piano di quelle di Carneade, la cui nota caratteristica, infatti, pare sia stata proprio questa: di riuscire a dimostrare la validità di un discorso e al contempo di contraddire quanto precedentemente detto in maniera altrettanto persuasiva.

La frequenza della forma verbale *everto*, associata a Carneade, non sembra possa considerarsi casuale, in primo luogo perché raro è l'uso di questo termine in ambito retorico, il che lascia supporre che le poche ricorrenze siano senza dubbio ben ponderate, e in secondo luogo perché ritengo sia significativo che su tre riprese di tale forma verbale (se si considera anche quella di *fat. 27*, che interpreto in senso retorico), due – rispettivamente *de orat. 2*, 161 e *fat. 27* – segnalino l'uso del termine correlato a Carneade.

In *orat. 122*, l'Arpinate discute del materiale utile a rendere più pregevole un discorso, chiarendo:

1) che cosa spetta all'arte oratoria per intessere un discorso che riesca a conciliarsi la simpatia dell'uditore, la sua attenzione e la sua disponibilità;

2) come esporre brevemente e chiaramente l'argomento, sì da farlo risultare facilmente comprensibile;

3) come occorra ribadire le proprie asserzioni, confutare quelle contrarie e concludere la perorazione in modo da infiammare e temperare le passioni:

*Tractatio igitur rerum efficit admirabilem orationem; nam ipsae quidem res in perfacili cognitione versantur. Quid enim iam sequitur, quod quidem artis sit, nisi ordiri orationem, in quo aut concilietur auditor aut erigatur aut paret se ad descendum; rem breviter exponere et probabiliter et aperte, ut quid agatur intellegi possit; sua confirmare, adversaria evertere, eaque efficere non perturbate sed singulis argumentationibus ita concludendis, ut efficiatur quod sit consequens iis quae sumentur ad quamque rem confirmandam; post omnia perorationem inflammantem restinguentemve concludere? (Cic. *orat. 122*)*

Qualora si volesse proporre un'interpretazione retorica di tale forma verbale anche per *fat. 27* – ipotesi tutto sommato ragionevole se si considera che l'argomentazione del passo è principalmente logica e retorica – l'ablativo assoluto *illa eversa* verrebbe tradotto piuttosto in questo modo:

«Allora se l'enunciato 'Scipione prenderà Numanzia' non fosse vero, neppure confutato, questo enunciato: 'Scipione prenderà Numanzia' sarebbe vero».

Ciò concorrerebbe a confermare la lezione proposta da Montanari Caldini: *ne illa quidem eversa esset vera haec enuntiatio «Capiet Numantiam Scipio»*,

anche se, d'altra parte, apre una nuova prospettiva interpretativa. Stando a questa esegesi, infatti, l'ablativo *illa* alluderebbe a *enuntiatio* e non più a 'città' come nelle traduzioni generalmente proposte dagli studiosi mentre il participio passato *eversa* si attesterebbe con il significato di 'confutare/invalidare' piuttosto che di 'distruggere'. Tale interpretazione consentirebbe inoltre di salvare anche la lezione tradita *capiet* in luogo della congetturata *cepit*.

Tuttavia anche in questo caso ritengo occorra precisare i termini della questione. Come precedentemente detto, Montanari Caldini ha legittimamente chiosato come la proposizione «*Capiet Numantiam Scipio*» sia definita *enuntatio* dall'autore ogni volta che viene ripetuta, consentendo di ipotizzare che alla base ci sia una sua precisa intenzione, per cui il contenuto dell'assioma, espresso al futuro, non può essere mutato⁷⁷².

Tuttavia l'emendamento di *capiet* in *cepit*, ossia la sostituzione dell'indicativo futuro con il perfetto indicativo, accolto da Ax e Giomini, in quanto necessario a salvare il senso logico del periodo, è stato congetturato verosimilmente su modello dell'enunciato citato in *fat.* 18:

Nec magis erat verum «Moriatur Scipio» quam «Moriatur illo modo», nec magis necesse mori Scipioni quam illo modo mori, nec magis inmutabile ex vero in falsum «Necatus est Scipio» quam «Necabitur Scipio».

In entrambi i casi, sia in *fat.* 18 che in *fat.* 27, protagonista dell'assioma è Scipione Emiliano, conquistatore di Numanzia nel 133 a. C., la cui morte rimane tuttora ignota. Stando a Velleio Patercolo questi, tornato a Roma, dopo aver conquistato la città di Numanzia al tempo in cui erano consoli Manio Aquilio e Caio Sempronio, una mattina fu trovato morto nel suo letto con segni di strangolamento. Sulla morte non si fecero vere e proprie inchieste e il suo corpo fu portato al sepolcro con la testa coperta da un velo. A questa versione se ne aggiunsero altre: secondo alcuni Scipione morì di morte naturale, mentre stando alla testimonianza di altri, la morte gli fu procurata a tradimento:

Reuersus in Urbem intra breue tempus, M. Aquilio C. Sempronio consulibus abhinc annos CLX, post duos consulatus duosque triumphos et bis excisos terrores rei publicae, mane in lectulo repertus est mortuus, ita ut quaedam elisarum faucium in ceruice reperirentur notae. De tanti uiri morte nulla habita est quaestio eiusque corpus uelato capite elatum est, cuius opera super totum terrarum orbem Roma extulerat caput. Seu fatalem, ut plures, seu conflatam insidiis, ut aliqui prodidere memoriae, mortem obiit, uitam certe

⁷⁷² Montanari Caldini 1981, pp. 91-92.

dignissimam egit, quae nullius ad id temporis praeterquam auito fulgore uinceretur. (Vell. 2, 4)

L'enunciato «*Capiet Numantiam Scipio*» ('Scipione prenderà Numanzia') in *fat. 27*, qualora fosse falso, se Scipione cioè non avesse conquistato davvero Numanzia, non potrebbe considerarsi vero, neppure se fosse stato espresso al passato, tempo verbale che invece presuppone la veridicità dell'evento.

Che un enunciato sia o vero o falso tuttavia non dipende dal tempo verbale (passato o futuro) con cui è espresso, ma dalla realizzazione o meno dell'evento, confermato solo *post evenitum* nel caso di proposizione al futuro: infatti sia «*necatus est Scipio*» ('Scipione è stato ucciso') che «*necabitur Scipio*» ('Scipione sarà ucciso') di *fat. 18*, sono enunciati veri: il primo è al passato e descrive un evento già accaduto, quindi vero, mentre il secondo è al futuro e descrive un evento che certamente accadrà, quindi vero, e che accadrà è confermato dal fatto che è già accaduto.

Il passo di *fat. 27* (che riscrivo per maggiore chiarezza), potrebbe dunque essere interpretato in questo modo:

Et si tum non esset vera haec enuntiatio: «Capiet Numantiam Scipio», ne illa quidem eversa vera est haec enuntiatio: «Cepit Numantiam Scipio».

«Allora se l'enunciato 'Scipione prenderà Numanzia' non fosse vero, neppure confutato, questo enunciato: 'Scipione prenderà Numanzia' sarebbe vero».

- «se l'enunciato 'Scipione prenderà Numanzia' non fosse vero (e quindi falso)», laddove per enunciato vero si intende un assioma la cui veridicità è confermata dalla realizzazione dell'evento;

- «neppure confutato», ossia, neppure tentando di dimostrare che l'enunciato 'Scipione prenderà Numanzia' non sia vero;

- «questo enunciato: 'Scipione prenderà Numanzia' sarebbe vero»: l'enunciato stesso, sebbene espresso al futuro, può considerarsi comunque vero grazie alla categoria temporale dell'*instantia*. Senza l'*instantia* infatti non potrebbe essere vero neppure nel passato, essendo venuto meno il passaggio da futuro imminente a passato recente, e che tale passaggio, ossia che l'*instantia* sia avvenuta, è confermato dal fatto che Scipione ha davvero conquistato Numanzia.

Stando a quanto tentato di dimostrare, sia la protasi (*si tum non esset ... Scipio*) che l'apodosi (*ne illa ... Scipio*) del periodo ipotetico di III tipo, costruite entrambe con il congiuntivo imperfetto, esprimono l'idea di irrealtà nel passato, conformemente alle norme della *consecutio temporum*. Ciò conferma che quanto proposto dall'assioma è irreali: che Scipione abbia preso Numanzia,

infatti, è indiscusso, e che questi l'abbia conquistata è altrettanto certo, per cui è impossibile confutarne il contenuto. Sebbene sia al futuro, l'enunciato 'Scipione prenderà Numanzia' è dunque vero, poiché l'evento, che è già accaduto, ne ha confermato la veridicità.

Capitolo 10

La teoria della *ratio ignava*

10.1 *De fato* 28-33

- 28 *Nec nos impedit illa ignava ratio, quae dicitur; appellatur enim quidam a philosophis ἀργὸς λόγος, cui si pareamus, nihil omnino agamus in vita. Sic enim interrogant: «Si fatum tibi est ex hoc morbo convallescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris,*
- 29 *convaldesces; item, si fatum tibi est ex hoc morbo non convallescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, non convaldesces; et alterutrum fatum est; medicum ergo adhibere nihil attinet». Recte genus hoc interrogationis ignavum atque iners nominatum est, quod eadem ratione omnis e vita tolletur actio. Licet etiam inmutare, ut fati nomen ne adiungas et eandem tamen teneas sententiam, hoc modo: «Si ex aeternitate verum hoc fuit: “Ex isto morbo convaldesces”, sive adhibueris medicum sive non adhibueris, convaldesces; itemque, si ex aeternitate falsum hoc fuit: “Ex isto morbo convaldesces”, sive adhibueris medicum sive non adhibueris, non convaldesces»; deinde cetera.*
- 30 *Haec ratio a Chrysippo reprehenditur. Quaedam enim sunt, inquit, in rebus simplicia, quaedam copulata; simplex est: «Moriatur illo die Socrates»; huic, sive quid fecerit sive non fecerit, finitus est moriendi dies. At si ita fatum erit: «Nascetur Oedipus Laio», non poterit dici: «sive fuerit Laius cum muliere sive non fuerit»; copulata enim res est et confatalis; sic enim appellat, quia ita fatum sit et concubiturum cum uxore Laium et ex ea Oedipum procreaturum, ut, si esset dictum: «Luctabitur Olympiis Milo» et referret aliquis: «Ergo, sive habuerit adversarium sive non habuerit, luctabitur», erraret; est enim copulatum ‘luctabitur’, quia sine adversario nulla luctatio est. Omnes igitur istius generis captiones eodem modo refelluntur. «Sive tu adhibueris medicum sive non adhibueris, convaldesces» captiosum; tam enim est fatale medicum adhibere quam*

convalescere. Haec, ut dixi, confatalia ille appellat.

31 *Carneades genus hoc totum non probabat et nimis inconsiderate concludi hanc rationem putabat. Itaque premebat alio modo nec ullam adhibebat calumniam; cuius erat haec conclusio: «Si omnia antecedentibus causis fiunt, omnia naturali conligatione conserte contexteque fiunt; quod si ita est, omnia necessitas efficit; id si verum est, nihil est in nostra potestate; est autem aliquid in nostra potestate; at, si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt; non igitur fato fiunt, quaecumque fiunt».*

32 *Hoc artius adstringi ratio non potest. Nam si quis velit idem referre atque ita dicere: «Si omne futurum ex aeternitate verum est, ut ita certe eveniat, quem ad modum sit futurum, omnia necesse est conligatione naturali conserte contexteque fieri», nihil dicat. Multum enim differt, utrum causa naturalis ex aeternitate futura vera efficiat, an etiam sine aeternitate naturali, futura quae sint, ea vera esse possint intellegi. Itaque dicebat Carneades ne Apollinem quidem futura posse dicere nisi ea, quorum causas natura ita contineret, ut ea fieri necesse esset.*

33 *Quid enim spectans deus ipse diceret Marcellum eum, qui ter consul fuit, in mari esse periturum? Erat hoc quidem verum ex aeternitate, sed causas id efficientis non habebat. Ita ne praeterita quidem ea, quorum nulla signa tamquam vestigia extarent, Apollini nota esse censebat; quo minus futura! Causis enim efficientibus quamque rem cognitis posse denique sciri, quid futurum esset. Ergo nec de Oedipode potuisse Apollinem praedicere nullis in rerum natura causis praepositis, cur ab eo patrem interfici necesse esset, nec quicquam eius modi. Quocirca, si Stoicis, qui omnia fato fieri dicunt, consentaneum est huius modi oracula ceteraque, quae a divinatione ducuntur, conprobare, iis autem, qui, quae futura sunt, ea vera esse ex aeternitate dicunt, non idem dicendum est, vide, ne non eadem sit illorum causa et Stoicorum; hi enim urgentur angustius, illorum ratio soluta ac libera est.*

10.2 Ratio ignava

L'argomento pigro o *ratio ignava* (in greco ἀργὸς λόγος) è teorizzato da quei filosofi che affermano che è inutile compiere qualsiasi tipo di azione essendo tutto già prestabilito dal fato, per cui se è destino guarire da una malattia, sia che si chiami il medico sia che non lo si chiami, si guarirà, allo stesso modo se non è destino guarire, sia che si chiami il medico sia che non lo si chiami, non si guarirà:

Nec nos impedit illa ignava ratio, quae dicitur; appellatur enim quidam a philosophis ἀργὸς λόγος, cui si pareamus, nihil omnino agamus in vita. Sic enim interrogat: «Si fatum tibi est ex hoc morbo convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, convalesces; item, si fatum tibi est ex hoc morbo non convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, non convalesces; et alterutrum fatum est; medicum ergo adhibere nihil attinet». (Cic. fat. 28-29)

Tale teoria è definita dall'autore *ignava* e *iners* (fat. 29: *recte genus hoc interrogationis ignavum atque iners nominatum est*): il primo aggettivo appartiene alla sfera morale; *ignavus* infatti sta per « indolente, lento, pigro, vile e di animo debole, che pur potendo agire attivamente e vigorosamente, si rifiuta di farlo per pigrizia o paura vana del pericolo o della fatica» (*remissus, lentus, piger, vilis et minuti animi, qui cum possit strenue agere et fortiter, desidia vanove metu periculi aut laboris recusat*)⁷⁷³, mentre *iners* riguarda quella fisica e indica «colui che non esercita alcun'attività» (*qui nullam exercetartem*)⁷⁷⁴, che è inerte dinanzi agli eventi.

L'argomento, supposto dagli avversari di Crisippo contro il determinismo stoico, mira a ridicolizzare la teoria fatalista e ad ammonire i suoi destinatari dell'evidente contraddittorietà che la caratterizza.

Cicerone la manziona a seguito della discussione sviluppatasi nei paragrafi precedenti (fat. 17-28) relativi al principio di bivalenza (su cui si è già discusso), variamente interpretato da Diodoro, Crisippo ed Epicuro. Grazie a tale principio è possibile stabilire la verità o la falsità delle proposizioni riguardanti il futuro che, per Cicerone/Carneade, presumono l'intervento della volontà umana, annullata invece da Crisippo.

Oltre al principio di bivalenza l'ἀργὸς λόγος si oppone anche al concetto di divinazione confutato dall'autore nei paragrafi precedenti (fat. 11-12) ma più

⁷⁷³ Forcellini, s.v. *ignavus*. Cfr. ThLL, s.v. *ignavus*, 7, 1, 278, 60-61.

⁷⁷⁴ Forcellini, s.v. *iners*. Cfr. ThLL, s.v. *iners*, 7, 1, 1309, 67-68.

ampiamente nel *De divinatione*: se tutto accade per decreto del fato, come sostengono gli Stoici, la divinazione, che è il presentimento degli eventi futuri, non può consigliarci in alcun modo di essere più prudenti. Infatti, in qualsiasi modo si agirà, accadrà quel che deve accadere; qualora invece il corso degli eventi possa deviare, fato e divinazione si riducono a nulla:

Ubi est igitur ista divinatio Stoicorum? Quae, si fato omnia fiunt, nihil nos admonere potest, ut cautiores simus; quoquo enim modo nos gesserimus, fiet tamen illud, quod futurum est; sin autem id potest flecti, nullum est fatum; ita ne divinatio quidem, quoniam ea rerum futurarum est. (Cic. div. 2, 21)

È inutile pertanto affidarsi alla divinazione se tutto è già prestabilito e ancora più inutile è compiere qualsiasi tipo di azione se il fato ha già decretato, per ciascun uomo, quale sarà il suo destino.

L'argomento pigro, descritto nel *De fato*, è esposto in maniera chiara e, come ha suggerito Susanne Bobzien, obbedisce a uno schema ben preciso⁷⁷⁵:

- se è fatale che accada un evento A, allora sia che tu faccia o non faccia qualcosa (ϕ), l'evento A accadrà;
- se è fatale che l'evento A non accada, allora sia che tu faccia o non faccia qualcosa (ϕ), l'evento A non accadrà;
- o è fatale che l'evento A accada o è fatale che l'evento A non accada;
- perciò, riguardo all'evento A, è inutile che tu faccia qualsiasi cosa.

Secondo la studiosa, esso è costituito da:

- due variabili, A e ϕ , che designano rispettivamente l'evento che si realizzerà, che nel caso del *De fato* è che un malato guarisca, e l'azione umana associata all'evento, cioè che si chiami il medico;
- particelle logiche che tradiscono lo stampo stoico dell'argomentazione, in particolare l'uso di *sive ...sive* (o...o) e la collocazione di *si* e *non* al principio degli enunciati⁷⁷⁶;
- locuzioni quali *si fatum tibi est ... nihil attinet* ('se è destino' ... 'è inutile che').

Il testo ciceroniano riproduce infatti esattamente quello crisippeo, che si sviluppa in questo modo:

⁷⁷⁵ Bobzien, 1998, p. 183 ss.

⁷⁷⁶ Bobzien 1998, p. 182, n. 10.

Ἄλλὰ καὶ ὁ <ἀργὸς καλούμενος λόγος>, σόφισμα ὄν, τοιοῦτός ἐστι, λεγόμενος ἐπὶ ὑποθέσεως πρὸς τὸν νοσοῦντα, καὶ ὡς σόφισμα ἀποτρέπων αὐτὸν χρῆσθαι τῷ ἱατρῷ πρὸς ὑγίειαν, καὶ ἔχει γε οὕτως ὁ λόγος: <εἰ εἴμαρταί σοι ἀναστῆναι ἐκ τῆς νόσου, ἐάν τε εἰσαγάγῃς τὸν ἱατρὸν ἐάν τε μὴ εἰσαγάγῃς, ἀναστήσῃ· ἀλλὰ καὶ εἰ εἴμαρταί σοι μὴ ἀναστῆναι ἐκ τῆς νόσου, ἐάν τε εἰσαγάγῃς τὸν ἱατρὸν ἐάν τε μὴ εἰσαγάγῃς, οὐκ ἀναστήσῃ· ἦτοι δὲ εἴμαρταί σοι ἀναστῆναι ἐκ τῆς νόσου ἢ εἴμαρταί σοι μὴ ἀναστῆναι· μάτην ἄρα εἰσάγεις τὸν ἱατρὸν>. (SVF II, 957)

Le due variabili, A e φ, sono le stesse del passo ciceroniano; analoghe sono anche le particelle logiche (ἐάν ... ἐάν τε μὴ) e la collocazione della particelle εἰ e οὐκ all'inizio degli enunciati, nonché le locuzioni logiche εἰ εἴμαρταί σοι e μάτην.

Da anti-determinista Cicerone afferma di non temere la *ratio ignava*, pensata proprio per confondere e turbare i sostenitori del determinismo. Egli infatti, pur appartenendo ai detrattori dello Stoicismo, non si dichiara né favorevole né sfavorevole alla teorizzazione dell'ἀργὸς λόγος, ma lascia che sia l'argomento stesso a palesare la sua assurdità e, al contempo, a svelare la disapprovazione dell'autore nei suoi riguardi.

Nec nos impedit illa ignava ratio ('non ci ostacolerà il cosiddetto argomento pigro'), dichiara Cicerone, consapevole che la *ratio ignava* non rappresenta alcun ostacolo o impedimento alla logicità del suo ragionamento. Occorre però, a questo punto dell'opera, che l'autore inserisca tale argomento sia per completezza che per consentire a Crisippo di rispondere all'accusa mossagli dai suoi detrattori; e su questa poi modellare la risposta di Carneade e la sua critica al determinismo stoico (*fat.* 31-33).

La naturalezza e la semplicità con cui l'Arpinate introduce l'argomentazione, se da una parte ne rivelano il distacco, dall'altra ne palesano l'obiettività: fino a questo momento Cicerone ha dimostrato come la teoria fatalista non sia possibile né sul piano logico né su quello ontologico, per cui la teorizzazione dell'argomento pigro, che esaspera l'inazione umana, non può accettarsi nonostante confuti il determinismo stoico: è impossibile infatti che l'uomo non compia alcuna azione né è verisimile che tutto ciò che compie si debba attribuire al fato.

Si è supposto che a formulare l'argomento pigro siano stati i Megarici⁷⁷⁷ o più in generale gli antifatalisti mentre Susanne Bobzien afferma che «come la confutazione in *fat.* 30 è di Crisippo, allo stesso modo la presente costruzione dell'argomento può farsi risalire a lui»⁷⁷⁸. Ciò nonostante è più probabile che

⁷⁷⁷ Gercke 1885, p. 10.

⁷⁷⁸ Bobzien 1998, p. 182, n. 10.

fossero i suoi avversari a sfruttare questi meccanismi della logica stoica con lo scopo di conferire maggiore efficacia all'argomento⁷⁷⁹.

Occorre anzitutto considerare come Cicerone abbia scelto di presentare quest'argomento:

Sic enim interrogant: «Si fatum tibi est ex hoc morbo convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, convalesces; item, si fatum tibi est ex hoc morbo non convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, non convalesces; et alterutrum fatum est; medicum ergo adhibere nihil attinet». Recte genus hoc interrogationis ignavum atque iners nominatum est. (Cic. fat. 28-29)

L'autore introduce l'esposizione della *ratio ignava* con l'espressione *sic enim interrogant*, a cui fa seguire *genus hoc interrogationis ignavum atque iners nominatum est*.

Il termine usato per definire il ragionamento mediante il quale si sviluppa la *ratio ignava* è *interrogatio* (che richiama la forma verbale *interrogo* che introduce l'argomentazione): esso infatti è il procedimento con il quale i Dialettici erano soliti svolgere i loro discorsi mediante l'alternanza di interrogazioni e risposte: essi chiedevano infatti qualcosa, che diveniva premessa della loro argomentazione, che si sforzavano di dimostrare: da qui talvolta deriva che il termine *interrogatio* assume il significato di *argumentum*, sebbene non ponga domande (*quia veteres Dialectici saepe per interrogationem et responsionem argumenta disponebant: rogabant enim aliquid; quo admissio conficeretur id, quod argumentatione probare conabantur: hinc aliquando interrogatio argumentum significat, licet interrogando non efferatur*)⁷⁸⁰.

Interrogatio ricorre spesso riferito a quel genere di argomentazione capziosa e ingannevole qual è il sillogismo o *sophisma*⁷⁸¹, apparentemente logico ma fondamentalmente fallace, caratteristico della scuola megarica, che si fonda sull'eristica, cioè sull'arte del parlare, che trova la sua espressione più coerente negli esercizi sillogistici. Ciò ha fatto supporre che l'argomentazione, così teorizzata, potesse attribuirsi ai Megarici o, in generale, agli antifatalisti;

⁷⁷⁹ Alessandrelli 2007, p. 87.

⁷⁸⁰ Forcellini, s.v. *interrogatio*. Cfr. ThLL, s.v. *interrogatio*, 7, 1, 2266, 43-45.

⁷⁸¹ Gell. 18, 13, 1-8. Cfr. anche Sen. *epist.* 102, 20: *Cavillatoribus istis abunde responderimus. Sed non debet hoc nobis esse propositum, arguta disserere et philosophiam in has angustias ex sua maiestate detrahere: quanto satius est ire aperta via et recta quam sibi ipsum flexus disponere quos cum magna molestia debeas relegere? Neque enim quicquam aliud istae disputationes sunt quam inter se perite captantium lusus.*

ipotesi ragionevole se si considera che la *ratio ignava* si propone di replicare al determinismo stoico.

Tuttavia, il termine *interrogatio* ricorre grossomodo in contesti accademici in cui si parli della veridicità o della falsità delle rappresentazioni: gli Accademici, infatti, affermano che è impossibile distinguere tra una rappresentazione vera e una falsa, dal momento che manca un segno distintivo che ne consenta una differenziazione, e che è altrettanto impossibile cedere all'assenso che si teme di dare al falso, credendo invece che sia vero. Gli Accademici, tuttavia, non si accorgono che c'è una contraddizione nella loro dimostrazione, giacché nel dire che le rappresentazioni possono essere vere o false, ammettono implicitamente una differenza tra le due che invece eliminano nella seconda parte del loro sillogismo, lì dove affermano che una rappresentazione vera non differisce da una falsa. Nell'opporsi all'evidenza, questi filosofi formulano tre obiezioni⁷⁸² servendosi di sillogismi che, pur muovendo da premesse accettabili, giungono all'assurdo come accade nel caso del sorite.

Pur presentandosi come argomentazioni logiche, infatti, i sofismi ingannano e non offrono risposte risolutive; al contrario, disertano la verità distogliendo da ciò che è chiaro e perspicuo, cioè vero:

Primum igitur perspicuitas illa quam diximus satis magnam habet vim, ut ipsa per sese ea quae sint nobis ita ut sint indicet. Sed tamen ut maneamus in perspicuis firmitus et constantius, maiore quadam opus est vel arte vel diligentia, ne ab is quae clara sint ipsa per sese quasi praestrigiis quibusdam et captionibus depellamur. (Cic. ac. 2, 45)

Essi consistono in una specie capziosa di interrogazione che in filosofia non si è soliti approvare, giacché non è diretta all'ottenimento della verità, e alla quale è possibile sfuggire munendosi di argomenti di risposta o tenendo testa alle interrogazioni:

Et primum quidem hoc reprehendum, quod captiosissimo genere interrogationis utuntur, quod genus minime in philosophia probari solet, quom aliquid minutatim et gradatim additur aut demitur: soritas hoc vocant, qui acervum efficiunt uno addito grano, vitiosum sane et captiosum genus. (Cic. ac. 2, 49)

Stilbone (o Stilpone), Diodoro e Alessino furono tre tra i più noti Megarici, autori di σοφίσματα contorti e pungenti come aculei, che Cicerone descrive

⁷⁸² Cic. ac. 2, 45-49.

servendosi dell'espressione *fallaces conclusiunculae*⁷⁸³, ponendo particolare attenzione all'esito ingannevole di questi ragionamenti.

In un primo momento l'autore accoglie il termine greco σοφίσματα (più volte trascritto in latino nella forma *sophisma*), perché comprensibile a tutti essendo plausibilmente in uso già da tempo anche nella lingua latina; ciò nonostante egli ne propone delle traduzioni e delle parafrasi latine, come per esempio il sintagma *fallaces conclusiunculae*, di *ac.* 2, 75, o il sostantivo *interrogatio*, più orientato a definire il sillogismo delle scuole socratiche (Accademici, Stoici, Peripatetici) che, come precedentemente detto, sviluppavano le loro argomentazioni a partire da una serie di interrogazioni con lo scopo di giungere alla verità. Anche il sostantivo *captio*⁷⁸⁴, presente sia negli *Academica II* che nel *De fato*, è impiegato per definire il sillogismo vero e proprio, al quale va aggiunta la perifrasi *varietas argomentorum* di *fin.* 4, 9, e l'aggettivo *captiosus* concordato con il sostantivo *interrogatio*⁷⁸⁵.

Se è vero che il *sophisma* può attribuirsi, in prima istanza, alla scuola megarica, altrettanto legittimo è ipotizzare che anche la teorizzazione dell'argomento pigro possa riferirsi a loro o più in generale agli antifatalisti invece che agli Stoici. Ritengo tuttavia ci siano spie linguistiche utili a giudicare la *ratio ignava* una contaminazione tra la dottrina stoica e quella megarica, diversamente da quanto sostenuto da Susanne Bobzien che ha attribuito a Crisippo sia l'ἄργος λόγος che la sua *refutatio* riportata a *fat.* 30.

In *ac.* 2, 75, dopo aver citato i Megarici Stilpone, Diodoro e Alessino, Cicerone aggiunge che non occorre riferirsi a loro, filosofi certamente abili a parlare ma di importanza trascurabile, se può rifarsi a Crisippo, che pronunciò numerose obiezioni contro i sensi, capaci di ingannare per la loro verisimiglianza, con l'intento di confutarli, o quanto meno per tentare di farlo, pur riconoscendo loro una certa difficoltà a resistergli:

Atqui habebam molestos vobis sed minutos, Stilbonem Diodorum Alexinum, quorum sunt contorta et aculeata quaedam sophismata (sic enim appellantur fallaces conclusiunculae). Sed quid eos colligam, cum habeam Chrysippum, qui

⁷⁸³ Cic. *ac.* 2, 75: *Atqui habebam molestos vobis sed minutos, Stilbonem Diodorum Alexinum, quorum sunt contorta et aculeata quaedam sophismata (sic enim appellantur fallaces conclusiunculae).*

⁷⁸⁴ Cic. *ac.* 2, 46; *fin.* 2, 17: *Tum ille: Finem, inquit, interrogandi, si videtur, quod quidem ego a principio ita me malle dixeram hoc ipsum providens, dialecticas captiones; fat.* 30.

⁷⁸⁵ Cic. *ac.* 2, 46; 49; *fin.* 4, 9: *Iam argumenti ratione conclusi caput esse faciunt ea, quae perspicua dicunt, deinde ordinem sequuntur, tum, quid verum sit in singulis, extrema conclusio est. Quanta autem ab illis varietas argumentorum ratione concludentium eorumque cum captiosis interrogationibus dissimilitudo!*

fulcire putatur porticum Stoicorum: quam multa ille contra sensus, quam multa contra omnia quae in consuetudine probantur. «At dissolvit idem». Mihi quidem non videtur, sed dissolverit sane: certe tam multa non collegisset quae nos fallerent probabilitate magna, nisi videret is resisti non facile posse. (Cic. ac. 2, 75)

Il passo non lascia spazio ad alcun dubbio: Cicerone antepone ai sofismi pronunciati dai filosofi di Megara, pur noti per le loro esercitazioni eristiche, quelli di Crisippo teorizzati contro i sensi. La teoria stoica infatti affermava che alla categoria di virtù appartengono sia la dialettica che la scienza della natura, oltre che l'amicizia, la giustizia, ecc. di cui la dialettica, in particolare, insegna a dare l'assenso in maniera corretta per non essere mai ingannati da una verosimiglianza capziosa, consentendo così di conservare le proprie cognizioni sul bene e sul male⁷⁸⁶. Stando a queste testimonianze, i *sophismata*, stoici in particolare, riguarderebbero quei ragionamenti capziosi e fallaci relativi alla sfera delle sensazioni e alla possibilità di lasciarsi persuadere dalla loro verosimiglianza, e che rischiano di farci incorrere nell'eventualità di accettare come vero il falso. Nonostante la dialettica come arma per respingere tali ragionamenti, Crisippo è costretto ad ammettere che le rappresentazioni sono spesso così credibili da essere di difficile distinzione: da qui la necessità di formulare improbabili sillogismi nel tentativo vano di rinfrancare il principio stoico della perspicuità. Tra i *sophismata* si distinguono in un secondo momento innumerevoli tipologie, com'è attestato in *fin.* 4, 8-9, in cui Cicerone, parlando della dialettica e della fisica, dichiara che gli antichi discepoli di Platone, quali Speusippo, Aristotele e Senocrate, e i discepoli di questi, come Polemone, Teofrasto e Zenone (quest'ultimo allievo di Polemone e fondatore dello Stoicismo), tramandarono trattati sull'arte delle definizioni, formulando sillogismi e congetturandone una gran varietà, tra cui le asserzioni cosiddette evidenti, in cui si procede per deduzione e si giunge al vero⁷⁸⁷. Anche nel *De fato*, infatti, lì dove Cicerone afferma: *omnes igitur istius generis captiones eodem modo refelluntur*⁷⁸⁸ («tutti i sofismi di questo genere si replicano dunque allo stesso modo»), allude chiaramente all'esistenza di una varietà di sillogismi.

⁷⁸⁶ Cic. *fin.* 3, 72: *Ad easque virtutes, de quibus disputatum est, dialecticam etiam adiungunt et physicam, easque ambas virtutum nomine appellant, alteram, quod habeat rationem, ne cui falso adsentiamur neve umquam captiosa probabilitate fallamur, eaque, quae de bonis et malis didicerimus, ut tenere tuerique possimus. nam sine hac arte quemvis arbitrantur a vero abduci fallique posse. Recte igitur, si omnibus in rebus temeritas ignoratioque vitiosa est, ars ea, quae tollit haec, virtus nominata est.*

⁷⁸⁷ Cic. *fin.* 4, 9.

⁷⁸⁸ Cic. *fat.* 30.

Il termine *interrogatio* da cui si è partiti, attestato in *fat.* 28-29, ricorre più volte nel *corpus* ciceroniano; riuscire pertanto a circoscriverne un uso specifico risulta tutto sommato difficile, sebbene sia tuttavia possibile delimitarne l'ambito: *interrogatio* infatti ricorre con il significato di 'sillogismo', sia che si riferisca agli Stoici che agli Accademici (entrambe scuole socratiche) che hanno ereditato dai loro precursori questa metodologia inquisiva. In particolare mi appellerei a due fonti: ad *ac.* 2, 75 e a *de orat.* 1, 43. Nella prima Cicerone ha dichiarato di considerare Crisippo autore di sofismi persino più meritevole degli esponenti della scuola megarica, privilegiando i suoi *sophisma* a quelli degli altri filosofi. Per designare i sillogismi megarici l'autore non usa il termine *interrogatio* ma la forma *sophismata*, e solo dopo accenna a Crisippo, dichiarando di preferire le sue *interrogationes* a quelle dei filosofi di Megara.

Il termine *sophisma* coincide in Cicerone con il sillogismo vero e proprio, qual è quello dei Megarici⁷⁸⁹, il cui scopo non è la ricerca della verità ma di dedicarsi a esercitazioni dialettiche. Di questi esercizi ci dà testimonianza Gellio in *Noctes Atticae* 18, 13, in cui racconta che durante i Saturnali di Atene si era soliti divertirsi gareggiando con sofismi che ognuno proponeva agli altri membri della compagnia: chi risolveva il sillogismo riceveva in premio un sesterzio, chi non lo risolveva ne pagava uno. Con il denaro raccolto, poi, si allestiva una cena per tutti quelli che avevano preso parte alla gara.

A questo punto Gellio propone una serie di *exempla* di sofismi e spiega che colui al quale spettava, secondo le regole, spiegare il sofisma o rifiutarlo, doveva anzitutto riconoscere in quale parte del discorso fosse e che cosa poteva essere ammesso e cosa respinto e chi avesse sbagliato sarebbe stato multato di un sesterzio:

Saturnalibus Athenis alea quadam festiua et honesta lusitabamus huiuscemodi: ubi conueneramus conplusculi eiusdem studii homines ad lauandi tempus, captiones, quae sophismata appellantur, mente agitabamus easque quasi talos aut tesserulas in medium uice sua quisque iaciebamus. Captionis solutae aut parum intellectae praemium poenaue erat nummus unus sestertius. Hoc aere conlecto quasi manuario cenula curabatur omnibus, qui eum lusum luseramus. Erant autem captiones ad hoc fere exemplum, tametsi Latina oratione non satis scite ac paene etiam inlepide exponuntur: «quod nix est, hoc grando non est; nix autem alba est: grando igitur alba non est». Item aliud non dissimile: «quod homo est, non est hoc equus; homo autem animal est: equus igitur animal non est». Dicere ergo debebat, qui ad sophisma diluendum ac refellendum ritu aleatorio uocatus erat, in qua parte quoque in uerbo captio

⁷⁸⁹ Reale definisce i Megarici i «meno socratici tra i Socratici minori» poiché «sono più propriamente degli eleatizzanti o Neo-eleati». Cfr. Reale 1976, p. 328.

foret, quid dari concedique non oporteret; nisi dixerat, nummo singulo multabatur. Ea multa cenam iuuabat. (Gell. 18, 13, 1-8)

La seconda fonte è tratta dal *De oratore* 1, 43, in cui l'Arpinate, passando in rassegna le varie scuole socratiche, riguardo agli Stoici attesta che sono soliti trattenere gli interlocutori nei lacci delle loro discussioni e delle loro argomentazioni come se ne fossero prigionieri:

Stoici vero nostri disputationum suarum atque interrogationum laqueis te inretitum tenerent. (Cic. *de orat.* 1, 43)

L'espressione *interrogationum laquei* è ascrivibile agli Stoici ma potrebbe alludere in particolare a Crisippo, a cui l'Arpinate già altrove ha attribuito il sostantivo *laqueus*⁷⁹⁰ (che attesta poche ricorrenze, presumibilmente mirate) per definire le sue argomentazioni; è probabile dunque che anche in questo caso egli si riferisca, oltre che agli Stoici in generale⁷⁹¹, in particolare ai sillogismi e alle argomentazioni, nonché alle *interrogationes* capziose del filosofo. Ciò consentirebbe di supporre che per *interrogatio* si intende quel tipo di ragionamento e quel *modus operandi* tipico delle scuole socratiche che consta di domande e di rispettive risposte necessarie per giungere alla verità.

Inoltre, come ha legittimamente osservato Susanne Bobzien, il contesto del *De fato* è principalmente stoico: all'esposizione della *ratio ignava* segue infatti la *refutatio* di Crisippolasciando supporre che l'argomento pigro sia verosimilmente da attribuirsi allo Stoicismo. È probabile infatti che la prima parte del ragionamento sia originariamente stoica (*si faum tibi est ex hoc morbo concalescere [...] conualesces; item, si fatum tibi est ex hoc morbo non conualescere, [...] non conualesces*), salvo la seconda, che vede l'innesto della dalla coordinazione *sive... sive* (*sive tu medicum adhibueris, sive non adhibueris*) a cui segue la conclusione: *medicum ergo adhibere nihil attinet*⁷⁹².

L'inserimento di *sive ... sive* sembra alludere al procedimento megarico del 'sorite', che consiste nell'aggiunta di unità, di elementi, di gradi, ecc. Il termine corrisponde al greco σωρίτης che, a sua volta, deriva da σωρός, 'mucchio/ammasso', che in un secondo momento è passato a designare quel

⁷⁹⁰ Cic. *fat.* 7.

⁷⁹¹ Cfr. anche Cic. *Tusc.* 5, 76: *Sint enim tria genera bonorum, ut iam a laqueis Stoicorum, quibus usum me pluribus quam soleo intellego, recedamus, sint sane illa genera bonorum, dum corporis <et> externa iaceant humi et tantum modo, quia sumenda sint, appellentur bona, animi autem illa divina longe lateque se pandant caelumque contingant; ut, ea qui adeptus sit, cur eum beatum modo et non beatissimum etiam dixerim?*

⁷⁹² Cic. *fat.* 29.

sillogismo composto da più premesse che danno l'idea di 'cumulo', cioè di un 'ammasso' di sillogismi. Il paradosso del 'sorite', attribuito a Ebulide di Mileto, poggia su premesse ritenute vere, la cui conclusione, però, è inaccettabile, in quanto falsa: posto che un chicco di grano non fa un mucchio, allora nemmeno due chicchi e nemmeno tre; e se 9.999 chicchi di grano non formano un mucchio, allora nemmeno 10.000 lo formano. Qual è, dunque, il discrimine in base al quale è possibile parlare di mucchio?

Un simile ragionamento è detto da Cicerone *sylogismus acervalis* giacché rappresenterebbe l'ammasso di più sillogismi che possono facilmente sciogliersi in entimemi, che risultano persino dannosi, giacché privi di fondamenta razionali.

Il termine latino *acervalis* è *hapax* ciceroniano, attestato in *div.* 2, 11, in cui Cicerone propone proprio di tradurre il calco greco *sorites* con il termine latino *acervalis*, sebbene 'sorite' sia termine noto nella lingua latina:

Quo modo autem mentientem, quem ψευδόμενον vocant, dissolvas aut quem ad modum soriti resistas (quem, si necesse sit, Latino verbo liceat acervalem appellare; sed nihil opus est; ut enim ipsa philosophia et multa verba Graecorum, sic sorites satis Latino sermone tritus est): ergo haec quoque dialectici dicent, non divini. (Cic. div. 2, 11)

L'aggettivo *acervalis*, da *acervus*, rientra nella già citata categoria di aggettivi in *-alis* usati per indicare 'appartenenza' ('che appartiene al mucchio'), che in questo passo significa propriamente 'che procede per accumulazione'.

La proposizione condizionale di II tipo, *si necesse sit ... liceat*, rivela una certa consapevolezza dell'autore di fronte all'inutilità della proposta di supplire al termine greco 'sorite' con un corrispettivo latino. 'Sorite' infatti era già noto al pubblico romano abbastanza da renderne inutile una sostituzione. Non a caso il termine *acervalis* non registra altre occorrenze dopo Cicerone. Si deduce inoltre che lo stesso autore, nello svalutare l'esperimento linguistico sostitutivo di *sorites* con *acervalis*, si è reso, in un certo senso, sabotatore della sua stessa proposta, giacché non compare altrove se non in questo passo del *De divinatione*.

Anche il termine *sorites*, tuttavia, a giudicare dalle sue occorrenze, non ha avuto diffusione nella lingua latina: esso, infatti, è attestato soltanto in Cicerone, in *ac.* 2, 49; 92-94; 107; 147; in *fin.* 4, 50; in *div.* 2, 11; in Seneca, in *benef.* 5, 19, 9 e in Frontone, in 2, 16. Stando a queste testimonianze, il concetto di 'sorite' si sarebbe esteso nel tempo dal semplice 'paradosso' a descrivere quel tipo di sillogismo ambiguo, malsicuro e pericoloso (*lubricus sane et periculosus locus*), che, in *ac.* 2, 92, Cicerone definisce *vitiosum interrogandi genus*, in grado, cioè, di avere ripercussioni anche sul piano etico.

Ritorna, anche in questo passo, la forma verbale *interrogo* allusiva alle *interrogationes* a cui si è precedentemente accennato, che a loro volta rinvierebbero a un contesto stoico.

I Megarici, a cui si riconoscono abilità apprezzabili nel costruire ragionamenti di oscura comprensione e di impossibile soluzione⁷⁹³, per opporsi a Crisippo, si sono serviti probabilmente dell'enunciato stoico: 'se è destino che tu guarisca, guarirai' – che ricalca perfettamente la tipologia di enunciati al futuro tipicamente stoica e che giustificherebbe tra l'altro la scelta ciceroniana della forma verbale *interrogo* per introdurre tale ragionamento –. A tale enunciato avrebbero aggiunto la proposizione coordinata *sive ... sive*, a cui segue la conclusione introdotta da *ergo*. L'innesto di questa parte all'interno del sillogismo, secondo il procedimento del 'sorite', giustificherebbe anche la *refutatio* di Crisippo che dissente da questo tipo di ragionamento, a cui ribatte con la teoria dei confatali, sviluppando la sua confutazione a partire proprio dal contenuto delle proposizioni coordinate, per terminare con l'obiezione alla *ratio ignava*.

Secondo tale premessa la dimostrazione megarica doveva essere pressappoco di questo tipo: 'se è destino che tu guarisca da questa malattia, guarirai, sia se chiamerai il medico, (guarirai); sia se non chiamerai il medico; allo stesso modo, se è destino che tu non guarisca, non guarirai; sia se chiami il medico, (non guarirai); sia se non lo chiami'.

Il sorite o polisillogismo (per la presenza di più premesse) segue in genere uno schema: le proposizioni che lo costituiscono sono collegate le une alle altre a mò di premessa e conclusione, per cui la conclusione è un'asserzione che segue le premesse attraverso un procedimento logico⁷⁹⁴.

Dunque, come precedentemente detto, è certamente indubbio che a formulare la teoria della *ratio ignava* siano stati gli oppositori di Crisippo ma problematico è stabilire l'identità di tali accusatori. Tuttavia, data la connessione della *ratio ignava* con il paradosso del sorite, di matrice megarica, si potrebbe avanzare l'ipotesi che gli autori dell' 'argomento pigro' siano stati proprio i Megarici.

⁷⁹³ SVF II, 271: σκόπει γὰρ οἷα περὶ τοῦ Μεγαρικοῦ λόγου γέγραφεν <ἐν τῷ περὶ Λόγου Χρήσεως> οὕτως· “<Οἷόν τι συμβέβηκε καὶ ἐπὶ τοῦ Στύλπωνος λόγου καὶ Μενεδίμου· σφόδρα γὰρ ἐπὶ σοφία γενομένων αὐτῶν ἐνδόξων, νῦν εἰς ὄνειδος αὐτῶν ὁ λόγος περιτέτραπται, ὡς τῶν μὲν παχυτέρων, τῶν δ' ἐκφανῶς σοφισσομένων>”.

⁷⁹⁴ Sul paradosso del sorite non c'è bibliografia esaustiva. Tuttavia per ulteriori approfondimenti rinvio a Cargile (1969); Campbell (1974); Hanfling (2001); Paganini (2008); D'Agostini (2009); Hyde (2010).

Se quanto ipotizzato finora ha un margine di veridicità, Cicerone, nell'espone tale ragionamento, si servirebbe del linguaggio e dei termini stoici, contribuendo, forse volutamente, all'ambiguità e all'indeterminatezza della questione. L'uso della forma verbale *interrogo*, infatti, non sembra sia casuale.

Occorre infatti ricordare che l'ambito di discussione di questa parte del *De fato* è quello della logica, dunque, nel respingere la teoria stoica e quella di Crisippo, Cicerone impiegherebbe proprio i termini usati dal filosofo con l'intento di confutarlo. Tale atteggiamento risulta essere assolutamente coerente con quello adottato nell'ultima parte dell'opera che ci è pervenuta, in cui Cicerone rimprovera Crisippo per la teoria causale e dell'assenso (*fat.* 41-45), costruendo la sua confutazione sull'uso improprio dei termini impiegati dal filosofo per descriverle.

Il *modus operandi* scelto dall'autore è quindi di contestare le teorie crisippee servendosi dei suoi stessi 'lacci' dialettici, adottando, cioè, le sue stesse parole, e dimostrando che l'imprecisione lessicale, in ambito logico, è in grado, da sola, di demolire interi sistemi.

Tornando alla questione da cui si è partiti, resta tuttora irrisolto a chi possa attribuirsi l'*appellatio* di *ratio ignava*, sebbene si è supposto gli sia stata assegnata dai Megarici.

In *fat.* 29, Cicerone interviene direttamente nella questione e afferma che è possibile modificare il ragionamento mutando semplicemente la parola 'fato' con le espressioni *ex aeternitate verum* ed *ex aeternitate falsum*, mantenendo tuttavia i termini del ragionamento in questo modo: «se è vero dall'eternità l'enunciato 'tu guarirai da questa malattia', guarirai sia che chiami il medico sia che non lo chiami; se invece è falso dall'eternità l'enunciato 'tu guarirai da questa malattia', allora non guarirai, sia che chiami il medico sia che non lo chiami»⁷⁹⁵. La sostituzione dell'espressione e *si fatum tibi est* con *si ex aeternitate verum hoc fuit* offre lo spunto per interpretare l'argomento pigro dal punto di vista della logica.

Questa proposta interpretativa è da attribuirsi plausibilmente a Cicerone stesso, che si oppone alla *ratio ignava* nei termini in cui è stata teorizzata. L'autore infatti la inserirebbe nel testo giacché gli serve a motivare la sua iniziale affermazione: «non ci ostacolerà la cosiddetta *ratio ignava*» (*nec nos impediet illa ignava ratio, quae dicitur*)⁷⁹⁶, che ha dato avvio a questa sezione del *De fato*. Se per *fatum* si intende ciò che è vero dall'eternità⁷⁹⁷, come

⁷⁹⁵ Cic. *fat.* 29.

⁷⁹⁶ Cic. *fat.* 28.

⁷⁹⁷ Cfr. anche Cic. *nat. deor.* 3, 14: *Saepe autem ne utile quidem est scire quid futurum sit; miserum est enim nihil proficientem angi nec habere ne spei quidem extremum et tamen commune solacium; praesertim cum vos idem fato fieri dicatis*

sostenuto dagli Stoici, l'autore, che nei paragrafi precedenti ha confutato la necessità connessa al principio di bivalenza (sostenuto da questi filosofi), affermando che la veridicità di un evento può stabilirsi solo *post eventum* e, conseguentemente, la verità o falsità dell'enunciato che lo descrive, non teme l'argomento pigro, perché consapevole della sua contraddittorietà.

L'enunciato «se è vero dall'eternità che 'tu guarirai da questa malattia' ...» non può considerarsi vero, giacché nulla lo è *ante eventum*, pertanto la *ratio ignava*, così formulata, è per l'autore debole e infondata, sia sul piano logico che ontologico.

10.3 La *refutatio* di Crisippo

Conclusa l'esposizione della *ratio ignava*, Cicerone cede la parola a Crisippo che respinge l'argomento pigro opponendogli la propria argomentazione:

Haec ratio a Chrysippo reprehenditur. Quaedam enim sunt, inquit, in rebus simplicia, quaedam copulata; simplex est: «Moriatur illo die Socrates»; huic, sive quid fecerit sive non fecerit, finitus est moriendi dies. At si ita fatum erit: «Nascetur Oedipus Laio», non poterit dici: «sive fuerit Laius cum muliere sive non fuerit»; copulata enim res est et confatalis; sic enim appellat, quia ita fatum sit et concubiturum cum uxore Laium et ex ea Oedipum procreaturum. (Cic. fat. 30)

Questi distingue tra *res simplicia* ('realtà semplici') e *res copulatae* ('realtà congiunte'). Di entrambe non fornisce alcuna definizione, affidando la loro distinzione a una serie di *exempla* che, se da una parte palesano un certo imbarazzo da parte di Crisippo, dettato plausibilmente dalla critica al fatalismo

omnia, quod autem semper ex omni aeternitate verum fuerit id esse fatum: quid igitur iuvat aut quid adfert ad cavendum scire aliquid futurum, cum id certe futurum sit?; fat. 21: Ut enim Epicurus veretur, ne, si hoc concesserit, concedendum sit fato fieri, quaecumque fiant, (si enim alterum utrum ex aeternitate verum sit, esse id etiam certum et, si certum, etiam necessarium; ita et necessitatem et fatum confirmari putat) sic Chrysippus metuit, ne, si non obtinuerit omne, quod enuntietur, aut verum esse aut falsum, non teneat omnia fato fieri et ex causis aeternis rerum futurarum; 29; 32: Nam si quis velit idem referre atque ita dicere: «Si omne futurum ex aeternitate verum est, ut ita certe eveniat, quem ad modum sit futurum, omnia necesse est conligatione naturali conserte contextequae fieri», nihil dicat; 33: Erat hoc quidem verum ex aeternitate, sed causas id efficientis non habebat.

stoico che il filosofo ha tentato finora di eludere, dall'altra rivelano una certa urgenza di rispondere all'ἀργὸς λόγος in maniera chiara e incisiva, sì da mettere a tacere le critiche.

Simplex è, per esempio, l'enunciato 'Socrate morirà in quel giorno'; *copulata* è invece la proposizione 'Laio genererà Edipo', che presume l'unione di Laio con una donna, cioè il verificarsi di eventi precedenti alla realizzazione di quanto descritto nell'enunciato., di cui ciascun evento è fatale, sia che Laio si unisca a una donna sia che generi Edipo.

Solo alla fine dell'esposizione, Cicerone rivelerà che questa è la teoria dei cosiddetti «confatali»: *haec , ut dixi, confatalia ille appellat*⁷⁹⁸.

Ma entriamo ora nel merito della *refutatio* crisippea. Essa si presenta molto sommariamente: il discorso, essenziale e rapido, respinge l'argomento pigro, biasimandone il ragionamento, e mira a salvaguardare la logicità del determinismo stoico.

La prima questione che si pone è se l'esposizione della *ratio ignava* sia una riformulazione ciceroniana della teoria crisippea o una sua traduzione. A tal proposito Michele Alessandrelli ritiene che il resoconto ciceroniano sia una sua traduzione e una fedele parafrasi della teoria crisippea⁷⁹⁹. Crisippo, osserva Alessandrelli, poteva forse contare su un uditorio ben istruito in merito al determinismo e che grazie alla propria preparazione era in grado di colmare omissioni e lacune del discorso. Lo studioso inoltre sottolinea come la critica crisippea sia rivolta all'argomento e non all'idea di *ratio ignava*. In altri termini, lo scontro tra il filosofo e i suoi oppositori si svolgerebbe su un piano logico-argomentativo, pertanto la definizione di *res simplicia* e di *res copulatae* andrebbe riferita alle proposizioni: la confatalità di cui parla Crisippo potrebbe riferirsi, infatti, alla proprietà di certe proposizioni. Per esempio, «una proposizione è confatale», secondo Alessandrelli, «se è congiunta a un'altra proposizione che esprime un'azione umana che porta un contributo causale inevitabilmente parziale ma insostituibile alla realizzazione dell'evento fatale espresso dalla prima *et concubitorium cum uxore Laium et ex ea Oedipum pocreaturum; tam est fatale medicum adhibere quam convalescere*. Inversamente una proposizione è *simplex* se il realizzarsi dell'evento che essa esprime non è fatalmente intrecciato al compimento di azioni specifiche da parte dell'uomo. La confatalità di una proposizione rimanda alla fatalità dell'intreccio tra certi esiti e certe azioni umane. Senza queste azioni il fato non vuole e non può operare quegli esiti»⁸⁰⁰. Il contesto in cui è inserita la *refutatio* è dunque logico-argomentativo.

⁷⁹⁸ Cic. *fat.* 30.

⁷⁹⁹ Alessandrelli 2007, p. 92.

⁸⁰⁰ Alessandrelli 2007, pp. 93-94.

A preparare il terreno a questa interpretazione concorre l'argomentazione ciceroniana che in *fat.* 29 chiude l'esposizione della *ratio ignava*, in cui l'autore propone di sostituire il termine *fatum* con la locuzione *verum ex aeternitate*, sviluppando il discorso sul piano della logica. Aggiungerei inoltre le locuzioni *res simplicia* e *res copulatae* ricorrono, nel *corpus* ciceroniano, in opere e in contesti retorici come a confermare che la teoria crisippea, descritta in questi termini, legittima un'interpretazione in chiave logica.

In *orat.* 113-115, per esempio, Cicerone dichiara che è proprio del perfetto oratore possedere la capacità di sapersi esprimere e di saper ragionare, che si esplicano rispettivamente nella pratica dell'eloquenza e della dialettica. Sia Zenone che Aristotele che Crisippo, sostenevano infatti che entrambe queste arti, sebbene differiscano tra di loro, sono intrinsecamente connesse ed ambedue necessarie al perfetto oratore. Questi conosce l'etimo, il carattere essenziale, le diverse tipologie di parole, la distinzione tra quelle prese in sé e quelle congiunte (*genera verborum et simplicium et copulatorum*), in quanti modi è possibile esprimersi e in che modo si possa giudicare se una cosa sia vera o falsa:

*Esse igitur perfecte eloquentis puto non eam tantum facultatem habere quae sit eius propria, fuse lateque dicendi, sed etiam vicinam eius ac finitimam dialecticorum scientiam assumere. quanquam aliud videtur oratio esse aliud disputatio nec idem loqui esse quod dicere ac tamen utrumque in disserendo est: disputandi ratio et loquendi dialecticorum sit, oratorum autem dicendi et ornandi. [...] Zeno quidem ille a quo disciplina Stoicorum est manu demonstrare solebat quid inter has artis interesset; nam cum compresserat digitos pugnumque fecerat, dialecticam aiebat eiusmodi esse; cum autem deduxerat et manum dilataverat, palmae illius similem eloquentiam esse dicebat. Atque etiam ante hunc Aristoteles principio artis rhetoricae dicit illam artem quasi ex altera parte respondere dialecticae, ut hoc videlicet differant inter se quod haec ratio dicendi latior sit, illa loquendi contractior. Volo igitur huic summo omnem quae ad dicendum trahi possit loquendi rationem esse notam. Quae quidem res, quod te his artibus eruditum minime fallit, duplicem habuit docendi viam. nam et ipse Aristoteles tradidit praecepta plurima disserendi et postea qui dialectici dicuntur spinosiora multa pepererunt. Ego eum censeo qui eloquentiae laude ducatur non esse earum rerum omnino rudem sed vel illa antiqua vel hac Chrysippi disciplina institutum. Noverit primum vim naturam genera verborum et simplicium et copulatorum; deinde quot modis quidque dicatur; qua ratione verum falsumne sit iudicetur. (Cic. *orat.* 113-115)*

Il testo designato fornisce due importanti informazioni: che i sintagmi *res simplicia* e *res copulatae* riguardano certamente l'ambito retorico e che sono pertinenti alla logica stoica, in particolare a quella crisippea.

Gli esempi di *res simplex* e *res copulata* proposti da Crisippo nel *De fato* hanno sollevato numerose discussioni. Il filosofo afferma infatti che «Socrate morirà in tal giorno» e chiarisce che è un ‘fatto semplice’: cioè a prescindere da qualsiasi cosa egli faccia il giorno della sua morte, egli morirà perché così è stabilito. Robert W. Sharples considera strano questo *exemplum*, se si suppone che la morte di un uomo è pur sempre il risultato dell’ intrecciarsi di diversi fattori⁸⁰¹. L’ esempio di Socrate non sembra infatti sia molto diverso da quello di Laio, riguardo al quale non è possibile dire che genererà Edipo se non unirà a sua moglie, giacché gli eventi sono connessi e confatali. Anche Susanne Bobzien giudica l’ *exemplum* di Socrate mal riuscito, soprattutto perché rischia di ridurre il fato a una semplice connessione di eventi che ordina soltanto la nascita e la morte degli individui, visione certamente estranea a Crisippo⁸⁰². Come ha osservato Michele Alessandrelli, le difficoltà di Sharples e di Bobzien vanno ascritte al fatto che entrambi hanno considerato Socrate non come individuo ma come tipo esemplare, ignorando le vicende che hanno preceduto la sua morte, a cui ha invece dato importanza lo studioso David Sedley⁸⁰³. Questi infatti ha intuito come dietro agli esempi ciceroniani del *De fato* ci siano riferimenti storici e letterari densi di significato, che rinviano l’ enunciato «Socrate morirà quel giorno» alle pagine iniziali del *Critone* (43a-44b), in cui Platone racconta del sogno premonitore di Socrate a cui è preannunciata la sua morte⁸⁰⁴.

Ritengo tuttavia che la differenza tra gli *exempla* crisippeï di Scipione e di Laio, cioè tra una *res simplex* e quella *copulata*, riguardi lo «stato di necessità» di questi eventi, vale a dire la loro irreversibilità. A tal proposito cito un passo del *De inventione* in cui Cicerone distingue gli «stati di necessità» e che credo sia utile a interpretare questo passo del *De fato*.

Occorre anzitutto chiarire cosa si intende per «necessità»: essa è ciò a cui non è possibile opporsi in alcun modo e che produce un effetto che è impossibile mutare o limitare. Se ne riconoscono due tipologie: alcune sono dette «necessità condizionate», altre «non condizionate» e ineluttabili: una cosa è dire, per esempio, che «è necessario che gli abitanti di Casilino si arrendano ad Annibale», altro è dire che «è necessario che Casilino cada in potere di Annibale». Nel primo caso, stando a quanto affermato da Cicerone in *inv.* 2, 170-172, la condizione è questa: è necessario che gli abitanti di Casilino si arrendano «a meno che non preferiscano morire di fame», giacché in caso contrario non sarebbe necessario arrendersi; nel secondo, invece, sia che gli

⁸⁰¹ Sharples 1991, *ad loc.*

⁸⁰² Bobzien 1998, p. 200 ss.

⁸⁰³ Sedley 1993, pp. 314-320.

⁸⁰⁴ *Ibid.*

abitanti della città intendano arrendersi sia che preferiscano morire, è necessario che Casilino cada nelle mani di Annibale. La necessità non condizionata non può mutarsi in alcun modo, al contrario, qualora si tratti di necessità condizionata, occorre considerare ciò che la condiziona. È possibile dunque distinguere tra varie tipologie di necessità: che gli uomini muoiano, per esempio, è una necessità senza condizione; che si cibino invece non è necessario, se non a condizione che non vogliano morire di fame. Occorre dunque esaminare sempre la natura della condizione, qualunque essa sia:

Puto igitur esse hanc necessitudinem, cui nulla vi resisti potest, quo ea setius id, quod facere potest, perficiat, quae neque mutari neque leniri potest. [Atque, ut apertius hoc sit, exemplo licet vim rei, qualis et quanta sit, cognoscamus. Uri posse flamma ligneam materiam necesse est. corpus [animal] mortale aliquo tempore interire necesse est; atque ita necesse, ut vis postulat ea, quam modo describebamus, necessitudinis]. Huiusmodi necessitudines cum in dicendi rationes incident, recte necessitudines appellabuntur; sin aliquae res accident difficiles, in illa superiore, possint fieri, quaestione considerabimus. Atque etiam hoc mihi videor videre, esse quasdam cum adiunctione necessitudines, quasdam simplices et absolutas. Nam aliter dicere solemus: «necesse est Casilinenses se dedere Hannibali»; aliter autem: «necesse est Casilinum venire in Hannibalis potestatem». Illic, in superiore, adiunctio est haec: «nisi si malunt fame perire»; si enim id malunt, non est necesse; hoc inferius non item, propterea quod, sive velint Casilinenses se dedere sive famem perpeti atque ita perire, necesse est Casilinum venire in Hannibalis potestatem. Quid igitur haec perficere potest necessitudinis distributio? Prope dicam plurimum, cum locus necessitudinis videbitur incurrere. nam cum simplex erit necessitudo, nihil erit quod multa dicamus, cum eam nulla ratione lenire possimus; cum autem ita necesse erit, si aliquid effugere aut adipisci velimus, tum adiunctio illa quid habeat utilitatis aut quid honestatis, erit considerandum. Nam si velis attendere, ita tamen, ut id quaeras, quod conveniat ad usum civitatis, reperias nullam esse rem, quam facere necesse sit, nisi propter aliquam causam, quam adiunctionem nominamus; pariter autem esse multas res [necessitatis], ad quas similis adiunctio non accedit; quod genus [ut] homines [mortales] necesse est interire, sine adiunctione; ut cibo utantur, non necesse est nisi cum illa exceptione «extra quam si nolint fame perire». (Cic. inv. 2, 170-172)

Ritornando a *fat.* 30, che Socrate muoia in tal giorno, per esempio, è una necessità non condizionata, una verità che non può mutarsi in alcun modo poiché non dipende da altre condizioni né dalla sua volontà, e che sia morto in ‘tal giorno’ (*illo die*) è certo perché è già accaduto perciò qualsiasi cosa egli faccia, il giorno della sua morte è stabilito (*finitus est*).

Quanto sostenuto da Sharples e da Bobzien è certamente vero, cioè che anche la morte di un uomo è il risultato di una successione di eventi, tuttavia nell'*exemplum* crisippeo non si allude agli avvenimenti che hanno portato a quest'esito, quanto piuttosto al fatto che la morte rientrerebbe tra le cosiddette «necessità senza condizione». Tale consapevolezza non mira a paralizzare l'azione dell'uomo, ma sul piano logico-argomentativo fa sì che per *simplex* si intenda una proposizione in cui si allude alla morte di un individuo in quanto evento incondizionato. Al contrario, che Laio generi Edipo è una «necessità condizionata», dal momento che occorre che questi si unisca con una donna affinché ciò accada. Gli eventi infatti sono collegati e confatali, essendo necessari entrambi affinché Edipo sia generato.

In questo modo Crisippo tenta di temperare il determinismo stoico introducendo nella catena causale l'azione umana non in termini di *voluntas* ma di collaborazione con la catena di eventi stabiliti dal fato,.

Così facendo il filosofo apre uno spiraglio al libero arbitrio e concede che qualcosa sia in nostro potere salvo quegli eventi che inevitabilmente avverranno a prescindere dall'intervento dell'uomo.

Un'altra fonte di non trascurabile importanza, sebbene cronologicamente distante da Cicerone, è Servio Danielino che nel commento all'*Eneide* di Virgilio così scrive a proposito dei versi in cui è narrato il trapasso di Didone:

Nam si fato vivimus, quid agunt merita? Si pensamur meritis, quae vis fati? Quomodo hic et fatum admittit et meritum? Deinde cum dixerit *stat sua cuique dies* quomodo hic dicit *ante diem*? Harum rerum ratio sic redditur: sunt fata quae dicuntur denuntiativa, sunt alia fata quae condicionalia vocantur. Denuntiativa sunt, quae omni modo eventura decernunt, ut verbi gratia «Pompeius ter triumphaturus est»: hoc illi fata decernunt, ut ubicunque terrarum fuerit ter triumphet, nec potest aliter evenire: et ideo fatum, quod hoc denuntiat, denuntiativum vocatur. Condicionale vero huius modi est «Pompeius si post Pharsalicum bellum Aegypti litus attigerit, ferro peribit»: hic non omni modo necesse erat ut videret Aegyptum, sed si casus eum ad aliam forte regionem duxisset, evaserat etc. (Serv. *ad Aen.* 4, 696 = SVF II, 958)

Il commentatore analizza lo spinoso problema filosofico, tipicamente stoico, dell'ineluttabilità del fato, ricorrendo proprio ad argomentazioni crisippee⁸⁰⁵ e in particolare alla confutazione dell'*ἀργὸς λόγος*, a cui Crisippo

⁸⁰⁵ Cfr. Cic. *fat.* 28-30; Sen. *nat.* 2, 37-38: *Quaedam enim a diis immortalibus ita suspensa relictasunt ut in bonum uertant, si admotas diis preces fuerint, si uota suscepta; ita non est hoc contra fatum, sed ipsum quoque in fato est. – Aut futurum, inquit, est aut non; si futurum est, fiet, etiamsi uota non suscipis; si non est futurum, etiamsi susceperis uota, non fiet. – Falsa est ista interrogatio, quia illam mediam inter*

ista exceptionem praeteris: futurum hoc est, sed si uota suscepta fuerint. – Hoc quoque, inquit, ipsum necesse est fato comprehensum sit ut aut suscipias uota aut non. – Puta me tibi manus dare et fateri hoc quoque fato esse comprehensum ut utique fiant uota; ideo fient. Fatum est ut hic disertus sit, sed si litteras didicerit; at eodem fato continetur ut litteras discat; ideo docendus est. Hic diues erit, sed si nauigauerit; at, in illo fati ordine quo patrimonium illi grande promittitur, hoc quoque protinus adfatum est ut etiam nauiget; ideo nauigabit. Idem tibi de expiationibus dico: effugiet pericula, si expiauerit praedictas diuinitus minas; at hoc quoque in fato est, ut expiet; ideo expiabit. Ista nobis opponi solent, ut probetur nihil uoluntati nostrae relictum et omne ius faciendi <fato> traditum. Cum de ista re agetur, dicam quemadmodum manente fato aliquid sit in hominis arbitrio; nunc uero id de quo agitur explicui, quomodo, si fati certus est ordo, expiationes procurationesque prodigiorum pericula auertant, quia non cum fato pugnant, sed et ipsae in lege fati sunt. – Quid ergo, inquis, aruspex mihi prodest? Vtique enim expiare mihi etiam non suadente illo necesse est. – Hoc prodest quod fati minister est. Sic cum sanitas debeatur fato, debetur et medico, quia ad nos beneficium fati per huius manus uenit. Cfr. anche SVF II, 943: Chalcidius ad Timaeum cp. 160. Aiunt ergo (sc. Stoici Chrysippum secuti) si deus cuncta ex initio scit, antequam fiant, nec sola caelestia, quae felici necessitate perpetuae beatitudinis quasi quodam fato tenentur, sed illas etiam nostras cogitationes et voluntates, scit quoque dubiam illam naturam tenetque et praeterita et praesentia et futura, et hoc ex initio, nec potest falli deus: omnia certe ex initio disposita atque decreta sunt, tam ea quae in nostra potestate posita esse dicuntur, quam fortuita nec non subiecta casibus. Porro cum haec omnia iam dudum decreta sint, cuncta quae proveniunt ex fato provenire concludunt. Leges etiam et exhortationes et obiurgationes et disciplinas quaeque huiusmodi sunt, omnia teneri fatalibus condicionibus: quando, <si cui quid accidere decretum est, una etiam illud decretum sit, cuius ope vel beneficio debeat provenire>: ut si cui salus proventura erit in navigando, proveniat ei non alio quoquam sed illo gubernatore navim regente, vel si cui civitati proventurum erit, ut bonis utatur institutis et moribus, ut Spartaе Lycurgi legibus hoc debeat provenire. Item si quis erit iustus futurus, ut Aristides, huic educatio parentum adiumento sit in iustitiae atque aequitatis obtentu; 957; Origenes contra Celsum II 20 Vol. I p. 149, 22 Kō. (p. 406 Del.). καὶ πρὸς Ἑλληνας δὲ χρῆσόμεθα τῷ εἰρημένῳ τοῦτον τὸν τρόπον πρὸς τὸν Λαῖον – – λέγεται τοίνυν πρὸς αὐτὸν ὑπὸ τοῦ προεγνωκότος δὴ τὰ ἐσόμενα· (Eur. Phoen. 18 – 20): Μὴ σπεῖρε παιδῶν ἄλοκα δαιμόνων βία·/Εἰ γὰρ τεκνώσεις παῖδ', ἀποκτενεῖ σ' ὁ φύς/Καὶ πᾶς σὸς οἶκος βήσεται δι' αἵματος./Καὶ ἐν τούτῳ τοίνυν δηλοῦται, ὅτι δυνατὸν μὲν ἦν τῷ Λαῖῳ, μὴ σπεῖρειν τέκνων ἄλοκα· οὐκ ἂν γὰρ τὸ μὴ δυνατὸν προσέταξεν αὐτῷ ὁ χρησμός· δυνατὸν δὲ ἦν καὶ τὸ σπεῖρειν καὶ οὐδέτερον αὐτῶν κατηνάγκαστο. Ἦκολούθησε δὲ τῷ μὴ φυλαξαμένῳ σπεῖραι παιδῶν ἄλοκα παθεῖν ἐκ τοῦ ἐσπαρκέναι τὰ τῆς κατὰ Οἰδίποδα καὶ Ἰοκάστην καὶ τοὺς υἱοὺς τραγωδίας. Ἀλλὰ καὶ ὁ <ἀργὸς καλούμενος λόγος>, σόφισμα ὢν, τοιοῦτός ἐστι, λεγόμενος ἐπὶ ὑποθέσεως πρὸς τὸν νοσοῦντα, καὶ ὡς σόφισμα ἀποτρέπων αὐτὸν χρῆσθαι τῷ ἱατρῷ πρὸς ὑγίειαν, καὶ ἔχει γε οὕτως ὁ λόγος· <εἰ εἴμαρταί σοι ἀναστήναι ἐκ τῆς νόσου, ἐάν τε εἰσαγάγῃς τὸν ἱατρὸν ἐάν τε μὴ εἰσαγάγῃς, ἀναστήσῃ· ἀλλὰ καὶ εἰ εἴμαρταί σοι μὴ ἀναστήναι ἐκ τῆς νόσου, ἐάν τε εἰσαγάγῃς τὸν ἱατρὸν ἐάν τε μὴ εἰσαγάγῃς, οὐκ ἀναστήσῃ· ἦτοι δὲ

risponde con la teoria dei *confatalia*⁸⁰⁶, che descrivono le condizioni necessarie affinché il fato possa realizzarsi e che a loro volta sono incluse nei suoi decreti.

Servio Danielino distingue tra *fata denuntiativa* ('destini assertori') e *fata condicionalia* ('destini condizionali'): si dicono assertori quei destini che stabiliscono eventi che si verificheranno a prescindere dalle condizioni, come per esempio: «Pompeo celebrerà tre trionfi», che avverrà in qualsiasi parte della terra si trovi; si dicono condizionali, invece, quelli che stabiliscono che degli eventi avverranno solo a determinate condizioni, per esempio l'enunciato: «Se Pompeo, dopo la battaglia di Farsalo, toccherà le sponde d'Egitto, morirà di spada» non è necessario, non essendo necessario che Pompeo giunga in Egitto, scampando in quel caso al suo destino. Questi ultimi, cioè i *fata condicionalia*,

εἴμαρταί σοι ἀναστῆναι ἐκ τῆς νόσου ἢ εἴμαρταί σοι μὴ ἀναστῆναι· μάτην ἄρα εἰσάγεις τὸν ἱατρὸν>. Ἀλλὰ χαριέντως τούτῳ τῷ λόγῳ τοιοῦτόν τι παραβάλλεται· εἰ εἴμαρταί σοι τεκνοποιῆσαι, ἐάν τε συνέλθῃς γυναικί ἐάν τε μὴ συνέλθῃς, τεκνοποιήσεις, ἀλλὰ καὶ εἰ εἴμαρταί σοι μὴ τεκνοποιῆσαι, ἐάν τε συνέλθῃς γυναικί ἢ μὴ συνέλθῃς, οὐ τεκνοποιήσεις· ἦτοι δὲ εἴμαρταί σοι τεκνοποιῆσαι ἢ μὴ τεκνοποιῆσαι· μάτην ἄρα συνέρχει γυναικί. – Ὡς γὰρ ἐπὶ τούτου, ἐπεὶ ἀμήχανον καὶ ἀδύνατον τεκνοποιῆσαι τὸν μὴ συνελθόντα γυναικί, οὐ μάτην παραλαμβάνεται τὸ συνελθεῖν γυναικί, οὕτως εἰ τὸ ἀναστῆναι ἐκ τῆς νόσου ὁδῶ τῇ ἀπὸ ἰατρικῆς γίνεται, ἀναγκαίως παραλαμβάνεται ὁ ἱατρὸς καὶ ψεῦδος τὸ 'μάτην εἰσάγεις τὸν ἱατρὸν'. Ὅλα δὲ ταῦτα παρειλήφραμεν δι' ἃ παρέθετο ὁ σοφώτατος Κέλσος εἰπὼν· θεὸς ὢν προεῖπε καὶ πάντως ἐχρῆν γενέσθαι τὸ προειρημένον. Εἰ γὰρ τὸ πάντως ἀκούει ἀντι τοῦ κατηναγκασμένως, οὐ δώσομεν αὐτῷ· δύνατον γὰρ ἦν καὶ μὴ γενέσθαι· εἰ δὲ τὸ πάντως λέγει ἀντι τοῦ ἔσται, ὅπερ οὐ καλύπεται εἶναι ἀληθές, κἂν δυνατὸν ἦ τὸ μὴ γενέσθαι, οὐδὲν λυπεῖ τὸν λόγον etc; 998: *Diogenianus apud Eusebium praep. evang.* VI p. 265d.8 Ἐν μὲν οὖν τῷ πρώτῳ <Περὶ εἴμαρμένης> βιβλίῳ τοιαύταις τισὶν ἀποδείξεσιν κέχρηται, <ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ> λύειν πειρᾶται τὰ ἀκολουθεῖν δοκοῦντα ἄτοπα τῷ λόγῳ τῷ πάντα κατηναγκάσθαι λέγοντι, ἅπερ καὶ ἡμεῖς κατ' ἀρχὰς ἐτίθεμεν· οἷον τὸ ἀναιρεῖσθαι δι' αὐτοῦ τὴν ἐξ ἡμῶν αὐτῶν προθυμίαν περὶ ψόγους τε καὶ ἐπαίνους καὶ προτροπὰς καὶ πάνθ' ὅσα παρὰ τὴν ἡμετέραν αἰτίαν γινόμενα φαίνεται. φησὶν οὖν <ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλίῳ> “τὸ μὲν ἐξ ἡμῶν πολλὰ γίνεσθαι δῆλον εἶναι, οὐδὲν δὲ ἦττον συγκαθεμιάρθαι καὶ ταῦτα τῇ τῶν ὄλων διοικήσει.” κέχρηται τε παραδείγμασι τοιούτοις τισί. “<τὸ γὰρ μὴ ἀπολεῖσθαι>, φησί, <θουμάτιον οὐχ ἀπλῶς καθείμαρτο, ἀλλὰ μετὰ τοῦ φυλάττεσθαι, καὶ τὸ ἐκ τῶν πολεμίων σωθήσεσθαι τόνδε τινὰ μετὰ τοῦ φεύγειν αὐτὸν τοὺς πολεμίους· καὶ τὸ γενέσθαι παῖδας μετὰ τοῦ βούλεσθαι κοινωνεῖν γυναικί. ὥσπερ γάρ>, φησὶν, <λέγοντός τινος Ἡγήσαρχον τὸν πύκτην ἐξελεύσεσθαι τοῦ ἀγῶνος πάντως ἄπληκτον, ἀτόπως ἂν τις ἠξίου καθιέντα τὰς χεῖρας τὸν Ἡγήσαρχον μάχεσθαι, ἐπεὶ ἄπληκτον αὐτὸν καθείμαρτο ἀπελθεῖν, τοῦ τὴν ἀπόφασιν ποιησαμένου διὰ τὴν περιττοτέραν τάνθρώπου πρὸς τὸ μὴ πλήττεσθαι φυλακὴν τοῦτο εἰπόντος, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἔχει. πολλὰ γὰρ μὴ δύνασθαι γενέσθαι χωρὶς τοῦ καὶ ἡμᾶς βούλεσθαι καὶ ἐκτενεστάτην γε περὶ αὐτὰ προθυμίαν τε καὶ σπουδὴν εἰσφέρεισθαι, ἐπειδὴ μετὰ τούτου, φησὶν, αὐτὰ γενέσθαι καθείμαρτο>”.

⁸⁰⁶ Cic. *fat.* 30.

sono espressi mediante un enunciato in forma ipotetica; i *fata denuntiativa* invece tramite una proposizione assertiva che afferma con certezza il compiersi di un evento.

Tornando dunque in *fat.* 30, se è vero, come credo, che il discorso si sviluppi su un piano logico-argomentativo, la distinzione fatta da Crisippo tra *res simplicia* e *res copulatae* va al di là degli eventi sottesi agli enunciati: infatti le vicende precedenti la morte di Socrate descritte nel *Critone* non credo siano necessarie a chiarire la distinzione tra *res simplex* e *res copulata*; analogo discorso vale per il caso di Laio che deve unirsi a Giocasta per generare Edipo. Se è vero che la confatalità è la proprietà di alcune proposizioni, ciò che distingue un enunciato *simplex* da uno *copulatus* è la possibilità di esprimere quest'ultimo in forma ipotetica, cioè di scomporre la proposizione «Laio genererà Edipo» in 'se Laio si unirà a una donna, genererà Edipo'. Non è infatti altrettanto possibile trasformare l'enunciato «Socrate morirà in tal giorno» in 'Se Socrate farà tal cosa, morirà in tal giorno', in quanto è inevitabile che muoia, essendo questa una necessità senza condizione e che ciò accada in *illo die* è stabilito dal fato, che Crisippo non nega ma al quale associa la complicità dell'uomo affinché gli eventi accadano. Anche l'enunciato «Milone lotterà a Olimpia» è *copulatus*, potendosi modificare in 'se Milone avrà un avversario, lotterà ad Olimpia', in caso contrario non lotterà: la dichiarazione infatti non è assertiva ma condizionale e la necessità dell'evento dipenderà dalla correlazione delle condizioni che consentiranno che l'evento si verifichi.

Crisippo dunque confuta la *ratio ignava*, opponendogli un argomento logico e proponendo due enunciati apparentemente uguali, ma che a un'attenta indagine rivelano una fondamentale differenza: affinché possa sostenere la sua argomentazione, il filosofo deve invalidare il sofisma proposto dai suoi oppositori.

Come nel passo delle *Noctes Atticae* a cui ho precedentemente accennato⁸⁰⁷, obiettivo di Crisippo è di risolvere il sillogismo, indicando in quale parte del discorso esso sia presente e cosa si possa ammettere e cosa respingere. Perché il sofisma sia invalidato occorre eliminare la coordinata *sive ... sive*, da cui dipende l'esito fallace del ragionamento. Crisippo infatti argomenta la sua *refutatio* ponendo l'attenzione proprio su questo punto, dichiarando che è impossibile dire che un evento accadrà sia che ci siano le condizioni A sia che ci siano quelle non-A: *non poterit dici: «sive fuerit Laius cum muliere, sive non fuerit»; et [si] referret aliquis: «ergo sive habuerit adversarium, sive non habuerit, luctabitur», erraret⁸⁰⁸*; concludendo in questo modo: «sia che tu avrai chiamato il medico, sia che non lo avrai chiamato,

⁸⁰⁷ Gell. 18, 13, 1-8.

⁸⁰⁸ Cic. *fat.* 30.

guarirai» (*fat. 30: sive tu adhibueris medicum, sive non adhibueris, conualesces*).

Perché si compia l'esito descritto dagli enunciati è infatti necessario che ci sia una delle due condizioni, cioè quella confatale al verificarsi dell'evento, pertanto, eliminando le proposizioni coordinate (*sive ... sive*) dal ragionamento della *ratio ignava*, come fa Crisippo, la conclusione sarà: 'guarirai, se chiamerai il medico', sottintendendo all'apodosi del periodo ipotetico l'enunciato che esprime l'inevitabilità del fato: 'se è destino che tu guarisca'. Allo stesso modo, la proposizione «Socrate morirà in tal giorno» sottintende: 'se è destino che Socrate muoia in quel giorno', con la differenza che nel primo caso si è di fronte a un enunciato confatale giacché allude a una partecipazione, seppur minima, dell'uomo al realizzarsi degli eventi, mentre nel secondo si parla di necessità *sine condicione*, il cui esito esclude l'intervento umano.

Gellio, in *N. A.* 16, 8, 10-11, tramanda che un enunciato *sympepelegménon* ('proposizione composta'), detto dai latini *coniunctum* ('congiunto') o *copulatum* ('unito'), sarebbe, per esempio, la proposizione: «Publio Scipione, figlio di Paolo, due volte fu console, trionfò, esercitò la censura e fu nella censura collega di Lucio Mummio», aggiungendo che in ogni proposizione del genere, se una delle affermazioni è falsa, sebbene le altre siano vere, tutta la proposizione nella sua totalità risulterà falsa, giacché una sola falsità compromette la veridicità dell'intero periodo:

Id 'conexum' tale est: «si Plato ambulat, Plato mouetur»; «si dies est, sol super terras est». Item quod illi συμπεπλεγμένον, nos uel 'coniunctum' uel 'copulatum' dicimus, quod est huiuscemodi: «P. Scipio, Pauli filius, et bis consul fuit et triumphauit et censura functus est et collega in censura L. Mummii fuit». In omni autem coniuncto si unum est mendacium, etiamsi cetera uera sunt, totum esse mendacium dicitur. Nam si ad ea omnia, quae de Scipione illo uera dixi, addidero «et Hannibalem in Africa superauit», quod est falsum, uniuersa quoque illa, quae coniuncte dicta sunt, propter hoc unum, quod falsum accesserit, quia simul dicentur, uera non erunt. (Gell. 16, 8, 10-11)

Dichiarare che un evento accadrà sia che si compia un'azione sia che non la si compia è una falsa affermazione, quindi attestare, nella medesima proposizione, entrambe le alternative, di cui certamente una vera e l'altra falsa, invalida l'intero periodo dal punto di vista della logica. La *refutatio* di Crisippo infatti mira ad accettare una sola delle due alternative abolendo l'altra, quella falsa, che compromette l'intero ragionamento rendendolo fallace.

10.4 La risposta di Carneade

Terminata la *refutatio*, Cicerone affida a Carneade l'onere di confutare la *ratio ignava* premettendo una brevissima introduzione all'intervento del filosofo, in cui chiarisce la sua posizione in merito alla questione: Carneade ritiene che l'ἄργος λόγος sia trattato dagli anti-fatalisti in maniera affrettata e sconsiderata e propone dunque un'altra argomentazione priva di sottigliezze e di cavilli, di cui Cicerone riporta la conclusione, cedendo la parola direttamente a Carneade, che diviene protagonista di questa sezione del dialogo:

Carneades genus hoc totum non probabat et nimis inconsiderate concludi hanc rationem putabat. Itaque premebat alio modo nec ullam adhibebat calumniam; cuius erat haec conclusio: «Si omnia antecedentibus causis fiunt, omnia naturali conligatione conserte contexteque fiunt; quod si ita est, omnia necessitas efficit; id si verum est, nihil est in nostra potestate; est autem aliquid in nostra potestate; at, si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt; non igitur fato fiunt, quaecumque fiunt». Hoc artius adstringi ratio non potest. (Cic. fat. 31)

Il ragionamento è stringente e si sviluppa come un vero e proprio sillogismo ipotetico del *modus tollens*, un particolare caso di sillogismo in cui la veridicità della premessa è ricavata dall'esperienza empirica, per cui:

- se tutte le cose accadono per cause antecedenti, ne consegue che esse sono tutte concatenate e intrecciate secondo una connessione naturale;
- se le cose stanno così, la necessità, dunque, compie tutte le cose;
- se tutto è compiuto dalla necessità, allora niente è in nostro potere;
- ma qualcosa è in nostro potere;
- ma se tutto dipende dal fato, cioè da cause antecedenti, allora tutto accade per cause antecedenti;
- ma se qualcosa è in nostro potere, non tutto ciò che accade, accade per opera del fato.

Sintetizzando:

- se tutto è fatale, niente è in nostro potere;
- ma qualcosa è in nostro potere;
- dunque non tutto è fatale⁸⁰⁹.

⁸⁰⁹ Pesce 1970, p. 79, n. 99.

Il sillogismo è chiaro e non lascia spazio ad alcun dubbio: se tutto accade per cause antecedenti, ciascuna delle quali è concatenata e intrecciata a un'altra secondo una connessione naturale, ne consegue quindi che tutto accade per necessità, cioè per opera del fato, il cui intervento priva l'uomo del libero arbitrio e ne paralizza ogni tentativo di azione; ma qualcosa è pur in nostro potere, quindi non tutto accade a opera del fato.

Il ragionamento così strutturato chiarisce anzitutto il concetto di causa antecedente (*causa antecedens*) che anticipa la teoria causale di Crisippo, approfondita dall'autore nei paragrafi successivi del *De fato* (34-38).

Ora, sia Carneade che Crisippo condividono l'intento di opporsi alla *ratio ignava*, ma con argomentazioni differenti: l'obiezione di Carneade si fonda sul rapporto tra verità concernenti il futuro e predeterminazione fatale, che Crisippo accetta e che Carneade contesta⁸¹⁰. Quest'ultimo infatti si distacca dall'apologia crisippea, che tenta di difendere il determinismo stoico e al contempo di lasciare all'uomo un margine di azione, e approfitta della parola concessagli dall'Arpinate per confutare oltre l'argomento pigro anche il determinismo causale di Crisippo, aprendo la strada in questo modo all'argomento che verrà trattato nei paragrafi successivi, ossia il concetto di 'causa' e la teoria causale stessa.

Nella brevissima introduzione di *fat.* 31 – preliminare al ragionamento di Carneade –, Cicerone dà un'informazione di non trascurabile importanza: afferma infatti che Carneade disapprova la *ratio ignava* che replica cioè senza servirsi di alcuna sottigliezza⁸¹¹ (*alio modo, nec ullam adhibebat calumniam*).

Il termine *calumnia*, usato per indicare l'argomentazione sottile e capziosa, ricorre non solo in ambito politico e giuridico, ma anche «nelle discussioni filosofiche o di tal genere, ed è posto nei riguardi di chi difende la propria tesi, falsa e maliziosa, in maniera scaltra» (*in disputationibus philosophicis vel huiusmodi, et ponitur de eo, qui sententiam suam falsam versutamque callide propugnat*)⁸¹², e segnala un particolare tipo di accusa rivolta contro quanti difendono le proprie teorie con argomentazioni sottili e cavillose, nonché mendaci.

Nel *corpus* ciceroniano il termine è attestato con questo significato per lo più in contesti accademici o che alludono a teorie accademiche, come in *nat. deor.* 2, 20, in *rep.* 3, 9, in *ac.* 2, 14 e in *fat.* 31.

In *ac.* 2, 14, l'accusa di *calumnia* è lanciata contro Arcesilao dal portavoce di Antioco, che gli rimprovera il modo in cui si richiama agli antichi filosofi. La

⁸¹⁰ Pesce 1970, p. 79, n. 100.

⁸¹¹ *Cic. fat.* 31.

⁸¹² Forcellini, s.v. *calumnia*. Cfr. ThLL, s.v. *calumnia*, 3, 188, 3-4.

calumnia Arcesilai consisteva infatti nel prendere in considerazione osservazioni marginali degli precedenti filosofi, approfittando slealmente delle loro dichiarazioni per dare prestigio al proprio scetticismo⁸¹³:

Sed neque Saturninus, ut nostrum inimicum potissimum nominem, simile quicquam habuit veterum illorum, nec Arcesilae calumnia conferenda est cum Democriti verecundia. (Cic. ac. 2, 14)

Arcesilao, com'è noto, fu insieme a Carneade il portavoce più importante dello scetticismo, che sosteneva l'impossibilità di un'effettiva conoscenza e favoriva un atteggiamento di incredulità verso qualunque cosa. Dopo la morte di Platone i suoi allievi si divisero infatti in più gruppi o scuole contrapposte, sebbene ciascuna di esse rivendicasse l' 'autentica' eredità intellettuale del maestro. L'Accademia (la scuola fondata dallo stesso Platone) continuò tuttavia a ricoprire un ruolo principale ed è proprio questa scuola che all'inizio del III sec. a.C., sotto la direzione di Arcesilao, assunse una connotazione apertamente scettica. Stando alla testimonianza ciceroniana, l'astuzia di Arcesilao viene distinta dalla modestia di Democrito, marcando in questo modo una netta distinzione tra l'atteggiamento malizioso e mendace del primo e quello semplice e riservato dei filosofi del passato.

In *nat. deor.* 2, 20, analogamente ad *ac.* 2, 14, il termine *calumnia* ricorre ancora in relazione agli Accademici, in un passo in cui Cicerone afferma che è più facile sottrarsi agli attacchi (*calumniae*) di questi filosofi se si è in grado di esprimersi con scorrevolezza e abbondanza di eloquio piuttosto che giungere alla conclusione di un discorso in maniera troppo breve e concisa, come è solito fare Zenone, rischiando in questo modo di esporsi maggiormente alle loro obiezioni:

Atque haec cum uberius disputantur et fusius, ut mihi est in animo facere, facilius effugiunt Academicorum calumniam; cum autem, ut Zeno solebat, brevius angustiusque concluduntur, tum apertiora sunt ad reprehendum. (Cic. *nat. deor.* 2, 20)

Analogamente in *rep.* 3, 9, in un passo tramandatoci da Nonio, Cicerone riferisce il termine *calumnia* a Carneade, filosofo accademico-scettico, che pare fosse solito burlarsi dei più nobili argomenti grazie alla destrezza del suo ingegno (*calumnia ingenii*):

⁸¹³ Viano 1981, 2, p. 573.

Ut Carneadi respondeatis, qui saepe optimas causas ingenii calumnia ludificari solet. (Cic. rep. 3, 9fr)

In *fat.* 31 Carneade afferma che non gli occorre un discorso sottile per confutare la *ratio ignava*: la scelta del termine *calumnia* mostra, in questo caso e in maniera anche eloquente la scarsa considerazione del filosofo per il dibattito filosofico relativo all'ἀργὸς λόγος. Questi reputa infatti tale argomento infondato, oltre che privo di senso, e tutto sommato semplice da contraddire. La *conclusio* del suo ragionamento, infatti, è stringente.

Le testimonianze ciceroniane chiariscono un elemento di notevole importanza: il termine *calumnia*, con l'accezione filosofica di 'discorso capzioso e malizioso' o quanto meno ingegnoso, ricorre in Cicerone riferito alla filosofia accademica e ai suoi esponenti.

L'informazione è di notevole importanza: usando *calumnia* Cicerone marca una netta distanza tra gli anti-fatalisti, autori dell'ἀργὸς λόγος, e Carneade, che non userà alcuna *calumnia* o discorso altrettanto mendace per confutare la *ratio ignava*; così facendo, egli attribuisce un ragionamento ingannevole a coloro che hanno teorizzato questo argomento, basato sulle teorie di Crisippo e degli Stoici, che hanno strumentalizzato secondo le proprie esigenze.

Questo consentirebbe di avanzare una nuova proposta interpretativa, rettificando quanto precedentemente detto sulla paternità della *ratio ignava*: Cicerone afferma infatti che Carneade (a cui cederà la parola perché esponga la conclusione del suo sillogismo contro la *ratio ignava*) respinge l'argomento pigro incalzando contro i suoi sostenitori e formulando un discorso diverso (*alio modo*), cioè privo di mendaci sottigliezze. La diversità a cui si accenna non riguarda infatti l'uso del sillogismo, cioè il mezzo, che è lo stesso utilizzato dagli accusatori di Crisippo, ma il contenuto dell'argomento.

Si è ipotizzato che autori dell'ἀργὸς λόγος siano stati presumibilmente i Megarici i quali, partendo dalla filosofia stoica e dal determinismo fatalista, secondo il quale 'se è destino che si guarisca da una malattia, si guarirà', ne avrebbero contaminato le basi con l'aggiunta delle proposizioni coordinate *sive ... sive*, trasformando un semplice principio stoico nel cosiddetto 'argomento pigro', per cui: 'se è destino che si guarisca da una malattia, sia che si chiami il medico sia che non lo si chiami, si guarirà':

«Si fatum tibi est ex hoc morbo convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, convalesces; item, si fatum tibi est ex hoc morbo non convalescere, sive tu medicum adhibueris sive non adhibueris, non convalesces; et alterutrum fatum est; medicum ergo adhibere nihil attinet». (Cic. fat. 28-29)

Stando alla testimonianza ciceroniana, gli Accademici erano soliti costringere i loro interlocutori a negare qualsiasi cosa essi dicessero⁸¹⁴; Arcesilao in particolare respingeva ogni valutazione proveniente dalla mente e dai sensi, rifiutandosi di rivelare il proprio pensiero e preferendo confutare le opinioni pronunciate dai suoi interlocutori:

Arcesilas primum, qui Polemonem audierat, ex variis Platonis libris sermonibusque Socraticis hoc maxime adripuit, nihil esse certi quod aut sensibus aut animo percipi possit; quem ferunt eximio quodam usum lepore dicendi aspernatum esse omne animi sensusque iudicium primumque instituisse – quamquam id fuit Socraticum maxime – non quid ipse sentiret ostendere, sed contra id, quod quisque se sentire dixisset, disputare. Hinc haec recentior Academia manavit, in qua exstitit divina quadam celeritate ingeni dicendique copia Carneades. (Cic. de orat. 3, 67-68)

Crisippo, secondo Plutarco⁸¹⁵, pare concedesse numerose risorse a quanti volevano rovesciarne i principi e calunniarlo mentre, riguardo Carneade gli Stoici ritenevano che questi non dicesse nulla di suo, ma che i suoi interventi si limitassero ad attaccare i ragionamenti di Crisippo partendo dalle sue stesse argomentazioni:

αὐτοὶ δῆπου λέγουσι, τὴν δεινότητα θαυμάζοντες τοῦ ἀνδρὸς καὶ τὸν Καρνεάδην οὐθὲν οἰόμενοι λέγειν ἴδιον, ἀλλ' ἐξ ὧν ἐπεχείρησε Χρῦσιππος εἰς τοῦναντίον, ὁρμώμενον ἐπιτίθεσθαι τοῖς λόγοις αὐτοῦ καὶ πολλάκις παραφθέγγεσθαι 'δαιμόνιε, φθίσει σε τὸ σὸν μένος' (Z 407), ὡς μεγάλας ἀφορμὰς καθ' ἑαυτοῦ διδόντα τοῖς κινεῖν τὰ δόγματα καὶ διαβάλλειν βουλομένοις. (Plut. de Stoic. repugn. 1036B-1036C)

È plausibile che anche i Neo-Accademici procedessero secondo il metodo carneadiano, cioè attaccando i loro avversari mediante le loro stesse argomentazioni; ciò legittimerebbe l'ipotesi di una matrice stoica per la *ratio ignava* di *fat.* 28-29, verosimilmente contaminata e manipolata dagli Accademici per confutare il determinismo stoico.

Infatti, il sillogismo supposto da Carneade in *fat.* 31 è chiaramente espresso in termini stoici: si allude alle *causae antecedentes* e alla *conligatio naturalis* in cui tutte le cose sono *conserte et contexte* ('connesse e intrecciate'), secondo la definizione stoica di 'fato'. Tipicamente stoici sono anche i cosiddetti connettori logici, quali *si, autem, igitur* necessari allo sviluppo logico del discorso:

⁸¹⁴ Cic. *de orat.* 1, 43.

⁸¹⁵ Plut. *Stoic. Rep.* 1036B-1036C.

«*Si omnia antecedentibus causis fiunt, omnia naturali conligatione conserte contexteque fiunt; quod si ita est, omnia necessitas efficit; id si verum est, nihil est in nostra potestate; est autem aliquid in nostra potestate; at, si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt; non igitur fato fiunt, quaecumque fiunt*». *Hoc artius adstringi ratio non potest.* (Cic. fat. 31)

Alla prima parte del sillogismo, che potremmo definire ‘stoica’, Carneade avrebbe aggiunto una seconda parte, corrispondente alla conclusione del suo ragionamento, ‘anti-stoica’ e ‘anti-fatalista’, in cui afferma che il fato non esiste e che qualcosa è in nostro potere.

Pertanto, il termine *calumnia* con l’accezione di *disputatio philosophica versuta et falsa*⁸¹⁶, sebbene ricorra raramente nelle opere filosofiche di Cicerone, si suppone sia lo stesso con cui è impiegato in *fat.* 31 in rapporto all’argomento pigro. Ciò fornisce verisimilmente importanti informazioni anche su coloro che lo avrebbero formulato, lasciando ipotizzare che a congetturare tale ragionamento siano stati i Neo-Accademici e non i Megarici, come precedentemente supposto, tesi accreditata anche dall’uso del sostantivo *interrogatio* di *fat.* 29 che, come dimostrato, ricorre principalmente in contesti accademici e stoici.

L’ipotesi mi vedrebbe dunque concorde con Robert Sharples (1991)⁸¹⁷ e Magnus Schallenberg (2008)⁸¹⁸, entrambi d’accordo nel supporre che a formulare l’argomento pigro siano stati i Neo-Accademici e non i Megarici.

Cicerone, in *fat.* 33, tirando le somme della confutazione carneadea, invita il suo interlocutore a non confondere le posizioni degli Stoici con quelle dei suoi oppositori, che definisce più sciolti e liberi nel modo di ragionare: *liberi et soliti (illorum ratio soluta ac libera)*⁸¹⁹, aggettivi che ricorrono altrove a qualificare proprio gli Accademici.

Tuttavia, sata l’ambiguità sia terminologica che contenutistica, la questione resta tuttora irrisolta, sebbene in *fat.* 31 Cicerone sembra stia parafrasando le parole di Carneade. Questi, nel palesare la sua disapprovazione per la *ratio*

⁸¹⁶ Forcellini, s.v. *calumnia*.

⁸¹⁷ Sharples 1991, p. 181 e ss.

⁸¹⁸ Schallenberg 2008, p. 127-155.

⁸¹⁹ È noto infatti che a esserlo fossero gli Accademici, come attestato da Cicerone in *ac.* 2, 8, in cui definisce gli Accademici più liberi e sciolti (*liberiores et solutiores*), cioè privi di verità da difendere, ma intenti a investigare continuamente per trovare la verosimiglianza nelle cose, mostrandosi, in questo modo, moralmente e dialetticamente più liberi: *Hoc autem liberiores et solutiores sumus, quod integra nobis est iudicandi potestas nec ut omnia quae praescripta [et quibus] et quasi imperata sint defendamus necessitate ulla cogimur.*

ignava, deve aver usato probabilmente il termine *calumnia* con valore discriminatorio.

La parafrasi delle parole di Carneade, come premessa al suo discorso, è tutto sommato giustificata se si tiene conto che a Cicerone non interessa concedergli la parola ma piuttosto gli preme affidare a costui la confutazione vera e propria della *ratio ignava*, servendosi della sua *auctoritas* a tale scopo.

Conclusa la sua confutazione Carneade, adottando lo stesso sintagma usato da Cicerone a *fat.* 29: «*ex aeternitate verum est*», continua proponendo un'argomentazione alternativa a quella appena esposta: «se tutto ciò che accadrà è vero dall'eternità, cosicché le cose accadranno nel modo in cui accadranno, è necessario che le cose accadano concatenate e intrecciate secondo una connessione naturale»:

Nam si quis velit idem referre atque ita dicere: «Si omne futurum ex aeternitate verum est, ut ita certe eveniat, quem ad modum sit futurum, omnia necesse est conligatione naturali conserte contexteque fieri», nihil dicat. Multum enim differt, utrum causa naturalis ex aeternitate futura vera efficiat, an etiam sine aeternitate naturali, futura quae sint, ea vera esse possint intellegi. (Cic. fat. 32)

L'ipotetica *si omne futurum ex aeternitate verum est*, rinvia infatti a *fat.* 29, in cui Cicerone, dopo aver esposto l'argomento pigro, suggerisce di modificarne i termini sostituendo *fatum* con l'espressione *ex aeternitate verum est*.

Conclusa questa dimostrazione, l'autore ammonisce il destinatario a non confondere le due posizioni: una cosa è dire che ci sono cause naturali che stabiliscono che gli eventi futuri siano veri dall'eternità, altra cosa è affermare che gli eventi futuri possano concepirsi veri anche senza cause naturali.

Il verbo *intellego* ha in questo passo il significato specifico di 'concepire' e non di 'conoscere', essendo impossibile conoscere in anticipo quel che è fortuito o casuale ma soltanto ciò che è necessario e predeterminato, cioè sottoposto alle leggi di natura; in altri termini, 'necessario' è per Carneade tutto ciò che è prevedibile con assoluta certezza, come per esempio che gli uomini debbano morire⁸²⁰. Questi ritiene infatti che un qualsiasi evento si sia realizzato o che si realizzerà sarà stato certamente vero dall'eternità, sebbene all'uomo non sia concesso conoscerlo in anticipo, ma solo di concepirlo come vero.

⁸²⁰ Pesce 1970, p. 80, n. 101.

Sulla base di questa analisi, ritengo sia plausibile attribuire la *ratio ignava* alla scuola Megarica anche sulla base dell'interpretazione alternativa proposta da Cicerone in *fat.* 28- 29 e in *fat.* 31 e introdotta dalla locuzione *ex aeternitate verum est*, data l'importanza che questi attribuirono alla verità delle proposizioni. Diodoro, infatti, diversamente dagli Stoici, non fa alcuna distinzione tra necessità logica e necessità di fatto, ma coglie l'elemento comune a ogni tipo di proposizione necessaria, che è quello di non poter passare dal vero al falso⁸²¹: una proposizione vera, sarà vera sia se riguardi il futuro, sia se riguardi il passato, per cui ogni enunciato vero sul passato è necessario; in questo modo egli esclude qualsiasi intervento causale su cui invece indugerà Crisippo, che bada solo all'implicazione logica espressa dalla proposizione.

Poste queste premesse la risposta di Carneade sembra ora più chiara: essa è diretta a confutare la teoria della *ratio ignava* sia sul piano logico che ontologico senza tralasciare la sua versione megarica che comprende il sintagma *ex aeternitate verum*, che egli non commenta, reputandola priva di senso (*si quis velit idem referre atque ita dicere ... nihil dicat*⁸²²), e conclude in questo modo il suo discorso, come a dire: «se qualcuno (un Megarico?) volesse esporre lo stesso argomento ma in modo diverso, cioè sostituendo il sostantivo *fatum* con *ex aeternitate verum*, direbbe comunque qualcosa privo di senso».

Subito dopo, in *fat.* 32, Carneade/Cicerone chiarisce come la conoscenza dei fatti futuri e di quelli passati si fonda sempre sulla conoscenza dei fatti presenti, interpretati come *signa* e *vestigia* di eventi accaduti o che dovranno accadere:

Itaque dicebat Carneades ne Apollinem quidem futura posse dicere nisi ea, quorum causas natura ita contineret, ut ea fieri necesse esset. Quid enim spectans deus ipse diceret Marcellum eum, qui ter consul fuit, in mari esse periturum? Erat hoc quidem verum ex aeternitate, sed causas id efficientis non habebat. Ita ne praeterita quidem ea, quorum nulla signa tamquam vestigia extarent, Apollini nota esse censebat; quo minus futura! Causis enim efficientibus quamque rem cognitis posse denique sciri, quid futurum esset. Ergo nec de Oedipode potuisse Apollinem praedicere nullis in rerum natura causis praepositis, cur ab eo patrem interfici necesse esset, nec quicquam eius modi. (Cic. fat. 32-33)

Secondo Carneade perfino Apollo poteva predire soltanto le cose future le cui *causae efficientes* fossero presenti in natura. Un evento, pur essendo vero

⁸²¹ Gell. 11, 12, 1-3: Cfr. anche Cic. *fat.* 17-20. Sulla concezione puramente estensionale della modalità di Diodoro, rinvio a Mates 1953.

⁸²² Cic. *fat.* 32.

dall'eternità, come per esempio che Marcello muoia in mare, non può essere predetto in anticipo non essendoci al momento della profezia di Apollo cause efficienti che ne consentano una previsione; allo stesso modo non è possibile 'concepire' eventi passati di cui non ci siano tracce nel presente e ancor meno quelli futuri di cui manchino indizi e testimonianze a legittimarne la prevedibilità. Così Carneade, che recupera l'*exemplum* proposto da Crisippo a dimostrazione della teoria confatale, afferma che Apollo non avrebbe potuto fare alcuna previsione su Edipo, non essendoci, al momento della predizione, cause antecedenti o efficienti per cui fosse necessario che questi uccidesse il padre:

È pertanto prevedibile solo ciò che è presente e che ha carattere di necessità, di cui siano palesi le cause antecedenti o efficienti autrici dell'evento stesso. In questo modo Carneade ha confutato, oltre che la *ratio ignava* teorizzata dagli oppositori di Crisippo, anche la teoria modale dei Megarici, secondo la quale la predizione di Edipo o di Marcello, in quanto proposizioni espresse al futuro, sarebbero vere dall'eternità – essendo possibile solo ciò che è vero e sarà vero –; ragionamento che Carneade giudica insensato.

Al contempo questi ha respinto anche la *refutatio* di Crisippo e la sua teoria causale, secondo la quale una catena di cause, prestabilite dall'eternità, determinerebbe *ex aeterno* gli eventi.

La conclusione è dunque questa: posto che gli Stoici affermano che tutto accade a opera del fato, tale premessa costringe costoro ad accettare gli oracoli e la divinazione, vincolando il loro ragionamento a un rigido determinismo causale; sui Megarici, invece, che sostengono che le cose vere accadono dall'eternità, non può dirsi lo stesso giacché rifiutano la catena causale appellandosi unicamente alla veridicità delle proposizioni espresse al futuro. La differenza tra gli uni e gli altri è che i primi possono essere incalzati più da vicino⁸²³ mentre i secondi sono più liberi nel modo di ragionare:

Quocirca, si Stoicis, qui omnia fato fieri dicunt, consentaneum est huius modi oracula ceteraque, quae a divinatione ducuntur, conprobare, iis autem, qui, quae futura sunt, ea vera esse ex aeternitate dicunt, non idem dicendum est,

⁸²³ Quanto all'espressione *urguentur angustius* di *fat.* 33, *angustius* è lezione adottata da quasi tutti gli editori, sebbene i codici più autorevoli abbiano *angustiis*, che alcuni interpreti, come Bayer (1963, *ad loc.*), Schröder (1989-1990, III, p. 138, n. 6), Magris (1994, *ad loc.*) e Ioppolo (2007, p. 109), preferiscono alla lezione *angustius*. Magris propone la seguente traduzione: «lo stoico si trova messo alle strette da un interrogatorio incalzante», mentre Ioppolo propone: «gli Stoici sono imprigionati nelle strettoie della loro dottrina».

vide, ne non eadem sit illorum causa et Stoicorum; hi enim urgentur angustius, illorum ratio soluta ac libera est. (Cic. fat. 33)

Pertanto, «coloro che sostengono che le cose che accadono e che accadranno sono vere dall'eternità» (*ii autem, qui, quae futura sunt, ea vera esse ex aeternitate dicunt*), si suppone siano i Megarici, sebbene una *ratio soluta et libera* sia altrove attribuita ai Neo-Accademici⁸²⁴. Tuttavia l'uso degli aggettivi *liber* e *solutus* e la loro esclusività in merito agli Accademici non è sufficiente a identificare costoro con il generico *illi* menzionato da Cicerone in *fat. 33 (illorum ratio soluta ac libera)*. Gli Accademici e Carneade ritengono che la verità non sia all'uomo conoscibile ma solo concepibile mentre Crisippo afferma che vero è ciò che è frutto di una catena causale che, discendendo dall'eternità, produce gli eventi, per cui la conoscenza di un qualunque anello che la costituisce consentirebbe all'uomo la previsione degli eventi successivi.

Dato il rigido determinismo stoico, infatti, qualunque altra forma di pensiero gli si opponga, che sia quello dei Megarici o dei Neo-Accademici, appare certamente più libera e più sciolta.

Stando a questa ipotesi, la conclusione del ragionamento in *fat. 33* vedrebbe dunque contrapporsi gli Stoici e i Megarici, di cui i primi sono più attaccabili per la rigidità del loro ragionamento mentre i secondi meno esposti alle critiche dei loro oppositori.

⁸²⁴ Cic. *ac.* 2, 8.

Capitolo 11

Puntualizzazioni sul concetto di causa e l'uso delle citazioni poetiche

11.1 *De fato* 34-38

34 *Quodsi concedatur nihil posse evenire nisi causa antecedente, quid proficiatur, si ea causa non ex aeternis causis apta dicatur? Causa autem ea est, quae id efficit, cuius est causa, ut vulnus mortis, cruditas morbi, ignis ardoris. Itaque non sic causa intellegi debet, ut, quod cuique antecedit, id ei causa sit, sed quod cuique efficienter antecedit, nec, quod in campum descenderim, id fuisse causae, cur pila luderem, nec Hecubam causam interitus fuisse Troianis, quod Alexandrum genuerit, nec Tyndareum Agamemnoni, quod Clytaemnestram. Hoc enim modo viator quoque bene vestitus causa grassatori fuisse dicitur, cur ab eo spoliaretur. Ex hoc genere illud est Ennii:*

35 *Utinam ne in nemore Pelio securibus
caesae accidissent abiegnae ad terram trabes!*

Licuit vel altius: «Utinam ne in Pelio nata ulla umquam esset arbor!» etiam supra: «Utinam ne esset mons ullus Pelius!» similiterque superiora repetentem regredi infinite licet.

*Neve inde navis inchoandi exordium
coepisset.*

Quorsum haec praeterita? Quia sequitur illud:

*Nam numquam era errans mea domo efferret pedem,
Medea, animo aegra, amore saevo saucia,*

† non ut eae res causam adferrent amoris.

36 *Interesse autem aiunt, utrum eius modi quid sit, sine quo effici aliquid non possit, an eius modi, cum quo effici aliquid necesse sit. Nulla igitur earum est causa, quoniam nulla eam rem sua vi efficit, cuius causa dicitur; nec id, sine quo quippiam non fit, causa est, sed id, quod cum accessit, id, cuius est causa, efficit necessario. Nondum enim ulcerato serpentis morsu Philocteta quae causa in rerum natura continebatur, fore ut is in insula Lemno linqueretur? Post autem causa fuit propior et cum exitu iunctor. Ratio igitur*

37 *eventus aperit causam. Sed ex aeternitate vera fuit haec enuntiatio: «Relinquetur in insula Philoctetes», nec hoc ex vero in falsum poterat convertere. Necesse est enim in rebus contrariis duabus (contraria autem hoc loco ea dico, quorum alterum ait quid, alterum negat), ex iis igitur necesse est invito Epicuro alterum verum esse, alterum falsum, ut «Sauciabitur Philocteta» omnibus ante saeculis verum fuit, «Non sauciabitur» falsum; nisi forte volumus Epicureorum opinionem sequi, qui tales enuntiationes nec veras nec falsas esse dicunt aut, cum id pudet, illud tamen dicunt, quod est inpudentius, veras esse ex contrariis diiunctiones, sed, quae*

38 *in his enuntiata essent, eorum neutrum esse verum. O admirabilem licentiam et miserabilem inscientiam disserendi! Si enim aliquid in eloquendo nec verum nec falsum est, certe id verum non est; quod autem verum non est, qui potest non falsum esse? Aut, quod falsum non est, qui potest non verum esse? Tenebitur <igitur> id, quod a Chrysippo defenditur, omnem enuntiationem aut veram aut falsam esse; ratio ipsa coget et ex aeternitate quaedam esse vera, et ea non esse nexa causis aeternis et a fati necessitate esse libera.*

11.2 Chiarimento del concetto di *causa*

Il discorso di *fat.* 34-38 presenta una logica serrata e stringente, in cui si alternano sapientemente definizioni filosofiche a opportuni esempi chiarificatori.

Contestata l'esistenza di cause naturali e necessarie poste fin dall'eternità che determinerebbero gli eventi – cosicché neanche Apollo avrebbe potuto predire che Laio sarebbe stato ucciso dal figlio Edipo, non essendoci in quel momento cause antecedenti e naturali per cui era necessario che il figlio lo

uccidesse⁸²⁵ –, Cicerone/Carneade sente l'esigenza di chiarire, prima di continuare la discussione sul fato e sul libero arbitrio dell'uomo, che cosa sia una causa e in particolare una causa antecedente:

Quodsi concedatur nihil posse evenire nisi causa antecedente, quid proficiatur, si ea causa non ex aeternis causis apta dicatur? Causa autem ea est, quae id efficit, cuius est causa, ut vulnus mortis, cruditas morbi, ignis ardoris. (Cic. fat. 34)

L'interrogativa diretta *quid proficiatur*, espressa con il congiuntivo dubitativo e inserita tra due periodi ipotetici di II tipo (*si concedatur ... e si ... dicatur*), apre il dibattito sulla nozione di causa.

La domanda pone il problema in termini di profitto: se si affermasse che le cause antecedenti non sono legate alle cause eterne, cioè al fato, come sostengono gli Stoici, che guadagno si otterrebbe?

L'uso della forma interrogativa svolge qui una doppia funzione: guadagnare l'attenzione dell'interlocutore (Irzio) e del lettore e invitare i destinatari a riflettere sul concetto di causa antecedente e sul profitto che si otterrebbe liberando questa causa da quelle eterne. Lo scopo è di restituire all'uomo quel libero arbitrio che gli Stoici gli hanno sottratto pur di affermare l'esistenza del fato.

L'autore contesta in particolare l'uso della nozione di causa antecedente, chiarendo che per *causa antecedens* non bisogna intendere 'ciò che precede' (*quod cuique antecedit*), ma 'ciò che precede in modo da produrre un effetto' (*quod cuique efficienter antecedit*). *Causa* è propriamente ciò che produce necessariamente un effetto, rivelandosi essa stessa causa efficiente dell'evento, come la ferita lo è della morte, l'indigestione della malattia e il fuoco del calore⁸²⁶. Per causa efficiente si intende ciò che produce necessariamente un effetto che non solo precede l'evento, ma lo provoca, diversamente dalle cause antecedenti prive di forza necessitante e che si limitano a descrivere la catena di cause connesse tra loro dall'eternità. L'intento di Carneade è di dimostrare che il concetto di causa antecedente associato all'idea di fato, quale loro sostengono, non solo impedisce il libero arbitrio dell'uomo, ma induce anche a congetturare una catena infinita di cause legate le une alle altre: ogni evento sarà allora determinato da una causa, a sua volta causa di un evento successivo. In questo modo le *causae antecedentes* si sostituirebbero a quelle *efficientes* annullando le differenze esistenti tra di loro, a meno che non si vanifichi l'esistenza del fato,

⁸²⁵ Cic. fat. 33.

⁸²⁶ Cic. fat. 34.

abbandonando la pretesa che le cause antecedenti siano legate da un nesso di necessità⁸²⁷.

Occorre innanzitutto chiarire il concetto di *causa efficiens* negli scritti di Cicerone, per poter comprendere appieno quale sia la differenza tra causa antecedente ed efficiente e che cosa si intenda per *causa antecedens*, ma non necessariamente *efficiens*.

La questione non è di facile comprensione: la definizione di causa efficiente compare, oltre che in *fat.* 36, in *part.* 93-94 e in *top.* 58-61. In quest'ultima opera Cicerone distingue diverse tipologie di cause: quelle chiamate *conficientes* che producono da sé un effetto (*aliae, quae ipsae conficiunt*)⁸²⁸, e quelle che arrecano una certa forza o spinta affinché ci sia l'effetto (*aliae, quae vim ad conficiendum aliquam afferunt*)⁸²⁹, che potrebbero porsi tra le cause senza le quali nulla può prodursi (*hae relicuae ponantur in eo genere, ut sine his confici non possit*)⁸³⁰. Nel *De partitione oratoria* Cicerone designa la causa efficiente con il participio attributivo *conficiens*, invece di *efficiens*, che invece comparirà a partire dai *Topica*. Lo sperimentalismo lessicale, tipico della prima produzione ciceroniana, tenta di costituire una lingua filosofica latina che possa sostituire quella greca; per questo motivo l'autore, nelle opere successive al *De partitione oratoria*, qualora reputi una formula migliore di quella adottata precedentemente, la sostituisce, dichiarandone la preferenza. *Conficio* (da cui *conficiens*) ed *efficio* (da cui *efficiens*) sono dopotutto sinonimi, significano 'fare/compiere': il primo alluderebbe, come suggerito dal prefisso *cum-*, al compiersi di qualcosa per concorso di altri fattori che contribuiscono alla sua realizzazione, mentre *efficio* sottintenderebbe l'idea di genesi, un 'generare/creare' qualcosa da sé, come indicato dal prefisso *e/ex*, che fa di questa forma verbale quella più idonea a esprimere il concetto di causa efficiente che produce da sé un effetto in maniera necessitante.

La causa efficiente o *conficiens* può definirsi tale sia perché efficiente in sé e per sé ([causa] *est absoluta et perfecta per se*)⁸³¹ sia perché coadiuvante un'altra causa affinché si compia l'effetto ([causa] *ad aliquid adiuuans et efficiendi socia quaedam*) ed è dotata di una forza che può essere di maggiore o minore intensità⁸³².

⁸²⁷ Ioppolo 2007, p. 111.

⁸²⁸ Cic. *part.* 93.

⁸²⁹ *Ibid.*

⁸³⁰ *Ibid.*

⁸³¹ Cic. *part.* 94.

⁸³² *Ibid.*

Nonostante l'opera sia di argomento retorico, in questo punto del *De partitione oratoria* è possibile riconoscere una palese influenza stoica circa il concetto di causa:

Causarum autem genera sunt plura; nam sunt aliae quae ipsae conficiunt, aliae quae vim aliquam ad conficiendum afferunt. Itaque illae superiores conficientes vocentur, hae reliquae ponantur in eo genere ut sine his confici non possit. Conficiens autem causa alia est absoluta et perfecta per se, alia aliquid adiuvans et efficiendi socia quaedam: cuius generis vis varia est, et saepe aut maior aut minor, ut et illa quae maximam vim habet sola saepe causa dicatur. (Cic. part. 93-94)

L'autore distingue la causa *conficiens* vera e propria e capace di produrre da sé un effetto dalla causa *conficiens* che concorre con altre alla realizzazione del risultato perché incapaci di riuscirci da sole. Questa tipologia di cause, in particolare, contribuirebbe alla realizzazione dell'effetto arrecando una forza (*vis*) senza la quale l'evento non potrebbe attuarsi, perciò indispensabile al suo compimento.

Clemente Alessandrino⁸³³ attribuisce a Crisippo una tripartizione causale che distingue tra cause preliminari o complete (τὰ μὲν προκαταρκτικά, τὰ δὲ συνεκτικά), cause concomitanti (τὰ δὲ συναίτια) e cause sinergiche (τὰ δὲ συνεργά). La causa completa corrisponde alla causa 'in sé perfetta' poiché in grado di produrre da sola l'effetto; anche la causa concomitante fa sì che ci sia un effetto, tuttavia con una differenza rispetto a quella perfetta o συνεκτικά: lì dove la causa perfetta manifesta un'attività in sé completa, la causa concomitante è subordinata a questa, unendosi perciò ad altre cause e contribuendo in maniera determinante alla realizzazione dell'effetto; qualora invece la causa perfetta sia assente, quella concomitante, la cui presenza

⁸³³ Secondo Clemente Alessandrino, gli Stoici credevano che il concetto di 'causa' (τὸ δὲ αὐτὸ ἄρα αἴτιον), di 'efficiente' (ποιητικὸν) e di 'mezzo per cui' (δι' ὅ), avessero lo stesso significato perché ciò che esiste ed è causa ed efficiente, è anche 'un mezzo per cui', sebbene chiarisca che un 'mezzo per cui' non è necessariamente una causa. Infatti a un unico fatto possono rapportarsene altri che cooperano alla sua realizzazione senza che alcuno ne sia necessariamente causa. Cfr. SVF II, 347: τὸ δὲ αὐτὸ ἄρα αἴτιον καὶ ποιητικὸν καὶ δι' ὅ. καὶ εἰ μὲν τί ἐστὶν αἴτιον καὶ ποιητικόν, τοῦτο πάντως ἐστὶ καὶ δι' ὅ, εἰ δὲ τί ἐστὶ δι' ὅ, οὐ πάντως τοῦτο καὶ αἴτιον. πολλὰ γοῦν ἐφ' ἐν ἀποτελέσματι συντρέχει, δι' ἃ γίνεται τὸ τέλος, ἀλλ' οὐκ ἔστι πάντα αἴτια· οὐ γὰρ ἂν ἐτεκνοκτόνησεν Μήδεια, εἰ μὴ ὠργίσθη· οὐδ' ἂν ὠργίσθη, εἰ μὴ ἐζήλωσεν· οὐδὲ τοῦτο, εἰ μὴ ἠράσθη· οὐδὲ τοῦτο, εἰ μὴ Ἰάσων ἔπλευσεν εἰς Κολχούς· οὐδὲ τοῦτο, εἰ μὴ Ἀργῶ κατεσκευάσθη· οὐδὲ τοῦτο, εἰ μὴ τὰ ξύλα ἐκ τοῦ Πηλίου ἐτμήθη· ἐν τούτοις γὰρ ἅπασιν τοῦ "δι' ὅ" τυγχάνοντος, οὐ πάντα τῆς τεκνοκτονίας αἴτια τυγχάνει, μόνη δὲ ἡ Μήδεια.

assicura l'effetto, avrebbe senso solo se unita a un'altra causa, la causa sinergica, che da sola non riesce a produrre alcun risultato. La causa sinergica non è infatti in grado di produrre alcun effetto, se non interagendo con cause che hanno effetti propri (cause concomitanti), le quali danno luogo a un prodotto:

καὶ τὰ μὲν προκαταρκτικά, τὰ δὲ συνεκτικά, τὰ δὲ συναίτια, τὰ δὲ συνεργά.
– τῶν μὲν οὖν προκαταρκτικῶν αἰρομένων μένει τὸ ἀποτέλεσμα· συνεκτικὸν δὲ ἔστιν αἴτιον, οὗ παρόντος μένει τὸ ἀποτέλεσμα καὶ αἰρομένου αἴρεται. τὸ δὲ συνεκτικὸν συνωνύμως καὶ αὐτοτελὲς καλοῦσιν, ἐπειδὴ αὐτάρκως δι' αὐτοῦ ποιητικὸν ἔστι τοῦ ἀποτελέσματος. εἰ δὲ τὸ αἴτιον αὐτοτελοῦς ἐνεργείας ἔστι δηλωτικόν, τὸ <δὲ> συνεργὸν ὑπηρεσίαν σημαίνει καὶ τὴν σὺν ἑτέρῳ λειτουργίαν, εἰ μὲν οὖν μηδὲν παρέχεται, οὐδὲ συνεργὸν λεχθήσεται· εἰ δὲ παρέχεται, τούτου πάντως γίνεται αἴτιον, οὗ καὶ παρέχεται, τουτέστιν τοῦ δι' αὐτὸ γινομένου· ἔστιν οὖν συνεργόν, οὗ παρόντος ἐγένετο τὸ ἀποτέλεσμα· προδήλως μὲν οὖν παρόντος <προδήλου>, ἀδήλως δὲ ἀδήλου· καὶ τὸ συναίτιον δὲ ἐκ τοῦ γένους ἔστι τῶν αἰτίων, καθάπερ ὁ συστρατιώτης στρατιώτης καὶ ὁ συνέφηβος ἔφηβος. τὸ μὲν οὖν συνεργὸν αἴτιον τῷ συνεκτικῷ πρὸς τὴν ἐπίτασιν βοηθεῖ τοῦ ὑπ' αὐτοῦ γινομένου· τὸ δὲ συναίτιον οὐκ ἐπὶ τῆς αὐτῆς ἔστιν ἐννοία· δύναται γὰρ συναίτιον ὑπάρχειν, κἂν μὴ συνεκτικὸν αἴτιον ἦ τι. νοεῖται γὰρ σὺν ἑτέρῳ τὸ συναίτιον οὐδ' αὐτῷ δυναμένῳ κατ' ἰδίαν ποιῆσαι τὸ ἀποτέλεσμα, αἴτιον ὄν σὺν αἰτίῳ. διαφέρει δὲ τοῦ συναιτίου τὸ συνεργὸν ἐν τῷ τὸ μὲν συναίτιον <μεθ' ἑτέρου αἰτίου> κατ' ἰδίαν μὴ ποιῶντος τὸ ἀποτέλεσμα παρέχειν, τὸ δὲ συνεργὸν ἐν τῷ κατ' ἰδίαν μὴ ποιεῖν, ἑτέρῳ δὲ προσερχόμενον τῷ κατ' ἰδίαν ποιῶντι συνεργεῖ αὐτῷ πρὸς τὸ σφοδρότερον γίνεσθαι τὸ ἀποτέλεσμα. μάλιστα δὲ τὸ ἐκ προκαταρκτικοῦ συνεργὸν γεγενῆσθαι, <ἐπὶ τοῦτο> τὴν τοῦ αἰτίου διατείνειν δύναμιν παρίστησιν. (SVF II, 351)

Poste queste premesse è possibile stabilire una corrispondenza tra la testimonianza di Clemente Alessandrino e quella ciceroniana. Le *causae conficientes* descritte da Cicerone, come precedentemente detto, si dividono in due categorie: cause efficienti in sé e per sé e cause efficienti coadiuvanti a un effetto, rispettivamente corrispondenti alle τὰ δὲ συνεκτικά e alle τὰ δὲ συναίτια, tramandateci da Clemente Alessandrino. In definitiva per cause efficienti si intendono o quelle cause capaci di produrre un effetto da sole, coincidendo così con le cause perfette, o quelle che concorrono con altre cause alla realizzazione di un risultato, corrispondendo in tal caso alle cause concomitanti; si escludono dalla categoria di *causae conficientes* le cause sinergiche che, incapaci di produrre un effetto da sé, ma necessitanti di interagire con qualcos'altro, violano il principio stesso di *causa conficiens*.

In *top.* 58-61, Cicerone definisce *causa* ciò che produce un effetto e ne distingue due tipologie: le cause che per propria forza condizionano

necessariamente ciò che subisce la loro azione ([causa, quae] *vi sua id quod sub ea subiectum est certo efficit*)⁸³⁴, come il fuoco accende e produce calore – *exemplum* che ritorna anche in *fat.* 34 – e le cause che in sé non hanno tale carattere, ma se assenti ne pregiudicano il risultato ([causa, quae] *naturam efficiendi non habet, sed sine quo effici non possit*)⁸³⁵.

Di queste cause, esistenti da sempre e che gli Stoici identificano con il fato (che coincide con le *causae naturales et antecedentes* citate nel *De fato*), ne distinguiamo di statiche, inerti, inefficaci, o che contribuiscono a predisporre l'effetto anche se in maniera non necessitante.

A questa complessiva categoria di cause si aggiungono le *causae efficientes*. Esse si dividono in 'efficienti in sé', che non richiedono cospirazione estrinseca per l'effetto, perché sono chiare e non inducono all'errore (corrispondenti alle *causae conficientes* del *De partitione oratoria*), e quelle *efficientes*, che necessitano del concorso estrinseco di altre cause affinché si compia l'effetto che non dipende necessariamente da loro, sebbene la loro assenza ne pregiudichi l'esito, creando in questo modo uno stato di disorientamento:

Huius generis causarum, sine quo non efficitur, alia sunt quieta, nihil agentia, stolidam quodam modo, ut locus, tempus, materia, ferramenta, et cetera generis eiusdem; alia autem praecursionem quandam adhibent ad efficiendum et quaedam afferunt per se adiuvantia, etsi non necessaria, ut: amor congressio causam attulerat, amor flagitio. Ex hoc genere causarum ex aeternitate pendentium fatum a Stoicis nectitur. Atque ut earum causarum sine quibus effici non potest genera divisi, sic etiam efficientium dividi possunt. Sunt enim aliae causae quae plane efficiant nulla re adiuvante, aliae quae adiuvari velint, ut: sapientia efficit sapientis sola per se; beatos efficiat necne sola per sese quaestio est. (Cic. top. 59)

In *top.* 58-61 viene ribadito quanto detto in *part.* 93-94, seppur in modo più complesso e differente: il concetto di *causa conficientes*, che in *top.* 59 è nominata più opportunamente *efficientes*, consiste in una causa che ha forza sufficiente per produrre un effetto (corrispondente alle *causae conficientes* del *De partitione oratoria* e alle cause complete o *συνεκτικά* attestate in Clemente Alessandrino), senza il concorso di cause estrinseche che, invece, sono necessarie alla sua realizzazione qualora la causa non sia necessariamente efficiente (coincidente alle *causae conficientes* e *adiuvantes et efficiendi sociae* di *part.* 94 e alle cause concomitanti o *συναίτια* di Clemente Alessandrino).

⁸³⁴ Cic. *top.* 58.

⁸³⁵ *Ibid.*

Il *De fato*, in cui Cicerone affronta la teoria causale da una prospettiva esclusivamente filosofica, ha da sempre creato numerose difficoltà ai suoi interpreti che hanno sollevato innumerevoli teorie e tentativi di ricostruzione quanto più fedeli possibile al reale sistema causale teorizzato da Crisippo.

Non mi propongo in questa sede di far luce sulla questione, ma di comprendere che cosa il nostro autore intenda per *causa*, mediante una lettura comparativa delle fonti ciceroniane, e in che modo debbano intendersi le molteplici distinzioni che questi offre all'interno dell'opera.

Stabilito che il *De fato* è un'opera complessa, sia perché lacunosa sia perché scritta presumibilmente in tempi stretti che hanno costretto l'autore a imbastirne rapidamente la cornice e il suo contenuto, la difficoltà di Cicerone di tradurre in latino la teoria causale è evidente. L'autore fa un primo tentativo di traduzione della teoria causale a *fat.* 9, distinguendo tra *causae naturales et antecedentes* e *voluntas*; riprende tale teoria a *fat.* 34-36, in cui chiarisce il concetto di *causa* e distingue tra quelle efficienti in sé e quelle non necessitanti, senza le quali però l'evento non potrebbe accadere, per analizzarla più attentamente nella parte conclusiva dell'opera, a *fat.* 41-44, in cui introduce e chiarisce il concetto di *causae perfectae et principales* e di *causae proximae et adiuvantes*.

A *fat.* 34-36 Cicerone precisa che causa di ciascun evento non è solamente ciò che lo precede (*causa antecedens*), ma ciò che lo precede in modo da produrlo (*causa efficiens*):

Itaque non sic causa intellegi debet, ut, quod cuique antecedit, id ei causa sit, sed quod cuique efficienter antecedit. (Cic. *fat.* 34)

A questa definizione l'autore fa seguire una serie di *exempla* utili a chiarirne il concetto e la funzione: che si scenda nel Campo Marzio, ad esempio, non è causa del fatto che si giochi a palla; Ecuba non fu causa della rovina dei Troiani per aver generato Paride, né Tindaro lo è stato di Agamennone per aver generato Clitennestra, né il viaggiatore ben vestito è stato causa del furto che ha subito, tanto meno la costruzione della nave Argo lo è stata della follia di Medea:

Nec, quod in campum descenderim, id fuisse causae, cur pila luderem, nec Hecubam causam interitus fuisse Troianis, quod Alexandrum genuerit, nec Tyndareum Agamemnoni, quod Clytaemnestram. Hoc enim modo viator quoque bene vestitus causa grassatori fuisse dicitur, cur ab eo spoliaretur. Ex hoc genere illud est Ennii:

*Utinam ne in nemore Pelio securibus
Caesae accidissent abiegnae ad terram trabes!*

*Licuit vel altius: «Utinam ne in Pelio nata ulla umquam esset arbor!»
etiam supra: «Utinam ne esset mons ullus Pelius!» similiterque superiora
repetentem regredi infinite licet.*

*Neve inde navis inchoandi exordium
coepisset.*

Quorsum haec praeterita? Quia sequitur illud:

*Nam numquam era errans mea domo efferret pedem,
Medea, animo aegra, amore saevo saucia,*

†non ut eae res causam adferrent amoris. (Cic. fat. 34-35)

Gli *exempla* proposti dall'Arpinate rinviano a una tradizione verisimilmente stoica e non credo possano considerarsi marginali o solo accessori alla propria dimostrazione. Questa scelta è presumibilmente mirata: l'*exemplum* del Campo Marzio è certamente più concreto degli altri e serve all'autore, che ne è protagonista, ad avvicinarsi maggiormente all'immaginario di Irzio, il destinatario, o a quello dei lettori a lui contemporanei. A questo si aggiunge l'esempio di Ecuba, madre di Paride Alessandro, causa dell'*interitus Troianis*: in questo passo ritorna il termine *interitus* ('rovina/distruzione/morte'), associato al dativo di svantaggio *Troianis*.

Interitus, su cui ho già posto l'attenzione⁸³⁶, sta a indicare la rovina o anche il crollo epocale di qualcosa – è infatti frequentemente attestato in Cicerone unito al sostantivo *res publica*⁸³⁷ –. Esso conta nel *De fato* due occorrenze: in

⁸³⁶ v. *supra*, cap. 1.

⁸³⁷ Cfr. Cic. *Catil.* 3, 21: *Etenim cum esset ita responsum, caedis, incendia, interitum rei publicae comparari, et ea per civis, quae tum propter magnitudinem scelerum non nullis incredibilia videbantur, ea non modo cogitata a nefariis civibus verum etiam suscepta esse sensistis*; 24: *Dissensit M. Lepidus a clarissimo et fortissimo viro Q. Catulo: attulit non tam ipsius interitus rei publicae luctum quam ceterorum*; *Sull.* 33: *Ego consul, cum exercitus perditorum civium clandestino scelere conflatus crudelissimum et luctuosissimum exitium patriae comparasset, cum ad occasum interitumque rei publicae Catilina in castris, in his autem templis atque tectis dux Lentulus esset constitutus, meis consiliis, meis laboribus, mei capitis periculis, sine tumultu, sine dilectu, sine armis, sine exercitu, quinque hominibus comprehensis atque confessis incensione urbem, internicione civis, vastitate Italiam, interitu rem publicam liberavi*; *p. red. ad Quir.* 17: *Sed audistis eo tempore clarissimi viri non solum auctoritatem, sed etiam testimonium, L. Gelli: qui quia suam classem adtemptatam*

fat. 2 e in *fat. 34*. Nel primo, il termine si riferisce alla morte di Cesare, da cui sarebbe derivata l'instabilità politica della Repubblica e il rischio reale del suo tracollo; nel secondo, invece, allude alla rovina dei Troiani e al crollo della città di Troia. Mediante l'uso dello stesso termine l'autore stabilisce una correlazione tra i due eventi: se Troia è crollata a causa dell'intervento di Paride Alessandro e del rapimento di Elena, il tracollo della Repubblica romana, già preparato dalla politica cesariana e aggravato dalla morte del dittatore, rischia di diventare altrettanto inarrestabile se non si interviene a limitarne i danni. Ma diversamente dai Troiani, vinti fatalmente dalle potenze greche, i Romani possono affrancarsi dal loro 'destino', tentando di rimettere in piedi la Repubblica⁸³⁸. Carneade/Cicerone si serve dell'*exemplum* mitologico allo scopo di mostrare l'irragionevolezza della teoria causale che arriverebbe a identificare in maniera paradossale la causa della rovina di Troia in Ecuba, madre di Paride. I due *exempla* possono quindi considerarsi paralleli, ma al contempo opposti: ciò che è accaduto ai Troiani non deve accadere ai Romani.

Ai dativi di svantaggio, quali *Troianis* e *Agamemnoni*, segue il dativo di vantaggio *grassatori* (*hoc enim modo viator quoque bene vestitus causa grassatori fuisse dicitur, cur ab eo spoliaretur*). All'interno del *corpus*

magno cum suo periculo paene sensit, dixit in contione vestrum, si ego consul cum fui non fuisset, rem publicam funditus interituram fuisse; Sest. 50: Atque ille vitam suam, ne inultus esset, ad incertissimam spem et ad rei publicae <interitum> reservavit: ego qui, quem ad modum multi in senatu me absente dixerunt, periculo rei publicae vivebam, quique ob eam causam consularibus litteris de senatus sententia exteris nationibus commendabar, nonne, si meam vitam deseruissem, rem publicam prodidisset?; Pis. 18: Cum vero id senatus frequens censuisset et omnes ordines reliqui iam ante fecissent, tu ex tenebricosa popina consul extractus cum illa saltatrice tonsa senatum populi Romani occasum atque interitum rei publicae lugere vetuisti; Planc. 89: Ergo ille cum suum, non cum senatus factum defenderet, cum perseverantiam sententiae suae, non salutem rei publicae retinisset, tamen ob illam <constantiam>, quod illud voluntarium volnus accepit, iustissimos omnium Metellorum et clarissimos triumphos gloria et laude superavit, quod et illos ipsos improbissimos civis interfici noluit et ne quis bonus interiret in eadem caede providit; ego tantis periculis propositis cum, si victus essem, interitus rei publicae, si vicissem, infinita dimicatio pararetur, committerem ut idem perditor rei publicae nominarer qui servator fuisset?; Phil. 2, 6: An de interitu rei publicae queri non debui, ne in te ingratus viderer?; rep. 3, 34 (fr. 2): Itaque nullus interitus est rei publicae naturalis ut hominis, in quo mors non modo necessaria est, verum etiam optanda persaepe; epist. 6, 1, 1: Nam etsi, quocumque in loco quisquis est, idem est ei sensus et eadem acerbitas ex interitu rerum et publicarum et suarum, tamen oculi augent dolorem, qui ea quae ceteri audiunt intueri cogunt nec avertere a miseris cogitationem sinunt; 6, 21, 3: De tuis rebus nihil esse quod timeas praeter universae rei publicae interitum tibi confirmo.

⁸³⁸ Cic. *fat. 2*.

ciceroniano, il termine *grassator* è attestato solo in questo passo del *De fato*; l'unica testimonianza precedente è contenuta nel *Carmen de moribus* di Catone il censore, in cui l'autore definisce *grassator* ('vagabondo/bandito') chiunque si dedichi all'attività poetica e ai banchetti:

Vestiri in foro honeste mos erat, domi quod satis erat. Equos carius quam coquos emebant. Poëticae artis honos non erat. Siquis in ea re studebat aut sese ad conuiuia adplicabat, grassator uocabatur. (Cato mor. frg. 2)

Nell'uso comune il termine ha il significato di 'bandito' o 'vagabondo', mentre in questo passo catoniano è usato con un'accezione più specifica di cui ci informa Festo, che glossa *grassari* con il significato di 'adulare', da cui il sostantivo *grassator*⁸³⁹. Ciò suggerisce che in Catone la figura del poeta sia considerata alla stregua di un adulatore o perfino di un parassita⁸⁴⁰.

Da un punto di vista giuridico il termine *grassator* equivale a *praedo* che, come il primo, mira a far bottino in maniera illecita, rubando o saccheggiando, senza volontà di uccidere.

I glossari greco-latini indicano normalmente *grassator* come equivalente di *λοπωδύτης* (*Gloss.* II 363, 43)⁸⁴¹: difatti *grassator* è il termine più diffuso, oltre che tecnico, per indicare chi aggredisce per strada⁸⁴². La *grassatio* contiene in sé

⁸³⁹ Come ha convenientemente dimostrato Peruzzi (1990), *grassator*, derivato in –tor (cfr. con *mercator*, *piscator*, ecc.) da *grassor* 'andare/vagare', intensivo durativo di *gradior*, designa il 'poeta itinerante', colui che andando di banchetto in banchetto diletta gli astanti con il suo canto «è evidente che il senso di *grassor* come sinonimo di *adulor* nasce dal *nomen agentis grassator* '(poeta) itinerante' e rivela che quel poeta cantava nei banchetti poesia encomiastica d'occasione, ossia riferita all'ambiente che ne pagava i servigi: perciò poesia inevitabilmente adulatoria verso il padrone di casa e i suoi antenati. [...] Nel convito, *dopo* il pasto, seguiva un certame poetico in cui ciascun nobile, improvvisando, faceva a gara con gli altri commensali nel tessere le lodi dei propri antenati. Ma *durante* il pasto cantava il *grassator*, [...] e la sua poesia era anch'essa encomiastica, però ben diversa nei contenuti e nel fine. Egli non gareggiava con nessuno e senza dubbio recitava componimenti di repertorio.

⁸⁴⁰ Fest. 86: *Grassari antiqui ponebant pro adulari, grassari autem dicuntur latrones vias obsidentes; gradi siquidem ambulare est, unde tractum grassari, videlicet ab impetus gradiendi.*

⁸⁴¹ Il termine *λοπωδύτης* designa il ladro della peggior specie, un *grassator*, sinonimo dell'umanità più degradata in Suid., s. v. <Ἡγεμονία δικαστηρίου>: τοῖς ἔνδεκα ὄσαι ληστὰς καὶ λωποδύτας καὶ ἀνδραποδιστὰς εἰσάγουσι.

⁸⁴² Cfr. anche Gell. 20, 1, 7-8: *Dure autem scriptum esse in istis legibus quid existimari potest? Nisi duram esse legem putas quae iudicem arbitrumve iure datum, qui ob rem dicendam pecuniam accepisse convictus est, capite poenitur; aut quae furem manifestum ei cui furtum factum est in servitutum tradit, nocturnum autem furem ius*

la dimensione dello spoglio senza uccisione⁸⁴³ ed ha come teatro di crimine le strade urbane. Il grassatore assedia le proprie vittime in città e il suo reato è più vicino alla rapina che all'assassinio. I giuristi definiscono i *grassatores* come *qui praeda causa id faciunt, proximi latronibus habentur. Et si cum ferro adgredi et spoliare instituerunt, capite puniuntur, utique si saepius atque in itineribus hoc admiserunt: ceteri in metallum dantur vel in insulas relegantur*. Costoro sono puniti con la pena di morte solo se autori di un'aggressione *cum ferro*⁸⁴⁴.

Sebbene ci siano certamente contaminazioni latine, come l'*exemplum* del Campo Marzio a *fat. 34: nec quod in Campum descenderim, id fuisse causae, cur pila luderem*, alcuni degli *exempla* proposti sono desunti probabilmente dalla tradizione stoica: per esempio, l'indigestione come causa efficiente della malattia⁸⁴⁵, il fuoco del calore o Medea⁸⁴⁶ come causa dell'uccisione dei figli. L'episodio di Medea riferito da Cicerone non ricalca tuttavia quello tramandatoci dalle fonti e attribuito agli Stoici. Sappiamo dalle fonti che Crisippo era solito citare poeti quali Omero, Esiodo e lo stesso Euripide per accreditare le proprie teorie e servirsi della loro *auctoritas*⁸⁴⁷, per cui anche gli *exempla* di Ecuba o Tindaro sono verosimilmente di derivazione stoica.

Cicerone si serve dei versi enniani per esprimere il concetto di causa troppo lontana nel tempo per considerare l'effetto efficiente. La tragedia da cui sono tratti i versi è la *Medea exul* di Ennio, nota per essere una rielaborazione della *Medea* di Euripide.

Le cause troppo lontane nel tempo non possono considerarsi autrici di un effetto avvenuto innumerevoli anni dopo, difatti non basta che una causa preceda un evento perché ne sia causa, ma occorre che piombi producendo necessariamente l'effetto. Vi è infatti certamente differenza tra una causa senza cui un evento non può accadere, e una causa per cui un evento accade di necessità:

occidendi tribuit. Dic enim, quaeso, dic, vir sapientiae studiosissime, an aut iudicis illius perfidiam contra omnia iura divina atque humana iusiurandum suum pecunia vendentis aut furis manifesti intolerandam audaciam aut nocturni grassatoris insidiosam violentiam non digna esse capitis poenae existumes.

⁸⁴³ Lacchè 1988, pp. 161-162.

⁸⁴⁴ Fevre 1988, IX, 25.

⁸⁴⁵ SVF II, 348: οὐ γὰρ εὐωδιάζεσθαι κατὰ γένος ἐνὸς ὄντος πολλὰ τὰ αἴτια κατ'εἶδος· οἶον λιβανωτός, ῥόδον, κρόκος, στύραξ, σμύρνα, μύρον·

⁸⁴⁶ SVF II, 347.

⁸⁴⁷ Ramelli-Lucchetta 2004, p. 133.

Interesse autem aiunt, utrum eius modi quid sit, sine quo effici aliquid non possit, an eius modi, cum quo effici aliquid necesse sit. Nulla igitur earum est causa, quoniam nulla eam rem sua vi efficit, cuius causa dicitur; nec id, sine quo quippiam non fit, causa est, sed id, quod cum accessit, id, cuius est causa, efficit necessario. Nondum enim ulcerato serpentis morsu Philocteta quae causa in rerum natura continebatur, fore ut is in insula Lemno linqueretur? Post autem causa fuit propior et cum exitu iunctor. Ratio igitur eventus aperit causam. (Cic. fat. 36-37)

Cicerone non dice a chi appartiene questa distinzione, che attribuisce a un generico *aiunt*, affidando agli interpreti l'onere di deciderlo: Anna Maria Ioppolo⁸⁴⁸ esclude possa riferirsi agli Accademici, essendo tale precisazione una ripetizione di quanto Carneade ha già precedentemente affermato; d'altra parte si esclude anche l'ipotesi che il soggetto possa essere un semplice *quidam*, che rischierebbe di compromettere l'incisività di un'eventuale messa in discussione della dottrina stoica⁸⁴⁹. Si suppone dunque che i soggetti di *aiunt* siano gli Stoici⁸⁵⁰, come confermerebbero il contesto e i suoi continui rimandi alla dottrina stoica, e la selezione degli *exempla* evocati all'inizio del par. 33, in parte certamente stoici.

Attraverso l'uso degli *exempla* Carneade/Cicerone farebbe notare che in nessuno dei casi proposti si è di fronte a una vera e propria causa efficiente.

Le cause di cui parla Cicerone a *fat.* 34 e 36 coincidono con le *conficientes* e le *efficientes* descritte dall'autore rispettivamente nel *De partitone oratoria* e nei *Topica*, qui designate mediante una perifrasi diversa da quelle usate nelle opere precedenti, ma concettualmente uguali: nel *De fato* le cause efficienti sono definite *id quod cuique efficienter antecedit* ('ciò che precede in modo da produrre l'effetto') e *id quod, cum accessit, id, cuius est causa, efficit necessario* ('ciò che, quando è sopraggiunto, produce di necessità ciò di cui è causa').

L'avverbio *efficienter* è *hapax* ciceroniano, attestato solo in questo passo del *De fato*. Esso nasce probabilmente dall'esigenza di esprimersi in maniera chiara ed efficace, oltre che per soddisfare verisimilmente un bisogno di *variatio*. Piuttosto che ripetere più volte la perifrasi *natura efficiendi* (*top.* 58) *efficiendi necessitas* (*top.* 60), *adhibere ad efficiendum* (*top.* 59), *vis efficiendi necessaria* (*top.* 60), *efficiendi vis necessaria* (*top.* 61), o le locuzioni *effici non*

⁸⁴⁸ Ioppolo 2007, p. 113.

⁸⁴⁹ Maso 2014, p. 153.

⁸⁵⁰ Concordano nell'attribuire *aiunt* agli Stoici anche Bayer 1963, p. 152; Sharples 1995, p. 268; Schallenberg 2008, pp. 214-215. Si oppone a questa attribuzione Schröder 1989-1990, III, pp. 138-139, che non ritiene sia possibile attribuire agli Stoici tale distinzione causale.

possit (top. 58), *causa*, ... *quae id efficit* (fat. 34), [id] *sine quo effici aliquid non possit* (fat. 36), [id] *cum quo effici aliquid necesse sit* (fat. 36), *sua vi efficere* (fat. 36), *efficere necessario* (fat. 36), Cicerone avrebbe preferito servirsi a fat. 34 dell'efficace avverbio *efficienter*, utile a stabilire la differenza tra le due categorie causali.

Concordo con Anna Maria Ioppolo che ha riconosciuto nella distinzione causale proposta da Carneade un'allusione alla teoria stoica del *visum* o rappresentazione (in greco φαντασία) che contribuisce alla produzione di un effetto⁸⁵¹. Partendo da un'osservazione di Robert Sharples che ha interpretato l'*exemplum* del viaggiatore ben vestito come causa, anche se non principale, della rapina di cui è vittima, dovuta alla sua rappresentazione, Anna Maria Ioppolo obietta che l'esempio addotto da Cicerone, potrebbe riferirsi alla relazione causale tra rappresentazione e azione, che Carneade vuole attaccare⁸⁵². In fat. 41-44 Cicerone definisce la rappresentazione la *causa proxima externa* dell'assenso che si verifica solo se sollecitato da questa, sebbene il *visum* non ne sia causa necessaria⁸⁵³. Che la rappresentazione provenga dall'esterno ci è confermato da Cicerone stesso in ac. 1, 40 in cui definisce la rappresentazione frutto di una spinta portata dall'esterno⁸⁵⁴:

Plurima autem in illa tertia philosophiae parte mutavit. in qua primum de sensibus ipsis quaedam dixit nova, quos iunctos esse censuit e quadam quasi impulsione oblata extrinsecus, quam ille φαντασίαν, nos visum appellemus licet, et teramus hoc quidem verbum, erit enim utendum in reliquo sermone saepius – sed ad haec quae visa sunt et quasi accepta sensibus assensionem adiungit animorum, quam esse vult in nobis positam et voluntariam. (Cic. ac. 1, 40)

⁸⁵¹ Ioppolo 2007, p. 112.

⁸⁵² *Ibid.*

⁸⁵³ Cic. fat. 42-43.

⁸⁵⁴ Cfr. anche Cic. ac. 2, 18: *Cum enim ita negaret quicquam esse quod comprehendi posset (id enim volumus esse ἀκατάληπτον), si illud esset, sicut Zeno definiret, tale visum (iam enim hoc pro φαντασίᾳ verbum satis hesterno sermone trivimus) – visum igitur inpressum effictumque ex eo unde esset quale esse non posset ex eo unde non esset (id nos a Zenone definitum rectissime dicimus; qui enim potest quicquam comprehendi, ut plane confidas perceptum id cognitumque esse, quod est tale quale vel falsum esse possit?; epist. 15, 16, 1: Fit enim nescio qui ut quasi coram adesse videre cum scribo aliquid ad te, neque id κατ'εἶδ<ώλ>ων φαντασίας, ut dicunt tui amici novi, qui putant etiam διανοητικὰς φαντασίας spectris Catianis excitari; Att. 9, 6, 5: deinde emergit rursus dolor et αἰσχροῦ φαντασία. Quam ob rem obsecro te, mi Tite, eripe hunc mihi dolorem aut minue saltem, aut consolatione aut consilio aut quacumque re potes.*

Ne dà ulteriore conferma quanto affermato da Cicerone in *fat.* 36, in cui definisce *causa* ‘ciò che, quando è sopraggiunto, produce di necessità ciò di cui è causa’, usando la proposizione temporale *cum accessit*. L’uso del verbo *accedo* (da *ad+cedo*) sta per *appropinquo*, *proximus fio*, *advenio*⁸⁵⁵, che descrive un movimento da un punto A a un punto B, alludendo probabilmente alla natura esterna della *visio* che, mediante un passaggio dall’esterno all’interno si imprime nell’anima e provoca l’azione.

A tal proposito ritengo si debba considerare anche un altro fattore non trascurabile della dottrina stoica, l’*adsensio*, che Cicerone tratterà negli ultimi paragrafi del *De fato*. Esso può prodursi solo se provocato da una rappresentazione che costituisce la sua causa prossima, ma non la principale⁸⁵⁶, e ciò vuol dire che la rappresentazione è causa di un evento di cui non è causa necessitante, ma ciò nonostante è causa *efficiens* dell’evento stesso, giacché corrisponde a quelle cause che concorrono con altre alla realizzazione del risultato, perché incapaci a riuscirci da sole. La *visio* stimola quindi l’*adpetitio* (l’impulso) da cui dipende l’*adsensio*. Stando alle fonti greche, infatti, la *visio* non è causa sufficiente dell’assenso⁸⁵⁷ ma, sopravvenendo dal di fuori, suscita l’impulso, a sua volta calibrato dalla ragione che agisce a seconda delle proprie tendenze:

ὄν δὲ ἐν ἑαυτοῖς τοῦ κινεῖσθαι τὴν αἰτίαν ἔχόντων τὰ μὲν φασιν ἐξ ἑαυτῶν κινεῖσθαι τὰ δὲ ἀφ’ἑαυτῶν, ἐξ ἑαυτῶν μὲν τὰ ἄψυχα, ἀφ’ἑαυτῶν δὲ τὰ ἔμψυχα· ἀφ’ἑαυτῶν γὰρ κινεῖται τὰ ἔμψυχα φαντασίας ἐγγινομένης ὀρμὴν προκαλουμένης· καὶ πάλιν ἔν τισι τῶν ζώων φαντασίαι γίνονται ὀρμὴν προκαλούμεναι, φύσεως φανταστικῆς τεταγμένως κινούσης τὴν ὀρμὴν. (SVF II, 988)

La libertà dell’uomo non consiste nel cedere spontaneamente alla rappresentazione che si presenta o nell’inclinare verso ciò che si percepisce, ma per Crisippo risiederebbe nell’assenso e nell’impulso⁸⁵⁸. Gli Stoici, infatti,

⁸⁵⁵ Forcellini, s.v. *accedo*. Cfr. ThLL, s.v. *accedo*, 1, 259, 64-65.

⁸⁵⁶ Cic. *fat.* 42.

⁸⁵⁷ SVF II, 994: Τὴν γὰρ φαντασίαν βουλόμενος οὐκ οὔσαν αὐτοτελεῖ τῆς συγκαταθέσεως αἰτίαν ἀποδεικνύειν, εἴρηκεν ὅτι “<βλάψουσιν οἱ σοφοὶ ψευδεῖς φαντασίας ἐμποιοῦντες, ἂν αἱ φαντασίαι ποιῶσιν αὐτοτελεῶς τὰς συγκαταθέσεις· πολλάκις γὰρ οἱ σοφοὶ ψεύδει χρωῶνται πρὸς τοὺς φαύλους καὶ φαντασίαν παριστᾶσι πιθανήν, οὐ μὴν αἰτίαν τῆς συγκαταθέσεως· ἐπεὶ καὶ τῆς ὑπολήψεως αἰτία τῆς ψευδοῦς ἔσται καὶ τῆς ἀπάτης>”.

⁸⁵⁸ SVF II, 980: ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἄλλως <ἂν> γένοιτο τὰ διὰ τοῦ ζώου γινόμενα ἢ ὀρμήσαντος τοῦ ζώου, ἀλλὰ διὰ τὸ συγκατατίθεσθαι μὲν τὸ ζῶον καὶ ὀρμῆσαι γίνεται, μὴ συγκαταθεμένου δὲ οὐ γίνεται, ταῦτα ἐπὶ τῷ ζῷ φασὶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης μὲν

secondo Alessandro di Afrodizia, lasciando da parte la ragione, fanno dipendere il libero arbitrio dall'impulso, giacché se l'avessero posto nella volontà il loro ragionamento avrebbe certamente ceduto:

δὲ ἐκεῖνο ἂν τις αὐτῶν θαυμάσειεν, τί παθόντες ἐν τῇ ὀρμῇ τε καὶ συγκαταθέσει τὸ ἐφ' ἡμῖν φασιν εἶναι, δι' ὃ καὶ ὁμοίως ἐν πᾶσι τοῖς ζώοις τηροῦσιν αὐτό. οὐ γὰρ <τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐν τῷ φαντασίας προσπεσοῦσης εἶξαι τε ἐξ ἑαυτῶν τῇ φαντασίᾳ καὶ ὀρμῆσαι ἐπὶ τὸ φανέν>. εἰ δὲ τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐστὶ ἐν τῇ λογικῇ συγκαταθέσει, ἥτις διὰ τοῦ βουλευέσθαι γίνεται (*ut putat* Alex.), οἱ δὲ (scil. Chrys.) ἐν τῇ συγκαταθέσει τε καὶ ὀρμῇ φασιν εἶναι, ὅτι καὶ ἀλόγως γίνεται, δῆλοι δι' ὧν λέγουσι ῥαθυμότερον περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν διαλαμβάνοντες etc. εὐόικασι δέ, παραλελοιπότες τὸν λόγον ἐν τῇ ὀρμῇ τὸ ἐφ' ἡμῖν τίθεσθαι, ὅτι μηκέτ' ἐν τῷ βουλευέσθαι λέγουσιν αὐτοῖς τὸ ἐφ' ἡμῖν εἶναι προχωρεῖ τὸ σόφισμα. ἐπὶ μὲν γὰρ τῆς ὀρμῆς ἔχουσι λέγειν τὸ ἐπὶ τοῖς ζώοις εἶναι τὰ γινόμενα καθ' ὀρμὴν, ὅτι μὴ οἶά τε χωρὶς ὀρμῆς τὰ δι' αὐτῶν γινόμενα ποιεῖν, εἰ δ' ἐν τῷ βουλευέσθαι τὸ ἐφ' ἡμῖν etc. (SVF II, 981, 2)

Carneade dunque attacca la teoria causale di Crisippo servendosi di esempi che ne dimostrino l'assurdità, di cui Anna Maria Ioppolo ha proposto un'interpretazione senz'altro plausibile, da quello di Ecuba a quello del viandante. Secondo la studiosa, tali *exempla* si riferirebbero alla relazione causale tra rappresentazione e azione. Ritengo però che più che all'azione l'autore voglia riferirsi all'impulso, provocato da una *visio* esterna, da cui solo in un secondo momento deriverebbe l'azione.

11. 3 *Ex contrariis diiunctio*: le disgiuntive di contrari

Cicerone/Carneade torna all'argomento logico, ribadendo l'attendibilità del principio di bivalenza: di due enunciati tra loro contrari, di cui uno afferma e l'altro nega, uno è certamente vero mentre l'altro è falso. Per esempio, l'enunciato «Filottete sarà abbandonato su un'isola», che rinvia a una casistica di *exemplum* che si rifanno alla tradizione tragica, di cui i filosofi erano soliti

ἐσόμενα ὑπ' αὐτοῦ (οὐ γὰρ οἶόν τε ἄλλως), τῷ δὲ μὴ δύνασθαι δι' ἄλλου τινὸς ἢ διὰ τούτου γενέσθαι μηδ' ἄλλως ἢ οὕτως διὰ τούτου, τὸ εἶναι αὐτὰ ἐπὶ τῷ ζῷῳ οἰηθέντες; 981,1: ἐπὶ τούτῳ δὲ ἐκεῖνο ἂν τις αὐτῶν θαυμάσειεν, τί παθόντες ἐν τῇ ὀρμῇ τε καὶ συγκαταθέσει τὸ ἐφ' ἡμῖν φασιν εἶναι, δι' ὃ καὶ ὁμοίως ἐν πᾶσι τοῖς ζώοις τηροῦσιν αὐτό. οὐ γὰρ <τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐν τῷ φαντασίας προσπεσοῦσης εἶξαι τε ἐξ ἑαυτῶν τῇ φαντασίᾳ καὶ ὀρμῆσαι ἐπὶ τὸ φανέν>.

servirsi per le loro argomentazioni, è vero dall'eternità e non può essere trasformato in falso:

Sed ex aeternitate vera fuit haec enuntiatio: «Relinquetur in insula Philoctetes», nec hoc ex vero in falsum poterat convertere. Necesse est enim in rebus contrariis duabus (contraria autem hoc loco ea dico, quorum alterum ait quid, alterum negat), ex iis igitur necesse est invito Epicuro alterum verum esse, alterum falsum, ut «Sauciabitur Philocteta» omnibus ante saeculis verum fuit, «Non sauciabitur» falsum. (Cic. fat. 37)

Il principio di bivalenza quale fonte del determinismo logico e causale è tesi certamente stoica. Non mancano inoltre riferimenti a Epicuro, di cui è ribadita la posizione anti-determinista e a cui Cicerone attribuisce due argomenti attraverso i quali il fondatore del Kepos avrebbe tentato di opporsi al fatalismo determinista stoico-megarico: uno di natura fisica con l'introduzione del *clinamen*⁸⁵⁹, che nega il principio secondo il quale ogni movimento ha una causa; l'altro di matrice logica, con cui Epicuro si oppone al principio di bivalenza degli enunciati al futuro⁸⁶⁰ e a quella che Whitaker (1996) ha definito "regola delle coppie contraddittorie", stando alla quale di due enunciati uno è vero e l'altro è falso. In entrambi i casi il suo scopo è di respingere il determinismo logico e fattuale stoico e di difendere il libero arbitrio.

A fat. 37 Cicerone coglie l'occasione per ribadire la tesi epicurea, già esposta a fat. 21 (*ut enim Epicurus veretur ne, si hoc concesserit, concedendum sit fato fieri, quaecumque fiant – si enim alterum utrum ex aeternitate verum sit, esse id etiam certum, et, si certum, etiam necessarium: ita et necessitatem et fatum confirmari putat* –), alla quale aggiunge informazioni supplementari, necessarie a terminare il discorso sugli Epicurei, che verrà citato nuovamente

⁸⁵⁹ Cic. nat. deor. 1, 69-70: *Velut Epicurus cum videret, si atomi ferrentur in locum inferiorem suo pte pondere, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus et necessarius, invenit quo modo necessitatem effugeret, quod videlicet Democritum fugerat: ait atomum, cum pondere et gravitate directo deorsus feratur, declinare paululum. Hoc dicere turpius est quam illud quod vult non posse defendere. Cfr. anche Cic. fat. 22: *Sed Epicurus declinatione atomi vitari necessitatem fati putat. Itaque tertius quidam motus oritur extra pondus et plagam, cum declinat atomus intervallo minimo (id appellat ἐλάχιστον); quam declinationem sine causa fieri si minus verbis, re cogitur confiteri. Non enim atomus ab atomo pulsa declinat. Nam qui potest pelli alia ab alia, si gravitate feruntur ad perpendicularum corpora individua rectis lineis, ut Epicuro placet? Sequitur enim, ut, si alia ab alia numquam depellatur, ne contingat quidem alia aliam. Ex quo efficitur, etiamsi sit atomus eaque declinet, declinare sine causa.**

⁸⁶⁰ Cic. fat. 22-23.

solo a *fat.* 46, nell'ultima sezione dell'opera pervenutaci solo parzialmente in quanto mutila, in cui è chiarito il concetto di *clinamen*⁸⁶¹.

L'argomento logico di *fat.* 37 riguarda le disgiuntive di contrari al futuro (*ex contrariis diiunctio*), cioè quelle proposizioni riferite in questo modo: «l'evento X sarà o A o non-A», come «Domani Ermarco sarà o vivo o morto». Diversamente da Diodoro e da Crisippo, che accettano la necessità dei singoli eventi futuri – descritti dagli enunciati al futuro – e l'idea determinista, estendendo in questo modo il principio di bivalenza, secondo la formula: «P o è vero o è falso» sia la presente che al futuro, al contrario Epicuro lo rifiuta, temendo le conseguenze etiche di tale accettazione e cadendo in una vergognosa contraddizione⁸⁶². Cicerone afferma che il principio di bivalenza deve essere accettato a meno che non si voglia seguire l'opinione degli Epicurei, che sostengono che tali enunciati non sono né veri né falsi – concordando così con Epicuro – o che propongono, in maniera anche più vergognosa (*inpudens*⁸⁶³), che sono vere le disgiuntive di contrari ma non i singoli enunciati che le costituiscono:

Nisi forte volumus Epicureorum opinionem sequi, qui tales enuntiationes nec veras nec falsas esse dicunt aut, cum id pudet, illud tamen dicunt, quod est inpudens, veras esse ex contrariis diiunctiones, sed, quae in his enuntiata essent, eorum neutrum esse verum. (Cic. *fat.* 37)

Stando alla testimonianza ciceroniana, la reazione di Epicuro alla teoria crisippea sembra limitarsi alla negazione del principio di bivalenza; gli Epicurei, invece, colti dal palese imbarazzo per tale affermazione (*cum id pudet*), intenzionati a sfuggire alle critiche dei detrattori, propongono

⁸⁶¹ Cic. *fat.* 46.

⁸⁶² Cfr. anche Long- Sedley 1987, 1, p. 111 e Marwede 1984, p. 160. Cfr. anche O'Keefe 2005.

⁸⁶³ La forma comparativa dell'aggettivo *inpudens*, *-entis* conta solo quattro occorrenze nel *corpus* ciceroniano, in *inv.* 2, 126: *Si neutrum neget et contra tamen dicat: nihil esse quo hominem inpudentiorem quisquam se visurum arbitretur*; 2, 133: *Cur in certa verba iurent; cur certo tempore convenient, cur certo discedant, nihil quisquam afferat causae, quo minus frequenter operam rei publicae det, nisi quae causa in lege excepta sit; an se legibus obstrictos in tantis molestiis esse aequum censeant, adversarios nostros leges neglegere concedant; deinde item quaerere ab iudicibus, si eius rei [causa], propter quam se reus contra legem fecisse dicat, exceptionem ipse in lege adscribat, passurine sint; [postea] hoc, quod faciat, indignius et inpudens esse, quam si adscribat; age porro, quid?; nat. deor. 1, 113: *Metrodori vero, qui est Epicuri collega sapientiae, multa inpudentiora recitabat; accusat enim Timocratem fratrem suum Metrodorus, quod dubitet omnia quae ad beatam vitam pertineant ventre metiri, neque id semel dicit sed saepius; fat.* 37.*

un'alternativa che si rivela essere anche più inaccettabile: può considerarsi vera solo l'unione di due enunciati contraddittori, non lo sono invece le asserzioni prese singolarmente. Secondo gli Epicurei dire che «domani Ermarco vivrà o morirà»⁸⁶⁴ è vero, ma dire «domani Ermarco vivrà» o «domani Ermarco morirà» non lo è. Come ha correttamente osservato Franco Ferrari⁸⁶⁵, in *fat.* 37-38 Cicerone sembra distinguere la posizione di Epicuro, avversa al principio di bivalenza, dall'*opinio* degli Epicurei, probabilmente contemporanei allo stesso autore, ai quali andrebbe attribuito il principio secondo cui nessuno dei due membri della disgiuntiva è vero. L'*opinio* è l'assentimento degli ignoranti che, privi di conoscenza (*scientia* o *ἐπιστήμη*), incorrono nell'errore⁸⁶⁶.

Precursore della teoria dei contraddittori fu Aristotele che la affrontò per la prima volta nel *De interpretatione*:

εἰ γὰρ ὁ μὲν φήσκει ἔσεσθαι τι ὁ δὲ μὴ φήσκει τὸ αὐτὸ τοῦτο, δῆλον ὅτι ἀνάγκη ἀληθεύειν τὸν ἕτερον αὐτῶν, εἰ πᾶσα κατάφασις ἀληθὴς ἢ ψευδής· ἄμφω γὰρ οὐχ ὑπάρξει ἅμα ἐπὶ τοῖς τοιούτοις. (Arist. *Int.* 9, 18a, 35-39)

Aristotele percepì il disagio connesso al principio di bivalenza e agli enunciati al futuro nelle asserzioni disgiuntive, cioè in che termini fosse possibile sostenere che ogni enunciato è o vero o falso, soprattutto in rapporto all'indeterminatezza dei fatti futuri, sostenendo che è necessario che uno dei due membri della contraddizione sia o vero o falso. Aristotele ammetteva che fosse vero uno solo dei due indifferentemente⁸⁶⁷, diversamente dagli Epicurei di cui parla Cicerone che non riconoscono a nessuno dei due enunciati una veridicità.

La testimonianza ciceroniana dunque sembra tutto sommato chiara: la teoria delle disgiuntive negative va ascritta agli Epicurei e non a Epicuro.

In *ac.* 2, 97, per esempio, l'autore afferma che Epicuro nega la verità di tali asserzioni e sostiene che il fondatore del Kepos si rifiutava di considerare vero il dilemma disgiuntivo espresso al futuro, opponendosi in questo modo al principio formulato dai dialettici, stando ai quali 'tutto ciò che è disgiunto come

⁸⁶⁴ Cic. *nat. deor.* 1, 70.

⁸⁶⁵ Ferrari 2000, p. 161. Franco Ferrari nota anche che l'introduzione della declinazione atomica e l'obiezione epicurea al principio di bivalenza sono presentati l'uno di seguito all'altro sia in *nat. deor.* 1, 69-70 che in *fat.* 21-23 presumibilmente perchè esposti in quest'ordine anche dalla critica epicurea al determinismo stoico. Cfr. Ferrari 2000, p. 160, n. 26.

⁸⁶⁶ Cic. *ac.* 2, 45: *Nam qui voluit subvenire erroribus Epicurus iis qui videntur conturbare veri cognitionem dixitque sapientis esse opinionem a perspicuitate seiungere nihil profecit; ipsius enim opinionis errorem nullo modo sustulit.*

⁸⁶⁷ Fondamentale per il determinismo e i problemi logici ed etici a esso connessi è lo studio di Donini 1989.

‘o sì o no’ non solo è vero ma è anche necessario’ (*omne, quod ita disiunctum sit quasi ‘aut etiam aut non’ <non> modo verum esse sed etiam necessarium*)⁸⁶⁸:

Etenim cum ab Epicuro, qui totam dialecticam et contemnit et inridet, non inpetrent ut verum esse concedat quod ita effabimur «aut vivet cras Hermarchus aut non vivet», cum dialectici sic statuunt, omne quod ita disiunctum sit quasi ‘aut etiam aut non’ <non> modo verum esse sed etiam necessarium (vide quam sit cautus is quem isti tardum putant: «si enim» inquit «alterutrum concessero necessarium esse, necesse erit cras Hermarchum aut vivere aut non vivere; nulla autem est in natura rerum talis necessitas»). (Cic. ac. 2, 97)

Epicuro deridono la dialettica crisippea e si rifiuta di accettare che le proposizioni disgiuntive siano vere: se l’opposizione di due asserzioni disgiuntive, di cui una afferma e l’altra nega, è falsa, nessuna delle due può considerarsi vera:

Cum hoc igitur dialectici pugnent, id est Antiochus et Stoici; totam enim evertit dialecticam: nam si e contrariis disiunctio (contraria autem ea dico, cum alterum aiat alterum neget) – si talis disiunctio falsa potest esse, nulla vera est. (Cic. ac. 2, 97)

Disiunctio o *diiunctio* è presso i Dialettici l’enunciato formato da particelle disgiuntive, perciò detto disgiuntivo (*apud Dialecticos est enuntiatio,*

⁸⁶⁸ Cfr. anche Cic. *top.* 56; *ac.* 2, 91 e Gell. 6, 21-22: «*Quoad uiuet*» <*cum dicitur*>, *cum item dicitur «quoad morietur», uidentur quidem duae res dici contrariae; sed idem atque unum tempus utraque uerba demonstrant. Item cum dicitur «quoad senatus habebitur» et «quoad senatus dimittetur», tametsi ‘haberi’ atque ‘dimitti’ contraria sunt, unum atque id ipsum tamen utroque in uerbo ostenditur. Tempora enim duo cum inter sese opposita sunt atque ita cohaerentia, ut alterius finis cum alterius initio misceatur, non refert, utrum per extremitatem prioris an per initium sequentis locus ipse confinis demonstretur. Quod censores equum adimere soliti sunt equitibus corpulentis et praepinguibus; quaesitumque, utrum ea res cum ignominia an incolumi dignitate equitum facta sit. Nimis pingui homini et corpulento censores equum adimere solitos scilicet minus idoneum ratos esse cum tanti corporis pondere ad faciendum equitis munus. Non enim poena id fuit, ut quidam existimant, sed munus sine ignominia remittebatur. Tamen Cato in oratione, quam de sacrificio commisso scripsit, obicit hanc rem crimosius, uti magis uideri possit cum ignominia fuisse. Quod si ita accipias, id profecto existimandum est non omnino inculpatum neque indesidem uisum esse, cuius corpus in tam inmodicum modum luxuriasset exuberassetque.* Cfr. anche Bächli-Graeser 1995, pp. 260-261.

in qua membra disiunctive ponuntur: quae et disiunctum dicitur)⁸⁶⁹. Il concetto stoico di *disiunctio* (o *diiunctio*) è chiarito opportunamente da Cicerone in due passi: in *top.* 56 e in *ac.* 2, 91. Nel primo Cicerone chiarisce le tipologie di disgiunzioni che ricorrono spesso e in vario modo nei discorsi dialettici, tra cui «o questo o quello», «questo no, quello sì» e analogamente «questo sì; quello no», da cui è possibile trarre la conclusione che nella disgiunzione si ammette come vero un solo elemento tra due:

Reliqui dialecticorum modi plures sunt, qui ex disiunctionibus constant: aut hoc aut illud; hoc autem; non igitur illud. Itemque: aut hoc aut illud; non autem hoc; illud igitur. Quae conclusiones idcirco ratae sunt quod in disiunctione plus uno verum esse non potest. (Cic. *top.* 56)

In *ac.* 2, 91, invece, l'autore discute dell'importanza della dialettica, il cui compito consisterebbe nel discernere il vero dal falso e nel giudicare quale proposizione congiuntiva o disgiuntiva sia vera, da cui la deduzione che di due proposizioni congiunte coordinate copulative o disgiuntive una delle due è certamente vera mentre l'altra falsa:

Dialecticam inventam esse dicitis veri et falsi quasi disceptatricem et iudicem [...] quae coniunctio quae diiunctio vera sit, quid ambigue dictum sit, quid sequatur quamque rem quid repugnet. (Cic. *ac.* 2, 91)

La tesi epicurea è inoltre ribadita a *nat. deor.* 1, 70, in cui Epicuro, messo di fronte all'eventualità di dover accettare il determinismo logico e l'esistenza del fato, timoroso, rifiuta la necessità delle proposizioni disgiuntive e si fa portavoce di un'affermazione insensata:

Idem facit contra dialecticos; a quibus cum traditum sit in omnibus diiunctionibus, in quibus 'aut etiam aut non' poneretur, alterum utrum esse verum, pertimuit ne, si concessum esset huius modi aliquid «aut vivet cras aut non vivet Epicurus», alterutrum fieret necessarium: totum hoc 'aut etiam aut non' negavit esse necessarium; quo quid dici potuit obtusius? (Cic. *nat. deor.* 1, 70)

È chiaro dunque che Cicerone ascrive a Epicuro la sola obiezione al fatalismo logico e alla necessità stoica, pur di negare che enunciati di questo

⁸⁶⁹ Forcellini, s.v. *dijunctio*. Cfr. ThLL, s.v. *disiungo*, 5, 1, 1388, 14-16.

tipo «l'evento X sarà A» o «l'evento X sarà non-A» siano 'certi, e se sono certi sono anche necessari' (*certi, et si certi, etiam necessari*)⁸⁷⁰.

Gli Epicurei, tentando di rimediare all'errore del maestro, cadono nel ridicolo facendosi promotori di una teoria anche più assurda, cioè delle cosiddette disgiuntive dei contrari, che in *fat.* 37-38 Cicerone commenta con ironia, servendosi di una sequela di proposizioni interrogative dirette, che enfatizzano il discorso rendendolo incalzante:

O admirabilem licentiam et miserabilem inscientiam disserendi! Si enim aliquid in eloquendo nec verum nec falsum est, certe id verum non est; quod autem verum non est, qui potest non falsum esse? Aut, quod falsum non est, qui potest non verum esse? (Cic. *fat.* 38)

Ironia anche più forte se si rammenta che a *fat.* 19, nel confutare l'obiezione di Epicuro alla logica stoica, l'autore propone come esempio di asserzione al futuro vera fin dall'eternità, l'enunciato «Epicuro morirà dopo aver vissuto 72 anni sotto l'arcontato di Pitarato», escludendo la possibilità di una qualsiasi connessione con le cause eterne, ossia il fato:

Ita et semper verum fuit «Moriatur Epicurus, cum duo et septuaginta annos vixerit, archonte Pytharato», neque tamen erant causae fatales, cur ita accideret, sed, quod ita cecidit, <serie> certa causarum casurum, sicut cecidit, fuit. (Cic. *fat.* 19)

La veridicità o meno dell'evento infatti può essere appurata solo *post eventum*⁸⁷¹, cioè solo dopo la morte di Epicuro avvenuta alle condizioni descritte. Epicuro, che in vita si era opposto al determinismo logico degli Stoici, dinanzi alla veridicità di una simile asserzione al futuro avrebbe quantomeno dovuto ricredersi.

Cicerone dunque concorda con Crisippo allorquando difende la tesi che ogni enunciato è o vero o falso. La logica (*ratio*) vuole infatti che alcune asserzioni siano vere dall'eternità senza che ciò non implichi una loro connessione con le cause eterne o con la necessità del fato:

Tenebitur <igitur> id, quod a Chrysippo defenditur, omnem enuntiationem aut veram aut falsam esse; ratio ipsa coget et ex aeternitate quaedam esse vera, et ea non esse nexa causis aeternis et a fati necessitate esse libera. (Cic. *fat.* 38)

⁸⁷⁰ Cic. *fat.* 21.

⁸⁷¹ Cfr. Cic. *fat.* 36-37: *Post autem causa fuit propior et cum exitu iunctior. Ratio igitur eventus aperit causam.*

È possibile pertanto stabilire se l'evento descritto dall'asserzione al futuro sia vero o falso solo *post eventum*: qualora non sia vero sarà falso e viceversa, ma è certamente o vero o falso e autonomo dal dominio del fato.

11. 4 *Utinam ne in nemore Pelio*

L'unica citazione poetica attestata nel *De fato* che ci è pervenuto, è il verso ennio *utinam ne in nemore Pelio* tratto dalla *Medea exul*, una tragedia andata perduta come gran parte della produzione tragica di Ennio, che attualmente è possibile ricostruire mediante altre fonti, tra cui Cicerone.

Prima di addentrarmi nell'analisi di tale citazione ritengo sia opportuno chiarire quale sia la funzione delle citazioni letterarie e quali siano le loro tipologie per meglio comprenderne anche l'uso ciceroniano.

Le motivazioni che spingono un autore a una citazione consapevole possono essere molteplici. Tentare di farne una catalogazione è impresa certamente ardua. È tuttavia possibile classificare alcuni tipi di citazione: essa, ad esempio, può essere determinata da motivazioni affettive, per cui un autore, sentendosi legato a un altro autore, decide di tributargli un riconoscimento all'interno della sua opera mediante una citazione; da motivazioni funzionali che concernono la dipendenza di un autore da un altro e l'integrazione della citazione all'interno della struttura della nuova opera. Più importanti invece sono le citazioni prodotte da motivazioni concettuali che hanno il compito di veicolare un concetto ricco di contenuti che si vuole far rivivere e che contribuiscono a individuare gli ideali poetici sottesi all'opera in cui sono inserite.

Le citazioni si dispiegano dunque su una stratificazione di livelli, ognuno regolato da una logica interna. Esse hanno un valore eminentemente erudito a un livello più superficiale; un secondo livello ha una funzione chiarificatrice più che esemplificativa, ossia serve solo a spiegare alcuni passaggi e la conseguenza è che tali citazioni hanno in genere un valore pleonastico piuttosto marcato, non immune nemmeno in questo caso da un certo timbro erudito. Tuttavia i riferimenti più interessanti sono quelli che dovrebbero esplicitamente servire a chiarire i passaggi più oscuri del testo ciceroniano e perciò riguardano un livello più profondo del testo⁸⁷². Diretta conseguenza dell'intertestualità è

⁸⁷² Barucci 2010, pp. 45-48. Cfr. anche Malcovati 1943; Conte, 1985², pp. 109-122; Chirico M. L., De Vivo A., Spina L. (a cura di) 1992.

l'opportunità, e al contempo la necessità, di una lettura intertestuale in cui sono inserite le citazioni, che ne consentono la piena e consapevole comprensione.

Occorre tuttavia chiarire più accuratamente cosa si intende per intertestualità.

Quello dell'intertestualità è un fenomeno molto frequente nel mondo classico, greco e latino, e serve a esprimere il rapporto di un autore con la tradizione letteraria e con il canone della letteratura che, come ha osservato Marina Polacco⁸⁷³, rappresentano un ostacolo e un aiuto con cui misurarsi e che per convenienza e maggiore chiarezza è possibile classificare sostanzialmente in due tipologie:

1) intertestualità *tout court*: si manifesta nell'insieme di relazioni che intercorrono tra un testo e i testi della tradizione letteraria;

2) autotestualità: è l'insieme di relazioni che sussistono tra un testo e altri dello stesso autore⁸⁷⁴.

Ciò consente una differente lettura e una nuova interpretazione dei versi o dei passi citati da un autore, che scava in profondità tra i vari spessori intertestuali, favorendo la loro comprensione.

Idealmente si possono distinguere tre gradi dell'intertestualità:

- 1) un livello superficiale del discorso;
- 2) un livello isomorfo del contenuto e della sua organizzazione;
- 3) un livello profondo della funzione narrativa⁸⁷⁵.

L'autotestualità si sviluppa invece su due livelli:

1) il primo riguarda il rapporto che sussiste tra due testi di uno stesso autore;

2) il secondo concerne il rapporto tra un testo e altri di un unico autore⁸⁷⁶.

L'analisi del primo livello contribuisce a dare compattezza strutturale all'opera e permette di individuare corrispondenze testuali e semantiche tra i contesti che accolgono la citazione; il secondo mette in relazione tra loro un numero di testi maggiore, offrendo pertanto nuove prospettive interpretative.

⁸⁷³ Polacco 1998, p. 9. Cfr. anche Pianezzola 1982, pp. 167-172; Worton-Still 1990; Bernardelli 2000, pp. 31 e 38; Eco 2003, pp. 128-146; Bernardelli 2010, pp. 9-62.

⁸⁷⁴ Segre 1982, pp. 15-28.

⁸⁷⁵ Schiesaro 1997, pp. 75-109.

⁸⁷⁶ Segre 1982, pp. 15-28.

Le citazioni poetiche sono frutto di una scelta consapevole dell'autore: esse rappresentano un sottoinsieme di testi privilegiati scelti in funzione della sua opera e del messaggio che intende comunicare, sono cioè testi generatori di nuovi sensi e livelli di senso. Esse concorrono a dar vita a un vero e proprio dialogo che il poeta o il prosatore intrattiene con altri testi, arricchendo la sua scrittura e combinando alla perfezione il contesto originario con il nuovo contesto, favorendo in questo modo un incorporamento della citazione che ne determina un'assimilazione nella struttura del testo narrativo. La rintracciabilità della citazione è strettamente legata a fattori co-testuali e contestuali e il suo riconoscimento è dato *in primis* dalla differenza esistente tra il codice poetico e quello prosaico; in caso contrario, essa viene assorbita nella struttura del discorso, per cui i fattori co-testuali non hanno più un ruolo determinante per la sua identificazione, piuttosto assolvono a tale funzione quelli contestuali, tra cui una vasta cultura del lettore che gli permetta di riconoscere la citazione.

Il rinvio al contesto originario ha delle conseguenze sul piano sia semantico che tematico, determinando cioè un aumento e un potenziarsi delle proprie connotazioni, come se il mondo descritto da un autore si arricchisse accordandosi o collidendo con quello realizzato da un altro autore, sviluppando un dialogo interno al testo. Lo scrittore entra in questo meccanismo, impossessandosene. La fonte è simile a un condensatore che sistema la polifonicità linguistica⁸⁷⁷, offrendosi al nuovo autore che se ne serve conservando, seppur parzialmente, i risultati del suo precedente uso, anche quando intende capovolgerli.

L'autore che riprende una citazione si può presentare come emulatore o superatore. Più che di confronto tra autori si dovrebbe tuttavia parlare di confronto tra testi, perché attraverso l'intertestualità il testo più recente richiama il senso e il contesto di quello precedente, di cui è opportuno valutare le connotazioni nella sua totalità.

Di fatto l'intertestualità sancisce l'incrocio tra testi o tra enunciati. Spesso lo stesso autore contestualizza le proprie composizioni, dichiarando esplicitamente quali siano le sue fonti e promuovendo in tal modo il riconoscimento di voci altrimenti impercettibili o sottolineandone la presenza all'interno del discorso. Spesso invece i rimandi al codice poetico sono stereotipi, appartenenti cioè a un patrimonio comune di passi famosi divenuti proverbiali, di cui non occorre specificare la paternità.

Le citazioni dunque possono distinguersi principalmente in due macrocategorie: dirette e indirette. La citazione diretta implica una successione gerarchica, in cui le parole dell'autore riportato divengono parte integrante del discorso dell'autore riportante. In questo modo la citazione si ritrova ad essere

⁸⁷⁷ Segre 1982, p. 18.

ancorata a una realtà e a una situazione comunicativa determinante, che ne consente l'interpretazione: questo dunque è il momento in cui il dialogo polifonico tra i testi si fa materialmente tangibile. L'inserzione secondo la modalità diretta è una rappresentazione e non una reduplicazione di un discorso.

La segnalazione della paternità dei versi si potrebbe motivare con l'evoluzione diacronica: è plausibile che nel I sec. a. C. la prosa non avesse ancora una propria autonomia e non sentisse ancora forte il bisogno di legittimarsi, necessità concretizzatasi in vari modi, per esempio con l'*exemplum* mitico, lo sfondo storico e l'uso di citazioni d'autore, la cui autenticità e conformità all'originale non è mai realmente garantita. Nel momento in cui la citazione è inserita nel testo essa subisce delle manipolazioni imposte dalla decifrazione e dalla ricomposizione del senso e della loro forza comunicativa⁸⁷⁸. Il carattere citazionale è legato a una *fictio* che sussiste come riproduzione delle enunciazioni altrui, *come se* fosse parola dell'autore che cita. L'ordine gerarchico che esiste tra l'enunciazione riportante e quella riportata è nell'impostazione linguistica in cui si ammettono deroghe più o meno marcate e in cui il primo risultato è quello del mistilinguismo. La *fictio* è in realtà una 'creazione', una 'costruzione' e al contempo una 'simulazione', che in genere si oppone alla citazione *ad litteram* o alla parafrasi e che comporta una traduzione o trasposizione dell'enunciazione originaria in un'altra che della prima ne rispetta il contenuto proposizionale, modificandone l'espressione: la mimesi comporta il distacco tra i due discorsi, mentre la diegesi sembra comportare una partecipazione responsabile da parte del soggetto riportante.

L'analisi della citazione permette di cogliere i rapporti dialogici che essa intrattiene con il resto del discorso. La parola appartiene all'autore che se ne appropria nel momento in cui la carica della proprie intenzioni. Michail M. Bachtin⁸⁷⁹ fa per esempio una distinzione tra monologismo, ovvero la parola che basta a sé stessa e al suo oggetto, e polifonia, cioè la pluralità di voci, nel tentativo di individuare i modi, le condizioni e gli effetti dell'enunciazione o della singola parola all'interno del discorso. La citazione viene trasportata dal suo originario punto di vista a quello del nuovo autore e diviene suscettibile di nuove interpretazioni a seconda del contesto in cui è inserita e dell'uso che ne fa lo scrittore. L'esito è un incastro, un intreccio circoscritto alla propria singolarità con palesi rinvii ad altro. L'interpretazione della parola altrui è però esposta ai rischi del soggettivismo e dell'incontrollabilità interpretativa che ne determina un distacco, non solo tra l'autore citato e quello citante, ma anche con il lettore del discorso.

⁸⁷⁸ Mortara Garavelli 1985, p. 74.

⁸⁷⁹ Bachtin 1979, pp. 70-71.

Citare è infatti un procedimento che consiste nel ‘prendere le distanze’ dall’oggetto di cui ci si appropria, cioè la citazione, e perché sussista nel testo deve essere visibile, percettibile, estranea a chi cita, che la ripropone all’interno del suo discorso caricandola di nuovi significati. È tutto sommato una metacomunicazione, una comunicazione quasi di secondo grado.

«La citation la plus littérale est déjà dans une certaine mesure une parodie»⁸⁸⁰, afferma Michel Butor. L’affermazione può sembrare un paradosso, in realtà estende il significato letterale di ‘parodia’, che finisce per dissipare la sua specificità e diviene sinonimo di intertestualità. Butor vuole marcare la peculiarità dell’atto di citare: prelevare un testo dal suo contesto originario significa trasformarne i tratti. Anche quando avviene in modo più oggettivo esso contiene in fondo una forma embrionale di parodia.

Gérard Genette invece ha voluto limitare il concetto di intertestualità alla citazione e ai suoi fenomeni affini, come per esempio l’allusione e il plagio, ritenendo l’immissione di un testo in un altro la forma più concreta di rapporto tra testi⁸⁸¹.

La retorica classica e la linguistica strutturale hanno sempre privilegiato l’ambito della *langue*, limitato e sistematico, solo con Émilie Benveniste e la narratologia, il livello transfrastico è stato oggetto di riflessione retorica, comportando anche un interesse per la citazione in quanto forma di ripresa e di ripetizione tra unità discorsive⁸⁸².

Il merito di aver inaugurato questo ambito di ricerca, va invece ad Antoine Compagnon. Un aspetto interessante della sua indagine consiste nel presentare la citazione come rapporto organico tra l’autore e il testo, che è particolarmente accentuato nelle opere letterarie in cui si crea un forte legame tra il testo citato e il testo citante. Nella citazione convivono infatti due funzioni base: la prima riguarda l’uso, la seconda la menzione, cioè la vera e propria ripresa paradigmatica di interi discorsi preformati.

A causa delle differenti condizioni culturali e produzione letteraria, la citazione si è affermata molto tardi⁸⁸³. Nell’antichità classica si citava in genere a memoria, manipolando l’originale a seconda del proprio scopo, anche se nella prassi la citazione ha preso corpo soprattutto nella prosa filosofica, stabilendo un rapporto ideologico fra i due testi, citato e citante. Per esempio Platone cita Omero e i poeti lirici, sebbene quasi mai in forma letterale, dichiarando ogni volta la sua fonte in nome dell’*auctoritas*.

⁸⁸⁰ Butor 1968, p. 18.

⁸⁸¹ Genette 1982, pp. 8-9.

⁸⁸² Fusillo 1990, pp. 27-48.

⁸⁸³ Fusillo 1990, p. 29.

Proprio questo aspetto ha suscitato interesse: l'inserimento di versi nelle opere in prosa. In tutto il mondo classico ha infatti sempre dominato una divisione netta tra la poesia, scelta per descrivere storie fantastiche o quanto meno diverse dalla realtà, e la prosa, usata invece per rappresentare il mondo reale. Per uno scrittore antico di qualsiasi genere prosastico l'inserzione di materiale estraneo era sentita come una rottura dell'omogeneità stilistica, motivo per cui i retori consigliavano ai prosatori un uso misurato dei versi, da sottoporre preferibilmente a parafrasi, soprattutto nelle opere che si servivano di un registro stilistico elevato, mentre l'inserzione diretta di versi era riservata al registro medio o allo stile elegante⁸⁸⁴. Ad esempio, nel *De elocutione* di Demetrio si consiglia il colorito poetico nello stile elevato, il cosiddetto μεγαλοπρεπές, ma si contesta l'arida imitazione o trasposizione di versi, nonostante contribuisse a una maggiore grazia stilistica. Anche Ermogene⁸⁸⁵, importante esponente della Seconda Sofistica, considera la citazione poetica uno dei fattori di grazia espressiva, la γλυκύτης, ma sottolinea l'importanza dell'intreccio tra versi e prosa che devono unirsi a formare un *unicum*.

A Ermogene inoltre si deve anche l'individuazione di due diverse pratiche citazionali:

- 1) la κόλλησις, in cui il verso si integra perfettamente con il contesto;
- 2) la παρῳδία, in cui il verso è modificato, interpolato o amplificato con parafrasi;

di cui parla in *Sui metodi dello stile forte* (*Meth.* 30), uno scritto notevole ma di dubbia paternità che ha contribuito a consacrare l'importanza dello studio delle citazioni testuali.

La prosa artistica dunque è un'imitazione della poesia, di cui conserva tutte le altre caratteristiche poetiche salvo che nell'uso dei versi. Fin dall'inizio dell'oratoria pubblica, inaugurata dai Sofisti, fu sempre particolare l'attenzione per la poesia sia perché essa faceva parte del bagaglio culturale di ogni individuo sia perché i Sofisti si consideravano i successori e i rivali dei poeti greci.

Molte sono le citazioni tratte dalla produzione poetica di cui si serve l'oratore, specialmente tratte da Omero per quanto concerne il mondo greco e da Ennio in quello latino, ma vari sono i motivi che spingono i retori a prestarle attenzione, per esempio:

⁸⁸⁴ Fusillo 1990, p. 31.

⁸⁸⁵ Cfr. Spina 1992, pp. 7-20, che si è occupato della citazione poetica in Ermogene.

- 1) essa arricchisce il vocabolario dei giovani studenti che dalla lettura dei tragici traggono *gravitas* ed *elegantia*;
- 2) le citazioni poetiche sono state preferite dagli oratori, fin dai tempi di Aristotele, per trarne modelli comportamentali, nonché etici, e figure da inserire nelle proprie opere;
- 3) la poesia ha influenzato la prosa anche per le cadenze ritmiche che abbelliscono i discorsi.

La poesia ha quindi giocato un ruolo importante per quanto riguarda l'educazione e la formazione dei giovani, futuri cittadini e retori. L'intertestualità, soprattutto poetica, ha un ruolo decisivo nel farsi carico del difficile compito di modellare il presente, e spesso anche il futuro, a un passato fatto di testi e di parole, spingendo a una forte e intensa riflessione sul testo. Essa infonde nuova vita ad alcuni miti fondamentali, coinvolgendo lo spettatore in una dimensione metadrammatica che svolge un ruolo di primaria importanza⁸⁸⁶.

La citazione diventa lo strumento con cui l'intertestualità ribadisce il suo messaggio implicito di guardare indietro piuttosto che in avanti, scegliendo modelli passati irrecuperabili da riadattare alle esigenze presenti.

Cicerone cita spesso versi secondo varie modalità: alcuni li riporta esattamente, ad altri apporta lievi cambiamenti e alterazioni; altre volte ancora compone versi simili ad altri a lui familiari. Una volta inseriti nel testo tali versi rivestono una funzione ben precisa, che può variare a seconda dell'uso che ne intende fare l'autore e del contesto entro il quale sono inseriti.

Una prima e più scontata funzione della citazione è quella esornativa: adornare il racconto con brevi sintagmi poetici che per la loro formularità non attivano alcun rapporto tra i due contesti dell'autore citato e di quello citante; ciò non vuol dire che tali citazioni siano meccaniche, piuttosto che danno rilievo semantico alla narrazione.

Al contrario, il procedimento diventa più complesso con le citazioni a cui possiamo attribuire un valore intertestuale, cioè quelle che attivano tra i due testi, il citante e il citato, un rapporto di imitazione e di trasformazione. Esse assolvono ruolo molto importante: svelano il/i modello/i a cui si rifà l'autore, creando un pieno parallelismo tra le due situazioni narrative.

Altra funzione è quella metaletteraria, la cui differenza con quella esornativa non è netta. Mentre le citazioni intertestuali attivano un rapporto complesso con i modelli da cui vengono tratte, quelle metaletterarie hanno un carattere più riflessivo ed è molto più marcato l'innalzamento stilistico. È quindi qualcosa di diverso dal consueto rapporto intertestuale, in quanto il testo

⁸⁸⁶ Schiesaro 1997, pp. 75 e ss.

citante spiega e interpreta il testo citato ed è la relazione che Gérard Genette chiama ‘metatestualità’⁸⁸⁷, ossia quella in cui si commenta un brano poetico rivolgendosi a un ascoltatore disposto ad apprendere.

Ultima tra le funzioni più frequenti è quella argomentativa⁸⁸⁸, tipica dei personaggi che intendono avvalorare la propria tesi, servendosi dell’*auctoritas* di altri autori. La paternità dei versi non è sempre indicata, lasciando la loro individuazione alla competenza letteraria del lettore, che è chiaramente in grado di cogliere il gioco dialettico fra i veri contesti. Il destinatario che si avvicina al testo è lui stesso una pluralità di testi, di codici diversi, definendo la condizione stessa di leggibilità letteraria⁸⁸⁹. È anche vero che dietro a ogni somiglianza testuale non sempre si deve sospettare l’intenzionalità dell’autore di emulare un altro, dal momento che potrebbe ricordarlo o assomigliargli non per derivazione diretta o per competitività voluta, ma perché entrambi possono rimandare a una comune codificazione letteraria.

Il processo di formazione di un testo letterario prevede necessariamente l’assorbimento o la trasformazione di una serie di altri testi: è in un certo senso un processo di assimilazione di linguaggi diversi, operato da un testo ‘contenitore’ che si assume la responsabilità del nuovo testo.

La scelta delle citazioni è per lo più influenzata dal prestigio dell’autore, per cui riportare la parola di qualcun altro dipende dall’opinione che si ha di lui come uomo e scrittore. Se la citazione è debole di primo acchito è perché usata al di fuori delle sue condizioni originarie di applicazione o perché il modello utilizzato potrebbe mancare di prestigio. L’‘argomento del prestigio’⁸⁹⁰ più autorevole è dunque quello di ‘autorità’, che si serve degli atti o dei giudizi di una persona o di un gruppo di persone come prova in favore di una tesi. L’argomento di autorità ha un confine piuttosto labile, a seconda della posizione d’inserimento delle citazioni; esso è stato violentemente attaccato negli ambienti ostili alla libera ricerca scientifica perché usato largamente e in modo categorico, accordandogli un valore di necessità immeritato come se i modelli invocati fossero infallibili e la loro parola una garanzia.

Citare è anche un modo di dare logicità alle azioni non logiche o ai sentimenti a cui danno origine. Di contro, quando il ricorso a parole altrui sembra superfluo, nasce il comico dell’argomento di autorità. È ovvio che il ricorso a tale argomento ha ripercussioni su chi se ne serve e costituisce una prova di ciò che sta dicendo; il più delle volte completa un’argomentazione; altre gli si ricorre perché ciò che viene detto potrebbe essere messo in

⁸⁸⁷ Genette 1997, pp. 3-10.

⁸⁸⁸ Fusillo 1990, p. 43.

⁸⁸⁹ Conte-West-Woodman-Bettini 1981, pp. 147-160.

⁸⁹⁰ Perelman – Olbrechts-Tyteca 1976, II, pp. 322-327.

discussione, caso in cui anche l'argomento di autorità rischierebbe di essere sottoposto a smentita.

Le autorità invocate sono generalmente specifiche e riconosciute dall'uditorio: nel caso di Cicerone, per esempio, l'appello è a illustri poeti greci e latini, che hanno imposto la loro influenza sugli scrittori successivi, condizionandoli nella composizione delle loro opere. Gran parte delle citazioni ciceroniane sono tratte infatti dai tre tragici latini, Ennio, Accio e Pacuvio, le cui *auctoritates* erano indiscusse in quanto fonti classiche per eccellenza da cui attingere espressioni e aneddoti.

È soprattutto nei trattati filosofici che Cicerone inserisce il maggior numero di citazioni poetiche. Il *De divinatione* per esempio ne è ricco: il primo libro, in particolare, contiene un numero consistente di citazioni, di più rispetto al secondo. Nella porzione di *De fato* che ci è pervenuta invece l'unica citazione poetica attestata è il verso enniano della *Medea exul* che Cicerone cita spesso in altre opere. La sua prima attestazione è nella *Pro Caelio* 18, in cui Cicerone, recuperando il discorso pronunciato da Crasso per difendere Celio in cui aveva Crasso citato il verso enniano *utinam ne in nemore Pelio*, chiede ai giudici che gli sia concesso di completare il richiamo, citando i versi successivi, relativi a Medea – *nam numquam errans [...] Medea animo aegro, amore saevo saucia* – necessari al confronto con Clodia, la cosiddetta Medea Palatina e causa delle sciagure di Celio.

In *fin.* 1, 4 Cicerone osserva che a Roma c'è ancora chi non ama leggere la filosofia in latino mostrando disprezzo per la propria lingua, soprattutto per la trattazione di argomenti importanti, come quelli filosofici, preferendo invece gli originali greci, nonostante sia contraddittorio dilettersi a leggere drammi in latino equivalenti alle traduzioni letterali dal greco:

*Iis igitur est difficilium satis facere, qui se Latina scripta dicunt contemnere. In quibus hoc primum est in quo admirer, cur in gravissimis rebus non delectet eos sermo patrius, cum idem fabellas Latinas ad verbum e Graecis expressas non inviti legant. Quis enim tam inimicus paene nomini Romano est, qui Ennii Medeam aut Antiopam Pacuvii spernat aut reiciat, quod se isdem Euripidis fabulis delectari dicat, Latinas litteras oderit? [...] Mihi quidem nulli satis eruditi videntur, quibus nostra ignota sunt. an «Utinam ne in nemore . . .» nihilo minus legimus quam hoc iinterestalitūdē Graecum, quae autem de bene beateque vivendo a Platone disputata sunt, haec explicari non placebit Latine? Quid? si nos non interpretum fungimur munere, sed tuemur ea, quae dicta sunt ab iis, quos probamus, eisque nostrum iudicium et nostrum scribendi ordinem adiungimus, quid habent, cur Graeca anteponant iis, quae et splendide dicta sint neque sint conversa de Graecis? [...] quodsi Graeci leguntur a Graecis isdem de rebus alia ratione compositis, quid est, cur nostri a nostris non legantur? (Cic. *fin.* 1, 4-6)*

«Chi è così ostile a tutto ciò che è romano da disprezzare o disdegnare la *Medea* di Ennio o l'*Antiopa* di Pacuvio?». L'autore giudica incolti coloro che ignorano la propria letteratura, perciò chiunque legga *utinam ne in nemore Pelio* con lo stesso piacere e lo stesso gusto con cui legge il testo greco, perché non dovrebbe apprezzare l'esposizione in latino di concetti come la virtù e la felicità, «che motivo c'è per cui i nostri non siano letti dai nostri?» (*fin.* 1, 6). È indubbio che la *Medea* di Ennio e l'*Antiopa* di Pacuvio fossero gli esempi più noti di traduzione *ad verbum* di precedenti euripidei.

In *fin.* 1, 4 per esempio Cicerone ricorda soltanto il primo verso dell'esordio enniano, come fosse un titolo; l'intero *incipit* invece ci è stato tramandato in un passo della *Rhetorica ad Herennium*:

Hic id, quod extremum dictum est, satis fuit exponere, ne Ennium et ceteros poëtas imitemur, quibus hoc modo loqui concessum est:

*Utinam ne in nemore Pelio securibus
Caesae accidissent abiegnae ad terram trabes,
Neve inde navis inchoandi exordium
Cepisset, quae nunc nominatur nomine
Argo, qui<a> Argivi in ea delecti viri
Vecti petebant pellem inauratam arietis
Colchis, imperio regis Peliae, per dolum:
Nam numquam era errans mea domo efferret pedem.*
(*Rhet. Her.* 2, 34)

Destinato a diventare un τόπος della poesia, questo esordio serve a esprimere il desiderio che non accada qualcosa che invece è accaduto; è adottato dalla retorica come esempio di deduzione illogica, concessa ai poeti ma non ai retori a cui spetta ricercare le cause degli eventi non così lontano nel tempo, perché a loro spetta il compito di individuare i ferrei legami di causa-effetto necessari a conferire veridicità alle proprie argomentazioni. La retorica latina infatti sostiene l'erroneità di questo tipo di dimostrazione troppo remota che, nel caso dei versi enniani, arriva a individuare un rapporto causale tra gli alberi del bosco Pelio e la sofferenza d'amore di Medea, una mera licenza poetica che l'autore della *Rhetorica ad Herennium* definisce *vitiosa expositio*, non essendoci tra i due eventi alcuna relazione diretta.

Attraverso i versi enniani Cicerone dunque cerca di esemplificare il concetto che non occorre ricercare le cause di un evento troppo alla lontana. Il precetto, detto del *longius ... repetita*, è esposto dall'autore in *inv.* 1, 91, in cui chiarisce che per «remoto» si intende quel ragionamento erroneo che ricerca le cause degli eventi oltre i limiti consentiti:

Remotum est, quod ultra quam satis est petitur, huiusmodi: «quodsi non P. Scipio Corneliam filiam Ti. Graccho conlocasset atque ex ea duos Gracchos procreasset, tantae seditiones natae non essent; quare hoc incommodum Scipioni adscribendum videtur». Huiusmodi est illa quoque conquestio:

*«Utinam ne in nemore Pelio securibus
Caesae accidissent abiegnae ad terram trabes!»*

longius enim repetita est, quam res postulabat. (Cic. inv. 1, 91)

Tale esordio, pronunciato dalla nutrice di Medea, ricorreva spesso nelle scuole di retorica come esempio di *argumentum longius repetitum*⁸⁹¹, cioè di una regressione causale che potrebbe spingersi all'infinito. Esso rientra tra i casi di *vitiosa expositio*, cioè di 'esposizione difettosa' stando alla quale, per spigare fatti posteriori, si risalirebbe a cause troppo remote. Ne danno conferma l'autore della *Rhetorica ad Herennium* anche in 2, 34, Cicerone in *inv.* 1, 91, citato precedentemente, Quintiliano in 5, 10, 83-84 e il retore di IV sec. d. C. Giulio Vittore in *Rhetores* 12 (p. 415, 24 Halm).

In *inv.* 1, 91, introducendo la citazione enniana, Cicerone la definisce *conquestio*, cioè una 'lamentela', una 'querimonia' che «presso i Retori è una delle tre conclusioni o delle parti della perorazione, con la quale si ottiene la misericordia degli ascoltatori» (*apud Rhetores est una ex tribus conclusionis, seu perorationis partibus, in qua auditorum misericordiam captamus*)⁸⁹².

I versi servono a esprimere un lamento per un evento che è accaduto e che si sperava non accadesse, soprattutto considerate le conseguenze che ha provocato, ossia la costruzione della nave Argo, da cui le imprese degli Argonauti e le vicende di Medea. Tuttavia la querimonia o *conquestio* è anche una particolare tipologia di discorso di cui Cicerone dà notizia nel *De inventione* 1, 106, in cui afferma che essa è un discorso che serve a conciliarsi la compassione del giudice. A tale scopo l'oratore deve anzitutto renderne benevolo l'animo perché possa facilmente lasciarsi commuovere, e perché ciò accada deve servirsi di quei luoghi comuni mediante i quali porre in rilievo la potenza della fortuna su ciascun uomo e, al contempo, l'umana debolezza:

⁸⁹¹ Quint. 5, 10, 84: *Recte autem monemur causas non utique ab ultimo esse repetendas, ut Medea: «utinam ne in nemore Pelio», quasi uero id eam fecerit miseram aut nocentem quod illic ceciderint abiegnae ad terram trabes: et Philocteta Paridi: «si impar esses tibi, ego nunc non essem miser»: quo modo peruenire quolibet retro causas legentibus licet.*

⁸⁹² Forcellini, s.v. *conquestio*. Cfr. ThLL, s.v. *conquestio*, 4, 352, 56-63.

Conquestio est oratio auditorum misericordiam captans. In hac primum animum auditoris mitem et misericordem conficere oportet, quo facilius conquestione commoveri possit. Id locis communibus efficere oportebit, per quos fortunae vis in omnes et hominum infirmitas ostenditur; qua oratione habita graviter et sententiose maxime demittitur animus hominum et ad misericordiam comparatur, cum in alieno malo suam infirmitatem considerabit. (inv. 1, 106)

Nella *Pro Caelio*, richiamando i versi della *Medea exul* pronunciati da Crasso in difesa di Celio, Cicerone fa sfoggio della sua erudizione citando i versi restanti, certamente conosciuti a un vasto pubblico per la notorietà di cui godevano sia nelle aule di tribunale che nelle scuole; in questo modo spera di suscitare la compassione dei giudici e di ottenere la vittoria. All'autore basta citare solo tre versi della *Medea* perché nei giudici e negli uditori riaffiori alla memoria l'antico testo tragico.

Anche in *top.* 61 Cicerone cita questo *exemplum* ancora in merito alla questione delle *causae*:

Atque illud quidem genus causarum quod habet vim efficiendi necessariam errorem afferre non fere solet; hoc autem sine quo non efficitur saepe conturbat. Non enim, si sine parentibus filii esse non possunt, propterea in parentibus causa fuit gignendi necessaria. Hoc igitur sine quo non fit, ab eo in quo certe fit diligenter est separandum. Illud enim est tamquam

utinam ne in nemore Pelio

Nisi enim «accedissent abiegnae ad terram trabes», Argo illa facta non esset, nec tamen fuit in his trabibus efficiendi vis necessaria. At cum in Aiacis navim crispisulcans igneum fulmen iniectum est, inflammatur navis necessario. (Cic. top. 61)

Per distinguere tra le cause efficienti, che producono un effetto da sé, e le cause efficienti, che hanno bisogno di un necessario concorso estrinseco per provocare un effetto – distinzione che occorre sia perspicua – Cicerone ricorre al verso enniano *utinam ne in nemore Pelio* e continua spiegando che se gli abeti del bosco Pelio non fossero stati abbattuti, la celebre nave Argo non sarebbe stata allestita e pertanto i tronchi da cui essa è stata ricavata non avrebbero potuto considerarsi causa necessaria della nave.

Il passo dei *Topica* si veste di indubbia importanza, utile a interpretare anche il concetto di *causa* che nel *De fato* ricopre un ruolo centrale.

L'unico uso apparentemente imparziale del frammento enniano è quello relativo a *nat. deor.* 3, 75 in cui Cicerone chiedendosi se gli dei possano

considerarsi causa dei mali degli uomini, compara il verso tragico «Se nel bosco Pelio non fossero caduti i tronchi d'abete sotto i colpi delle scuri» con l'asserzione «Se gli dei non avessero donato agli uomini questa astuzia di cui pochi sanno fare buon uso ...», immaginando di attribuire alla divinità la colpa dei mali, riconoscendo cioè negli dei la fonte della loro causa:

Si enim rationem hominibus di dederunt, malitiam dederunt; est enim malitia versuta et fallax ratio nocendi; idem etiam di fraudem dederunt facinus ceteraque quorum nihil nec suscipi sine ratione nec effici potest. Utinam igitur, ut illa anus optat

*«ne in nemore Pelio securibus
caesae accidissent abiegnae ad terram trabes»*

sic istam calliditatem hominibus di ne dedissent, qua perpauca bene utuntur, qui tamen ipsi saepe a male utentibus opprimuntur, innumerabiles autem improbe utuntur, ut donum hoc divinum rationis et consilii ad fraudem hominibus non ad bonitatem impertitum esse videatur. (Cic. nat. deor. 3, 75)

Eccetto il passo della *Rhetorica ad Herennium* che non rientra nel *corpus* delle opere ciceroniane, *fat.* 35 è l'unico luogo in cui Cicerone introduce i versi del dramma di *Medea* annunciando il nome dell'autore, creando in questo modo una pausa narrativa che interrompe la naturale scorrevolezza del discorso e scuote l'attenzione del destinatario in modo da ottenere un effetto straniante. La loro ripresa in questo luogo del *De fato* non può paragonarsi infatti a quella degli altri passi ciceroniani: nella *Pro Caelio* (18), per esempio, il rinvio all'esordio della *Medea*, oltre che giustificarsi come espediente retorico, assolve al compito di suscitare la partecipazione emotiva, ossia la querimonia, dei giudici, che Cicerone spera di ottenere per dispensare Celio, il suo assistito, dall'accusa mossagli dai suoi detrattori, mentre in *inv.* 1, 91 la citazione assolve al compito pedagogico di chiarire che cosa sia il discorso *remotus*.

Diverso è invece l'uso della citazione in *fat.* 35, in cui l'autore non mira a suscitare la commozione dell'uditorio ma anzitutto chiarire, attraverso l'*argumentum longius repetitum*, la complessa questione della teoria causale, che Carneade/Cicerone distingue in *causae efficientes* per sé e *causae efficientes* necessitanti di un intervento estrinseco perché possa esserci un effetto. Sottopone quindi all'attenzione del destinatario l'irrazionalità di questa teoria anche con l'ausilio dei noti versi enniani. Per spiegare gli eventi della saga degli Argonauti, Ennio, in quanto poeta, avrebbe potuto risalire più indietro nel tempo, attribuendo ai tronchi del Pelio la responsabilità degli eventi che hanno travolto Medea, che per amore ha abbandonato la casa paterna e che, preda della follia, è stata artefice della morte dei figli. Facendo sfoggio di acuta

ironia Cicerone commenta i primi due versi (*utinam ne in nemore ... ad terram trabes!*), affermando che potrebbe esserci una motivazione perfino più remota rispetto a quella proposta dal poeta, come ad esempio «se solo sul Pelio non fosse nato albero alcuno», o anche «se il Pelio non fosse mai esistito» la nave Argo non sarebbe stata costruita e Medea non sarebbe divenuta pazza per amore.

L'uso delle citazioni poetiche era un *τόπος* tutto sommato ricorrente nella letteratura filosofica, in particolare stoica: Crisippo, per esempio, citava spesso Omero o Euripide, che considerava garanti di verità.

La citazione di *fat.* 35 ha tuttavia un ruolo ben diverso, direi inverso: essa non è integrale ma frammentata in tre parti dagli interventi dell'autore, che commenta ironicamente. I versi, così divisi e disposti, acquistano i tratti di un sillogismo ipotetico, costituito da premessa maggiore, premessa minore e conclusione: «Se i tronchi del bosco Pelio non fossero mai stati abbattuti, la costruzione della nave Argo non sarebbe mai cominciata, ma i tronchi sono stati abbattuti, quindi la nave Argo è stata costruita, perciò Medea è divenuta folle». Come affermato nella *Rhetorica ad Herennium* 2, 34, tali storie (*fabellae*) sono concesse solo ai poeti e non agli oratori e ai filosofi a cui spetta invece la narrazione dei fatti reali⁸⁹³.

In *fat.* 35, quindi, l'esplicita attribuzione a Ennio dei versi della *Medea exul* se da una parte sembra ribadire che storielle di questo tipo sono prerogativa concessa solo alla categoria dei poeti di cui Ennio fa parte, stabilendo una marcata distanza tra il poeta e il compito a cui dovrebbero assolvere i filosofi, cioè di non raccontare finzioni, dall'altra crea una pausa narrativa che interrompe in questo modo il naturale sviluppo del discorso.

La sospensione e l'interruzione della linearità discorsiva sono dunque ricercate da Cicerone, propenso a sottoporre all'attenzione del destinatario e del

⁸⁹³ Cfr. anche Cic. *Cael.* 64: *Velut haec tota fabella veteris et plurimarum fabularum poëtriae quam est sine argumento, quam nullum invenire exitum potest!*; *nat. deor.* 1, 41: *Et haec quidem in primo libro de natura deorum; in secundo autem volt Orphei Musaei Hesiodi Homerique fabellas accommodare ad ea quae ipse primo libro de deis immortalibus dixerit, ut etiam veterrimi poetae, qui haec ne suspicati quidem sint, Stoici fuisse videantur*; *nat. deor.* 3, 77: *Poëtarum ista sunt, nos autem philosophi esse volumus, rerum auctores non fabularum. Atque hi tamen ipsi di poetici, si scissent pernicioosa fore illa filiis, peccasse in beneficio putarentur. Et si verum est quod Aristo Chius dicere solebat, nocere audientibus philosophos is qui benedicta male interpretarentur (posse enim asotos ex Aristippi, acerbos e Zenonis schola exire) – prorsus, si qui audierunt vitiosi essent discessuri, quod perverse philosophorum disputationem interpretarentur, tacere praestaret philosophis quam iis qui se audissent nocere.*

lettore l'irrazionalità della teoria causale di Crisippo e intento a suscitare in questo modo una sensazione di ridicolo piuttosto che di querimonia.

Capitolo 12

La teoria causale e dell'assenso

12.1 *De fato* 39-45

39 *Ac mihi quidem videtur, cum duae sententiae fuissent veterum philosophorum, una eorum, qui censerent omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitatis adferret, in qua sententia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles fuit, altera eorum, quibus viderentur sine ullo fato esse animorum motus voluntarii, Chrysippus tamquam arbiter honorarius medium ferire voluisse, sed adplicat se ad eos potius, qui necessitate motus animorum liberatos volunt; dum autem verbis utitur suis, delabatur in eas difficultates, ut necessitatem fati confirmet invitus.*

40 *Atque hoc, si placet, quale sit videamus in adsensionibus, quas prima oratione tractavi. Eas enim veteres illi, quibus omnia fato fieri videbantur, vi effici et necessitate dicebant. Qui autem ab iis dissentiebant, fato adsensiones liberabant negabantque fato adsensionibus adhibito necessitatem ab his posse removeri, iique ita disserebant: «Si omnia fato fiunt, omnia fiunt causa antecedente, et, si adpetitus, illa etiam, quae adpetitum sequuntur, ergo etiam adsensiones; at, si causa adpetitus non est sita in nobis, ne ipse quidem adpetitus est in nostra potestate; quod si ita est, ne illa quidem, quae adpetitu efficiuntur, sunt sita in nobis; non sunt igitur neque adsensiones neque actiones in nostra potestate. Ex quo efficitur, ut nec laudationes iustae sint nec vituperationes nec honores nec supplicia». Quod cum vitiosum sit, probabiliter concludi putant non omnia fato fieri, quaecumque fiant.*

41 *Chrysippus autem cum et necessitatem improbaret et nihil vellet sine praepositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat et retineat fatum. «Causarum enim», inquit, «aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuvantes et proximae. Quam ob rem, cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intellegi volumus: causis perfectis et principalibus, sed causis*

adiuvantibus [antecedentibus] et proximis». Itaque illi rationi, quam paulo ante conclusi, sic occurrit: si omnia fato fiant, sequi illud quidem, ut omnia causis fiant antepositis, verum non principalibus causis et perfectis, sed adiuvantibus et proximis. Quae si ipsae non sunt in nostra potestate, non sequitur, ut ne adpetitus quidem sit in nostra potestate. At hoc sequeretur, si omnia perfectis et principalibus causis fieri diceremus, ut, cum eae causae non essent in nostra potestate, ne ille quidem esset in nostra potestate. Quam ob rem, qui ita fatum introducunt, ut necessitatem adiungant, in eos valebit illa conclusio; qui autem causas antecedentis non dicent perfectas neque principalis, in eos nihil valebit.

42 *Quod enim dicantur adsensiones fieri causis antepositis, id quale sit, facile a se explicari putat. Nam quamquam adsensio non possit fieri nisi commota viso, tamen, cum id visum proximam causam habeat, non principalem, hanc habet rationem, ut Chrysippus vult, quam dudum diximus, non ut illa quidem fieri possit nulla vi extrinsecus excitata (necesse est enim adsensionem viso commoveri), sed revertitur ad cylindrum et ad turbinem suum, quae moveri incipere nisi pulsa non possunt. Id autem cum accidit, suapte natura, quod superest, et cylindrum volvi et versari turbinem putat.*

43 *«Ut igitur», inquit, «qui protrusit cylindrum, dedit ei principium motionis, volubilitatem autem non dedit, sic visum obiectum inprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed adsensio nostra erit in potestate, eaque, quem ad modum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte vi et natura movebitur. Quodsi aliqua res efficeretur sine causa antecedente, falsum esset omnia fato fieri; sin omnibus, quaecumque fiunt, veri simile est causam antecedere, quid adferri poterit, cur non omnia fato fieri fatendum sit? Modo intellegatur, quae sit causarum distinctio ac dissimilitudo».*

44 *Haec cum ita sint a Chrysippo explicata, si illi, qui negant adsensiones fato fieri, †fateantur tamen eas non sine viso antecedente fieri, alia ratio est; sed, si concedunt anteire visa, nec tamen fato fieri adsensiones, quod proxima illa et continens causa non moveat adsensionem, vide, ne idem dicant. Neque enim Chrysippus, concedens adsensionis proximam et continentem causam esse in viso positam, [neque] eam causam esse ad adsentiendum necessariam*

concedet, ut, si omnia fato fiant, omnia causis fiant antecedentibus et necessariis; itemque illi, qui ab hoc dissentiunt confitentes non fieri adsensiones sine praecursione visorum, dicent, si omnia fato fierent eius modi, ut nihil fieret nisi praegressione causae, confitendum esse fato fieri omnia; ex quo facile intellectu est, quoniam utrique patefacta atque explicata sententia sua ad eundem exitum veniant, verbis eos, non re dissidere.

45

Omninoque cum haec sit distinctio, ut quibusdam in rebus vere dici possit, cum hae causae antegressae sint, non esse in nostra potestate, quin illa eveniant, quorum causae fuerint, quibusdam autem in rebus causis antegressis in nostra tamen esse potestate, ut illud aliter eveniat, hanc distinctionem utrique adprobant, sed alteri censent, quibus in rebus, cum causae antecesserint, non sit in nostra potestate, ut aliter illa eveniant, eas fato fieri; quae autem in nostra potestate sint, ab iis fatum abesse

12.2 *Visum, adpetitus/adpetitio e adsensus/adsensio*

Chiarito il concetto di *causa* e confermato il principio di bivalenza, che afferma che ogni proposizione è o vera o falsa, Cicerone divide gli antichi filosofi in due categorie: quelli che pensano che tutto accada a opera del fato e per necessità, tra cui Democrito, Eraclito, Empedocle e tra i quali annovera anche Aristotele, sebbene in maniera del tutto immotivata, e quelli che, opponendosi all'esistenza del fato, credono che l'animo sia dotato di moti volontari.

Crisippo, tentando di mediare tra queste due posizioni, come se fosse un *arbiter honorarius*⁸⁹⁴ ('giudice conciliatore'), si mostra in un primo momento favorevole agli anti-fatalisti, sebbene non voglia rinunciare al fato, ma solo al concetto di necessità, e tuttavia 'scivola' (*delabitur*) in tali difficoltà teoriche da confermare, suo malgrado, la teoria fatalista:

⁸⁹⁴ In questo passo del *De fato* l'epiteto di *arbiter honorarius* viene riferito Crisippo mentre in *Tusc.* 5, 120 Cicerone l'attribuisce a Carneade, giudice conciliatore tra Stoici e Peripatetici in merito alla controversia sulla superiorità tra beni spirituali e materiali. Carneade sosteneva che non c'era motivo di divergenza, se si teneva conto della realtà e non delle parole, ponendo il contrasto su un piano reale più che terminologico.

Ac mihi quidem videtur, cum duae sententiae fuissent veterum philosophorum, una eorum, qui censerent omnia ita fato fieri, ut id fatum vim necessitatis adferret, in qua sententia Democritus, Heraclitus, Empedocles, Aristoteles fuit, altera eorum, quibus viderentur sine ullo fato esse animorum motus voluntarii, Chrysippus tamquam arbiter honorarius medium ferire voluisse, sed adplicat se ad eos potius, qui necessitate motus animorum liberatos volunt; dum autem verbis utitur suis, delabitur in eas difficultates, ut necessitatem fati confirmet invitus. (Cic. fat. 39)

Il problema interessa soprattutto la teoria dell'assenso: i fatalisti pensavano che l'assenso, che l'uomo dà a una rappresentazione (o *visum*), fosse prodotto dal fato in modo forzato e necessario; gli anti-fatalisti⁸⁹⁵ invece credevano che l'assenso fosse in nostro potere. Ed è proprio sugli anti-fatalisti che Cicerone pone maggiormente l'attenzione, riportandone il seguente ragionamento:

1. se tutto accade per opera del fato, tutto accade per una causa antecedente;
2. se l'*adpetitus* accade a opera del fato, allora anche ciò che consegue l'appetito, cioè l'*adsensio*, è opera del fato;
3. se la causa dell'appetito non è posta in noi, neppure l'appetito è in nostro potere;
4. se le cose stanno così, non è in nostro potere neppure l'*adsensio* e le *actiones* che seguono l'assenso;
5. dunque né le lodi, né i rimproveri, né gli onori, né le pene, sono giusti.

Cicerone accenna alla teoria dell'assenso che dice di aver già esposto all'inizio del discorso (*prima oratione*): il passo è, tuttavia, controverso e varie sono state le ipotesi degli studiosi in merito, di cui la più plausibile è che Cicerone abbia parlato della teoria dell'assenso all'inizio del *De fato*, nella sezione corrispondente alla lacuna di *fat.* 4.

I fatalisti ritenevano che l'assenso fosse prodotto in modo coatto e necessario essendo esso vincolato al fato; gli anti-fatalisti invece affermavano che se tutto accade a opera del fato, tutto accade per opera di una causa antecedente e se l'appetito è opera del fato, è a sua volta causato da una causa antecedente, che coincide con la rappresentazione; ne consegue inoltre che anche tutto ciò che segue l'appetito, cioè l'assenso, è causato da una causa antecedente, che si identifica con lo stesso appetito predisposto dal fato. Se la

⁸⁹⁵ Sull'identificazione degli anti-fatalisti Pamela Huby (1979, pp. 83-85) ha ipotizzato si tratti di Epicuro. Cfr. anche Gulley 1990, pp. 49-50. Per una discussione dettagliata del problema rinvio a Sharples 1991, pp. 188-189.

causa dell'appetito non è infatti posta in noi, l'appetito non è in nostro potere e neppure tutto ciò che è prodotto dall'appetito dipenderà da noi, dunque l'assenso e le azioni che a esso seguono non sono in nostro potere. Ne consegue che né le lodi né i rimproveri, né gli onori, né le pene sono giusti.

Se la tesi dei fatalisti è esposta dall'autore sinteticamente e per sommi capi, quella degli anti-fatalisti è esposta fedelmente e con maggiore cura, tant'è che Cicerone, della loro argomentazione, ne riporta le parole esatte. È evidente che il ragionamento degli anti-fatalisti preme d'esser detto dall'autore, perché è su tale ragionamento che articolerà anche la sua critica alla teoria crisippea dell'assenso e delle cause.

Gli anti-fatalisti, rifiutandosi di accettare l'esistenza del fato, si oppongono ai loro avversari, servendosi di un ragionamento che miri a dimostrare l'assurdità delle loro posizioni, concludendo che è erroneo pensare che nulla sia in nostro potere e che tutto avviene per opera del fato⁸⁹⁶.

L'aggettivo scelto da Cicerone per qualificare l'inesattezza della tesi fatalista è *vitiosus* (*fat.* 40), con cui allude, verosimilmente, anche a chiare implicazioni morali. *Vitiosus* infatti sta per 'affetto da vizio o da malattia, cioè non incolume, non integro, non sincero' (*est vitio vel morbo affectus, corruptus, non incolumis, non integer, non sincerus*)⁸⁹⁷ e ricorre anche a descrivere un animo contaminato e dedito ai vizi o che corrompe.

In particolare, gli aggettivi latini in *-osus*, come precedentemente detto per *mulierosus* ed *ebriosus* (*fat.* 10), ricorrono lì dove si intende esprimere idea di abbondanza e sono parafrasabili con l'espressione 'pieno di' qualcosa⁸⁹⁸. Essi possono distinguersi in aggettivi costitutivi o agenti: i primi si spiegano con una perifrasi del tipo 'è caratterizzato/costituito da'; i secondi, invece, con espressioni del tipo 'che fa/procura' qualcosa. A *fat.* 40 *vitiosus*, reso in italiano mediante aggettivi come 'falso', 'scorretto', o anche 'corrotto', più che alla quantità, allude alla caratteristica dell'essere 'scorretto'. Più che una traduzione adatta alla funzione costitutiva, del tipo 'pieno di falsità/di errore', proporrei una traduzione parafrasabile con la perifrasi 'che fa/che procura vizio', scegliendo tra le due funzioni quella agentiva.

Vitiosus, infatti, ottenuto dal sostantivo *vitium*, è verosimilmente interpretabile come aggettivo agentivo, mediante il quale l'autore intende porre l'attenzione sull'origine dell'errore, in questo caso rappresentata dal ragionamento fatalista che presume che tutto accada a opera del fato e che nulla sia in nostro potere.

⁸⁹⁶ Cic. *fat.* 40.

⁸⁹⁷ Forcellini, s.v. *vitiosus*.

⁸⁹⁸ Ernout 1949. Cfr. anche Rohlf's 1969, p. 441 e Magni 2001 sui processi derivazionali dal latino del suffisso *-oso*.

Tuttavia, anziché attivare una sola funzione, o costitutiva o agente, l'aggettivo *vitiosus*, le attiva entrambe: l'argomentazione fatalista infatti sembrerebbe così sbagliata da produrre, anche sul piano morale, un ragionamento in grado di dar vita a un atteggiamento e a una condotta indolente da parte di quanti la condividono.

Tornando alla questione di *fat.* 41-45, Crisippo ha anzitutto due urgenze: salvare il λόγος, cioè il principio ordinatore del cosmo, e il determinismo stoico. Per assolvere tale compito Crisippo rifiuta la necessità, separandola dal fato, rifiutando tuttavia che qualcosa possa accadere senza cause antecedenti, condizione che rischia di invalidare il determinismo stoico; distingue pertanto due tipologie di cause, le cause perfette e principali (*causae perfectae et principales*) dalle cause ausiliarie e prossime (*causae adiuvantes et proximae*), le cui prime coincidono con le cause necessarie, mentre le seconde con le cause fatali che, diversamente dalle quelle perfette e principali, non producono un effetto con necessità.

All'accusa degli anti-fatalisti Crisippo risponde in questi termini:

- se tutto accade a opera del fato, tutto accade per cause antecedenti;
- tutto accade per cause ausiliarie e prossime e non per cause perfette e principali;
- le cause ausiliarie e prossime coincidono con il fato;
- tali cause non sono in nostro potere e non determinano alcun effetto con necessità perciò ne consegue che l'appetito è in nostro potere;
- se invece tutto accadesse per opera di cause perfette e principali l'appetito non dipenderebbe dall'uomo, non essendo tali cause in nostro potere.

Il ragionamento degli anti-fatalisti, conclude Crisippo, varrà per coloro che sostengono l'esistenza di un fato che implichi la necessità ma non varrà contro coloro che fanno coincidere le cause antecedenti con le cause ausiliarie e prossime:

Quam ob rem, qui ita fatum introducunt, ut necessitatem adiungant, in eos valebit illa conclusio; qui autem causas antecedentis non dicent perfectas neque principalis, in eos nihil valebit. (Cic. fat. 41)

Cicerone continua menzionando, a questo punto, la teoria dell'assenso:

Quod enim dicantur adsensiones fieri causis antepositis, id quale sit, facile a se explicari putat. Nam quamquam adsensio non possit fieri nisi commota viso, tamen, cum id visum proximam causam habeat, non principalem, hanc habet rationem, ut Chrysippus vult, quam dudum diximus, non ut illa quidem fieri possit nulla vi extrinsecus excitata (necesse est enim adsensionem viso

commoveri), sed revertitur ad cylindrum et ad turbinem suum, quae moveri incipere nisi pulsa non possunt. (Cic. fat. 42)

Stando a quanto riferito dall'autore, che cita Crisippo, l'assenso avverrebbe solo a opera di cause antecedenti: non potrebbe prodursi infatti se non fosse provocato da una rappresentazione che costituisce la sua causa prossima, ma non la principale. È infatti necessario che l'assenso sia prodotto da un *visum*. Per meglio chiarire il concetto, l'autore riporta l'esempio crisippeo del cilindro e del cono, che dapprima parafrasa per cedere poi la parola direttamente a Crisippo:

«Ut igitur», inquit, «qui protrusit cylindrum, dedit ei principium motionis, volubilitatem autem non dedit, sic visum obiectum inprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed adsensio nostra erit in potestate, eaque, quem ad modum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte vi et natura movebitur». (Cic. fat. 43)

Come colui che, spingendo un cilindro, dà inizio al moto dello stesso che rotola per sua natura, così la rappresentazione si imprime nell'animo dell'uomo come un sigillo⁸⁹⁹ che l'assenso, che è in nostro potere, riceverà o rifiuterà.

La questione è controversa. Sulla teoria causale e su quella dell'assenso sono stati versati fiumi d'inchiostro. Non è mia intenzione entrare nel merito del dibattito filosofico, mi limiterò piuttosto a definire alcuni termini e concetti base, quali *visum*, *adpetitus* e *adpetitio*, *adsensus* e *adsensio*, fondamentali a tentare di chiarire la teoria dell'assenso e la relativa critica ciceroniana.

12.2.1 *Visum*⁹⁰⁰

Il termine *visum*, che corrisponde alla forma greca *φαντασία* ('rappresentazione'), «è detto propriamente di quelle cose che sono viste e in particolare delle loro immagini o spettri, che dai Greci sono detti *φαντασίαι* e *φαντάσματα*» (*concreto sensu dicitur de rebus ipsis, quae videntur ac*

⁸⁹⁹ L'immagine del sigillo risale a Platone (*Tht.* 192a, 6) e ritorna in Zenone (cfr. D.L. 7, 45).

⁹⁰⁰ Per ulteriori chiarimenti e approfondimenti a proposito di *visum* e di *φαντασία* rinvio alla seguente bibliografia: Armisen 1979, pp. 11-51; 1980, pp. 3-37; Bundy 1927; Cocking 1991; M. Fattori – M. Bianchi 1988; Imbert 1978; Labarrière 1977, pp. 141-168; Watson 1982; 1988; Wedin 1988; Brunschwig-Nussbaum 1993, pp. 225-249.

praesertim de earum imaginibus seu spectris, quae a Graecis φαντασίαι et φαντάσματα appellantur)⁹⁰¹. Il *visum* è un atto immediato che non prevede alcuna intercessione intellettuale.

Più opportuno sarebbe stato tradurlo con il sostantivo femminile di terza declinazione, *visio*, anche se Cicerone, come testimonia Macrobio in *somn.* 1, 3, è solito tradurre tale concetto con il sostantivo neutro *visum*.

In *ac.* 1, 40 Cicerone afferma che Zenone giudica i sensi costituiti da un impulso esterno, che chiama φαντασία, e al contempo dall'assenso, che pensa risieda in noi e che sia volontario.

Non tutte le rappresentazioni sono considerate degne di fiducia, salvo quelle che recano in sé una certa evidenza dell'oggetto rappresentato. Questo tipo di rappresentazione è detto *visum* 'comprensibile', tradotto dall'Arpinate con l'aggettivo *comprehensibile*, dedotto dal termine greco καταληπτὸν:

«Plurima autem in illa tertia philosophiae parte mutavit. in qua primum de sensibus ipsis quaedam dixit nova, quos iunctos esse censuit e quadam quasi impulsione oblata extrinsecus, quam ille φαντασίαν, nos visum appellemus licet, et teramus hoc quidem verbum, erit enim utendum in reliquo sermone saepius – sed ad haec quae visa sunt et quasi accepta sensibus assensionem adiungit animorum, quam esse vult in nobis positam et voluntariam. Visis non omnibus adiungebat fidem sed is solum quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum quae viderentur; id autem visum cum ipsum per se cerneretur, comprehensibile – feretis haec?» {ATT.} *«Nos vero»* inquit; *«quonam enim alio modo καταληπτὸν diceret?»* – {VA.} *«Sed cum acceptum iam et approbatum esset, comprehensionem appellabat, similem is rebus quae manu prenderentur; ex quo etiam nomen hoc duxerat [at], cum eo verbo antea nemo tali in re usus esset, plurimisque idem novis verbis (nova enim dicebat) usus est. Quod autem erat sensu comprehensum id ipsum sensum appellabat, et si ita erat comprehensum ut convelli ratione non posset scientiam, sin aliter inscientiam nominabat; ex qua existebat etiam opinio, quae esset imbecilla et cum falso incognitoque communis. sed inter scientiam et inscientiam comprehensionem illam quam dixi collocabat, eamque neque in rectis neque in pravis numerabat, sed soli credendum esse dicebat».* (Cic. *ac.* 1, 40-42)

Tale perspicuità dell'immagine, scrive Cicerone, occorre difenderla a denti stretti, perché criterio necessario per il compimento dell'azione morale⁹⁰².

In *ac.* 2, 18 chiarisce che la rappresentazione si imprime nell'animo, riproducendosi per effetto dell'oggetto da cui proviene e risultando simile a ciò da cui scaturisce:

⁹⁰¹ Forcellini, s.v. *visio*.

⁹⁰² Cic. *ac.* 2, 51. Cfr. anche Cic. *ac.* 2, 21.

Ex quo etiam nomen hoc duxerat [at], cum eo verbo antea nemo tali in re usus esset, plurimisque idem novis verbis (nova enim dicebat) usus est. Quod autem erat sensu comprehensum id ipsum sensum appellabat, et si ita erat comprehensum ut convelli ratione non posset scientiam, sin aliter inscientiam nominabat; ex qua existebat etiam opinio, quae esset imbecilla et cum falso incognitoque communis. Sed inter scientiam et inscientiam comprehensionem illam quam dixi collocabat, eamque neque in rectis neque in pravis numerabat, sed soli credendum esse dicebat. Quam comprehendere, ut plane confidas perceptum id cognitumque esse, quod est tale quale vel falsum esse possit?) – hoc cum infirmat tollitque Philo, iudicium tollit incogniti et cogniti; ex quo efficitur nihil posse comprehendere. ita imprudens eo quo minime volt revolvitur. Quare omnis oratio contra Academiam suscipitur a nobis, ut retineamus eam definitionem quam Philo voluit evertere; quam nisi optinemus, percipi nihil posse concedimus. (Cic. ac. 2, 18)

Il *visum*, se correlato alla teoria dell'assenso, assolve a un ruolo notevolmente importante: esso è la rappresentazione che si imprime nel nostro animo innescando il processo che sfocerà nell'assenso o nel rifiuto della rappresentazione stessa.

La traduzione tipica del termine φαντασία ('immaginazione') ha posto più problemi di quanti si possano immaginare. È anzitutto necessario comprendere che cosa intendessero i Greci per φαντασία⁹⁰³, associato a φαίω, 'apparire alla luce', e ancor di più a φαίνομαι, 'venire alla luce'; esso si rapporta bene anche a φαντάζομαι, 'divento visibile/sembro mostrare' e a φαντάζω, 'rendo visibile/presente all'occhio o alla mente'. Si comprende quindi la famosa dichiarazione di Aristotele: «Dal momento che la vista [ὄψις] è il senso per eccellenza, [fantasia] ha dedotto il suo nome da luce (φῶς), perché senza luce non ci è possibile vedere (ἰδεῖν)» (*de An.* 3, 3, 429A 2-4). Gli Stoici, prendendo la stessa etimologia, aggiungono a tale definizione: «La fantasia prende il nome dalla parola luce [φῶς], infatti come la luce mostra sia se stessa sia ciò che avvolge, così la fantasia rivela sia se stessa che ciò che è accaduto» (Aët. 4, 12-15; Sext. Emp. M. 7, 162). Partendo dal fatto che secondo Aristotele «l'anima non pensa mai senza immagini [φάντασμα]» (*de An.* 3, 7, 431a 16-17; 8, 432A 9-10) la prospettiva stoica i afferma che si tende a ridurre la fantasia a una mera disciplina di immagini visive esclusivamente interne, in cui risulta assente qualsiasi oggetto, come se si trattasse di una sequela di immagini (fantasmi) in gran parte falsa (in modo cioè da rendere 'fantasmi' le 'illusioni', da cui

⁹⁰³ G. M. Rispoli (1985) ha debitamente affrontato e tracciato una storia del termine φαντασία. Cfr. anche Rosenmeyer 1986; Watson 1988; Manieri 1998.

deriverebbe il nostro termine e concetto di ‘fantasia’ moderno). Questa interpretazione è comunque assolutamente in contraddizione con la definizione aristotelica della fantasia come «movimento prodotto dalla sensazione in atto» (ὕπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν) (*de An.* 429A 1-2). In effetti, qualora ci concentrassimo su questa etimologia e sul legame tra fantasia e φαίνεσθαι, torneremmo piuttosto a ciò che si mostra in maniera evidente e che corrisponde all’esibizione di una entità esterna che si è rivelata palesemente.

Nel periodo repubblicano, quando Cicerone componeva il *De fato*, pare non fossero in uso (almeno da quel che ricaviamo dai lessici) due parole, che sarebbero invece comparse a partire dal periodo imperiale:

1) *imaginatio* (‘immaginazione/fantasia’), da *imitor*, che in Cicerone ricorre con il significato di ‘imitare’ nel tentativo di riprodurre un’immagine⁹⁰⁴, corrispondente al verbo greco εἰκάζω, cioè ‘fare un ritratto somigliante’, ‘rappresentare con un disegno o con la pittura’;

2) *imagnosus*, che significava ‘essere afflitto da allucinazioni’.

È ora possibile comprendere quale sia stato l’imbarazzo di Cicerone quando dovette tradurre φαντασία dal greco, essendo tratto dalla filosofia stoica, secondo la quale la rappresentazione «è incisa, stampata e coniata da un oggetto esistente conformemente a questo oggetto, cosa che non sarebbe successa se l’oggetto non fosse esistito» (D. L., 7, 50).

Cicerone dunque avrebbe ricorso a *visum* latino (*ac.* 1, 40), che si è soliti tradurre con ‘rappresentazione’, per tradurre il concetto stoico di φαντασία e avrebbe usato i termini *visio* e *imago* per rendere l’εἶδωλον epicureo (*div.* 2, 120; *fin.* 1, 21), con il significato di ‘simulacro’, rifacendosi in questo modo all’uso lucreziano del termine che descrive una replica del corpo emanata da noi stessi e che a sua volta produce in noi una ‘immagine’. A partire poi dal periodo imperiale compariranno *imaginor* e i suoi derivati, ottenuti dal sostantivo *imaginatio*. Ma *imaginor* e *imaginatio* rendono il senso tardivo di φαντάζομαι e φαντασία: ciò è quanto testimonia un passo di Quintiliano in cui si afferma che i Greci chiamano φαντασία il latino *visio*, cioè la capacità di rappresentare immagini di cose assenti, tale che si ha l’impressione di vederle con i nostri occhi e che siano di fronte a noi (Quint. 6, 2, 29: *per quas imaginare rerum absentium ita ut repraesentur animo habere eas cernere oculis ac praesentes videamur*).

Quintiliano ha anche proposto di tradurre il sostantivo φαντασία con il termine *visio*, ma la definizione che dà è già molto più ‘moderna’: sembra infatti sia modellata su quella del *Trattato del sublime* (15), quando Pseudo-Longino sottolinea come al suo tempo (probabilmente lo stesso I secolo d.C.) il termine φαντασία venisse utilizzato in passi in cui gli scrittori, gli oratori e i

⁹⁰⁴ Cic. *fin.* 5, 1, 3.

poeti, presi dall'entusiasmo e dalla passione, sembravano aver visto ciò che descrivevano così concretamente da metterlo sotto gli occhi dei loro ascoltatori. Così *imaginatio*, che non rinvia immediatamente alla nostra concezione moderna di φαντασία, può ben tradurre il termine greco, sebbene la traduzione in sé non restituisca tutte le sue occorrenze e il suo significato.

Il termine ciceroniano ricorre talvolta accompagnato con le forme verbali *percipi* e *comprehendi*, entrambi infiniti in forma passiva, con cui Cicerone traduce il termine greco καταληπτική (sebbene sia di senso attivo). Negli *Academica* l'Arpinate attribuisce a Zenone di Cizio la teoria che la sensazione risulti dalla combinazione di un impatto procurato alla mente da qualche fonte esterna con l'assenso mentale, dopo aver vagliato la validità della rappresentazione⁹⁰⁵.

La rappresentazione assolve quindi a un ruolo fondamentale nella teoria dell'assenso: essendo questa l'immagine che si imprime nell'animo dell'uomo, agisce in modo da innescare una reazione che a sua volta accende l'*adpetitus*⁹⁰⁶.

12.2.2 *Adpetitus* e *adpetitio*

Il termine *adpetitus* concerne la 'facoltà della parte inferiore dell'animo, con la quale desideriamo quelle cose che sono conformi a natura e fuggiamo da quelle che sono contro natura, e corrisponde al termine greco ὀρμή' (*facultas partis inferioris animi, qua cupimus ea, quae sunt naturae accommodata, fugimus quae sunt contra naturam; ideoque Graeco vocabulo ὀρμή respondet*)⁹⁰⁷.

Adpetitus ('istinto naturale') conta 10 occorrenze nel *corpus* filosofico ciceroniano⁹⁰⁸ ed è spesso costruito con il genitivo della cosa che si desidera acquistando il significato di 'brama di/desiderio di'⁹⁰⁹.

Esso trova la sua sede nell'animo umano⁹¹⁰: due, infatti, sono le potenze naturali dell'animo – come attesta Cicerone in *off.* 1, 101– l'una è riposta nell'istinto e corrisponde all'ὀρμή che trascina ciecamente l'uomo qua e là,

⁹⁰⁵ Cic. *ac.* 1, 40.

⁹⁰⁶ Cfr. anche SVF II, 52-53; 458; 844.

⁹⁰⁷ Forcellini, s.v. *adpetitus*. Cfr. ThLL, s.v. *adpetitus*, 2, 282, 3 ss.

⁹⁰⁸ Cic. *fin.* 5, 24; 41; *Tusc.* 4, 62; *off.* 1, 101; 103; 132; 2, 11; 141; *nat. deor.* 2, 29; *fat.* 40.

⁹⁰⁹ Cic. *nat. deor.* 2, 29; *off.* 2, 11 in cui *adpetitus* ricorre in termini generici con il genitivo *rerum*.

⁹¹⁰ SVF II, 836-837; 839; 844.

mentre l'altra risiede nella ragione, che insegna e dimostra ciò che occorre fare e ciò che è meglio evitare; ne consegue dunque che questa comanda l'istinto che, a sua volta, le obbedisce:

Duplex est enim vis animorum atque naturae: una pars in appetitu posita est, quae est ὁρμή Graece, quae hominem huc et illuc rapit, altera in ratione, quae docet et explanat, quid faciendum fugiendumque sit. Ita fit, ut ratio praesit, appetitus obtemperet. Omnis autem actio vacare debet temeritate et negligentia nec vero agere quicquam, cuius non possit causam probabilem reddere; haec est enim fere descriptio officii. (Cic. off. 1, 101)

Queste due potenze corrispondono ad altrettanti moti dell'animo: del pensiero e del desiderio. Il primo ha per fine ultimo la ricerca della verità, mentre il secondo ci spinge all'azione e rappresenta la forza motrice che attua ciò che è pensato dalla ragione⁹¹¹, previa approvazione della volontà umana. Prima di compiere qualsiasi atto, occorre osservare regolarmente delle norme: che il sentimento, cioè l'*adpetitus*, obbedisca alla *ratio*, grazie alla quale è possibile adempiere ai nostri doveri stabilendo l'importanza e la priorità di ciò che si intende fare, allo scopo di non spendere energie maggiori o minori di quanto occorra, ed evitare, in questo modo, che si superi la giusta misura del decoro⁹¹².

L'*adpetitus* descrive quella prima inclinazione dell'animo che agisce in maniera conforme a natura, preservandolo salvo e integro:

Cum igitur ea sit, quam exposui, forma naturae, si, ut initio dixi, simul atque ortus esset, se quisque cognosceret iudicareque posset quae vis et totius esset naturae et partium singularum, continuo videret quid esset hoc, quod quaerimus, omnium rerum, quas expetimus, summum et ultimum nec ulla in re peccare posset. nunc vero a primo quidem mirabiliter occulta natura est nec perspicui nec cognosci potest. Progredientibus autem aetatibus sensim tardeve potius quasi nosmet ipsos cognoscimus. Itaque prima illa commendatio, quae a natura nostri facta est nobis, incerta et obscura est, primusque appetitus ille animi tantum agit, ut salvi atque integri esse possimus. (Cic. fin. 5, 41)

L'uso dell'aggettivo *primus* consente legittimamente di supporre che ci siano varie tipologie di 'appetiti' o che, come è attestato in Seneca, sia possibile individuare diversi gradi di intensità di tali appetiti.

⁹¹¹ Cic. *off.* 1, 132. Cfr. anche Cic. *ac.* 2, 48.

⁹¹² Cic. *off.* 1, 141.

Nel *De ira* Seneca spiega a Novato, suo fratello, che l'ira (ma le passioni in generale) ha inizio, si sviluppa e si esalta a partire da un primo impulso che non è volontario, ma che Seneca definisce *praeparatio adfectus* ('preparazione all'affezione') e *comminatio* ('minaccia') di passione, facendolo coincidere con il *visum* ciceroniano; il secondo impulso è retto *cum voluntate non contumaci* ('volontà non ostinata') e corrisponde all'*inbecilla adsensio* che Cicerone attribuisce agli Stoici in *Tusc.* 4, 15; il terzo invece è ormai *inpotens*, sfrenato, cioè prescinde dall'occasione e debella la ragione e corrisponde alle *perturbationes* (o *πάθη*) citate dall'Arpinate in *Tusc.* 4, 10.

Questo passo del *De ira* oltre a essere esplicito, è soprattutto utile per comprendere che cosa sia l'*adpetitus* ciceroniano (da Seneca chiamato *impetus*):

Et ut scias quemadmodum incipiant adfectus aut crescant aut efferantur, est primus motus non uoluntarius, quasi praeparatio adfectus et quaedam comminatio; alter cum uoluntate non contumaci, tamquam oporteat me uindicari cum laesus sim, aut oporteat hunc poenas dare cum scelus fecerit; tertius motus est iam inpotens, qui non si oportet ulcisci uult sed utique, qui rationem euicit. Primum illum animi ictum effugere ratione non possumus, sicut ne illa quidem quae diximus accidere corporibus, ne nos oscitatio aliena sollicitet, ne oculi ad intimationem subitam digitorum comprimantur: ista non potest ratio uincere, consuetudo fortasse et adsidua obseruatio extenuat. Alter ille motus, qui iudicio nascitur, iudicio tollitur. (Sen. dial. 4, 4, 1-2)

Non è possibile sfuggire con la ragione al primo impulso: per esempio che lo sbadiglio altrui ci stimoli a sbadigliare o che gli occhi si chiudano all'improvviso con l'avvicinarsi delle dita. La ragione non può impedire che ciò accada, tutt'al più può attenuare gli effetti dell'impulso grazie all'abitudine e al continuo controllo. Tutte le reazioni che avvengono al di fuori della nostra volontà sono invincibili e inevitabili⁹¹³, le passioni invece sono vizi volontari dell'animo, che non rientrano tra quelli dati per umano destino e perciò investono anche i più sapienti. Fra queste va menzionato, per esempio, anche quel primo colpo al cuore che proviamo alla sensazione di aver subito un'offesa:

Ira praeceptis fugatur; est enim uoluntarium animi uitium, non ex his quae condicione quadam humanae sortis eueniunt ideoque etiam sapientissimis accidunt, inter quae et primus ille ictus animi ponendus est qui nos post opinionem iniuriae mouet. (Sen. dial. 4, 2, 2)

⁹¹³ Sen. dial. 4, 2, 1-5.

Quel *primus ille ictus animi*, corrispondente all'*adpetitus animi* ciceroniano, è prodotto casualmente: esso è *prima agitatio animi*, 'primo disordine interiore' provocato da una presunta offesa che a sua volta genererebbe l'ira. L'ira dunque è agitazione dell'animo proteso volontariamente e consapevolmente alla vendetta:

Nihil ex his quae animum fortuito inpellunt adfectus uocari debet: ista, ut ita dicam, patitur magis animus quam facit. Ergo adfectus est non ad oblatas rerum species moueri, sed permittere se illis et hunc fortuitum motum prosequi. Nam si quis pallorem et lacrimas procidentis et iritationem umoris obsceni altumue suspirium et oculos subito acriores aut quid his simile indicium adfectus animique signum putat, fallitur nec intellegit corporis hos esse pulsus. Itaque et fortissimus plerumque uir dum armatur expalluit et signo pugnae dato ferocissimo militi paulum genua tremuerunt et magno imperatori antequam inter se acies arietarent cor exiluit et oratori eloquentissimo dum ad dicendum componitur summa riguerunt. Ira non moueri tantum debet sed excurrere; est enim impetus; numquam autem impetus sine adsensu mentis est, neque enim fieri potest ut de ultione et poena agatur animo nesciente. Putauit se aliquis laesum, uoluit ulcisci, dissuadente aliqua causa statim resedit: hanc iram non uoco, motum animi rationi parentem: illa est ira quae rationem transsilit, quae secum rapit. Ergo prima illa agitatio animi quam species iniuriae incussit non magis ira est quam ipsa iniuriae species; ille sequens impetus, qui speciem iniuriae non tantum accepit sed adprobauit, ira est, concitatio animi ad ultionem uoluntate et iudicio pergentis. Numquam dubium est quin timor fugam habeat, ira impetum; uide ergo an putes aliquid sine adsensu mentis aut peti posse aut cauere. (Sen. dial. 4, 3, 1-5)

In sintesi:

Cicerone	Seneca
<i>Visum</i> (ac. 1, 40)	<i>Praeparatio adfectus</i> (dial. 4, 4, 1) – <i>primus motus</i> non volontario
<i>Inbecilla adsensio</i> (Tusc. 4, 15)	<i>Cum uoluntate non contumaci</i> (dial. 4, 4, 1) – <i>secundus motus</i> volontario

Perturbationes ο πάθη
(*Tusc.* 4, 10)

Tertius motus iam inpotens
(*dial.* 4, 4, 1) – terzo moto
volontario

Differentemente da Seneca, Cicerone non accenna a tre tipologie di *adpetitiones* o di *impetus* (per dirlo in termini senecani), ma in *fin.* 5, 41 parla di *primus adpetitus animi*, lasciando intendere che se ne distinguono varie tipologie.

La corrispondenza tra ὁρμή e *impetus* è considerata tipicamente senecana da Armand Pittet in *Le vocabulaire philosophique de Sénèque*⁹¹⁴, in cui ricorda come ὁρμή sia reso da Cicerone piuttosto con *adpetitus* o *adpetitio*. Il termine *impetus* tuttavia, sembra sia stato quello più utilizzato anche dagli autori successivi: Ambrogio, per esempio, ha presente entrambe le versioni, sia *impetus* che *adpetitio*, anche se ritiene sia più efficace il primo, tant'è che lo sostituisce lì dove in Cicerone trova *adpetitus*⁹¹⁵.

Stando alle occorrenze di *adpetitus* all'interno del *corpus* ciceroniano e ai contesti in cui esso ricorre, sembra sia possibile supporre che per *adpetitus* si intenda una forma generica di appetito o di desiderio che provoca istintivamente una reazione, la quale spinge a sua volta all'azione. L'*adpetitus* è slancio appetitivo dello spirito che sembra sia stato concesso all'uomo per una forma di vita ben determinata, coerente e armonica:

Cum autem omnia officia a principiis naturae proficiscantur, ab isdem necesse est proficisci ipsam sapientiam. Sed quem ad modum saepe fit, ut is, qui commendatus sit alicui, pluris eum faciat, cui commendatus sit, quam illum, a quo, sic minime mirum est primo nos sapientiae commendari ab initiis naturae, post autem ipsam sapientiam nobis cariorem fieri, quam illa sint, a quibus ad hanc venerimus. Atque ut membra nobis ita data sunt, ut ad quandam rationem vivendi data esse appareant, sic appetitio animi, quae ὁρμή Graece vocatur, non ad quodvis genus vitae, sed ad quandam formam vivendi videtur data, itemque et ratio et perfecta ratio. (Cic. *fin.* 3, 23)

⁹¹⁴ Pittet 1937, p. 103.

⁹¹⁵ Ambr. *off.* 1, 47, 228: *Sunt enim motus animi in quibus est appetitus ille qui quasi quodam prorumpit impetus, unde Graece ὁρμή dicitur quod vi quadam serpente proripiat.* Cfr. Cic. *off.* 1. 101: *Duplex est enim vis animorum atque natura: una pars in appetitu posita est, quae est horum Graece, quae hominem huc et illuc rapit.*

Da questi primi impulsi naturali partono infatti tutti i doveri da cui trae origine la sapienza. Primo *adpetitus* dell'uomo è accettare ciò che è conforme a natura o che porti a un risultato che sia conforme a natura⁹¹⁶: primo dovere dell'uomo è dunque quello di conservarsi nella sua costituzione naturale. Una volta individuato questo principio, che serve per l'accettazione o il rifiuto di una rappresentazione estrinseca, ne segue la scelta, sentita come dovere. Essa – secondo Cicerone – comporta l'intervento della ragione mediante la conoscenza, in greco detta *ἔννοια* ('idea'), che consente all'uomo di rendersi conto che le sue azioni devono essere regolate da un ordine e da un'armonia che mirano al raggiungimento del sommo bene e all'agire rettamente:

Sequitur autem haec prima divisio: Aestimabile esse dicunt – sic enim, ut opinor, appellemus – id, quod aut ipsum secundum naturam sit aut tale quid efficiat, ut selectione dignum propterea sit, quod aliquod pondus habeat dignum aestimatione, quam illi ἀξιᾶν vocant, contraque inaestimabile, quod sit superiori contrarium. Initiis igitur ita constitutis, ut ea, quae secundum naturam sunt, ipsa propter se sumenda sint contrariaque item reicienda, primum est officium – id enim appello καθήκον –, ut se conservet in naturae statu, deinceps ut ea teneat, quae secundum naturam sint, pellatque contraria. qua inventa selectione et item reiectione sequitur deinceps cum officio selectio, deinde ea perpetua, tum ad extremum constans consentaneaue naturae, in qua primum inesse incipit et intellegi, quid sit, quod vere bonum possit dici. Prima est enim conciliatio hominis ad ea, quae sunt secundum naturam. Simul autem cepit intellegentiam vel notionem potius, quam appellant ἔννοιαν illi, viditque rerum agendarum ordinem et, ut ita dicam, concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa, quae prima dilexerat, atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum, quod cum positum sit in eo, quod ὁμολογίαν Stoici, nos appellemus convenientiam, si placet, – cum igitur in eo sit id bonum, quo omnia referenda sint, honeste facta ipsumque honestum, quod solum in bonis ducitur, quamquam post oritur, tamen id solum vi sua et dignitate expetendum est; eorum autem, quae sunt prima naturae, propter se nihil est expetendum. (Cic. fin. 3, 20-21)

La facoltà appetitiva è dunque necessaria per l'acquisizione del sommo bene e l'*adpetitus* in particolare sembra alludere genericamente al desiderio in sé, portatore di una prima conoscenza, l'*ἔννοια* ('idea'), che aspira a compiere un'azione conforme a natura, in quanto primo moto corrispondente al desiderio,

⁹¹⁶ Cfr. anche Cic. *fin.* 4, 39; 46-47; 5, 17; 40-43; 54; SVF II, 102; 988.

proprio degli animali, di preservare se stessi; senza tuttavia accennare all'atto concreto né alla sua effettiva realizzazione.

In *Tusc.* 4, 62 infatti Cicerone scrive che l'*adpetitus* incoraggia all'azione, senza che ciò implichi la sua effettiva realizzazione (*appetitus impellit ad agendum*), mentre a *off.* 1, 132 chiarisce che l'*adpetitus* deve obbedire alla ragione (*obtemperare rationi*), lasciando intendere che corrisponde a quel desiderio non ancora vagliato né sottoposto alla *ratio*.

Adpetitio invece, che ha molte occorrenze all'interno del *corpus* ciceroniano⁹¹⁷, coincide con l'atto del tendere per accedere a qualche cosa, affinché possa essere presa e trattenuta (*proprie actus tendendi et accedendi ad rem aliquam, ut prehendi et teneri possit*) mentre «in senso lato si identifica più spesso con l'*impetus* dell'animo che tende a desiderare qualcosa, o con l'appetito e la cupidigia, che in greco corrispondono a ὄρμη» (*translate et quidem saepius est animi impetus ad rem aliquam capiendo tendentis, appetitus, cupiditas et Graeco vocabulo ὄρμη respondet*)⁹¹⁸ con il significato di 'desiderio di/brama di', costruito anch'esso con il genitivo oggettivo della cosa che si desidera⁹¹⁹.

L'*adpetitio* è messo in moto da un principio ben stabilito, cioè il dovere, a cui la sapienza tiene dietro per compiere una qualche azione. È dall'appetizione che siamo spinti ad agire e desideriamo ottenere ciò che abbiamo visto, ma prima che ciò avvenga, cioè prima che sia attivato il moto, occorre che il *visum*, ovvero ciò che si manifesta al nostro sguardo, sia perspicuo, così da permetterci di credere alla sua veridicità. Occorre dunque che nell'animo intervenga la cognizione del dovere, che consente la realizzazione dell'azione:

Atque etiam illud perspicuum est, constitui necesse esse initium quod sapientia cum quid agere incipiat sequatur, idque initium esse naturae accommodatum. Nam aliter adpetitio (eam enim volumus esse ὄρμην qua ad agendum impellimur et id adpetimus quod est visum) moveri non potest. Illud autem quod movet prius oportet videri eique credi; quod fieri non potest, si id quod visum erit discerni non poterit a falso. Quo modo autem moveri animus ad adpetendum potest, si id quod videtur non percipitur adaccommodatumne naturae sit an alienum? Itemque, si quid officii sui sit non occurrit animo, nihil umquam omnino aget, ad nullam rem umquam inpelletur, numquam movebitur. Quod si

⁹¹⁷ Cic. *top.* 62; *ac.* 2, 24; *Tusc.* 4, 12; 22; 78; *fin.* 3, 23; 4, 58; *nat. deor.* 2, 58; 3, 33; *div.* 1, 46; *fat.* 9.

⁹¹⁸ Forcellini, s.v. *adpetitio*. Cfr. ThLL, s.v. *adpetitio*, 2, 280, 73 ss.

⁹¹⁹ Cic. *fin.* 3, 23; 4, 58; 78 in cui ricorre *adpetitio* con il genitivo *animi*.

aliquid aliquando acturus est, necesse est id ei verum quod occurrit videri. (Cic. ac. 2, 24-25)

La facoltà appetitiva, infatti, è sollecitata allorquando un oggetto sembra conforme a natura; tali oggetti (detti anche *invitamenta*⁹²⁰) meritano di essere valutati, e la loro valutazione – afferma Cicerone – dipende da quanta importanza ciascun uomo gli dà. Degli oggetti conformi a natura alcuni non hanno nulla in sé che riguardi la facoltà appetitiva, per cui non meritano lodi; altri invece, oltre al piacere che comportano per ciascun essere animato, riguardano, in particolare nell'uomo, la sua ragione e, giacché dipendono da questa, risultano morali, belli e degni di lode. I primi, detti naturali, uniti agli altri, detti morali, concorrono al raggiungimento della felicità:

Dicunt appetitionem animi moveri, cum aliquid ei secundum naturam esse videatur, omniaque, quae secundum naturam sint, aestimatione aliqua digna eaque pro eo, quantum in quoque sit ponderis, esse aestimanda, quaeque secundum naturam sint, partim nihil habere in sese eius appetitionis, de qua saepe iam diximus, quae nec honesta nec laudabilia dicantur, partim, quae voluptatem habeant in omni animante, sed in homine rationem etiam. Ex ea quae sint apta, ea honesta, ea pulchra, ea laudabilia, illa autem superiora naturalia nominantur, quae coniuncta cum honestis vitam beatam perficiunt et absolvunt. Omnium autem eorum commodorum, quibus non illi plus tribuunt, qui illa bona esse dicunt, quam Zeno, qui negat, longe praestantissimum esse, quod honestum esset atque laudabile. Sed si duo honesta proposita sint, alterum cum validudine, alterum cum morbo, non esse dubium, ad utrum eorum natura nos ipsa deductura sit. Sed tamen tantam vim esse honestatis, tantumque eam rebus omnibus praestare et excellere, ut nullis nec suppliciis nec praemiis demoveri possit ex eo, quod rectum esse decreverit, omniaque, quae dura, difficilia, adversa videantur, ea virtutibus iis, quibus a natura essemus ornati, opteri posse, non faciles illas quidem <res> nec contemnendas – quid enim esset in virtute tantum? –, sed ut hoc iudicemus, non esse in iis partem maximam positam beate aut secus vivendi. (Cic. fin. 4, 58-59)

Contrariamente ad *adpetitus*, *adpetitio* sembra alludere a un desiderio che o si è realizzato, quindi si è tramutato in atto, o è altro da quel *primus motus* o *ictus* imprevedibile, che Cicerone chiama semplicemente *adpetitus*, e che l'uomo subisce perché avulso dalla sua volontà; diversamente esso ricorrerebbe soltanto a descrivere l'atto stesso del desiderare qualcosa in vista di un'azione.

⁹²⁰ Cic. fin. 5, 17; 52.

L'appetito in realtà pare coincida con quel primo intervento (*prima commendatio*) della natura, che consiste nel raccomandarci a noi stessi⁹²¹.

Stando alle occorrenze del termine, inoltre è lecito supporre che esso si riferisca più spesso alla sfera umana che a quella animale e in particolare a quei desideri che l'uomo ha tramutato in atto dopo che la *ratio* è intervenuta a selezionare e a vagliare quel *primus motus*, l'*adpetitus* istintivo e impulsivo⁹²², tramutandolo in *adpetitio* di conoscenza⁹²³, ossia trasformando concretamente quell'*adpetitus*, provocato dal *visum* esterno, in un'immagine 'interiore' che spetta poi alla volontà dell'uomo accettare o meno.

Esito dell'*adpetitio* è dunque dirigere i sensi alla percezione degli oggetti, per soddisfare quel desiderio di conoscenza che la vista dell'oggetto ha attivato nell'animo umano⁹²⁴.

In *ac. 2, 39* Cicerone afferma infatti che prima di agire è necessario che ci rappresentiamo qualcosa e che assentiamo a quella rappresentazione: togliere le rappresentazioni, e di conseguenza l'assenso, significherebbe eliminare l'azione stessa:

Ubi igitur virtus, si nihil situm est in ipsis nobis? Maxime autem absurdum vitia in ipsorum esse potestate neque peccare quemquam nisi adsensione, hoc idem in virtute non esse, cuius omnis constantia et firmitas ex is rebus constat quibus adsensa est et quas adprobavit. Omninoque ante videri aliquid quam agamus necesse est eique quod visum sit adsentiatur. Quare qui aut visum aut adsensum tollit is omnem actionem tollit e vita. (Cic. ac. 2, 39)

Ciò implica che anche Cicerone, come Seneca (sebbene lo Stoicismo di Seneca sia mediato da Panezio e Posidonio che erano riusciti a correggere alcune vistose aporie dell'impostazione etica di Crisippo, loro predecessore), valuta l'esistenza di una rappresentazione interna che subentra a quella esterna: se alla rappresentazione esterna diamo il nostro *adsensus*, dunque semplicemente l'approviamo, a quella interna, che dobbiamo immaginare prima di compire una qualsiasi azione, diamo il nostro *adsensio*, ossia il nostro assentimento, da cui dipende la realizzazione dell'azione stessa, come se, a un primo livello, che potremmo definire immaginativo, ci prefigurassimo ciò che vorremmo compiere, mentre a un secondo livello, detto fattivo, si concretizzasse quell'*adsensio*, che a questo punto si tramuta in *actio* vera e propria. Questa tipologia di *visum comprehendibile* o rappresentazione

⁹²¹ Cic. *fin.* 5, 46.

⁹²² D. L. 7, 110; Stob. 2, 88. Cfr. anche Cic. *Tusc.* 3, 7; 4, 47.

⁹²³ Cic. *ac.* 2, 26.

⁹²⁴ Cic. *ac.* 2, 30.

catalettica coincide con la φαντασία καταληπτική, ossia rappresentazione oggettiva, che deve la sua paternità a Zenone e a cui Cicerone accenna in *ac. 2, 145*⁹²⁵:

*At scire negatis quemquam rem ullam nisi sapientem. Et hoc quidem Zeno gestu conficiebat. Nam cum extensis digitis adversam manum ostenderat, «visum» inquebat «huius modi est»; dein cum paulum digitos contraxerat, «adsensus huius modi»; tum cum plane conpresserat pugnumque fecerat, comprehensionem illam esse dicebat, qua ex similitudine etiam nomen ei rei, quod ante non fuerat, κατάληψιν imposuit; cum autem laevam manum admoverat et illum pugnum arte vehementerque conpresserat, scientiam talem esse dicebat, cuius compotem nisi sapientem esse neminem. Sed qui sapiens sit aut fuerit ne ipsi quidem solent dicere. (Cic. *ac. 2, 145*)*

Ad *ac. 2, 26* Cicerone afferma che la *quaestio*, ossia la ricerca, che è voluta dalla ragione, altro non è che il desiderio di una conoscenza, il cui scopo è la scoperta:

*Nam quaerendi initium ratio attulit, quae perfecit virtutem, cum esset ipsa ratio confirmata quaerendo; quaestio autem est adpetitio cognitionis quaestionisque finis inventio. (Cic. *ac. 2, 26*)*

L'*adpetitio cognitionis* dunque rappresenta il desiderio di conoscenza voluto dalla ragione in vista di un fine, che è la scoperta, e presuppone l'intervento della ragione diversamente dal semplice *adpetitus*, che invece è una reazione involontaria e totalmente istintiva a un *input* esterno, cioè il *visum*. La passione per la conoscenza è innata ed è così grande da non potersi mettere in dubbio che la natura umana ne senta l'irresistibile attrazione anche senza il richiamo di un qualche vantaggio materiale:

Tantus est igitur innatus in nobis cognitionis amor et scientiae, ut nemo dubitare possit quin ad eas res hominum natura nullo emolumento invitata rapiatur. Videmusne ut pueri ne verberibus quidem a contemplandis rebus perquirendisque deterreantur? Ut pulsi recurrant? Ut aliquid scire se gaudeant? Ut id aliis narrare gestiant? Ut pompa, ludis atque eius modi spectaculis teneantur ob eamque rem vel famem et sitim perferant? Quid vero? Qui ingenuis studiis atque artibus delectantur, nonne videmus eos nec valitudinis nec rei familiaris habere rationem omniaque perpeti ipsa cognitione

⁹²⁵ Cfr. anche *Sext. Emp. M. 8, 397*.

et scientia captos et cum maximis curis et laboribus compensare eam, quam ex discendo capiant, voluptatem? (Cic. fin. 5, 48)

Per esempio Seneca nel *De ira* (2, 3, 1-5) afferma che non c'è dubbio che l'ira sia provocata da un'offesa e che essa non proceda senza l'approvazione dell'animo. Tuttavia vendicarsi non è tipico di quel primo impulso, detto *simplex*, scatenato senza la nostra volontà. Accanto all'*impetus simplex* l'autore cita anche uno *compositus* che passa attraverso varie fasi: la comprensione, lo sdegno, la condanna fino ad arrivare alla vendetta⁹²⁶. A questo punto si realizza l'assenso che si tramuta in ira vera e propria, che non potrebbe avvenire se l'animo non desse il suo consenso alle sensazioni che l'hanno colpito⁹²⁷:

Et ut scias quemadmodum incipiant adfectus aut crescant aut efferantur, est primus motus non uoluntarius, quasi praeparatio adfectus et quaedam comminatio; alter cum uoluntate non contumaci, tamquam oporteat me uindicari cum laesus sim, aut oporteat hunc poenas dare cum scelus fecerit; tertius motus est iam inpotens, qui non si oportet ulcisci uult sed utique, qui rationem euicit. Primum illum animi ictum effugere ratione non possumus, sicut

⁹²⁶ Sen. dial. 4, 1, 4: *Nobis placet nihil illam per se audere sed animo adprobante; nam speciem capere acceptae iniuriae et ultionem eius concupiscere et utrumque coniungere, nec laedi se debuisse et uindicari debere, non est eius impetus qui sine uoluntate nostra concitatur. Ille simplex est, hic compositus et plura continens: intellexit aliquid, indignatus est, damnauit, ulciscitur: haec non possunt fieri, nisi animus eis quibus tangebatur adsensus est.*

⁹²⁷ Cfr. anche Sen. dial. 4, 3, 1-5: *Nihil ex his quae animum fortuito impellunt adfectus uocari debet: ista, ut ita dicam, patitur magis animus quam facit. Ergo adfectus est non ad oblatas rerum species moueri, sed permittere se illis et hunc fortuitum motum prosequi. Nam si quis pallorem et lacrimas procidentis et irritationem umoris obsceni altumue suspirium et oculos subito acriores aut quid his simile indicium adfectus animique signum putat, fallitur nec intellegit corporis hos esse pulsus. Itaque et fortissimus plerumque uir dum armatur expalluit et signo pugnae dato ferocissimo militi paulum genua tremuerunt et magno imperatori antequam inter se acies arietarent cor exiluit et oratori eloquentissimo dum ad dicendum componitur summa riguerunt. Ira non moueri tantum debet sed excurrere; est enim impetus; numquam autem impetus sine adsensu mentis est, neque enim fieri potest ut de ultione et poena agatur animo nesciente. Putauit se aliquis laesum, uoluit ulcisci, dissuadente aliqua causa statim resedit: hanc iram non uoco, motum animi rationi parentem: illa est ira quae rationem transsilit, quae secum rapit. Ergo prima illa agitatio animi quam species iniuriae incussit non magis ira est quam ipsa iniuriae species; ille sequens impetus, qui speciem iniuriae non tantum accepit sed adprobauit, ira est, concitatio animi ad ultionem uoluntate et iudicio pergentis. Numquam dubium est quin timor fugam habeat, ira impetum; uide ergo an putes aliquid sine adsensu mentis aut peti posse aut cauere.*

ne illa quidem quae diximus accidere corporibus, ne nos oscitatio aliena sollicitet, ne oculi ad intentionem subitam digitorum comprimantur: ista non potest ratio uincere, consuetudo fortasse et adsidua observatio extenuat. Alter ille motus, qui iudicio nascitur, iudicio tollitur. (Sen. dial. 4, 4, 1-2)

L'ammissione dell'esistenza di un *impetus* preliminare obbliga a riconoscere l'assenso come l'esito di un volontario atto dell'animo che non ha passivamente reagito al *visum* esterno ma che si è impegnato nell'analizzare e nel valutare l'*impetus* stesso in un intervallo di tempo più o meno breve:

Ergo cum tripartita sit philosophia, moralem eius partem primum incipiamus disponere. Quam in tria rursus dividi placuit, ut prima esset inspectio suum cuique distribuens et aestimans quanto quidque dignum sit, maxime utilis – quid enim est tam necessarium quam pretia rebus inponere? – secunda de impetu, de actionibus tertia. Primum enim est ut quanti quidque sit iudices, secundum ut impetum ad illa capias ordinatum temperatumque, tertium ut inter impetum tuum actionemque conveniat, ut in omnibus istis tibi ipse consentias. Quidquid ex tribus defuit turbat et cetera. Quid enim prodest inter <se> aestimata habere omnia, si sis in impetu nimius? Quid prodest impetus repressisse et habere cupiditates in sua potestate, si in ipsa rerum actione tempora ignores nec scias quando quidque et ubi et quemadmodum agi debeat? Aliud est enim dignitates et pretia rerum nosse, aliud articulos, aliud impetus refrenare et ad agenda ire, non ruere. Tunc ergo vita concors sibi est ubi actio non destituit impetum, impetus ex dignitate rei cuiusque concipitur, proinde remissus <aut> acrior prout illa digna est peti. (Sen. epist. 89, 14-15)

Il *primus impetus*, inteso come l'inevitabile reazione a una rappresentazione esterna, legata a un avvenimento imprevisto e imprevedibile, è infatti destinato a esaurirsi dopo un cedimento momentaneo (*paulisper*)⁹²⁸. Bisogna dunque concedere un tempo ridottissimo al moto irrazionale e intervenire subito perché non si irrigidisca in un *adsensus* malato da cui nascono le passioni vere e proprie⁹²⁹.

In *Tusc.* 4, 12 per esempio Cicerone afferma che *voluntas* è il corrispettivo latino per l'*adpetitio* che gli Stoici chiamano βούλησις, intendendo per *voluntas* il desiderio di impadronirsi di ciò che la natura ci mostra come bene. Quando questo tipo di impulso (*adpetitio*) si realizza in modo equilibrato e saggio è detto *voluntas*, che corrisponde a un desiderio regolato da ragione; quando il desiderio è invece contrastato dalla ragione e sottoposto a una sollecitazione

⁹²⁸ Sen. epist. 99, 1-2.

⁹²⁹ Sen. epist. 99, 15-16.

eccessiva è detto cupidigia e bramosia (*libido et cupiditas effrenata*)⁹³⁰. Dunque stando a questa testimonianza con *adpetitio* si intende sia il desiderio regolato dalla ragione che quello opposto alla ragione, che si tramuta in vera e propria passione (*adpetitus vehementior*)⁹³¹: nel primo caso l'*adpetitio* si esplica in un atto di volontà, mentre nel secondo in un atto di cupidigia, pur prevedendo in entrambi i casi la partecipazione della *ratio* che interviene a distinguere queste due forme di *adpetitiones*. Anche Sant'Agostino usa la parola *voluntas* quando parla dell' 'impulso/stimolo', servendosi delle categorie epistemologiche degli Stoici, quali l'impressione e l'assenso, e del termine *voluntas* per tradurre l'ὁρμή greco. Cicerone, da parte sua, oltre ai termini *adpetitus* e *adpetitio* ricorre anche al sostantivo *voluntas* o, soprattutto in contesti stoici, alla perifrasi *motus voluntarius* per tradurre ὁρμή, mentre Seneca usa *impetus* e *voluntas*, distinguendo, in obbedienza ai principi della dottrina stoica, tra ὁρμή pre-razionale e irrazionale che egli chiama *impetus*, e quello razionale, cioè la *voluntas*⁹³², diretta a compiere un'azione⁹³³.

Allo stesso modo l'*adpetitio* ciceroniana descrive un desiderio regolato da ragione qualora si tratti di *voluntas*, irrazionale invece se si tratta della *libido* o della *cupiditas*. La prima, cioè la *voluntas*, sfocia in un'azione moralmente retta mentre i secondi, vale a dire la *libido* e la *cupiditas*, in un'azione amorale.

Dunque, a giudicare anche dalle testimonianze successive è evidente che tra i due termini, *adpetitus* e *adpetitio*, ci sia senz'altro una differenza d'uso, credibilmente inaugurata da Cicerone stesso, che gli autori successivi hanno percepito, in parte conservandola e in parte mostrandosi più propensi a scegliere altre formule ritenute presumibilmente più efficaci.

12.2.3 *Adsensus* e *adsensio*

Adsensus e *adsensio* traducono la stessa cosa, cioè l'assenso. Essi ricorrono, in senso astratto, soltanto presso i filosofi Accademici e corrispondono all'atto con cui qualcuno, colpito dalla percezione di cose sensibili, finisce con l'approvarle (*abstracte occurrunt apud Academicos*

⁹³⁰ Cic. *Tusc.* 4, 12.

⁹³¹ Cic. *Tusc.* 4, 47.

⁹³² Sen. *clem.* 1, 1, 3; 2, 2, 2; *dial.* 4, 1, 1-5. Sul concetto di *voluntas* rinvio a Voelke 1973.

⁹³³ Sen. *benef.* 1, 7, 1; 5, 12, 7; 6, 9, 2; *dial.* 4, 30, 1. Cfr. anche Aug. *civ.* 5, 9; 12, 6; 19, 4.

philosophos tantum, et sunt actus, quo quis rerum sensibilibus perceptione percussus, easdem approbat)⁹³⁴.

Entrambi sono termini tecnici dello Stoicismo con cui è espresso il concetto di ‘approvazione/riconoscimento’ che, come è attestato in Sesto Empirico (*Adv. Math.* 8, 10, 397) e in Stobeo (*Ecl.* 1, 41, 834), è connesso anche al concetto di φαντασία καταληπτική. Ambedue i termini sono traduzioni ciceroniane corrispondenti al sostantivo greco συγκατάθεσις, termine stoico con cui si è soliti indicare l’accettazione di una percezione o di un’opinione, che in *ac.* 2, 37-39 Cicerone ha tradotto coordinando il sostantivo *adsensio* con *adprobatio*, in questo modo⁹³⁵:

*His satis cognitis quae iam explicata sunt nunc de adsensione atque adprobatione, quam Graeci συγκατάθεσις vocant, pauca dicemus, non quo non latus locus sit, sed paulo ante iacta sunt fundamenta. Nam cum vim quae esset in sensibus explicabamus, simul illud aperiebatur, comprehendi multa et percipi sensibus, quod fieri sine adsensione non potest. Deinde cum inter inanimatum et animal hoc maxime intersit, quod animal agit aliquid (nihil enim agens ne cogitari quidem potest quale sit), aut ei sensus adimendus est aut ea quae est in nostra potestate sita reddenda adsensio. Et vero animus quodam modo eripitur iis quos neque sentire neque adsentiri volunt. Ut enim necesse est lancem in libram ponderibus inpositis deprimi sic animum perspicuis cedere. Nam quo modo non potest animal ullum non adpetere id quod adcommodatum ad naturam adpareat (Graeci id οἰκεῖον appellant), sic non potest obiectam rem perspicuam non adprobare. Quamquam si illa de quibus disputatum est vera sunt, nihil attinet de adsensione omnino loqui; qui enim quid percipit adsentitur statim. Sed haec etiam secuntur, nec memoriam sine adsensione posse constare nec notitias rerum nec artes; idque quod maximum est, ut sit aliquid in nostra potestate, in eo qui rei nulli adsentietur non erit. ubi igitur virtus, si nihil situm est in ipsis nobis? Maxime autem absurdum vitia in ipsorum esse potestate neque peccare quemquam nisi adsensione, hoc idem in virtute non esse, cuius omnis constantia et firmitas ex his rebus constat quibus adsensa est et quas adprobavit. Omninoque ante videri aliquid quam agamus necesse est eique quod visum sit adsentiat. Quare qui aut visum aut adsensum tollit is omnem actionem tollit e vita. (Cic. *ac.* 2, 37-39)*

In questo passo degli *Academica* l’Arpinate descrive che cosa sia l’assenso: esso ha le sue radici nei sensi, mediante i quali si percepiscono e si

⁹³⁴ Forcellini, s.v. *assensus* e *assensio*. Cfr. ThLL, s.v. *assensus*, 2, 853, 14 ss.; s.v. *assensio*, 2, 850, 63 ss.

⁹³⁵ Cic. *ac.* 2, 37-39. Cfr. anche Plut. *Stoic. Rep.* 47; Sen. *epist.* 113, 18.

comprendono molte cose (*comprendi multa et percipi sensibus*), che non potrebbero realizzarsi se non in seguito all'assenso che è in nostro potere. Posto che un essere animato desidera ciò che è adatto alla sua natura (in greco οἰκεῖον), questi dà il suo assenso a una cosa evidente che gli sia posta innanzi: colui che percepisce dà dunque immediatamente il suo assenso a ciò che è percepito, purché sia evidente.

Tuttavia, come per *adpetitus* e *adpetitio*, anche in questo caso è possibile fare una distinzione tra *adsensus* e *adsensio*. Valutate le occorrenze del termine all'interno del *corpus* ciceroniano, *adsensus* sta a indicare un semplice atto di approvazione che ricorre per lo più in contesti generici. Le sue occorrenze, 8 in tutto, ricorrono in contesti in cui il termine *adsensus* ha il significato generico di 'assenso', come per esempio per indicare l'approvazione del pubblico⁹³⁶, o in contesti filosofici in cui indica l'atto stesso dell'assenso anche se non ancora tremutato in azione ma solo auspicato.

Adsensio invece pare sia la scelta privilegiata dall'autore per tradurre il concetto greco di συγκατάθεσις, giacché ricorre nelle opere filosofiche per descrivere l'atto dell'assenso vero e proprio in vista della realizzazione dell'azione: in altri termini il significante è portatore di un significato che mira all'azione concreta di ciò che esprime, nonché al suo compimento.

Il termine infatti è attestato per lo più nelle opere filosofiche: in *Tusc.* 4, 15 Cicerone afferma che l'*inbecilla adsensio* ('debole assenso') è un'*opinio*, cioè un'opinione soggettiva, una congettura⁹³⁷; stando quanto descritto in un passo degli *Academica* (2, 78) per *adsensio* si intende l'unione di *opinio*⁹³⁸ e di *perceptio*, ovvero la credenza o l'opinione soggettiva che nasce dalla percezione ottenuta mediante ai sensi. L'*adsensio* dunque risulta essere l'esito del concorso dei dati sensibili, ottenuti mediante la percezione, in unione con l'opinione, formulata mediante intervento della ragione. Esso non è altro che l'atto di approvazione che l'uomo dà per sua volontà⁹³⁹ alle percezioni e alle sue personali congetture, da cui derivano la memoria e le nozioni, le arti e le scienze⁹⁴⁰.

È necessario che all'uomo sia riconosciuto l'assenso affinché gli si conceda la possibilità che qualcosa sia in suo potere, per cui le azioni virtuose come quelle viziose siano imputate all'assentimento e all'approvazione del singolo. Il saggio darà il suo assenso alle immagini che sono perspicue e chiaramente

⁹³⁶ Cic. *Brut.* 185; 191.

⁹³⁷ Cfr. Cic. *ac.* 2, 78; 108.

⁹³⁸ ThLL s.v. *opinio*, 9, 2, 712, 58. Cfr. Forcellini, s.v. *opinio*: *opinio* describe l'*actus opinandi*, et fere in malam partem accipitur ('atto di giudicare, ed è generalmente riferito a un parere negativo').

⁹³⁹ Cic. *fat.* 43.

⁹⁴⁰ Cic. *ac.* 2, 38.

virtuose, mentre lo stolto si lascerà sopraffare da ciò che percepisce, anche se spaventoso, dandogli la propria approvazione. Il saggio – come sostiene Gellio – dopo aver subito l’involontario ‘colpo’ dall’esterno, di cui risente limitatamente al colorito del volto e all’espressione, reazioni spontanee al *visum*, non dà il suo consenso se ha di fronte rappresentazioni mostruose, ma si attiene all’opinione e al valore che ha sempre avuto di tali visioni, non giudicandole degne di timore ma tali da provocare il terrore con una falsa apparenza:

Atque hoc inter insipientis sapientisque animum differre dicunt, quod insipiens, qualia sibi esse primo animi sui pulsu uisa sunt saeua et aspera, talia esse uero putat et eadem incepta, tamquam si iure metuenda sint, sua quoque adsensione adprobat καὶ προσεπιδοξάζει – hoc enim uerbo Stoici, cum super ista re disserunt, utuntur –, sapiens autem, cum breuiter et strictim colore atque uultu motus est, οὐ συγκρατίζεται, sed statum uigoremque sententiae suae retinet, quam de huiuscemodi uisis semper habuit ut de minime metuendis, sed fronte falsa et formidine inani territantibus. (Gell. 19, 1, 19-20)

L’*adsensio* è dunque il riconoscimento e l’assentimento all’esperienza mediante l’intervento della ragione⁹⁴¹. Una volta individuato il principio secondo il quale sono ammesse le cose conformi a natura e sono respinte quelle contrarie e dopo aver stabilito che il primo dovere dell’essere umano è quello di conservarsi nella sua costituzione naturale, criterio questo necessario all’accettazione e al rifiuto dei *visa* estrinseci, ne consegue la scelta, cioè la *selectio*⁹⁴². *Selectio*, che in tutto conta 11 occorrenze nel *corpus* ciceroniano, è l’*actus seligendi*⁹⁴³, che in greco corrisponde a προαίρεσις o anche ἐκλογή, attestato in ambito stoico per indicare in particolare la scelta morale⁹⁴⁴ e che in questo passo del *De finibus* (3, 20) sembrerebbe ricorrere come sinonimo di *adsensio*.

Se ne deduce dunque che l’*adsensio* è l’approvazione accordata a un’azione morale; esso infatti consiste nell’acconsentire o nel rifiutare l’*adpetitio* che, come precedentemente detto, è il risultato della valutazione della *ratio* in vista di un’azione virtuosa⁹⁴⁵.

Nella dottrina stoica, stando a quanto detto, l’assenso svolge una funzione sia teoretica che pratica: dal punto di vista teoretico il *visum* provoca l’*adsensio* dopo essere stato sottoposto alla *comprehensio*, dovuta alla *ratio*; sul piano

⁹⁴¹ Cfr. SVF II, 72; 74.

⁹⁴² Cic. *fin.* 3, 20.

⁹⁴³ Forcellini, s.v. *selectio*.

⁹⁴⁴ SVF II, 619; III, 64; 118; 128; 190; 193-195; 766.

⁹⁴⁵ Cic. *fin.* 2, 43.

pratico, invece, vi è prima l'*adpetitus*, poi l'*adsensio* e infine l'*actio*. In ambedue i casi l'assenso corrisponde al momento di volontario controllo che si inserisce tra l'*adpetitus*, cioè l'istinto animale scosso dalla *visio*, e l'appetito della ragione umana che determina l'azione. La *selectio* è *conditio sine qua non* c'è la possibilità di separare e di scegliere tra ciò che è contrario alla natura e ciò che con la natura è coerente, determinando in questo modo la soppressione della saggezza⁹⁴⁶, che nella filosofia stoica corrisponde al bene estremo a cui l'uomo deve mirare.

12.3 Ancora un chiarimento del concetto di *causa*

12.3.1 La classificazione causale secondo Crisippo

Crisippo tenta di mediare tra la teoria dei fatalisti e degli anti-fatalisti, rifiutando la necessità e tuttavia confermando che tutto avviene per cause antecedenti, cioè per opera del fato. L'ambizioso progetto del filosofo greco consiste nel difendere il determinismo stoico e, contemporaneamente, affermare il libero arbitrio dell'uomo, che proprio la visione deterministica, quale quella dell'antica Stoà, aveva annullato.

Sebbene consapevole dell'enorme contraddizione sottesa allo sforzo di conciliare due tesi apparentemente opposte, Crisippo osa tentarne un accordo, osservando anzitutto un'urgenza: quella di salvare il *λόγος*, ossia il principio teleologico che regola il mondo e, di conseguenza, la teoria stoica fondata sul concetto di 'destino'. In più, per rispondere all'esigenza impellente di difendere il libero arbitrio umano, nel separare la necessità dal fato, afferma che tutto avviene per cause antecedenti, senza che ciò implichi la necessità, e per chiarire cosa intende distingue due tipologie di cause: le *causae adiuvantes et proximae* e le *causae perfectae et principales*, delle quali soltanto le seconde sono veramente necessitanti. In questo modo, egli si oppone non soltanto alla necessità logica di Diodoro ma anche a quella fisica di quanti ammettono che tutto accade solo per opera di cause perfette e principali.

Cicerone, nel presentare la teoria causale di Crisippo a *fat.* 41, concede al filosofo di prendere parola verosimilmente per deresponsabilizzarsi da una qualsiasi accusa di aver riformulato o manipolato la sua teoria: l'intento è di mostrarsi attendibile, servendosi a tal scopo dell'*auctoritas* dello stesso

⁹⁴⁶ Cic. *fin.* 3, 31.

Crisippo e di riferire le sue parole esatte, dal momento che l'accusa che l'autore gli rivolge è proprio di tipo terminologico:

Chrysippus autem cum et necessitatem improbaret et nihil vellet sine praepositis causis evenire, causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat et retineat fatum. «Causarum enim», inquit, «aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuvantes et proximae. Quam ob rem, cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intellegi volumus: causis perfectis et principalibus, sed causis adiuvantibus [antecedentibus] et proximis». Itaque illi rationi, quam paulo ante conclusi, sic occurrit: si omnia fato fiant, sequi illud quidem, ut omnia causis fiant antepositis, verum non principalibus causis et perfectis, sed adiuvantibus et proximis. Quae si ipsae non sunt in nostra potestate, non sequitur, ut ne adpetitus quidem sit in nostra potestate. (Cic. fat. 41)

Crisippo, separando le *causae adiuvantes et proximae* da quelle *perfectae et principales*, afferma che tutto accade per *causae antecedentes*, cioè per opera di cause ausiliarie e prossime e non per cause perfette e principali; risponde, poi, all'accusa degli anti-fatalisti che rinunciare al fato in nome del libero arbitrio, in questo modo:

- se tutto accade per opera del fato, tutto accade a opera di cause antecedenti;
- tutto accade, quindi, per cause ausiliarie e prossime – coincidenti con le cause antecedenti – e non per cause perfette e principali;
- se le cause ausiliarie e prossime (che non sono 'necessarie') non sono in nostro potere, non ne consegue che neanche l'appetito sia in nostro potere;
- ma se tutto accadesse per cause perfette e principali che non sono in nostro potere, neppure l'appetito sarebbe in nostro potere (essendo queste cause 'necessarie').

Stando al ragionamento di Crisippo l'accusa degli anti-fatalisti varrebbe contro coloro che sostengono l'esistenza del fato e della necessità contemporaneamente, e non contro coloro che, per cause antecedenti, intendono cause ausiliarie e prossime e non perfette e principali. È a questo punto che Cicerone introduce la teoria dell'assenso, determinato, secondo Crisippo, da cause antecedenti, in particolare da cause ausiliarie e prossime: esso è provocato, infatti, da una rappresentazione (*visum*) che ne costituisce la causa prossima. Per spiegarlo il filosofo ricorre all'esempio del cilindro e del cono che si muovono solo se spinti da una forza esterna, per poi continuare a rotolare e a girare in virtù della loro natura/forma. Allo stesso modo la rappresentazione dell'oggetto si imprime nell'animo dell'uomo come un sigillo e ne attiva un

primus motus (o *adpetitus* o *impetus*) che sta a “noi” decidere di accettare o meno, accordandogli o no l’assenso che è in nostro potere.

In questo modo Crisippo:

- conferma che tutto accade per cause antecedenti, vale a dire a opera del fato;
- annulla la ‘necessità’ congiunta al fato riferendola alle *causae perfectae et principales*;
- salva il libero arbitrio dell’uomo, a cui spetta approvare o meno l’*adpetitio* provocata dal *visum*, da cui dipende l’*actio*.

Ora, stando alla testimonianza di Cicerone, l’espressione *causae antecedentes* non sembra si identifichi con le sole *causae adiuvantes et proximae* ma, al contrario, pare che con questa espressione Crisippo intenda tutte le tipologie di causa (A) che precedono un effetto (B), coinvolgendo sia le *causae adiuvantes et proximae* che quelle *perfectae et principales*, con la differenza che le prime sono cause ‘fatalmente’ antecedenti (*fat. 41: cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intellegi volumus: causis perfectis et principalibus, sed: causis adiuvantibus [antecedentibus] et proximis*), prescritte cioè dal fato, mentre le seconde sono antecedenti e necessitanti, giacché producono un effetto con necessità. Ed è esattamente questa la contraddizione terminologica che Cicerone utilizzerà per confutare la teoria crisippea: l’estensione del sintagma *causae antecedentes* sia alle cause ausiliarie e prossime che a quelle perfette e principali.

Tuttavia prima di passare alla questione vera e propria, occorre anzitutto chiarire brevemente il concetto di *causae antecedentes*, di *causae adiuvantes et proximae* e quello di *perfectae et principales*, secondo Crisippo.

Premesso che le fonti, in particolare greche, relative alla teoria causale, sono dubbie e problematiche, esse denunciano chiaramente un generale imbarazzo da parte degli autori ogniqualvolta si trovano a doversi confrontare con questa teoria.

Per usare la terminologia crisippea, tramandata dalle fonti, le formule usate per identificare le cause antecedenti sono *αἴτια προκαταρκτικά*⁹⁴⁷ (‘causa iniziale’) e *αἴτια προηγούμενα* (‘causa primaria’). L’uso dei due termini, benché sinonimi, presuppone tuttavia una distinzione. Secondo Galeno⁹⁴⁸, già ai tempi di Crisippo, il dibattito medico sulle cause – divise in esterne, intese come ‘occasione’ della patologia, e interne, corrispondenti alle disposizioni interne del corpo – era certamente noto: è perciò naturale che Crisippo ne abbia tratto

⁹⁴⁷ Cfr. Cic. *top.* 59: *Alia praecursionem quadam adhibent ad efficiendum.*

⁹⁴⁸ Gal. *de caus. procatarct.* 174.

spunto per la sua teoria causale. In *De morborum causis* (2) Galeno distingue tra due tipologie di cause: le cause interne, cioè le προηγούμεναι, che oserei definire genetiche, e quelle esterne, le προκαταρκτικά. Le prime sono indipendenti dalla nostra volontà e coincidono con le *res naturales*, ossia con le predisposizioni fisiche dell'uomo, e possono essere temperate con cura ed esercizio; le seconde sono le *res contra naturales*, fra le quali Galeno distingue ancora due tipologie di agenti esterni: quelli violenti e aggressivi, causa di un inevitabile deterioramento fisico, come ad esempio una ferita, o le aggressioni inaspettate e imprevedibili e ugualmente indipendenti dalla nostra volontà, che si possono prevenire con un atteggiamento adeguato. Le cause προηγούμεναι concernono in particolare l'ambito medico – e non filosofico – e si suppone sia stato proprio Galeno ad aggiungerle, per definire la prima alterazione della διάθεσις del corpo⁹⁴⁹. Restano dunque le cause προκαταρκτικά, più numerose nelle attestazioni stoiche⁹⁵⁰ rispetto a quelle προηγούμεναι, che si possono legittimamente ipotizzare corrispondenti alle *causae antecedentes* di Crisippo.

L'αἴτια προκαταρκτικά corrisponderebbe alla causa 'che dà l'avvio' al processo causale, cioè coinciderebbe con le cause ausiliarie e prossime, ossia con il *visum* o rappresentazione, che solleticano l'animo senza produrre alcun esito con necessità. Un indizio utile a comprendere il significato di προκαταρκτικὸν pare deducibile dall'uso della forma verbale κατάρχειν, citata sia in Clemente Alessandrino⁹⁵¹ che in Galeno⁹⁵²: il κατάρχων ('inizio') di qualcosa alluderebbe a ciò che ha in questo la sua origine e quindi l'origine dell'effetto; al contrario, il προκατάρχων o il προκαταρκτικὸν di qualcosa sembrerebbe negare che l'effetto abbia la sua origine in esso, poiché precederebbe la reale origine o fonte dell'effetto⁹⁵³, risultando in questo modo causa antecedente della causa stessa produttrice l'effetto. Occorre tuttavia considerare che le realtà antecedenti sono causa di quelle che seguono; tutte le cose infatti risultano tra loro collegate, secondo la dottrina stoica, che afferma che nulla avviene che sia estraneo al cosmo o slegato dalla rete di connessioni che lo costituiscono. Così, le cose che seguono non possono essere sciolte da quelle che precedono, ma a ogni evento in atto ne seguirà un altro necessariamente collegato, secondo un nesso causale, per cui ogni fenomeno ha un suo precedente, dal quale dipende come da una causa:

φασὶν δὴ τὸν κόσμον τόνδε, ἓνα ὄντα καὶ πάντα τὰ ὄντα ἐν αὐτῷ περιέχοντα, καὶ ὑπὸ φύσεως διοικούμενον ζωτικῆς τε καὶ λογικῆς καὶ νοερᾶς,

⁹⁴⁹ Pohlenz 1967, p. 210, n. 11.

⁹⁵⁰ SVF II, 346; 348; 351; 945.

⁹⁵¹ Clem. Al. *Strom.* 1, 84, 2.

⁹⁵² Gal. *Plac. Hipp. Plat.* p. 583, 10-11 M.

⁹⁵³ Frede 1980, p. 243, n. 6.

ἔχειν τὴν τῶν ὄντων διοίκησιν ἀίδιον κατὰ εἰρμόν τινα καὶ τάξιν προϊούσαν, τῶν πρώτων τοῖς μετὰ ταῦτα γινομένοις αἰτίων γινομένων καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ συνδεομένων ἀλλήλοις ἀπάντων, καὶ μήτε οὕτως τινὸς ἐν αὐτῷ γινομένου, ὡς μὴ πάντως ἐπακολουθεῖν αὐτῷ καὶ συνῆφθαι ὡς αἰτίῳ ἕτερόν τι, μήτ' αὖ τῶν ἐπιγινομένων τινὸς ἀπολελύσθαι δυναμένου τῶν προγεγονότων, ὡς μὴ τι αὐτῶν ἀκολουθεῖν ὡσπερ συνδεόμενον, ἀλλὰ παντί τε τῷ γενομένῳ ἕτερόν τι ἐπακολουθεῖν, ἠρητημένον <ἐξ> αὐτοῦ ἐξ ἀνάγκης ὡς αἰτίου, καὶ πᾶν τὸ γινόμενον ἔχειν τι πρὸ αὐτοῦ, ᾧ ὡς αἰτίῳ συνήρηται. μηδὲν γὰρ ἀναιτίως μήτε εἶναι μήτε γίνεσθαι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ διὰ τὸ μηδὲν εἶναι τῶν ἐν αὐτῷ ἀπολελυμένον τε καὶ κεχωρισμένον τῶν προγεγονότων ἀπάντων. <διασπᾶσθαι γὰρ καὶ διαιρεῖσθαι καὶ μηκέτι τὸν κόσμον ἕνα μένειν, αἰεὶ κατὰ μίαν τάξιν τε καὶ οἰκονομίαν διοικούμενον, εἰ ἀναίτιός τις εἰσάγοιτο κίνησις>· ἦν εἰσάγεσθαι, εἰ μὴ πάντα τὰ ὄντα τε καὶ γινόμενα ἔχοι τινα αἴτια προγεγονότα, οἷς ἐξ ἀνάγκης ἔπετα· ὁμοίον τε εἶναι φασιν καὶ ὁμοίως ἀδύνατον τὸ ἀναιτίως τῷ γίνεσθαι τι ἐκ μὴ ὄντος. τοιαύτην δὲ οὖσαν τὴν τοῦ παντὸς διοίκησιν ἐξ ἀπειρου εἰς ἄπειρον ἐνεργῶς τε καὶ ἀκαταστρόφως γίνεσθαι. οὔσης δὲ τινος διαφορᾶς ἐν τοῖς αἰτίοις, ἦν ἐκτιθέντες <σμηῆνος [γὰρ] αἰτίων καταλέγουσιν, τὰ μὲν προκαταρκτικά, τὰ δὲ συναίτια, τὰ δὲ ἐκτικά, τὰ δὲ συνεκτικά>, τὰ δὲ ἄλλο τι (οὐδὲν γὰρ δεῖ τὸν λόγον μηκύνειν, πάντα τὰ λεγόμενα παρατιθέμεν <ον, ἀλλ>· τὸ βούλημα αὐτῶν δεῖξαι τοῦ περὶ τῆς εἰμαρμένης δόγματος)· ὄντων δὲ πλειόνων αἰτίων, ἐπ' ἴσης ἐπὶ πάντων αὐτῶν ἀληθές φασιν εἶναι τὸ ἀδύνατον εἶναι τῶν αὐτῶν ἀπάντων περιεστηκότων περὶ τε τὸ αἴτιον καὶ ᾧ ἐστὶν αἴτιον, ὅτε μὲν δὴ μὴ οὕτωςί πως συμβαίνειν, ὅτε δὲ οὕτως. ἔσεσθαι γάρ, εἰ οὕτως γίνοιτο, ἀναίτιόν τινα κίνησιν. τὴν δὲ εἰμαρμένην αὐτὴν καὶ τὴν φύσιν καὶ τὸν λόγον, καθ' ὃν διοικεῖται τὸ πᾶν, θεὸν εἶναί φασιν, οὖσαν ἐν τοῖς οὐσίς τε καὶ γινομένοις ἅπασιν καὶ οὕτως χρωμένῃ ἀπάντων τῶν ὄντων τῇ οἰκείᾳ φύσει πρὸς τὴν τοῦ παντὸς οἰκονομίαν. καὶ τοιαύτη μὲν ὡς διὰ βραχέων εἰπεῖν ἢ περὶ τῆς εἰμαρμένης ὑπ' αὐτῶν καταβεβλημένη δόξα. (SVF II, 945,1)

Clemente Alessandrino (*Strom.* 8, 9), per esempio, citando il filosofo, distingue proprio tra cause preliminari (τὰ μὲν προκαταρκτικά) e cause complete (τὰ συνεκτικά o anche dette αὐτοτελή). Queste ultime corrispondono alle cause in sé perfette perché in grado di produrre da sole il loro effetto⁹⁵⁴:

καὶ τὰ μὲν προκαταρκτικά, τὰ δὲ συνεκτικά, τὰ δὲ συναίτια, τὰ δὲ συνεργά. τῶν μὲν οὖν προκαταρκτικῶν αἰρομένων μένει τὸ ἀποτέλεσμα· συνεκτικὸν δὲ ἐστὶν αἴτιον, οὗ παρόντος μένει τὸ ἀποτέλεσμα καὶ αἰρομένου αἴρεται. τὸ δὲ συνεκτικὸν συνωνύμως καὶ αὐτοτελές καλοῦσιν, ἐπειδὴ αὐτάρκως δι' αὐτοῦ ποιητικὸν ἐστὶ τοῦ ἀποτελέσματος. εἰ δὲ τὸ αἴτιον αὐτοτελοῦς ἐνεργείας ἐστὶ

⁹⁵⁴ Cfr. anche SVF II, 346; 355.

δηλωτικόν, τὸ <δὲ> συνεργὸν ὑπηρεσίαν σημαίνει καὶ τὴν σὺν ἐτέρῳ λειτουργίαν, εἰ μὲν οὖν μηδὲν παρέχεται, οὐδὲ συνεργὸν λεχθήσεται· εἰ δὲ παρέχεται, τούτου πάντως γίνεται αἴτιον, οὗ καὶ παρέχεται, τουτέστιν τοῦ δι' αὐτὸ γινομένου· ἔστιν οὖν συνεργόν, οὗ παρόντος ἐγένετο τὸ ἀποτέλεσμα· προδήλως μὲν οὖν παρόντος <προδήλου>, ἀδήλως δὲ ἀδήλου· καὶ τὸ συναίτιον δὲ ἐκ τοῦ γένους ἐστὶ τῶν αἰτίων, καθάπερ ὁ συστρατιώτης στρατιώτης καὶ ὁ συνέφηβος ἔφηβος. τὸ μὲν οὖν συνεργὸν αἴτιον τῷ συνεκτικῷ πρὸς τὴν ἐπίτασιν βοηθεῖ τοῦ ὑπ' αὐτοῦ γινομένου· τὸ δὲ συναίτιον οὐκ ἐπὶ τῆς αὐτῆς ἐστὶν ἐννοίας· δύναται γὰρ συναίτιον ὑπάρχειν, κἄν μὴ συνεκτικὸν αἴτιον ἦ τι. νοεῖται γὰρ σὺν ἐτέρῳ τὸ συναίτιον οὐδ' αὐτῷ δυναμένῳ κατ' ἰδίαν ποιῆσαι τὸ ἀποτέλεσμα, αἴτιον ὄν σὺν αἰτίῳ. διαφέρει δὲ τοῦ συναιτίου τὸ συνεργὸν ἐν τῷ τὸ μὲν συναίτιον <μεθ' ἑτέρου αἰτίου> κατ' ἰδίαν μὴ ποιῶντος τὸ ἀποτέλεσμα παρέχειν, τὸ δὲ συνεργὸν ἐν τῷ κατ' ἰδίαν μὴ ποιεῖν, ἐτέρῳ δὲ προσερχόμενον τῷ κατ' ἰδίαν ποιῶντι συνεργεῖ αὐτῷ πρὸς τὸ σφοδρότερον γίνεσθαι τὸ ἀποτέλεσμα. μάλιστα δὲ τὸ ἐκ προκαταρκτικοῦ συνεργὸν γεγονέναι, <ἐπὶ τοῦτο> τὴν τοῦ αἰτίου διατείνειν δύναμιν παρίστησιν. (SVF II, 351)

Dunque stando alle testimonianze crisippee, le cause perfette e principali sono anch'esse antecedenti rispetto all'effetto di cui sono causa, sebbene producano da sé il loro risultato necessariamente, diversamente dalle cause ausiliarie e prossime.

12.3.2 Il concetto di *causa* secondo Cicerone e la teoria causale

Poste queste brevi premesse, è possibile, ora, passare al concetto di *causa* in Cicerone alla luce dei nuovi elementi offerti dall'autore negli ultimi paragrafi del *De fato*, necessari alla comprensione della successiva critica ciceroniana alla teoria causale (*fat.* 44). Premesso che per *causa* si intende ciò che produce un effetto con necessità – secondo quanto affermato da Carneade a *fat.* 36 – e che qualsiasi causa, sia ausiliaria e prossima che perfetta e principale, è antecedente rispetto a un effetto, le *causae* sia *adiuvantes et proximae* che *perfectae et principales* producono un effetto necessariamente, con la differenza che le prime hanno bisogno del concorso di più cause per produrlo, mentre le seconde bastano a sé stesse.

Ritengo opportuno, a questo punto, chiarire il concetto di *causae* sia *adiuvantes et proximae* che *perfectae et principales*⁹⁵⁵ in Cicerone, utilizzando

⁹⁵⁵ Sul concetto di *causa principalis* gli interpreti sono in disaccordo. La maggior parte ritiene che *principalis* sia sinonimo di *perfecta*. Ioppolo propone che *principalis*

in particolare dei passi dei *Topica* (58-62), in cui l'autore chiarisce il concetto di causa e la loro classificazione.

Egli divide le cause in due gruppi, quelle che per *vi sua* ('forza propria') producono necessariamente l'effetto⁹⁵⁶ e quelle che non hanno carattere di causa efficiente, ma senza le quali l'effetto non può prodursi (*sine quo efficit non possit*)⁹⁵⁷. All'interno di quest'ultimo gruppo l'autore compie un'ulteriore ripartizione tra cause statiche e inefficaci – tra cui il luogo, il tempo, il legno, gli utensili ecc. (*alia sunt quieta, nihil agentia, stolidia quodammodo, ut locus, tempus, materia, ferramenta et cetera generis eiusdem*)⁹⁵⁸ – e quelle che invece predispongono l'effetto, sebbene non siano necessitanti (*alia autem praecursionem quandam adhibent ad efficiendum, et quaedam adferunt per se adiuvantia, etsi non necessaria*)⁹⁵⁹, anche dette *causae efficientes*, che costituiscono secondo gli Stoici la catena causale del fato. Alla distinzione operata tra le cause definite genericamente quelle «senza le quali non si ha effetto» (*sine quibus effici non potest genera divisi*⁹⁶⁰) –, che includono sia le «cause che per forza propria condizionano l'effetto» ([id] *quod vi sua, id quod sub ea subiectum est certo efficit*⁹⁶¹) che quelle «assenti le quali l'effetto non conseguirebbe» (*sine quo effici non possit*⁹⁶²) –, è possibile associare la distinzione delle *causae efficientes*, divise in cause efficienti in sé, senza necessario concorso estrinseco per l'effetto (*causae quae plane efficiant nulla re adiuvante*⁹⁶³), e cause efficienti con necessario concorso estrinseco per l'effetto ([*causae*] *quae adiuvari velint*⁹⁶⁴). Le prime, ossia le cause efficienti in sé – che ritengo corrispondano alle *causae perfectae et principales* del *De fato* – provocano l'effetto necessariamente e in maniera chiara non inducendo pertanto

non sia da interpretare come termine tecnico per designare un tipo di causa particolare ma indicherebbe ciò che è di volta in volta più importante nella produzione di un effetto (Ioppolo 1994, p. 4515). Cfr. anche Hamelin (1978), che identifica le *causae principales* con le προηγούμεναι sulla base di Alex. Aphr., *Fat.* 194, 27; Pohlenz (1967), Hankinson (1987, p. 91), Long-Sedley (1987, p. 342) e Frede (1980), hanno proposto di identificare tali cause con le κυριώταται αίτια, anche se questa terminologia non sembra si possa attribuire a Crisippo; Görler (1994) identifica la *causa principalis* con quella προκαταρκτική, che allude a una causa efficiente fin dal principio.

⁹⁵⁶ Cic. *top.* 58.

⁹⁵⁷ *Ibid.*

⁹⁵⁸ Cic. *top.* 59.

⁹⁵⁹ *Ibid.*

⁹⁶⁰ *Ibid.*

⁹⁶¹ Cic. *top.* 58.

⁹⁶² *Ibid.*

⁹⁶³ Cic. *top.* 59.

⁹⁶⁴ *Ibid.*

in errore; le seconde invece – che potremmo definire *causae adiuvantes* – non producono necessariamente l'effetto, provocando perciò disorientamento:

Qua re cum in disputationem inciderit causa efficiens aliquid necessario, sine dubitatione licebit quod efficitur ab ea causa concludere. Cum autem erit talis causa, ut in ea non sit efficiendi necessitas, necessaria conclusio non sequitur. Atque illud quidem genus causarum quod habet vim efficiendi necessariam errorem afferre non fere solet; hoc autem sine quo non efficitur saepe conturbat. Non enim, si sine parentibus filii esse non possunt, propterea in parentibus causa fuit gignendi necessaria. (Cic. top. 60)

Anna Maria Ioppolo respinge l'ipotesi che tale classificazione possa considerarsi stoica, perché la presenza di troppi elementi ne impedirebbe l'attribuzione. Nei *Topica* Cicerone se ne servirebbe per scopi retorici, secondo la consuetudine del tempo, come confermerebbe anche l'uso della citazione tratta dalla *Medea* di Ennio (*fat.* 35), citata per descrivere le cause antecedenti agenti da lontano⁹⁶⁵, perfettamente calzante alla prassi retorica. Inoltre, nel dividere le cause in due gruppi, quelle efficienti e quelle non-efficienti, Cicerone include le cause inerti, incapaci cioè di agire efficacemente, come il tempo, il luogo o il legno, che gli Stoici certamente non potrebbero definire causa, essendo questi incorporei. È questa, ad esempio, una delle argomentazioni che ha fatto supporre a Ioppolo che la teoria esposta non sia realmente stoica. L'autore, poi, considererebbe le cause che costituiscono la catena causale del fato appartenenti al secondo gruppo, ossia a quello che «non ha natura di causa efficiente» (*naturam efficiendi non habet*)⁹⁶⁶, tesi impensabile per gli Stoici che affermavano che tutto accade a opera della *series causarum*, cioè del fato.

In merito al primo punto, Ioppolo sottolinea come proprio nel *De fato* gli Stoici sosterranno che può definirsi *causa* ciò che ha natura efficiente, escludendo che possa attribuirsi a loro la distinzione descritta nei *Topica*. Mi sembra tuttavia che in *top.* 59 Cicerone consideri non necessitanti solo le cause non-efficienti, producenti comunque un esito. La loro definizione nasce in opposizione alle cause necessariamente efficienti che producono un effetto inevitabilmente; a differenza di queste le cause non-efficienti, anche se producono un effetto, concorrono con altre per il suo esito senza esserne causa principale: non-efficienti pertanto non vuol dire non 'producenti un esito', ma 'non producenti un esito necessariamente'.

⁹⁶⁵ Ioppolo 1994, pp. 4529-4530.

⁹⁶⁶ Ioppolo 1994, pp. 4530-4531.

Le ulteriori contraddittorietà con la filosofia stoica rilevate da Ioppolo mostrano che la classificazione causale, proposta da Cicerone nei *Topica*, risente dell'influenza di più scuole filosofiche, probabilmente anche delle scuole mediche. Tale distinzione tra le cause efficienti e non-efficienti, stando anche alla testimonianza di Seneca⁹⁶⁷, è di origine platonico-aristotelica.

L'ambiguità del passo nasce perché Cicerone cita gli Stoici esplicitamente⁹⁶⁸, definendo le cause a cui questi collegano il destino *quaedam adferunt per se adiuvantia, etsi non necessaria*⁹⁶⁹, che rinvia alle *causae adiuvantes* del *De fato*. È possibile dunque che Cicerone si sia servito di due fonti per la stesura dei *Topica*, in cui mescola la posizione stoica a quella accademica, essendo scopo di quest'opera quello di analizzare il concetto di causa in maniera generica, relativamente all'ambito oratorio e non puramente filosofico. Ciò giustificherebbe anche la negligenza dell'autore nell'approfondire filosoficamente questo concetto all'interno dei *Topica*. L'impressione è che questi si sia servito realmente di due fonti e che la descrizione delle cause, esposta subito dopo aver citato esplicitamente il fato e gli Stoici (*ex hoc genere causarum ex aeternitate pendentium fatum a Stoicis nectitur*)⁹⁷⁰, sia effettivamente di matrice stoica.

Mi sembra dunque sia possibile supporre che le cause efficienti in sé coincidano con le *causae perfectae et principales* citate nel *De fato*, mentre quelle non-efficienti, o efficienti con necessario concorso estrinseco per l'effetto, coincidono con le *causae proximae et adiuvantes*.

Il confronto con la dottrina stoica è confermato soprattutto da quegli elementi che Ioppolo, al contrario, considera ambigui e responsabili dell'equivoco interpretativo.

Il *De fato* rappresenterebbe l'opera in cui Cicerone arriva a formulare una terminologia specifica per la teoria causale, dettata in parte dall'esigenza di fornire un vocabolario dei concetti filosofici da lui trattati e in parte dall'attenzione che in quest'opera concede agli Stoici e in particolare a Crisippo. Se realmente la teoria causale descritta nel *De fato* trovasse in questi passi dei *Topica* la sua genesi lessicale, sarebbe possibile anche dedurre altro in merito alle *causae*.

A *top.* 62 Cicerone accenna alla differenza tra cause i cui effetti sono indipendenti da istinto e volontà (*aliae sunt quae sine ulla appetitione animi, sine voluntate, sine opinione, suum quasi opus efficiant*)⁹⁷¹ e cause che operano per volontà, per perturbazione dell'animo, per inclinazione, natura,

⁹⁶⁷ Sen. *epist.* 65.

⁹⁶⁸ Cic. *top.* 59.

⁹⁶⁹ *Ibid.*

⁹⁷⁰ *Ibid.*

⁹⁷¹ Cic. *top.* 62.

consapevolezza e casualità (*aliae autem voluntate efficiuntur aut perturbatione animi aut habitu aut natura aut arte aut casu*)⁹⁷². L'autore sta distinguendo tra cause non-volontarie e cause volontarie, divise in naturali e casuali, di cui alcune sono palesi e altre occulte, come quelle soggette alla fortuna o al caso: le prime coincidono con le *causae perfectae et principales* del *De fato* che, producendo un effetto necessariamente, prescindono dalla volontà umana; le seconde corrispondono invece alle *causae adiuvantes et proximae*, a cui appartengono anche quelle volontarie prodotte dalla *perturbatio animi*, eccitata da una causa esterna, cioè il *visum*, o determinate dalla propria natura e dalle proprie inclinazioni (*causae naturales*). Gli effetti della *perturbatio animi* ('emotività') infatti – pur inerenti al volere – presentano tale intensità di moti interiori – asserisce Cicerone – da far sembrare ascrivibili alla volontà sia gli effetti volontari sia quelli inconsapevoli:

Nam iacere telum voluntatis est, ferire quem nolueris fortunae. Ex quo aries subicitur ille in vestris actionibus: si telum manu fugit magis quam iecit. Cadunt etiam in ignorationem atque imprudentiam perturbationes animi; quae quamquam sunt voluntariae – obiurgatione enim et admonitione deiciuntur – tamen habent tantos motus, ut ea quae voluntaria sunt aut necessaria interdum aut certe ignorata videantur. (Cic. top. 64)

Stando alla testimonianza dei *Topica*, le cause *quae sine ulla appetitione animi, sine voluntate, sine opinione, suum quasi opus efficiant* – che ho proposto di far coincidere con quelle *perfectae et principales* – producono un effetto indipendentemente da istinto (*adpetitio animi*), volontà (*voluntas*) o opinione (*opinio*), come per esempio il morire per il fatto di essere nati.

L'*adpetitio animi*, la *voluntas* e l'*opinio* rappresenterebbero tre fasi del processo di conoscenza teorizzato dagli Stoici e in particolare da Crisippo: l'*adpetitio*, provocato da una causa estrinseca, cioè il *visum*, produce a sua volta un'azione, previo intervento della ragione, cioè dell'*opinio* e della *voluntas* dell'uomo, che interverrebbe a dare o meno l'*adsensio* all'*adpetitio*. Le cause perfette e principali, invece, corrisponderebbero alle quelle cause che, diversamente da quelle *adiuvantes et proximae*, non necessitano dell'approvazione dell'uomo né di alcun processo conoscitivo: esse scavalcano le sue fasi per produrre con evidenza l'effetto descritto dalla causa stessa, come il morire per il fatto di essere nati.

In *fat.* 43 Crisippo racconta del cono e del cilindro, con cui sembra chiarire la convergenza esistente tra una condizione esterna e una interna: perché il cono e il cilindro si muovano, infatti, occorre una spinta esterna; una volta spinti, la

⁹⁷² *Ibid.* Cfr. anche Sen. *epist.* 65, 4.

natura del movimento, diversa per il cono e per il cilindro, dipende dalla forma dei due solidi. Il paragone che Crisippo propone e che Cicerone restituisce, dapprima parafrasando la fonte greca (*fat.* 42), poi concedendogli di esprimersi mediante il discorso diretto (*fat.* 43), è dunque tra il cilindro/cono e l'assenso: come per il moto del cilindro è necessaria una spinta esterna, così il *visum* è necessario per l'*adsensio*; come il cilindro rotola per propria natura, cioè a causa della sua forma, così l'assenso si compie *suapte natura*, cioè obbedendo alla volontà. Il paragone calza ma fino a un certo punto.

Tale esempio ha persuaso gli studiosi a distinguere tra una causa interna, assimilata alle cause perfette e principali – che nei solidi coinciderebbe con la loro forma (*suapte natura*), mentre nell'uomo con l'assenso (*adsensio nostra erit in potestate*) – da una causa esterna⁹⁷³ che, nella catena causale teorizzata da Crisippo, si identifica con le cause ausiliarie e prossime⁹⁷⁴ corrispondenti al *visum*, che a sua volta provoca nell'uomo l'*adpetitus*. In questo modo, il destino e la necessità si manifesterebbero con le cause esterne, mentre l'assenso, sottratto alla necessità e al destino e dipendente dal soggetto, coinciderebbe con quelle interne⁹⁷⁵.

Secondo Susanne Bobzien – con cui concordo – l'interpretazione standard proposta dagli studiosi sarebbe arbitraria e inesatta. Entrambe le tipologie di causa, sia le *adiuvantes et proximae* che quelle *perfectae et principales*, non sarebbero affiancate le une alle altre in una visione compatibilista; infatti ciò che viene confrontato, mediante l'*exemplum* del cono e del cilindro, è solo la loro natura intrinseca, per cui Bobzien conclude: «thus *De fato* 41-42.2, 44, 45 discuss alternative causes, *De fato* 41-42.2, 43.2, 44, 45 talk expressly only about antecedent causes. No section talks about a cooperation of causes in one instance of causation, nor of a distinction between causes in which one is an antecedent cause, the other is not⁹⁷⁶».

Non credo infatti sia possibile definire l'assenso come causa interna – perfetta e principale – delle azioni, dal momento che Cicerone stesso, in *fat.* 41, afferma che le cause perfette e principali non sono in nostro potere (*si omnia perfectis et principalibus causis fieri diceremus, ut, cum eae causae non essent in nostra potestate, ne ille [adpetitus] quidem esset in nostra potestate*). Escluderei pertanto tale identificazione. Aggiungerei, poi, che la dicotomia esterno/interno, proposta sull'esempio del cono e del cilindro, consente di ipotizzare che l'Arpinate stia facendo una comparazione tra la teoria dell'assenso e l'*exemplum* crisippeo: Cicerone afferma che l'assenso avviene

⁹⁷³ Pesce 1970, p. 90.

⁹⁷⁴ Cfr. Donini 1989, pp. 124-125; Ioppolo 1994, pp. 4505-4523.

⁹⁷⁵ Maso 2014, p. 159.

⁹⁷⁶ Bobzien 1999, p. 217.

solo a opera di cause antecedenti – che in *fat.* 41 e 42 chiama *causae antepositae* (*variatio per causae antecedentes*) – coincidenti con il *visum* necessario alla produzione dell'assenso, e aggiunge in *fat.* 42 – provocando un momentaneo senso di disorientamento nel lettore moderno – che Crisippo, nell'espone la sua teoria, ritorna (*revertitur*) all'esempio del cilindro e del cono:

Non ut illa quidem fieri possit nulla vi extrinsecus excitata (necesse est enim adsensionem viso commoveri), sed revertitur ad cylindrum et ad turbinem suum, quae moveri incipere nisi pulsa non possunt. Id autem cum accidit, suapte natura, quod superest, et cylindrum volvi et versari turbinem putat. (Cic. fat. 42)

Il *revertitur* allude probabilmente al recupero di questo esempio di cui Crisippo deve essersi servito per spiegare piuttosto il concetto di *causa adiuvans et proxima*, necessaria alla produzione dell'assenso. Quest'ultimo è prodotto dall'uomo *suapte natura*, cioè dalla sua volontà, così come la *volubilitas*, ossia la proprietà del rotolare, è propria del cilindro.

Indubbia è la contrapposizione posta dall'autore tra esterno e interno. Egli tuttavia non menziona affatto le cause perfette e principali ma introduce la teoria dell'assenso dichiarando che «quanto al fatto che l'assenso avvenga solo a opera di cause antecedenti, [Crisippo] pensa che si spieghi facilmente da sé» (*quod enim dicantur adsensione fieri causis antepositis, id quale sit, facile a se explicari [Chrysippus] putat*)⁹⁷⁷.

A ciò l'Arpinate aggiunge:

Nam quamquam adsensio non possit fieri nisi commota viso, tamen, cum id visum proximam causam habeat, non principalem, hanc habet rationem [...] quam dudum diximus; non ut illa quidem fieri possit nulla vi extrinsecus excitata (necesse est enim adsensionem viso commoveri). (Cic. fat. 42)

Il *nam* con valore esplicativo posto a inizio frase mira a chiarire quanto precedentemente detto: il fatto che l'assenso sia provocato da cause antecedenti vuol dire che è prodotto da cause fatli, in particolare da una rappresentazione, cioè da una *causa proxima* e non *principalis*; pertanto parlare di assenso sembra escluda ci sia qualsiasi relazione tra questo e le cause perfette e principali, le quali senza dubbio non lo producono e con le quali non mi sembra possa coincidere.

Sappiamo che l'espressione *causae antecedentes* comprende sia quelle *adiuvantes et proximae* che quelle *perfectae et principales*; tuttavia non ne

⁹⁷⁷ Cic. *fat.* 42.

consegue che queste due categorie si possano applicare alla dicotomia esterno/interno descritta dall'*exemplum* crisippeo, sebbene la tentazione sia forte. Infatti l'esempio del cilindro e del cono, il cui moto è provocato da una spinta esterna, contribuisce piuttosto a chiarire il concetto di causa ausiliaria e prossima, ossia di causa esterna, ma non precisa né accenna alle cause perfette e principali: che il cilindro rotoli o che il cono giri sono proprietà interne alla loro natura ma non cause perfette e principali del moto stesso.

Più che interne, le *causae perfectae et principales* coinvolgerebbero un'ampia categoria di cause non ascrivibili alla dicotomia interno/esterno.

È indubbio che la forma del cilindro e del cono sia causa della loro proprietà di rotolare e di girare, ma perché tale proprietà sia azionata occorre una causa esterna, ossia una spinta; allo stesso modo, sebbene l'assenso sia una proprietà interna all'uomo, è necessario che sia prodotto da una rappresentazione o *visum* esterno, ovvero da una *causa adiuuans et proxima*. L'intervento di *causae adiuuantes et proximae* per la realizzazione di un effetto contraddice la definizione di cause perfette e principali, cioè di cause che non necessitano di altro se non di sé stesse per produrre un risultato. È chiaro, quindi, che tali cause non possono identificarsi con le cause interne, principalmente perché necessitano di cause esterne per produrre un effetto, e poi perché l'assenso, in particolare, è in nostro potere – per ammissione dello stesso Crisippo – mentre le cause perfette e principali non lo sono. Pertanto l'identificazione tra causa *perfecta* e assenso, sebbene attraente, non sembra sia possibile.

Ioppolo, infatti, nega che Crisippo abbia identificato la causa perfetta e principale con la causa interna, giacché – dice – né la causa esterna né quella interna sono in grado di produrre un effetto da sé sole⁹⁷⁸: l'azione richiede infatti sia la rappresentazione che l'assenso.

La mia obiezione prenderebbe le mosse proprio dall'interpretazione fornita dagli studiosi relativamente a *fat.* 42-43 e all'esempio del cilindro e del cono ivi citato. Ciò che gli studiosi hanno ricavato dall'*exemplum* portato da Crisippo è che la rappresentazione è causa esterna e iniziale del movimento, mentre la forma del cilindro è causa interna, che ne stabilisce il moto.

Cicerone sottolinea, rifacendosi due volte all'esempio del cilindro, come la causa interna reagisca 'per quanto resta' (*quod superest*⁹⁷⁹/*quod reliquum est*⁹⁸⁰) *suapte vi et natura*. Secondo questa dichiarazione, le cause interne agiscono limitatamente a 'quanto resta', ossia la loro efficacia dipenderebbe da cause esterne, che nel caso dell'uomo non sono necessarie, cioè determinanti l'effetto:

⁹⁷⁸ Ioppolo 1994, p. 4513.

⁹⁷⁹ *Cic. fat.* 42.

⁹⁸⁰ *Cic. fat.* 43.

infatti, se il cilindro e il cono reagiranno sempre allo stesso modo, rotolando e girando, a causa della natura della loro forma, l'assenso, prodotto dall'uomo, reagirà invece diversamente a seconda dei casi, accettando o rifiutando il *visum*. Da ciò consegue che l'assenso non è causa perfetta dell'azione⁹⁸¹.

Il fatto che Crisippo escluda che le cause perfette e principali siano cause fatali non vuol dire, però, che le identifichi con l'assenso, un'identificazione che viene meno se si considera che Cicerone, in *fat.* 41, dichiara testualmente che le cause perfette e principali non sono in nostro potere (*cum eae [causae perfectae et principales] non essent in nostra potestate*).

Mi sembra, invece, che entrambi gli *exempla* del cilindro e del cono, mirino a chiarire il concetto di causa ausiliaria e prossima piuttosto che fornire una definizione di causa perfetta e principale come ciò che è in proprio potere. Se la rappresentazione è causa esterna, *causa adiuuans et proxima* dell'assenso, spetta al soggetto darle o meno la propria approvazione. L'*adprobatio* è, dunque, ciò che resta all'agente ed è in suo potere.

Il processo conoscitivo, precedentemente accennato, basato sull'*adpetitio animi*, sulla *voluntas* e l'*opinio*, partirebbe dal *visum*, che attiva l'*adpetitus* che, a sua volta, diventa *adpetitio animi* mediante l'intervento della *ratio/opinio*. Spetta all'agente assentire o meno alla rappresentazione e tale *selectio*, cioè la scelta che determina l'*adsensio*, dipende dalla *voluntas*, cioè è in suo potere. Quest'ultima non è causa perfetta dell'azione, ma solo una proprietà dell'uomo, come lo è la 'rollabilità' per il cilindro. Le cause perfette e principali, infatti, non richiedono alcun processo conoscitivo, non necessitano di essere approvate o rifiutate dall'uomo, essendo i loro effetti perspicui e indubbi, e prescindono la sua volontà, come per esempio il fatto di morire per essere nati.

L'espressione *causae perfectae et principales*, che Cicerone attribuisce a tale categoria causale, sembra rinviare a qualcosa di atavico, che sfugge alla contingenza da cui invece dipendono le *causae adiuuantes et proximae*. Esse – le *causae perfectae et principales* – corrispondono alle cause che hanno in sé la necessità della legge naturale, come è attestato in *fat.* 19, in cui Cicerone dichiara testualmente: *ita et semper verum fuit 'moriatur Epicurus, cum duo et septuaginta annos vixerit, archonte Pytharato', neque tamen erant causae fatales, cur ita accideret*, che rinvia all'esempio di *top.* 59.

Perfectus è participio perfetto da *perficio*, che sta per «produrre un effetto desiderato; raggiungerlo; ottenerlo; fare in modo che» (*ad optatum exitum perducere, assequi, pervincere, efficere ut*)⁹⁸²; *principalis* invece «sta per principale, primo, che si mostra dal principio o dalla nascita» (*est princeps*,

⁹⁸¹ Ioppolo 1994, p. 4512.

⁹⁸² Forcellini, s.v. *perficio*. Cfr. ThLL, s.v. *perficio*, 10, 1, 1364, 63 ss.

primus, ex principio proveniens, seu ex origine)⁹⁸³. Il primo allude al compimento di un effetto; il secondo invece a una condizione primitiva o ereditaria – come il dover morire per esser nati – che trova il suo adempimento nella realizzazione stessa dell'effetto, cioè la morte. Conformemente a questa analisi, le *causae perfectae et principales* corrisponderebbero a quelle cause inconfutabili, che riguardano l'oggetto o il soggetto fin dalla sua origine e producono un effetto innegabilmente. L'uso di *perfectus* (con valore attributivo) implica che la causa *principalis*, cioè primigenia e connaturale all'uomo, compirà certamente l'effetto insito nella sua stessa natura, divenendo in questo modo *perfecta*.

Le cause perfette e principali, dunque, – lontane nel tempo e distanti dalla contingenza – si distinguono da quelle *adiuvantes et proximae* che riguardano suddetta contingenza, ma non gli si oppongono.

In *fat.* 36, per esempio, Carneade ricorda l'esempio di Filottete, abbandonato sull'isola di Lemno per una *causa propior et cum exitu iunctior*⁹⁸⁴ ('una causa più prossima e legata al risultato'), e non per *causae naturales*, cioè quando ancora non era stato ferito dal morso del serpente.

La perifrasi *causa propior et cum exitu iunctior* ritengo sia alternativa alla definizione di *causa proxima*, e che ne chiarisca la funzione: *propior* (comparativo da *prope*) ricorre solitamente a descrivere una vicinanza spaziale e talora una prossimità temporale; una *causa propior* è prossima dunque all'effetto, sia temporalmente che spazialmente, ed è legata al risultato che produce inevitabilmente. È chiaro che il concetto di causa prossima è intimamente legato a quello di necessità (*fat.* 36: *causa efficit necessario*)⁹⁸⁵, in quanto «causa è ciò che, quando sopraggiunge, produce necessariamente ciò di cui è causa» (*causa est id quod, cum accessit, id, cuius est causa, efficit necessario*)⁹⁸⁶, legando a sé il concetto di necessità dal quale non può essere separato, nonostante i tentativi di Crisippo.

Proximus, infatti, sta per vicino, molto vicino, è usato in senso proprio per i luoghi e le persone (*est vicinus, maxime propinquus, proprie usurpatur de locis et personis*)⁹⁸⁷, ma è anche riferito al tempo (*refertur ad tempus*)⁹⁸⁸: esso allude all'ultimo elemento della serie causale, cioè il *visum*⁹⁸⁹, e alla vicinanza, sia temporale che spaziale, di causa e conseguenza. *Adiuvans* invece ne descrive la

⁹⁸³ Forcellini, s.v. *principalis*. Cfr. ThLL, s.v. *principalis*, 10, 2, 1290, 59 ss.

⁹⁸⁴ Cic. *fat.* 36.

⁹⁸⁵ Cfr. anche Cic. *fat.* 34: *Causa autem ea est, quae id efficit, cuius est causa, ut vulnus mortis, cruditas morbi, ignis ardoris.*

⁹⁸⁶ Cic. *fat.* 36.

⁹⁸⁷ Forcellini, s.v. *propior*. Cfr. ThLL, s.v. *propior*, 10, 2, 2026, 39 ss.

⁹⁸⁸ *Ibid.*

⁹⁸⁹ Pohlenz 1967, p. 210, n. 11.

funzione: una causa è *adiuvans* nel senso che concorre insieme ad altre cause⁹⁹⁰, con cui intesse una fitta rete di connessioni, alla realizzazione di un effetto⁹⁹¹.

Di difficile interpretazione è il passo di *fat.* 44, in cui l'autore – che ha costantemente legate le *causae adiuuantes* alle *proximae* – menziona ora la *causa proxima* in connessione con quella *continens*. Il problema è anzitutto stabilire se Crisippo intenda individuare due tipi di cause diverse o se, semplicemente, abbia voluto denominare la stessa causa con due appellativi diversi. È indubbio che, unendo *proxima* e *continens*, Cicerone abbia complicato ulteriormente il problema. Sul corrispettivo greco di *causa continens* gli interpreti sono, infatti, in disaccordo: alcuni sarebbero propensi ad accettare la lezione *συνεχές*; altri, invece, *συνεκτικόν*, altri ancora concludono che l'uso del termine non avrebbe alcuna matrice stoica ma ciceroniana⁹⁹².

Cicerone difende Crisippo dall'accusa degli anti-fatalisti: coloro che negano che l'assenso accada fatalmente, cioè per cause antecedenti, ma ammettono che avvenga dopo una rappresentazione, sembrano a prima vista occupare una posizione diversa da quella di Crisippo. Tuttavia, se ammettono che le rappresentazioni precedono l'assenso, ma negano che l'assenso avvenga per cause antecedenti, *proximae et continentes*, dicono lo stesso di Crisippo, che pur riconoscendo alla *causa proxima* di precedere l'assenso, non ritiene che questa sia necessitante alla sua realizzazione.

Determinante quindi è l'interpretazione di *continens* e altrettanto risolutivo è stabilire a quale tipo di causa corrisponda per Crisippo.

*Continens est qui alteri cohaeret, qui contiguus est alteri, nulla alia re interposita, coniunctus, proximus, vicinus; dicitur et est quidquid sibimet ipsi, cohaeret, adeoque est non interruptus, continuatus, sine intermissione factus*⁹⁹³, «qui se tient, qui se contient» o «qui se retient, continent»⁹⁹⁴. I detrattori di Crisippo riconoscono che la *visio* precede l'assenso, ma sostengono che essa non è causa prossima e *continens* dello stesso.

La *causa continens* è, letteralmente, la causa che 'unisce/lega'⁹⁹⁵ un evento antecedente a qualcosa di successivo, fungendo da copula tra la causa A e l'effetto B. Tale connessione, che non prevede alcuna interruzione, descrive una *series causarum* che implica la necessità, cioè che sia prodotto un dato effetto, che nella teoria dell'assenso corrisponde all'assenso stesso. Malgrado Crisippo si sforzi di dimostrare che la *visio* è causa prossima – ma non necessaria – dell'assenso, il fatto stesso che essa sia causa antecedente, implica che è *causa*

⁹⁹⁰ ThLL s.v. *adiuvo*, 1, 718, 81: *agentes in actione aliqua vel ipsam actionem*.

⁹⁹¹ Forcellini, s.v. *adiuvo*.

⁹⁹² Ioppolo 1994, p. 4517.

⁹⁹³ Forcellini, s.v. *contineo*. Cfr. ThLL, s.v. *contineo*, 4, 701, 12, ss.

⁹⁹⁴ Ernout-Meillet 1951, s.v. *contineo*.

⁹⁹⁵ Cfr. Görler 1994, pp. 269-273.

continens, cioè, causa che determina necessariamente la realizzazione dell'effetto.

L'espressione *causa continens* mi sembra rinvii in particolare alla *causa* descritta da Carneade a *fat.* 36, lì dove rammenta l'episodio di Filottete, che senza alcun motivo fu abbandonato sull'isola di Lemno. Solo dopo vi fu una causa più prossima e legata al risultato a legittimare l'abbandono. L'espressione *causa propior et cum exitu iunctior*, ritengo si possa considerare una perifrasi di *continens* di *fat.* 44. E dato il contesto, si presume che il termine *continens* sia davvero di Crisippo: Cicerone, infatti, nel ribadire la teoria crisippea subito dopo aver esposto quella degli anti-fatalisti, a cui associa la definizione di *causa proxima et continens*, recupera tale espressione e l'attribuisce al filosofo greco.

Stando alle traduzioni proposte dagli studiosi in merito alla lezione originale, sia che si tratti di causa *συνεχὲς* che di *συνεκτικόν*, ciò che si deduce dal testo ciceroniano è che alla causa *continens* è certamente sottesa l'idea di necessità, che entrambe le lezioni sembrano soddisfare⁹⁹⁶.

La critica ciceroniana alla teoria causale di Crisippo prende le mosse proprio dalla sua approssimazione terminologica, che rende essenzialmente vani tutti gli sforzi del filosofo di attestare l'esistenza del fato e, al contempo, del libero arbitrio umano.

La dicotomia esterno/interno (*visum/adsensio*), che gli interpreti hanno ascritto rispettivamente alle cause ausiliarie e prossime e a quelle perfette e principali⁹⁹⁷, secondo l'*exemplum* del cono e del cilindro, non è indubbia né scontata. Ribadisco, infatti, che l'esempio del cilindro e del cono, a *fat.* 42 e 43, mi sembra non stabilisca alcun parallelismo tra il moto dei solidi, causato dalla loro forma, e l'*adsensio* dell'uomo, quale causa perfetta e principale dell'azione. Pare piuttosto chiarire il concetto di causa ausiliaria e prossima, quale causa esterna vicina (sia nel tempo che nello spazio) all'effetto prodotto e necessaria all'attivazione dell'*adpetitus*.

La mia impressione è che l'autore stia, tutto sommato, scindendo le cause prossime, indubbiamente esterne, da ciò che è in proprio potere, che nel caso

⁹⁹⁶ Per ulteriori approfondimenti sulla questione linguistica relativa alla *causa proxima et continens*, rinvio a Görler 1994, pp. 269-273; Hankinson 1987, p. 85, n. 22; Frede 1980, p. 245.

⁹⁹⁷ Frede 1980, p. 235 in cui sostiene che: «Chrysippus' point about causes, then, as illustrated by this example [cf. *De fato* 42, before the introduction of the cylinder] is this: everything does have an antecedent cause; our actions, e. g., have as their antecedent cause an impression. But these antecedent causes are not kind of cause that necessitate the result, they are only 'causae adiuvantes et proximae'. The 'causa perfecta et principalis' which necessitates the result lies in ourselves, it is that about us which makes us accept the impression and act accordingly».

del cilindro e del cono corrisponderebbe alla forma che gli consente di rotolare e di girare, mentre nell'uomo coinciderebbe con l'assenso, soggetto alla *voluntas*. L'*exemplum* rinvierebbe dunque all'iniziale distinzione, proposta da Cicerone a *fat.* 9, tra *causae naturales et antecedentes* e *voluntas*, a cui corrisponde, verosimilmente, la prima classificazione causale di Crisippo, sottoposta, solo in un secondo momento, a ulteriori revisioni per la contrarietà che avrebbe suscitato negli anti-fatalisti.

Che la volontà umana sia scissa dalla catena causale, identificandosi con 'ciò che resta' (all'uomo), mi sembra desumibile da *fat.* 9, in cui Cicerone afferma testualmente:

Non enim, si alii ad alia propensiores sunt propter causas naturalis et antecedentis, idcirco etiam nostrarum voluntatum atque adpetitionum sunt causae naturales et antecedentes. (Cic. *fat.* 9)

La distinzione, abbastanza generica, tra cause naturali e antecedenti e volontà mi sembra, infatti, contrapporre le une all'altra: da una parte ci sono le *causae naturales et antecedentes* – che, stando a quanto detto, abbracciano tutte le tipologie di cause, sia quelle *adiuvantes et proximae* che *perfectae et principales*, perché precedenti all'effetto –, dall'altra, invece, c'è la *voluntas* (da cui l'*adsensio*) che non dipende da alcuna causa, ma piuttosto, stando alla testimonianza ciceroniana, è estranea alla catena causale e non è condizionata da cause antecedenti.

La *voluntas* è *quod superest/quod reliquum est*, è 'ciò che resta' all'uomo e che è in suo potere. Essa è solleticata dal *visum* esterno e produce a sua volta l'*actio*, ma non è causa perfetta e principale dell'azione, almeno non è ciò che Cicerone o le altre fonti dichiarano, sebbene sia breve il passo per identificarle.

12.3.3 Critica ciceroniana alla teoria causale di Crisippo

Esposta la teoria causale di Crisippo, l'Arpinate formula la propria critica: egli separa anzitutto gli anti-fatalisti, che si contrappongono al filosofo greco, da quelli che, pur dichiarandosi anti-fatalisti, ricadono sulle sue posizioni, concordando con esse. I primi negano che l'assenso avvenga fatalmente (cioè per cause ausiliarie e prossime), ma considerano la rappresentazione 'ciò senza cui' (*sine quo*), cioè la causa dell'assenso; causa infatti non è 'ciò senza cui' un evento non può prodursi, ma ciò che, sopravvenendo, produce necessariamente ciò di cui è causa. I secondi, invece, pur dissentendo da Crisippo, finiscono per concordare con il suo ragionamento: ammettendo che l'assenso non può prodursi senza una rappresentazione, questi sostengono che se tutto accade a

opera del fato o per cause antecedenti (ausiliarie e prossime), allora tutto accade fatalmente:

«Ut igitur», inquit, «qui protrusit cylindrum, dedit ei principium motionis, volubilitatem autem non dedit, sic visum obiectum inprimet illud quidem et quasi signabit in animo suam speciem, sed adsensio nostra erit in potestate, eaque, quem ad modum in cylindro dictum est, extrinsecus pulsa, quod reliquum est, suapte vi et natura movebitur. Quodsi aliqua res efficeretur sine causa antecedente, falsum esset omnia fato fieri; sin omnibus, quaecumque fiunt, veri simile est causam antecedere, quid adferri poterit, cur non omnia fato fieri fatendum sit? Modo intellegatur, quae sit causarum distinctio ac dissimilitudo». (Cic. fat. 43)

L'ambiguità del testo tradito, probabilmente perché corrotto e lacunoso, rende poco chiara tale opposizione e perciò difficile la sua interpretazione.

In generale – conclude l'Arpinate – è possibile distinguere tra gli eventi che accadono a opera di cause antecedenti che non è in nostro potere impedire, e quelli che si possono impedire, nonostante si siano verificate le cause perché si compiano. Tale distinzione è accettata sia dagli anti-fatalisti che da Crisippo, nonché da coloro che condividono la sua posizione.

Pur mancando della conclusione, si ipotizza tuttavia che il ragionamento fosse alquanto breve. Cicerone sostiene che Crisippo e il gruppo di anti-fatalisti, che credono di opporgli ma che finiscono con l'aderire alla sua posizione, si distinguono solo a parole e non nella sostanza: la differenza dunque è solo terminologica. Crisippo afferma che tutto accade a opera del fato, avendo qualsiasi evento la sua causa prossima nella rappresentazione senza che ciò implichi la necessità; gli anti-fatalisti, invece, sostengono che dal fato dipendono soltanto gli eventi che non siamo in grado di impedire o di mutare, mentre quelli in nostro potere sono indipendenti dall'intervento del destino, e, accettando la rappresentazione come causa prossima dell'assenso, escludono l'esistenza di moti volontari dell'animo e quindi il libero arbitrio⁹⁹⁸.

Il punto da cui si evince la vera e propria critica ciceroniana contro Crisippo è quello in cui l'Arpinate afferma che questi, ossia Crisippo, pur sapendo che la causa prossima e immediata (*proxima et continens*) ma non necessaria dell'assenso è posta nella rappresentazione, accetta che, se tutto accade a opera del fato, tutto allora accade a opera di cause antecedenti e necessarie (*antecedentes et necessariae*)⁹⁹⁹ il cui intervento determina inevitabilmente l'annullamento del libero arbitrio:

⁹⁹⁸ Antonini 1994, p. 88.

⁹⁹⁹ Cic. fat. 44.

Haec cum ita sint a Chrysippo explicata, si illi, qui negant adsensiones fato fieri, †fateantur tamen eas non sine viso antecedente fieri, alia ratio est; sed, si concedunt anteire visa, nec tamen fato fieri adsensiones, quod proxima illa et continens causa non moveat adsensionem, vide, ne idem dicant. Neque enim Chrysippus, concedens adsensionis proximam et continentem causam esse in viso positam, [neque] eam causam esse ad adsentiendum necessariam concedet, ut, si omnia fato fiant, omnia causis fiant antecedentibus et necessariis; itemque illi, qui ab hoc dissentiunt confitentes non fieri adsensiones sine praecursione visorum, dicent, si omnia fato fierent eius modi, ut nihil fieret nisi praegressione causae, confitendum esse fato fieri omnia; ex quo facile intellectu est, quoniam utrique patefacta atque explicata sententia sua ad eundem exitum veniant, verbis eos, non re dissidere. (Cic. fat. 44)

Lo sforzo di Crisippo di scindere il fato dalla necessità e di farlo convivere con il libero arbitrio è dunque un tentativo fallito. La critica ciceroniana, però, non attacca l'essenza della tesi crisippea ma l'uso terminologico di cui il filosofo si è servito per esprimerla. L'errore di Crisippo, secondo Cicerone, è quello di opporsi ai suoi detrattori servendosi di una terminologia inappropriata, sì che la sua teoria, seppure condivisibile, risulta, infine, contraddittoria e insensata.

È chiaro dunque che il rimprovero dell'Arpinate sia rivolto non tanto alla teoria stessa quanto all'uso dei termini di cui si sarebbe servito Crisippo per identificare le cause antecedenti, tali da compromettere interamente la validità della sua teoria causale e dell'assenso. Se è vero, infatti, che per causa antecedente si intende una causa che precede un evento e che le *causae antecedentes*, di cui parla Cicerone, interessano sia le *causae perfectae et principales* che quelle *adiuvantes et proximae*, Crisippo pecca davvero di approssimazione nel separare la necessità dal fato, essendo questa sottesa a ambedue le categorie causali. Se a ciò si aggiunge la definizione di causa efficiente che ha fornito l'autore stesso in *fat.* 36, in cui ha testualmente detto che «causa non è ciò senza cui (*sine quo*) un evento non può accadere, ma ciò che sopraggiungendo produce necessariamente ciò di cui è causa», facendo corrispondere le cause prossime con le cause efficienti (responsabili di produrre un effetto necessariamente), allora la critica ciceroniana non è immotivata. In entrambi i casi, sia che si parli di *causae adiuventes et proximae* che di *causae perfectae et principales*, la definizione di *causae antecedentes*, che abbraccia ambedue, sembra implicare il concetto di necessità.

A *fat.* 23 Carneade mostra agli Epicurei come avrebbero potuto difendere la loro opinione senza inventarsi il *clinamen* per salvare il libero arbitrio. Dal momento che questi sostenevano che nell'animo possono esservi moti volontari, avrebbero dovuto difendere questo principio per resistere facilmente alle

critiche di Crisippo. Infatti, pur ammettendo che non vi sia nulla di incausato, non avrebbero certamente ammesso che tutto accade a opera di cause antecedenti, dal momento che non vi sono cause esterne e antecedenti che determinano la volontà umana¹⁰⁰⁰. Le cause esterne, in quanto necessarie, producenti cioè un effetto con necessità, non determinano la nostra volontà, che altrimenti non sarebbe in nostro potere.

La posizione di Carneade/Cicerone è dunque chiara: alle cause esterne, che dipendono dal fato e provocano un effetto necessariamente, non è congiunta la nostra volontà, essendo questa dotata di un moto naturale che le appartiene e che prescinde dall'azione di tali cause¹⁰⁰¹. Carneade/Cicerone prosegue, allora, chiarendone il senso: si commette un errore quando, nel parlar comune, si afferma che qualcuno vuole o non vuole qualcosa «senza causa». Con questa espressione, infatti, si intende «senza causa esterna e antecedente», cioè senza causa *adiuvans et proxima*, ossia senza necessità. La volontà e i moti volontari dell'animo non pretendono che ci siano cause esterne per manifestarsi: tali moti hanno in sé la loro causa e ci obbediscono¹⁰⁰².

Cicerone tuttavia non è poi così distante dalla posizione di Crisippo, giacché anch'egli pensa che ci siano cause producenti eventi che prescindono dalla volontà umana e che questa sia dipendente dall'uomo e slegata dalla catena causale. Però, le cause antecedenti che concepirebbe Cicerone sono quelle casualmente antecedenti (*fat.*19) o oscure. Esse corrispondono a quelle cause descritte in *top.* 63, in cui l'Arpinate distingue tra cause palesi e occulte. Queste ultime sarebbero soggette alla fortuna e produrrebbero i loro effetti in maniera apparentemente incomprensibile. Tali effetti, prodotti da cause necessarie, a cui l'uomo non può e non sa opporsi, sono casuali e fortuiti; altri invece sono volontari, cioè sono compiuti deliberatamente:

Omnium autem causarum in aliis inest constantia, in aliis non inest. In natura et in arte constantia est, in ceteris nulla. Sed tamen earum causarum quae non sunt constantes aliae sunt perspicuae, aliae latent. Perspicuae sunt quae appetitionem animi iudiciumque tangunt; latent quae subiectae sunt fortunae. Cum enim nihil sine causa fiat, hoc ipsum est fortuna, qui eventus obscura causa et latenter efficitur. Etiam ea quae fiunt partim sunt ignorata partim voluntaria; ignorata, quae necessitate effecta sunt; voluntaria, quae consilio. (Cic. top. 63)

¹⁰⁰⁰ Cic. *fat.* 23.

¹⁰⁰¹ Cfr. *fat.* 45.

¹⁰⁰² Cic. *fat.* 24-25.

Pertanto le cause antecedenti ausiliarie e prossime – secondo l’Arpinate – parimenti a quelle perfette e principali, producono un effetto necessariamente, cioè l’*adpetitus*. Si è detto infatti che l’*adpetitus* è l’ἄγεμονικόν, il *primus motus*, la reazione involontaria e necessaria a un *visum* esterno, cioè a una causa prossima (o anche antecedente). Come testimonia anche Seneca, la risposta impulsiva dell’uomo all’*adpetitus* prescinde dall’azione della sua volontà, che interviene solo in un secondo momento. Ciò giustificherebbe la testimonianza di *fat.* 44, lì dove Cicerone scrive: *omnia causis fiant antecessibus et necessariis*, in cui l’autore coordina le *causae antecedentes* con quelle *necessariae*, ponendole sullo stesso piano e attribuendo loro pari entità: avendo già chiarito a *fat.* 36 il concetto di causa, egli suppone, verosimilmente, che gli sia concessa tale identificazione lessicale, su cui poggia sostanzialmente la sua critica; ciò legittimerebbe inoltre l’uso di *adpetitus* anziché *adpetitio* (della cui distinzione si è precedentemente parlato) a *fat.* 41, in cui Crisippo risponde all’accusa dei suoi oppositori affermando che tutto accade a opera del fato e che l’*adpetitus* è in nostro potere, sebbene sia provocato da cause ausiliarie e prossime, che non dipendono dalla volontà umana.

Se per *adpetitus* si intende il primo moto provocato dal *visum* necessariamente, è chiaro che l’imprecisione terminologica di cui l’autore rimprovera Crisippo è realmente giustificata. Sebbene sia giusto il tentativo di separare il fato dalla necessità, parlare di cause antecedenti e, in particolare, di cause ausiliarie e prossime in termini fatali, ha fatto sì che Crisippo scivolasse in un’enorme contraddizione. Il concetto di fato non può essere separato da quello di necessità, soprattutto se per fato si intende la catena di cause che affonda le sue radici nell’eternità e dalla quale hanno origine tutte le cose¹⁰⁰³; né è possibile definire fatali solo le cause antecedenti ausiliarie e prossime, perché la definizione stessa di causa antecedente, connessa al concetto di fato, le rende cagione di un effetto necessario, per cui tutto ciò che segue il *visum* è prodotto necessariamente, perciò anche l’*adsensio* e l’*actio*.

Il fatto, poi, che inegli ultimi paragrafi del *De fato* (41-44) ci sia regolarmente la menzione della rappresentazione, cioè del *visum*, quale causa prossima e necessaria dell’assenso, avalla l’ipotesi che la questione riguardi proprio le cause antecedenti ausiliarie e prossime, responsabili di produrre un effetto con necessità, parimenti a quelle perfette e principali. L’effetto da loro prodotto, però, non si identificherebbe con un’azione, come è quella prodotta dall’*adsensio*, ma con una reazione assolutamente istintiva a un ‘colpo’ esterno e del tutto imprevisto, che solo alla fine del processo conoscitivo sarà tramutato in atto.

¹⁰⁰³ Cic. *div.* 1, 125.

All'imprecisione lessicale di Crisippo va aggiunta anche l'incoerenza concettuale, di cui ci dà testimonianza Plutarco nell'opera *De Stoicorum repugnantiis*, o anche Alessandro D'Afrodisia all'interno del *De fato*, e che è indubbiamente presente anche nel *De fato* di Cicerone, sebbene l'autore decida di articolare la sua polemica privilegiando il piano lessicale.

Plutarco, in accordo con Cicerone, narra che Crisippo ha fatto del fato la causa iniziale (προκαταρκτικὸν) e non principale di un evento, dimostrando di essere in contraddizione con se stesso quando afferma che tutto si muove in maniera conforme al λόγος di Zeus, cioè a causa del fato¹⁰⁰⁴. La causa iniziale – continua Plutarco – è più debole di quella completa e non è sufficiente a produrre un effetto se è vinta da fattori che le si oppongono, ragion per cui non provocherebbe alcun esito con necessità, contrariamente alle cause complete. Ciò non implica che le cause iniziali non siano in grado di provocare un effetto, ma solo che non hanno forza sufficiente a produrre un'azione, qualora qualcosa le ostacoli. Ciò nonostante esse sono causa necessaria dell'*impetus*, ossia del moto dell'anima provocato dalla rappresentazione verso un obiettivo specifico.

Stobeeo parla di impulso razionale e afferma che quest'ultimo, che appartiene all'uomo, potrebbe essere pari a un moto dell'intelligenza, diretto alla realizzazione di un'azione pratica. Esso agisce solo se sollecitato da un certo tipo di visione in seguito alla quale riceva un impulso a cui dà l'assenso.:

<τὸ δὲ κινεῖν τὴν ὁρμὴν> οὐδὲν ἕτερον εἶναι λέγουσιν ἀλλ'ἢ <φαντασίαν ὁρμητικὴν τοῦ καθήκοντος αὐτόθεν>, τὴν δὲ ὁρμὴν εἶναι φορὰν ψυχῆς ἐπὶ τι κατὰ τὸ γένος. ταύτης δ' ἐν εἶδει θεωρεῖσθαι τὴν τε ἐν τοῖς λογικοῖς γιγνομένην ὁρμὴν καὶ τὴν ἐν τοῖς ἀλόγοις ζώοις· οὐ κατωνομασμένα δ' εἰσὶν· ἢ <γὰρ ὄρεξις οὐκ ἔστι λογικὴ ὁρμή, ἀλλὰ λογικῆς ὁρμῆς εἶδος> τὴν δὲ λογικὴν ὁρμὴν δεόντως ἂν τις ἀφορίζοιτο, λέγων εἶναι φορὰν διανοίας ἐπὶ τι τῶν ἐν τῷ πράττειν· ταύτη δ' ἀντιτίθεσθαι ἀφορμὴν, φορὰν τινα <διανοίας ἀπὸ τινος τῶν ἐν τῷ πράττειν>. ἰδίως δὲ καὶ τὴν ὄρουσιν ὁρμὴν λέγουσι, τῆς πρακτικῆς ὁρμῆς οὐσαν εἶδος. εἶναι δὲ <τὴν ὄρουσιν φορὰν διανοίας ἐπὶ τι μέλλον>. ὥστε μέχρι μὲν τούτων τετραχῶς ὁρμὴν λέγεσθαι, διχῶς δ' ἀφορμὴν· προστεθείσης δὲ καὶ τῆς ἕξεως τῆς ὁρμητικῆς, ἦν δὴ καὶ ἰδίως ὁρμὴν λέγουσιν, ἀφ' οὗ συμβαίνει ὁρμᾶν, πενταχῶς. (SVF III, 169; 171)

La distinzione è tra il desiderio e l'impulso razionale, che nell'uomo è responsabile dell'impulso pratico e che ha in più, rispetto a quello semplice (cfr. Sen. *dial.* 4, 1, 3: *impetus simplex* senecano), la capacità di determinare un movimento.

¹⁰⁰⁴ SVF II, 929; 931; 937. Cfr. anche Plut. *Stoic. Rep.* 34, 1050B; 1050D.

Sembra dunque confermata la distinzione operata anche da Cicerone nel *De fato* tra *adpetitus* e *adpetitio*, di cui si è parlato in precedenza. Per *adpetitus* si intende il desiderio istintivo, provocato da una rappresentazione impulsiva e diretto a un obiettivo specifico che Cicerone identifica con l'autoconservazione. All'*adpetitus* seguirebbe, negli esseri razionali, l'intervento dell'intelletto che muterebbe quell'impulso primitivo in impulso razionale, ovvero in *adpetitio*, da cui il movimento. Infatti il *visum* esterno o causa iniziale, sia che riesca a produrre un'azione sia che sia ostacolato nella sua realizzazione, provoca necessariamente un *impetus* o *adpetitus*.

Sebbene non determini direttamente un'azione concreta, l'*adpetitus* è necessario, essendo *conditio sine qua non* dell'*adsensio*.

12.3.4 Breve reinterpretazione di alcuni passi del *De fato* relativi alla teoria causale

Alla luce di tale analisi, posto che le *causae antecedentes* – sia ausiliarie e prossime che perfette e principali – implicano il concetto di necessità, è possibile riesaminare le loro occorrenze all'interno del *De fato* e comprenderne l'uso.

1. In *fat.* 9 Cicerone afferma che se le diverse inclinazioni degli uomini sono prodotte da cause naturali e antecedenti (cioè necessarie), non per questo vi sono cause naturali e antecedenti anche all'origine delle nostre volontà e dei nostri desideri che, se dipendessero da queste, non sarebbero in nostro potere:

Haec disserens, qua de re agatur et in quo causa consistat, non videt. Non enim, si alii ad alia propensiores sunt propter causas naturalis et antecedentes, idcirco etia, nostrarum voluntatum atque adpetitionum sunt causae naturales et antecedentes. (Cic. fat. 9)

Le *causae naturales* corrisponderebbero alle predisposizioni degli uomini, determinate dal luogo *natio* e dalla posizione degli astri al momento della nascita, mentre quelle *antecedentes*, che sappiamo includere sia le *adiuvantes et proximae* che le *perfectae et principales*, alluderebbero in questo caso alle seconde, cioè alle *causae perfectae et principales* indipendenti da volontà e istinto, come il morire per il fatto di

essere nati¹⁰⁰⁵. Gli studiosi non concordano nell'attribuire a Crisippo la distinzione causale introdotta a *fat.* 9, tra *causae naturales et antecedentes* e *voluntas*¹⁰⁰⁶. Tuttavia, essa non può essere attribuita nemmeno a Cicerone, dal momento che la definizione stessa di *causae naturales et antecedentes* rinvia a una matrice stoica.

Serve chiarire che Crisippo non nega l'esistenza della *voluntas* né la inserisce nella catena causale. *Voluntas* è ciò che resta all'uomo e che è in suo potere, è l'*adprobatio* che fa assentire o disapprovare la *visio* esterna e che si esplica nell'azione. Il problema della teoria causale sviluppato nel *De fato*, non consiste nell'abolizione della volontà umana – sebbene la teoria stessa l'annuli – ma nel tentativo di dimostrarne l'esistenza con un'approssimazione lessicale, tale da comprometterne la giustezza.

Cicerone, infatti, rimprovera Crisippo di non riuscire a cogliere la sostanza del problema né quale sia il motivo del dissenso con la sua teoria causale. L'autore non sembra respingere questa teoria; riconosce che esistono delle cause ma rifiuta che siano prestabilite *ex aeterno* perciò dissente con Crisippo sul modo in cui ha condotto la propria difesa contro i suoi detrattori. Diversamente dagli ordinari accusatori, Cicerone intrappola Crisippo con le sue stesse parole, fino a indurlo, presumibilmente, alla resa. È plausibile, infatti, che già in questa sede l'autore accenni in maniera preliminare alla critica terminologica che sferrerà contro il filosofo soltanto alla conclusione dell'opera (o almeno della parte che ci è pervenuta) ma che Crisippo dimostri di non comprendere.

2. In *fat.* 31 Cicerone/Carneade dichiara che se tutte le cose accadono per cause antecedenti concatenate e intrecciate (*conserte et contexte*) tra loro secondo una connessione naturale, tutte le cose accadono necessariamente. Se dunque tutto dipende dal fato, tutto accade per cause antecedenti e quindi tutto accade necessariamente:

«*Si omnia antecedentibus causis fiunt, omnia naturali conligatione conserte contexteque fiunt; quod si ita est, omnia necessitas efficit; id si verum est, nihil est in nostra potestate; est autem aliquid in nostra potestate; at si omnia fato fiunt, quaecumque fiunt*». *Hoc artius adstringi ratio non potest.* (Cic. *fat.* 31)

¹⁰⁰⁵ Cic. *top.* 62.

¹⁰⁰⁶ Ioppolo 1994, pp. 4505-4511.

Formulata tale argomentazione, è indubbia la dipendenza esistente tra le cause antecedenti, il fato e la necessità ed è altrettanto comprensibile come, sul piano linguistico e delle definizioni, sia impossibile farli convivere, per cui è indiscusso che il fato implichi la necessità e viceversa.

3. In *fat.* 34 l'autore conferma l'inutilità e la futilità della distinzione causale compiuta da Crisippo: benché si ammettesse che tutto accade a opera di cause antecedenti, come afferma il filosofo, a nulla servirebbe separare tali cause da quelle eterne, giacché ciò non consentirebbe di liberare il libero arbitrio dal concetto di fato e di necessità. «Causa» – commenta Cicerone – «non è infatti ciò che precede un effetto, ma ciò che lo precede in modo da produrlo: causa è propriamente quella che produce ciò di cui è causa»:

Causa autem ea est, quae id efficit, cuius est causa, ut vulnus mortis, cruditas morbi, ignis ardoris. Itaque non sic causa intellegi debet, ut, quod cuique antecedit, id ei causa sit, sed quod cuique efficienter antecedit. (Cic. *fat.* 34)

Crisippo fa dunque coincidere il fato con le cause antecedenti *adiuvantes et proximae*, responsabili di produrre un effetto immediatamente; in questo modo finisce per identificare il fato stesso con le cause che precedendo l'effetto e che lo incalzano in modo da produrlo necessariamente.

12. 4 La teoria dell'assenso

L'intricata questione della teoria dell'assenso, di cui Cicerone offre una rapida parafrasi a *fat.* 42, è tuttora al centro del dibattito interpretativo.

A *fat.* 40 l'autore ha premesso di aver già provveduto alla sua esposizione all'inizio dell'opera, in una sezione che non ci è pervenuta, verosimilmente corrispondente alla lacuna di *fat.* 4-5. Ciò nonostante la teoria dell'assenso descritta a *fat.* 42 prevede che, ricevuta dall'esterno un'impressione, spetti al soggetto decidere se possa considerarsi valida o meno, dunque accettarla o rifiutarla. Ne consegue che l'azione dipende sia dall'impulso che dall'assenso.

La critica che Cicerone muove al determinismo stoico si fonda sulla consequenzialità degli eventi, per cui se tutto accade per una causa precedente, anche gli impulsi e gli assensi derivano da cause precedenti, connesse tra loro da un rapporto di dipendenza.

Secondo la dottrina stoica canonica, l'azione è prodotta dalla seguente successione di accadimenti: *percezione – rappresentazione mentale di ciò che è percepito – assenso – impulso – azione*¹⁰⁰⁷, descritti qui singolarmente a scopo illustrativo ma la cui concreta realizzazione è invece simultanea. Invece, dalla testimonianza di Seneca (*epist.* 113, 18), di Plutarco (*adv. Col.* 1122B-D) e di Stobeo (*ecl.* 2, 7, 9), è possibile trarre la seguente successione: *percezione – rappresentazione mentale di ciò che è percepito – impulso – assenso – azione*, che corrisponderebbe a quella descritta da Cicerone a *fat.* 40, la quale, a sua volta, sembrerebbe discordare da quella proposta a *fat.* 42, già esposta in *ac.* 2, 108, in cui comparirebbe la successione *assenso – impulso* piuttosto che viceversa:

Nam quamquam adsensio non possit fieri nisi commota viso, tamen, cum id visum proximam causam habeat, non principalem, hanc habet rationem, ut Chrysippus vult, quam dudum diximus; non ut illa quidem fieri possit nulla vi extrinsecus excitata (necesse est enim adsensionem viso commoveri). (Cic. *fat.* 42)

Per risolvere la questione e tentare di salvaguardare una coerenza interna alle opere ciceroniane, e in particolare del *De fato*, Hamelin propone di emendare il passo di *fat.* 40: «*si omnia fato fiunt, omnia fiunt causa antecedente; et, si adpetitus, illa etiam, quae adpetitum secuntur, ergo etiam adsensiones*», sostituendo cioè il nominativo plurale *adpetitus* all'accusativo singolare *adpetitum*¹⁰⁰⁸, in questo modo: «*si omnia fato fiunt, omnia fiunt causa antecedente; et, si adpetitus, illa etiam, quae adpetitus secuntur, ergo etiam adsensiones*»¹⁰⁰⁹, che andrebbe così tradotto: «se tutto accade a opera del destino, tutto accade per una causa antecedente; e, se l'appetito accade a opera del fato, anche quelle cose che gli impulsi seguono, dunque anche gli assensi». In questo modo Hamelin ristabilisce la successione *assenso – impulso* che ritorna poco dopo anche a *fat.* 42 e risolve il problema dell'incoerenza del testo ciceroniano.

¹⁰⁰⁷ Maso 2014, p. 161. Cfr. D. L. 7. 46; Alex. *Aphr. Fat.*, 14; Plut. *Stoic. Rep.* 1057A.

¹⁰⁰⁸ Per approfondimenti sull'*adpetitus* rinvio a Koch (2011, pp. 399-414) che pone la sua attenzione su 'ciò che dipende da noi' e sulla teoria dell'impulso nel *De fato* di Cicerone. La sua indagine prende le mosse dal par. 39. Partendo da qui la studiosa arriva a proporre che Cicerone avrebbe messo in scena un dibattito tra gli antichi filosofi sulla teoria causa e che dal par. 40 in poi avrebbe esposto una serie di argomenti antifatalisti. Cfr. anche Weidemann 2001¹.

¹⁰⁰⁹ Hamelin 1978, pp. 36-38.

Vi è tuttavia il dubbio che la dottrina degli Stoici possa essere stata soggetta, fin dall'inizio, a variazioni tese a invertire il rapporto assenso/impulso¹⁰¹⁰, come testimoniato da Seneca:

Omne rationale animal nihil agit nisi primum specie alicuius rei irritatum est, deinde impetum cepit, deinde adsensio confirmavit hunc impetum. Quid sit adsensio dicam. Oportet me ambulare: tunc demum ambulo cum hoc mihi dixi et adprobavi hanc opinionem meam; oportet me sedere: tunc demum sedeo. Haec adsensio in virtute non est. (Sen. *epist.* 113, 18)

La successione *impulso* – *assenso* ritornerebbe in Cicerone anche in un passo degli *Academica* (2, 108) in cui l'Arpinate scrive che nessuna azione può essere compiuta da chi non dà il proprio assenso a un oggetto e perché ciò accada occorre anzitutto che si colga il *visum* dell'oggetto, in cui vi è già l'assenso. Gli Stoici, infatti, affermerebbero che le sensazioni (*sensus*) sono assentimenti (*adsensus*) a cui segue l'*adpetitio*, da cui deriva l'*actio*, e che togliendo le rappresentazioni si eliminerebbe l'intero processo:

Alterum est quod negatis actionem ullius rei posse in eo esse qui nullam rem adsensu suo conprobet. Primum enim videri oportet, in quo sit etiam adsensus (dicunt enim Stoici sensus ipsos adsensus esse, quos quoniam adpetitio consequatur actionem sequi) – tolli autem omnia si visa tollantur. Hac de re in utramque partem et dicta sunt et scripta multa †vide superiore†, sed brevi res potest tota confici. Ego enim etsi maximam actionem puto repugnare visis obsistere opinionibus adsensus lubricos sustinere, credoque Clitomacho ita scribenti, Herculi quendam laborem exanclatum a Carneade, quod ut feram et inmanem beluam sic ex animis nostris adsensionem id est opinationem et temeritatem extraxisset, tamen, ut ea pars defensionis relinquatur, quid impedit actionem eius qui probabilia sequitur nulla re impediende? «Hoc» inquit «ipsum impedit, quod statuet ne id quidem quod probet posse percipi». Iam istuc te quoque impedit in navigando et in conserendo, in uxore ducenda in liberis procreandis, plurimisque in rebus, in quibus nihil sequere praeter probabile. (Cic. *ac.* 2, 108)

Almeno apparentemente il passo contraddice la successione *percezione* – *rappresentazione mentale di ciò che è percepito* – *impulso* – *assenso* – *azione*, che si è soliti ritrovare in Cicerone, a causa dell'inversione *assenso* – *impulso* che corrisponderebbe, tra l'altro, a quella canonica teorizzata dagli Stoici.

¹⁰¹⁰ Ioppolo 1988, pp. 399-414.

Sia in *fat.* 42 – in cui si è riscontrata la stessa contraddizione – che in *ac.* 2, 108, non mi sembra tuttavia che Cicerone si sia contraddicendo.

Cominciamo da *ac.* 2, 108:

Primum enim videri oportet, in quo sit etiam adsensus (dicunt enim Stoici sensus ipsos adsensus esse, quos quoniam adpetitio consequatur actionem sequi) – tolli autem omnia si visa tollantur. (Cic. *ac.* 2, 108)

L'autore premette che nel *visum* vi è l'assentimento e che, secondo gli Stoici, i *sensus* sono *adsensus*, attuando in questo modo un'identificazione tra i due, per cui dire *sensus* è come dire *adsensus* e viceversa. Nell'affermare che l'*adsensio* è connaturata alla rappresentazione¹⁰¹¹ – cosa che ribadisce poco dopo quando afferma che togliere le rappresentazioni equivale ad annullare la successione delle fasi che costituiscono la teoria dell'assenso – è verosimile che Cicerone miri a presentare i due momenti, quello del *visum* e dell'*adsensio*, come simultanei e corrispondenti ai due estremi della teoria dell'assenso, di cui descrive poi le singole fasi. Il passo (*ac.* 2, 108) è certamente ambiguo; ne proporrei tuttavia una diversa traduzione, nel tentativo di restituire coerenza alle opere e al pensiero ciceroniano.

La traduzione canonica recita: «infatti gli Stoici dicono che le sensazioni stesse sono assensi, e che poiché questi sono seguiti da un'appetizione, viene dietro l'azione».

Io, invece, ne propongo la seguente versione: «infatti gli Stoici dicono che le percezioni stesse sono assensi e che, poiché l'appetizione segue queste (percezioni), ne consegue l'azione».

Questa proposta di traduzione vedrebbe la concordanza del pronome relativo *quos* con il sostantivo *sensus*, anziché con *adsensus*. Sebbene tale corrispondenza possa apparire, in un primo momento, macchinosa o forzata, in realtà il discorso si rivela strutturato in maniera ordinata: Cicerone ha appena dichiarato che per compiere un'azione occorre cogliere anzitutto la rappresentazione dell'oggetto e aggiunge che in essa vi è già l'assenso; gli Stoici infatti affermano che le sensazioni sono assentimenti. La successione *sensus* – *adsensus* serve a realizzare tale parallelismo e a rendere chiara quanto più possibile la teoria stoica: infatti, perché ci sia l'assenso è opportuno che si passi dapprima per i sensi (quali termini estremi della teoria dell'assenso), nei quali, secondo gli Stoici, è contenuto l'assentimento stesso.

Benché sia più opportuno, sul piano sintattico, riferire il pronome relativo *quos* al sostantivo *adsensus*, non è scorretto ipotizzare che esso concordi con *sensus ipsos*: sebbene ne sia l'antecedente, *sensus* non precederebbe

¹⁰¹¹ Cfr. anche Cic. *ac.* 2, 37; SVF II, 71-72; 74.

direttamente *quos* per coesione interna alla struttura del periodo e verosimilmente perché l'ambiguità che ne deriverebbe era accettata dall'autore.

A seguito di tale analisi ritengo si riveli più chiara anche l'interpretazione relativa a *fat.* 42, in cui Cicerone definisce la rappresentazione causa prossima dell'assenso, stabilendo tra i due momenti un rapporto di dipendenza. In *ac.* 2, 108, il *visum* e l'*adsensio* non solo si identificano ma rappresenterebbero rispettivamente i due estremi della teoria dell'assenso; è dunque plausibile che anche a *fat.* 42 Cicerone abbia voluto associare l'assenso alla rappresentazione alludendo all'intera sequenza della teoria dell'assenso, che sappiamo includere anche l'*adpetitio*. Pertanto dire che il *visum* è causa prossima dell'assenso serve a Cicerone per sottolineare il rapporto necessitante che intercorre tra questi due momenti.

Già in *ac.* 2, 108 l'autore conclude la breve sinossi sulla teoria dell'assenso dicendo: *tolli autem omnia si visa tollantur*. Togliere le rappresentazioni equivarrebbe a eliminare l'assenso: il *visum* è causa prossima e necessaria dell'assenso¹⁰¹² che a sua volta attiva l'*adpetitio* da cui deriva l'assenso. Il passaggio dalla rappresentazione all'assentimento è temporalmente brevissimo e le fasi che lo costituiscono sono verosimilmente solo descrittive.

Le fonti stoiche definiscono l'impulso τὸ ἀδελφὸν ('fratello') della rappresentazione: questa consisterebbe nella manifestazione di un oggetto esterno che impressiona l'intelletto mediante la sensazione, mentre l'impulso, suo fratello, coinciderebbe con la tensione attiva dell'intelletto che, attraverso la sensazione, giunge al contatto con l'oggetto, lo raggiunge e se ne impossessa:

Τὸ γὰρ ζῶον τοῦ μὴ ζῶου δυοῖ προὔχει, φαντασία καὶ ὄρμη· ἡ μὲν οὖν φαντασία συνίσταται κατὰ τὴν τοῦ ἐκτὸς πρόσοδον τυποῦντος νοῦν δι' αἰσθήσεως· ἡ δὲ ὄρμη, τὸ ἀδελφὸν τῆς φαντασίας, κατὰ τὴν τοῦ νοῦ τονικὴν δύναμιν· ἦν τεῖνας δι' αἰσθήσεως ἄπτεται τοῦ ὑποκειμένου καὶ πρὸς αὐτὸ χωρεῖ γλιχόμενος ἐφικέσθαι καὶ συλλαβεῖν αὐτό. (SVF II, 844)

L'uso di τὸ ἀδελφὸν per qualificare il rapporto tra φαντασία e ὄρμη confermerebbe che le due fasi, sebbene teoricamente distinte, in realtà si identificano. La loro 'fratellanza' alluderebbe alla simultaneità con cui esse si verificano, per cui dire φαντασία è come dire ὄρμη: l'uno implica l'altro ed è causa prossima e necessaria dell'altro.

Alla luce di quanto detto, è possibile riesaminare il passo di *fat.* 42, in cui la connessione diretta tra rappresentazione mentale e assenso è solo apparentemente in contrasto con la teoria dell'assenso descritta nelle altre opere

¹⁰¹² Cic. *fat.* 44.

ciceroniane: l'autore ne coglierebbe i due momenti estremi, il *visum* e l'*adsensio*, sottintendendo la fase dell'*adpetitio* che ha con il *visum* un rapporto di necessità¹⁰¹³. Suo intento è credibilmente anche questo: far comprendere al destinatario e al lettore che il rapporto tra *visum* e *adsensio* è necessitante, benché Crisippo tenti di dimostrare il contrario. Le *causae adiuvantes et proximae*, che si identificano con la rappresentazione, sono, infatti, responsabili dell'*adpetitus*, a sua volta prodotto della *visio*.

In questo modo, l'Arpinate chiarisce l'incongruenza sia lessicale che teorica della teoria dell'assenso: se per *causa* si intende ciò che, sopravvenendo, produce un effetto necessariamente (*fat.* 34; 36), le *causae adiuvantes et proximae*, che sopraggiungono, producendo un *adpetitus*, sono cause che provocano un esito con necessità.

Malgrado i vani tentativi di Crisippo di scindere il fato dalla necessità, il fatto che le cause ausiliarie e prossime rientrino nella categoria di cause antecedenti, insieme a quelle perfette e principali, implica che le *casuae antecedentes* siano responsabili di un effetto necessariamente, determinando il fallimento della teoria crisippea. Crisippo, infatti, tentando di reagire alle accuse dei suoi oppositori, ha costruito una teoria complessa e artificiosa, che ha palesato (e palesa tuttora) notevoli e irrisolvibili contraddizioni, sia sul piano contenutistico che su quello terminologico.

Il disegno teorico da lui tracciato fallisce a causa di un'incoerenza terminologica posta a monte della questione. Pertanto, l'esposizione della teoria dell'assenso e tutto ciò che ne segue, anche se non fosse concettualmente respinta dall'Arpinate, non può essere accettata, essendo imprecisa e contraddittoria sul piano lessicale, quindi teorico.

¹⁰¹³ Cic. *ac.* 2. 108.

Capitolo 13

Critica all'atomismo di Epicuro

13.1 *De fato* 46-48

46 *Hoc modo hanc causam disceptari oportet, non ab atomis errantibus et de via declinantibus petere praesidium. «Declinat», inquit, «atomus». Primum cur? Aliam enim quandam vim motus habebant a Democrito impulsione, quam plagam ille appellat, a te, Epicure, gravitatis et ponderis. Quae ergo nova causa in natura est, quae declinet atomum? Aut num sortiuntur inter se, quae declinet, quae non? Aut cur minimo declinent intervallo, maiore non? aut cur declinent uno minimo, non declinent duobus aut tribus?*

47 *Optare hoc quidem est, non disputare. Nam neque extrinsecus impulsam atomum loco moveri et declinare dicis, neque in illo inani, per quod feratur atomus, quicquam fuisse causae, cur ea non e regione ferretur, nec in ipsa atomo mutationis aliquid factum est, quam ob rem naturalem motum sui ponderis non teneret. Ita cum attulisset nullam causam, quae istam declinationem efficeret, tamen aliquid sibi dicere videtur, cum id dicat, quod omnium mentes aspernentur ac respuant.*

48 *Nec vero quisquam magis confirmare mihi videtur non modo fatum, verum etiam necessitatem et vim omnium rerum sustulisseque motus animi voluntarios, quam hic, qui aliter obsistere fato fatetur se non potuisse, nisi ad has commenticias declinationes confugisset. Nam, ut essent atomi, quas quidem esse mihi probari nullo modo potest, tamen declinationes istae numquam explicarentur. Nam si atomis, ut gravitate ferantur, tributum est necessitate naturae, quod omne pondus nulla re inpediente moveatur et feratur necesse est, illud quoque necesse est, declinare, quibusdam atomis vel, si volunt, omnibus naturaliter ...*

13.2 Critica al *clinamen* di Epicuro

La terza lacuna dell'opera, che si è supposto sia di breve estensione, si colloca tra i parr. 45 e 46, in cui si ipotizza che Cicerone abbia terminato il discorso iniziato in *fat.* 45, che vede contrapporsi le tesi dei fatalisti e degli anti-fatalisti a quella di Crisippo. Altrettanto plausibile è che in questa sezione l'autore abbia preparato il terreno per l'accusa alla teoria epicurea del *clinamen*, che di fatto espone in *fat.* 46 e che già era stata descritta in *fat.* 22-23.

In *fat.* 46 l'autore esordisce affermando che la questione *de fato* va discussa *hoc modo*, «in questo modo», senza ricorrere agli atomi e alla teoria del *clinamen*, come teorizza Epicuro, ovvero in termini linguistici e ponendola su un piano terminologico, come lui stesso ha appena fatto nella parte che ci è pervenuta, lì dove rimprovera Crisippo per la sua imprecisione terminologica.

L'*hoc modo*, che introduce il par. 46, se riferito a quanto detto e dimostrato dall'Arpinate relativamente alla teoria causale di Crisippo, può essere così reinterpretato: «Bisogna discutere la questione in questi termini (quelli appena usati), non difendersi con gli atomi...».

L'autore attribuisce all'atomismo due gravi difetti: che qualcosa possa accadere senza causa e che, di due corpi che si muovono nel vuoto, uno si muove in linea retta mentre un altro devia. Tale deviazione non sembra dipenda da una qualche causa né tanto meno è pensabile che gli atomi tirino a sorte tra loro per decidere quale di essi devii e quale no (*num sortiuntur inter se quae declinet*)¹⁰¹⁴, perciò essa risulta *sine causa*: infatti, né avviene per natura, né nel vuoto, né è spinta dall'esterno. Cicerone si domanda per quale motivo l'ampiezza dell'angolo di deviazione debba essere 'minima' e non maggiore di un *minimum* (*maiore non*) e perché si è parlato di un solo intervallo e non di due o più intervalli. L'introduzione del *clinamen* dovrebbe risolvere il problema del libero arbitrio ma finisce con il rafforzare la tesi della necessità e della costrizione degli eventi e, data la sua assurdità, è rifiutata anche dall'opinione pubblica.

Pur ammettendo l'esistenza degli atomi, tale declinazione, infatti, non può motivarsi in alcun modo: gli atomi si muovono per legge naturale e necessaria, ossia *per pondus*, a meno che non intervenga una causa impediante a interromperne il moto; diversamente l'esistenza della *declinatio atomi* troverebbe la sua giustificazione nel fatto che alcuni atomi la posseggono per legge naturale. Ma Cicerone ha già dimostrato l'assurdità di questa tesi in *nat. deor.* 1, 69-70, in cui afferma che Epicuro, conscio che la caduta perpendicolare degli atomi a causa del loro peso, toglie all'uomo ogni possibilità di

¹⁰¹⁴ Cic. *fat.* 46.

autodeterminazione e, data la necessità del loro movimento, ricorre a uno stratagemma, che Democrito rifiuta di adottare: egli afferma che gli atomi, pur muovendosi perpendicolarmente verso il basso in linea retta, subiscono leggere deviazioni (*declinare paululum*), impercettibili ai sensi¹⁰¹⁵, che concorrono a formare agglomerati che danno vita ai corpi. Difendere ciò, tuttavia, è peggiore che mostrarsi incapace di sostenere le proprie posizioni contro le accuse di quanti caldeggiavano l'assurdità della teoria atomistica:

Velut Epicurus cum videret, si atomi ferrentur in locum inferiorem suo pte pondere, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus et necessarius, invenit quo modo necessitatem effugeret, quod videlicet Democritum fugerat: ait atomum, cum pondere et gravitate directo deorsus feratur, declinare paululum. hoc dicere turpius est quam illud quod vult non posse defendere. (Cic. nat. deor. 1, 69-70)

Anche in *fin.* 1, 19-20 l'Arpinate conferma che Epicuro casca in un risibile errore: egli pensa che gli atomi precipitino perpendicolarmente per via del loro peso e che questo sia il moto naturale di tutti i corpi, ma accorgendosi che in questo modo l'universo non si sarebbe potuto formare, introduce un principio fittizio, il *clinamen*, affermando che l'atomo nella caduta subisce una deviazione infinitesimale, il *minimum*, grazie alla quale determina delle aggregazioni, dei congiungimenti e delle conglomerazioni che concorrono a formare l'universo e tutte le parti che lo compongono e che in esso sono contenute. Questo espediente, però, oltre a essere un'invenzione puerile, non ottiene neppure il suo scopo: la deviazione è infatti un'invenzione arbitraria perché *sine causa*, condizione che un fisico non potrebbe mai accettare, quindi, Epicuro avrebbe privato gli atomi di quel moto verso il basso senza, però, raggiungere lo scopo per il quale aveva fissato quel principio. Se tutti gli atomi, infatti, deviassero, non avverrebbe alcuna aggregazione; se invece solo alcuni deviassero, secondo il moto obliquo, mentre altri cadessero in senso perpendicolare per propria gravitazione, questo comporterebbe l'attribuzione di funzioni diverse agli atomi senza alcuna causa che giustifichi tali moti e differenze:

Sed hoc commune vitium, illae Epicuri propriae ruinae: censet enim eadem illa individua et solida corpora ferri deorsum suo pondere ad lineam, hunc

¹⁰¹⁵ Lucr. 2, 244-250: *Nec plus quam minimum, ne fingere motus/obliquos videamur et id res vera refutet./Namque hoc in promptu manifestumque esse videmus,/pondera, quantum in sest, non posse oblique meare,/ex supero cum praecipitant, quod cernere possis./Sed nil omnino <recta> regione viavi/declinare quid est qui possit cernere sese?*

*naturalem esse omnium corporum motum. Deinde ibidem homo acutus, cum illud occurreret, si omnia deorsus e regione ferrentur et, ut dixi, ad lineam, numquam fore ut atomus altera alteram posset attingere itaque * * attulit rem commenticiam: declinare dixit atomum perpaulum, quo nihil posset fieri minus; ita effici complexiones et copulationes et adhaesiones atomorum inter se, ex quo efficeretur mundus omnesque partes mundi, quaeque in eo essent. Quae cum tota res <est> ficta pueriliter, tum ne efficit <quidem>, quod vult. nam et ipsa declinatio ad libidinem fingitur – ait enim declinare atomum sine causa; quo nihil turpius physico, quam fieri quicquam sine causa dicere, – et illum motum naturalem omnium ponderum, ut ipse constituit, e regione inferiorem locum petentium sine causa eripuit atomis nec tamen id, cuius causa haec finxerat, assecutus est. Nam si omnes atomi declinabunt, nullae umquam cohaerescunt, sive aliae declinabunt, aliae suo nutu recte ferentur, primum erit hoc quasi provincias atomis dare, quae recte, quae oblique ferantur, deinde eadem illa atomorum, in quo etiam Democritus haeret, turbulenta concursio hunc mundi ornatum efficere non poterit. (Cic. fin. 1, 18-20)*

L'introduzione della *declinatio atomi*, come già accennato in *fat.* 22, si giustifica perché Epicuro crede di evitare, in questo modo, la necessità del fato, inventando un terzo moto oltre a quelli causati dal peso e dall'urto, per cui l'atomo si allontanerebbe dalla sua traiettoria. Tuttavia, il filosofo è costretto ad ammettere che tale declinazione è *sine causa*, giacché l'atomo non devia perché colpito da un altro atomo ma perché naturalmente tendente verso il basso.

Pertanto il *tertius motus* è stato introdotto per salvare il libero arbitrio dell'uomo¹⁰¹⁶ che ne sarebbe stato privato se l'atomo si fosse mosso soltanto secondo la legge naturale e necessaria della gravità¹⁰¹⁷.

Passiamo ora alla struttura dei parr. 46-48. La sezione conclusiva dell'opera può essere divisa in quattro parti:

¹⁰¹⁶ A tal proposito non tutti gli studiosi concordano: Sedley (1983, pp. 42-46), per esempio, sottolinea l'esistenza di una differenza tra causalità fisica e non fisica (volontà) al momento della scelta; Furley (1967, pp. 163-164) ed Englert (1987, pp. 127-129) ritengono che Epicuro non considerasse gli atti di volontà connessi alla *declinatio atomi*; Purinton (1999, pp. 285-294), al contrario, crede nella stretta relazione tra volontà e causalità fisica, che vede concorde anche Schallenberg (2008, pp. 181-187). Più complessa è invece la tesi di Masi (2006, p. 238) che nega l'esistenza di una relazione tra il *clinamen* e la *voluntas* ma accetta ce ne sia una tra il *clinamen* e la condizione mentale che determina la *voluntas*.

¹⁰¹⁷ Per approfondimenti sulla teoria epicurea rinvio agli studi di Bailey 1928; Furley 1967; Striker 1977; Conway 1981; Amis 1984; Everson 1994. Sul rapporto tra Lucrezio ed Epicuro rinvio invece a Boyancé 1963; Clay 1983; Fowler 1983.

- *hoc modo... non disputare*: reintroduzione alla teoria del *clinamen*, già descritta in *fat.* 22-23 e oggetto di critica da parte dell'Arpinate. Secondo Democrito, gli atomi hanno una certa energia cinetica derivante dall'urto, che Epicuro fa coincidere con il peso e la gravità;

- *nam neque extrinsecus... sui ponderis non teneret*: seguono una serie di domande retoriche sul perché Epicuro introduca tale moto e quali siano le sue cause;

- *ita cum attulisset... declinationes confugisset*: il *tertius motus* è *sine causa* e ritenuto inconcepibile sia dai fisici che dalle menti comuni;

- *nam ut essent atomi... omnibus naturaliter...*: Cicerone continua la sua argomentazione ragionando per assurdo: «ammesso che l'atomo esista», il moto teorizzato da Epicuro si giustificerebbe solo se insito alla sua stessa natura. Tuttavia, suo moto naturale è quello perpendicolare e non la *declinatio atomi*, che è *sine causa*.

A questo punto l'opera si interrompe.

Più che attribuire a Epicuro un *tertius motus* in aggiunta a quelli già postulati *per gravitatem et pondus* – che coincidono con quello *per plagam* congetturato da Democrito –, ritengo più plausibile che con il sintagma *tertius motus* l'Arpinate si riferisca alla somma dei moti teorizzati fino a quel momento: ai due già supposti di Democrito e di Epicuro, si aggiungerebbe un altro moto *sine causa*, vale a dire la *declinatio atomi*, la cui esistenza però non può essere concepita, perché nulla è privo di causa.

La successione di interrogative dirette, che incalzano in questa sezione dell'opera (*fat.* 46) – *quae ergo nova causa in natura est, quae declinet atomum? Aut num sortiuntur inter se, quae declinet, quae non? Aut cur minimo declinet inervallo, maiore non? Aut cur declinet uno minimo, non declinet duobus aut tribus?* –, rende molto rapido il ritmo del discorso, manifestando il πάθος dell'autore e la sua volontà di rendere partecipe anche il pubblico. La loro *climax* ascendente assolve, infatti, a una funzione ben precisa: rendere palese, a un pubblico già consapevole, che la teoria epicurea è irragionevole, oltre che contraddittoria, tentando di ripristinare il libero arbitrio dell'uomo e finendo col confermare la necessità e l'esistenza del fato, come chiarisce Cicerone stesso quando dice che «le menti di tutti la rifiutano e disprezzano» (*omnium mentes aspernentur ac respuant*)¹⁰¹⁸. Non a caso, infatti, la serie di interrogative dirette termina con l'affermazione che la teoria del *clinamen* è *optare, non disputare*.

¹⁰¹⁸ Cic. *fat.* 46.

L'*hoc modo* di *fat.* 46, rinvia allo stesso presente nel fr. 1, ricavato da Gellio (7, 2, 15): *Chrysippus aestuans laboransque, quonam hoc modo explicet et fato omnia fieri et esse aliquid in nobis, intricatur.*

Philippson (1934)¹⁰¹⁹ ha ipotizzato che la citazione di Gellio si possa collocare nella lacuna tra i parr. 45-46 e che l'*hoc modo* in esso contenuto abbia a che fare con quello di *fat.* 46. Pertanto lo studioso leggeva così il problematico testo tramandato dai codici: *Chrysippus aestuans laboransque, quonam <pacto> explicet et fato omnia fieri et esse aliquid in nobis, intricatur hoc modo*, supponendo che tra i due *hoc modo* quello di *fat.* 46 può considerarsi valido mentre l'*hoc modo* gelliano sarebbe stato inserito dall'autore per errore.

Concordano con l'inserimento del fr. 1 prima del par. 46, secondo la correzione apportata da Hertz e accolta dai successivi editori, sia Schröder (1989-90, III, pp. 150-3), anche se con riserve, che Stefano Maso, mentre Sharples la rifiuta (1991, p. 194). Maso ipotizza di trovarsi di fronte a un'anafora, per cui l'*hoc modo* del fr. 1 rinvierebbe alla dottrina stoica precedentemente menzionata: in *fat.* 46, infatti, Cicerone rimanderebbe verosimilmente a Crisippo e agli Stoici, per passare poi alla confutazione della teoria epicurea. Dunque, Secondo Maso, una volta chiariti i termini della questione, l'autore riconoscerebbe a Crisippo lo sforzo di aver tentato di conciliare la necessità del fato e il libero arbitrio dell'uomo, sostenendo che occorre muoversi in *hoc modo*, cioè in questa direzione, senza ricorrere all'atomismo epicureo¹⁰²⁰.

Tuttavia tale esegesi non mi vede concorde. Proporrei anzitutto una traduzione alternativa a quella suggerita da Maso, la quale recita in questo modo: «Crisippo, agitandosi e affaticandosi, si è imbrogliato nel tentativo di spiegare fino a che punto, in questo modo, tutto accada per destino e, insieme, qualcosa rimanga in nostro potere».

Suggerirei, piuttosto, di scindere il sintagma *hoc modo*, generalmente considerato in ablativo, in *hoc* accusativo, retto dal congiuntivo *explicit* e prolettico della proposizione esplicativa successiva: «*et fato omnia fieri et esse aliquid in nobis*», e *modo*, avverbio di tempo, con il significato di 'ancora', a sostegno dell'ipotesi secondo la quale il fr. 1 sia conclusivo del discorso su Crisippo, mentre *quonam* è pronome interrogativo che introduce la proposizione interrogativa indiretta (*explicit*) con il significato di 'in che modo', per cui tradurrei:

¹⁰¹⁹ Philippson 1934, p. 1036.

¹⁰²⁰ Maso 2008, pp. 130-131.

«Crisippo, sudando e faticando, in qualsiasi modo tenti ancora di spiegare questo, cioè che ogni cosa accade a opera del fato e che qualcosa è in nostro potere, resta intrappolato».

La motivazione con cui Maso e Schröder giustificano l'inserimento del frammento nella lacuna che precede il par. 46, secondo la quale *hoc modo* sarebbe volutamente ripreso da Cicerone a causa di un artificio retorico, ossia l'anafora, non mi sembra convincente¹⁰²¹.

È certamente verisimile che tale fr. vada inserito prima del par. 46, ma non concordo con la sua collocazione appena prima dell'*hoc modo* introduttivo del paragrafo stesso: credo, infatti, che esso, piuttosto che rifarsi alla proposta di *soft determinism* di Crisippo, si riferisca alla dissertazione compiuta da Cicerone e alla sua critica alla teoria crisippea. Ne darebbe conferma anche Gellio, che nel trattare del libero arbitrio, dedica, in *N. A.* 7, 2, 15, particolare attenzione a Crisippo il quale, pur ammettendo il potere e l'inevitabilità del fato, dichiara al contempo che l'uomo è arbitrio del proprio modo di pensare e di agire.

Ora, se l'anafora presuppone la ripetizione di una stessa parola o di uno stesso sintagma allo scopo di ribadirne e rafforzarne la funzione per consolidarne il senso, nella mia proposta di traduzione l'*hoc modo*, contenuto nel frammento di Gellio (7, 2, 15) e quello iniziale di *fat.* 46, non posso definirsi anaforici, giacché ricorrono con significato diverso. Qualora si volesse accogliere l'edizione tramandata dai codici del fr. 1 – che vede l'*hoc modo* a fine citazione, secondo la seguente lezione: *Chrysippus aestuans laboransque, quonam <pacto> explicet, et fato omnia fieri et esse aliquid in nobis, intricatur hoc modo*, modificata in un secondo momento da Hertz che ha spostato *hoc modo* accanto a *quonam* –, il suo significato corrisponderebbe a 'in questo modo', 'così'. Tuttavia ritengo, che l'*hoc modo* di *fat.* 46 abbia un valore diverso dal precedente, se è vero che il fr. 1 si può inserire tra i parr. 45 e 46: esso, infatti, starebbe per «occorre discernere la questione in questo modo», cioè nei termini che propone Cicerone e non nel modo in cui si sforzano di fare Crisippo o Epicuro. È anche vero, però, che, stando alla lezione dei codici, l'*hoc modo* gelliano, a fine frammento, finisce con il sovrapporsi e con l'annullarsi di fronte a quello posto a inizio di *fat.* 46, è pertanto plausibile che entrambi abbiano lo stesso significato e si rifacciano alla confutazione ciceroniana che, come precedentemente detto, è di carattere terminologico più che contenutistico. Il fr. 1 ha tuttavia un tono 'conclusivo', cioè fa supporre sia

¹⁰²¹ Schröder 1989-1990, pp. 150-153, mostra una certa cautela nell'accettare l'inserimento del frammento di Gellio anche se non lo ritiene insensato giacché tale inserimento darebbe rilievo alla polemica antistoica condotta da Cicerone.

possibile collocarlo nella lacuna tra *fat.* 45 e 46: in effetti, Cicerone sembra voler dire: «Comunque si esprima Crisippo, resta impigliato nei suoi stessi discorsi».

In alternativa proporrei anche un'altra collocazione di questo frammento, ovvero nella lacuna iniziale di *fat.* 4-5.

A giudicare dal testo e da alcuni rimandi in esso presenti, mi pare sia plausibile che nella lacuna di *fat.* 4-5, che si suppone sia di grandi dimensioni, Cicerone abbia posto i termini del discorso indicando la successione degli argomenti che si accinge a trattare. Ne è prova il *revertamur* di *fat.* 7, in cui l'autore termina il discorso su Posidonio, di cui ha appena esposto la teoria della *συνπάθεια* universale, per ritornare alle trappole di Crisippo: *sed Posidonium, sicut aequum est, cum bona gratia dimittamus, ad Chrysippi laqueos revertamur.*

La forma verbale *revertō* segna il passaggio da un argomento all'altro lasciando presupporre che l'autore abbia già accennato alle trappole di Crisippo, verosimilmente nella lacuna di *fat.* 4, che includerebbe anche la descrizione della teoria dell'assenso, menzionata in *fat.* 40.

Anche in *fat.* 9, l'autore parla di *cause naturales et antecedentes* e di *voluntas*, come se ne avesse già chiarito i concetti, ancora una volta lasciando supporre che ne abbia già parlato o quanto meno ne abbia anticipato la questione.

Inoltre, il fatto che Cicerone abbia accennato alla teoria dell'assenso in *fat.* 40, farebbe presupporre che abbia descritto nello stesso luogo anche la teoria causale e alla distinzione delle cause su cui essa si basa. Ed è proprio qui, a conclusione di quest'ampia panoramica delineata in *fat.* 4-5 che Cicerone avrebbe affermato verosimilmente quanto attestato nel fr. 1 di Gellio.

Tale ipotesi spiegherebbe anche il rinvio della teoria dell'assenso citata in *fat.* 40, alla parte iniziale del discorso, verosimilmente corrispondente alla *pars construens* dell'intera *dissertatio*. Quella che ci è pervenuta dunque corrisponderebbe alla *pars destruens*, ossia alle risposte e alle argomentazioni di Cicerone a ogni singolo argomento (simpatia universale – divinazione – teoria dei possibili – *ratio ignava* e confatali – teoria causale e dell'assenso), esposte nella *pars construens*. Stando a questa esegesi, è come se Cicerone avesse anticipato a Irzio, in *fat.* 4-5, la teoria causale e dell'assenso per avvertirlo che qualunque sia il tentativo di Crisippo di salvare il libero arbitrio e la validità della sua teoria, fallisce, predisponendo, in questo modo, l'interlocutore alla sua *dissertatio*, in cui chiarisce il modo in cui avviene tale fallimento. La *pars construens*, tuttavia, non ci è pervenuta; essa riprende a partire da *fat.* 5, in cui Cicerone affronta il tema della simpatia universale, in seguito al quale prende avvio la propria confutazione, cioè la *pars destruens*.

Fragmenta

1.Gell. 7, 2, 15: *itaque M. Cicero in libero, quem de fato conscripsit, cum quaestionem istam diceret obscurantissimam esse et implicatissimam, Chrysippum quoque philosophum non expedisse se in ea <ait> his verbis: Chrysippus aestuans laboransque, quonam hoc modo explicet, et fato omnia fieri et esse aliquid in nobis, intricatur.*

2.Serv. Aen. 3, 376: *volviturque vices] definitio fati secundum Tullium, qui ait: fatum est conexio rerum per aeternitatem se invicem tenens, quae suo ordine et lege variatur, ita tamen, ut ipsa varietas habeat aeternitatem.*

3.Aug. civ. 5, 8: *illi quoque Homerici huic sententiae suffragantur, quos Cicero in Latinum vertit:*

*tales sunt hominum mentes, quali pater ipse
Iuppiter auctiferas lustravit lumine terras*

nec in hac quaestione auctoritatem haberet poetica sententia; sed quoniam Stoicos dicit vim fati adserentes istos ex Homero versus solere usurpere, non de illius poetae, sed de istorum philosophorum opinione tractatur, cum per istos versus, quos disputationi adhibent quam de fato habent, quid sentiant esse fatum apertissime declaratur, quoniam Iovem appellant, quem summum deum putant, a quo connexionem dicunt pendere fastorum.

4.Aug. civ. 5, 2: *Cicero dicit Hippocratem nobilissimum medicum scriptum reliquisse quosdam fratres, cum simul aegrotare coepissent, et eorum morbus eodem tempore ingravescerent, eodem levaretur, geminos suspicatum. Quos Posidonius Stoicus multum astrologiae deditus eadem constitutione astrorum natos eademque conceptos solebat adserere. Ita, quod medicus pertinere credebat ad simillimam temperiem valetudinis, hoc philosophus astrologus ad vim constitutionemque siderum, quae fuerat, quo tempore concepti nati sunt.*

5.Macr.sat. 3, 16, 3sq: *et ne vilior sit testis poeta, accipite adsertore Cicerone, in quo honore fieri hic piscis apud P. Scipionem Africanum illum et Numantinum. Haec sunt in dialogo de fato verba Ciceronis: nam cum esset apud se ad Lavernium Scipio unaque Pontius, adlatus est forte Scipioni acipenser, qui admodum raro capitur, sed est piscis, ut ferunt, in primis nobilis. Cum autem Scipio unum et alterum ex his, qui eum salutatum venerant,*

*invitavisset pluresque etiam invitaturus videretur, in aurem Pontius «Scipio»,
inquit «vide quid agas, acipenser iste paucorum hominum est».*

6.Non. p. 34, 20 M.: *praestringere dictum est non valde stringere et
perlaudare ... Cicero de fato et de finibus bonorum et malorum lib. IV: aciem
anorum nostrorum virtutis splendore praestringitis.*

Conclusioni

Il presente elaborato si è posto l'obiettivo di individuare i nuclei tematici che compongono l'opera *De fato* per analizzarne gli aspetti lessicali e per far luce su alcuni passi tuttora di difficile interpretazione. Le soluzioni proposte sono solo un tentativo di conciliare la difficile tematica, relativa all'esistenza del destino e del determinismo stoico in opposizione al libero arbitrio, con la forma in cui essa è espressa. L'opera, certamente di non facile interpretazione, sia per la difficoltà degli argomenti trattati, sia per lo stato lacunoso in cui ci è giunta, è stata oggetto di riflessioni e di tentativi interpretativi da parte degli studiosi, per lo più di formazione filosofica.

Attraverso un'analisi contrastiva tra quest'opera e le altre ciceroniane e tra questa e i frammenti degli Stoici, si intende far luce sugli argomenti, sulla dipendenza di Cicerone dalle fonti greche, utili a chiarire i concetti su cui si muove l'argomentazione ciceroniana per motivare l'uso di alcuni termini piuttosto che di altri e sull'evoluzione stilistica compiuta dall'autore in merito alla produzione filosofica.

Punti nodali della questione sono la teoria causale e quella dell'assenso di Crisippo.

Per difendersi dalle accuse degli oppositori al determinismo stoico, che il filosofo non può accettare giacché rischiano di compromettere l'intero sistema filosofico stoico, che poggia sul *λόγος* e sul determinismo, Crisippo inventa la teoria causale attribuendo a ogni causa una denominazione che ne espliciti la funzione. Se la divisione delle cause sia bipartita, tripartita o quadripartita, è tuttora in dubbio. Tuttavia, la confusione terminologica che ne deriva è ciò su cui si basa la critica ciceroniana. L'intera opera infatti si muove su un piano logico – argomentativo, al cui interno si innestano principi fisici della teoria epicurea, ma è sul piano della logica che Cicerone articola la sua confutazione, rimproverando Crisippo anzitutto per l'imprecisione terminologica scelta per descrivere la teoria causale. Dimostrazione che basta a smentirne la validità.

Ed ecco che l'autore controbatte la teoria causale senza entrare nel merito del suo contenuto ma dimostrando che per smentirla è sufficiente l'imprecisione linguistica di Crisippo, che denuncia chiaramente un certo imbarazzo nello sfuggire alle accuse dei suoi detrattori.

Tale trattazione va comunque inserita sullo sfondo di un contesto politico e sociale piuttosto delicato, quale è quello successivo all'uccisione di Cesare. Cicerone, uomo politico prim'ancora che studioso di filosofia, non rinuncia a servirsi di quest'opera – come credo – prima che per ottemperare a uno scopo divulgativo, per soddisfarne uno politico: persuadere Irzio, console designato per l'anno 43 a. C. ad abbracciare la causa degli ottimati e dei cesaricidi, impegnati a riportare in auge il sistema della Repubblica.

In un clima politico di profonda incertezza e di forti tensioni, Cicerone tenta di convincere il destinatario dell'infondatezza del determinismo stoico, per affermare la potenza della *voluntas* e del libero arbitrio dell'uomo.

La mia analisi si ferma ai paragrafi conclusivi che ci sono giunti. Quanto ai *fragmenta* ho accennato a quelli che ho ritenuto utili alla mia trattazione, ciò non toglie che potrebbero rivelarsi interessante argomento per un ulteriore approfondimento e un successivo studio sul *De fato*.

Bibliografia

Testi critici:

- Ax W., M. T. Ciceronis Scripta quae manserunt omnia, fasc. 46: De divinatione, De fato, Timaeus, Ottonis Plasberg schedis usus recognovit W. Ax, Stuttgart 1938.
- Bayer K., M. T. Ciceronis De fato, *Über das fatum*, hrsg. von K. Bayer, Heimeran Verlag, München 1963.
- Bremi J. H., M. Tulli Ciceronis liber De fato, ed. J. H. Bremi, Crusius, Lipsiae, 1795.
- Giomini R., M. T. Ciceronis Scripta quae manserunt omnia. fasc. 46: De divinatione, De fato, ed. R. Giomini, Timaeus, Leipzig 1975.
- Hamelin O., *Sur le De fato*, Publié et annoté par M. Conche, Limoges 1978.
- Magris A., *Marco Tullio Cicerone De fato – Sul destino*, a cura di A. Magris, Milano 1994.
- Moser G. H., M. Tulli Ciceronis De Divinatione et De fato libri, ed. G. H. Moser (cum commentario Turnebi), Frankfurt 1828.
- Schwenke P., *Des Presbyter Hadoardus Cicero-Excerpte nach E. Narduccis Abschrift des Cod. Vat. Reg. 1762 mitgeteilt und bearbeitet*, in *Philologus, Suppl.* 5, 1889, pp. 397-588.
- Yon A. (a cura di), *Cicéron, traité du destin. Texte établi et traduit*, Paris 1950.

Lessici:

- Lexicon totius Latinitatis/ab Aegidio Forcellini lucubratum, E. Forcellini, I-VI, Patavii 1965.
- Thesaurus Linguae Latinae, B.G. Teubner, Stuttgart –Leipzig 1936-1966.
- Ernout A. – Meillet A., *Dictionnaire etymologique de la Langue Latine, Histoire de mots*, Paris 1951.

Altri studi:

- Alessandrelli M., *Ratio ignava e causalità umana*, De fato 28-30, in *Lexis*, 25, 2007, pp. 83-102.

- Alfonsi L., *L'iter filosofico di Cicerone*, in *Quaderni urbinati di cultura classica*, 5, 1968, pp. 7-21.
- Amand D., *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Amsterdam 1973.
- Amis E., *Epicurus' scientific method*, Ithaca 1984.
- André J. M., *Le vice chez Cicéron: de la terminologie à l'idéologie*, in *Moussylanea. Mélanges de linguistique et de littérature anciennes offerts à C. Moussy*, Louvain-Paris 1998.
- Antonini F. (a cura di), *M. T. Cicerone – Il fato*, Milano 1994.
- Arias Abellán C., *Convergencias y mecanismos de selección sufijales (a propósito de -alis (-aris)/-arius)*, 1992, in *Habis*, 23, 1992, pp. 321-339.
- Arias Abellán C., *La substantivación del adjetivo en latín*, in *Estudios Humanísticos*, 8, 1986, pp. 79-85.
- Armisen M., *La notion d'imagination chez les Anciens, I: Les philosophes*, in *Pallas*, 26, 1979, pp. 11-51.
- Armisen M., *La notion d'imagination chez les Anciens, II: La rhétorique*, in *Pallas*, 227, 1980, pp. 3-37.
- Chirico M. L., De Vivo A., Spina L. (a cura di), *Come dice il poeta... Percorsi greci e latini di parole poetiche*, Bracigliano 1992.
- Austin R. G., *M. T. Ciceronis pro M. Caelio oratio*, Oxford 1960.
- Bächli A.-Graeser A., *Kommentierende Anmerkungen*, in *Marcus Tullius Cicero, Akademische Abhandlungen. Lucullus. Text und Übersetzung von Chr. Schäublin, Einleitung von A. G. und Chr. Schäublin, Anmerkungen von A. B. und A. G.*, Hamburg 1995, pp. 195-310.
- Bailey C., *The greek atomists and Epicurus*, Oxford 1928.
- Baldassarri M., *Cicerone. Testi dal Lucullus, dal De fato, dai Topica con introduzione e traduzione commentata*, in *La logica stoica. Testimonianze e frammenti. Testi originali con introduzione e traduzione commentata*, 6, Como 1985.
- Baldassarri M., *Introduzione alla logica stoica*, Como 1985.
- Barnes J., *Cicero's De fato and a Greek Source*, in *Histoire et structure. A la mémoire de V. Goldschmidt*, édd. J. Brunschwig-C. Imbert-A. Roger, Paris 1985, 229-239.
- Barnes J., *Medicine, experience and logic*, in *Science and speculation studies in Hellenistic theory and practice*, edd. J. Barnes, J. Brunschwig, M. F. Burnyeat, Cambridge 1982, pp. 26-68.
- Barucci G., *"Chiosar con altro testo". Le Tre Corone per un commento rinascimentale ai Topica di Cicerone*, in *Parole rubate*, 1, 2010, pp. 37-67.
- Bayer K., *M. Tulli Ciceronis De fato, Lateinisch-deutsch*, München 1963.

- Benferhat Y., *Cives Epicurei. Les épicuriens et l'idée de monarchie à Rome et in Italie de Sylla à Octave*, Bruxelles 2005.
- Bernardelli A., *Il concetto di intertestualità*, Firenze 2000.
- Bobzien S., *Determinism and freedom in stoic philosophy*, Oxford 1998.
- Boissier G., *Cicerone e i suoi amici. Studio sulla società romana del tempo di Cesare*, Milano 1988.
- Borca F., *Luoghi, corpi, costumi. Determinismo ambientale ed etnografia antica*, Roma 2003.
- Bouché-Leclercq A., *L'astrologie grecque*, Paris 1899.
- Boyancé P., *Lucrece et l'épicureisme*, Paris 1963.
- Bruno Tibiletti M. G., *Il lessico agricolo latino e le sue continuazioni romanze*, Amsterdam 1969².
- Brunschwig J – Nussbaum M., *Passions and perceptions*, Cambridge: University Press of Cambridge, 1993.
- Bundy M. W., *The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought*, Urbana: University of Illinois, 1927.
- Burkert W., *Cicero als Platoniker und Skeptiker. Zum Platonverständnis der 'Neuen Akademie'*, in *Gymnasium*, 72, 1965, pp. 175-200.
- Butor M., *La critique et l'invention*, Paris 1968.
- Campbell R., *The sorites paradox*, in *Philosophical studies*, 26, 1974, pp. 175-191.
- Cargile J., *The sorites paradox*, in *The British Journal for the philosophy of science*, 20, 3, 1969, pp. 193-202.
- Castner J. C., *Prosopography of Roman Epicureans between the second century BC and the second century AD*, Frankfurt am Main 1988.
- Celluprica C., *Necessità megarica e fatalità stoica*, in *Vichiana*, 3, 1966, pp. 367-385.
- Cioffari V., *Fortune and fate from Democritus to St. Thomas Aquinas*, New York 1935.
- Clark A. C., *The descent of manuscripts*, Oxford 1918.
- Clay D., *Lucretius and Epicurus*, Ithaca 1983.
- Cocking J. M., *Imagination: a study in the history of ideas*, London: Routledge, 1991.
- Conte G. B.-West D.-Woodman T.-Bettini M., *A proposito dei modelli in letteratura*, in *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 6, 1981, pp. 147-160.
- Conte G.B., *Memoria dei poeti e sistema letterario*, Torino 1985².
- Conway P. A., *Epicurus' theory of freedom of action*, in *Prudentia*, 13, 1981, pp. 81-89.

- Conway P., *Epicurus' theory of freedom of action*, in *Prudentia*, 13, 1981, pp. 81-89.
- Cumont F., *Astrology and religion among the Greeks and Romans*, New York-London 1912.
- Cupaiuolo F., *Caso, fato e fortuna negli storici latini*, in *Bollettino di studi latini*, 1984, pp. 3-38.
- Cupaiuolo F., *La formazione degli avverbi in latino*, Napoli 1967.
- D'Agostini F., *Paradossi*, Roma 2009.
- Davies J. C., *The originality of Cicero's philosophical works*, in *Latomus*, 30, 1971, pp. 105-119.
- De Meo C., *Note semantiche sulle formazioni in latine in -bilis*, Bologna 1972.
- Debiasi A., *L'epica perduta: Eumelo, il Ciclo, l'occidente*, Roma 2004.
- Del Re R. (a cura di), *Marco Tullio Cicerone. Le dispute accademiche*, Firenze 1976.
- Della Valle G., *Tito Lucrezio Caro e l'epicureismo campano*, Napoli 1935.
- Di Virginio A. (a cura di), *M. T. Cicerone, Le Tusculane*, Milano 1962.
- Donini L., *Crisippo e la nozione del possibile*, in *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 101, 1973, pp. 333-351.
- Donini P. L., *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Alessandria 1989.
- Duhot J. J., *La conception stoicienne de la causalité*, Paris 1989.
- Durand R., *La date du De divinatione*, in *Mélanges Boissier*, Paris 1903.
- Ebert T., *Dialecticians and Stoics on the Classification of Propositions*, in *Dialektiker und Stoiker. Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer*, hrsg. Döring and Ebert, Stuttgart 1993, pp. 111-127.
- Eco U., *Sulla letteratura* Milano 2003.
- Eisenberger H., *Zur Frage der ursprünglichen Gestalt von Ciceros Schrift De fato*, in *Grazer Beiträge*, 8, 1979, pp. 153-172.
- Engel G., *De antiquorum epicorum didacticorum historicorum proemiis*, Marburg 1910.
- Englert W. G., *Epicurus on the swerve and voluntary action*, Atlanta 1987.
- Ernout A., *Les adjectifs latins en -osus et en -ulentus*, Paris 1949.
- Ernout A., *Metus-Timor. Les formes en -us et en -os (-or) du latin*, in *Philologica II*, Paris 1957, pp. 7-56.
- Everson S., *Epicurus on mind and language*, in *Companions to ancient thought: 3 Language*, Cambridge 1994.

- Fattori M.-Bianchi M. (a cura di), *Phantasia/Imaginatio. V Colloquio internazionale del lessico intellettuale europeo*, Roma 1988.
- Ferrari F., *La falsità delle asserzioni relative al futuro: un argomento epicureo contro la mantica in Plut. Pyth. orac. 10*, in *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit. Akten der 2*, 2000, pp. 149-163.
- Fevre A., *Codex Fabrianus, lib. IX, tit. 25, De poenis*, in Lacchè L. (a cura di), *Latrocinium giustizia, scienza penale e repressione del banditismo di antico regime*, Milano 1988.
- Foà V. G., *La terminologia filosofica ciceroniana*, in *Giornale di metafisica*, 13, 1957, pp. 225-242.
- Fögen T., *Patrii sermonis egestas: Einstellungen lateinischer Autoren zu ihrer Muttersprache. Ein Beitrag zum Sprachbewusstsein in der römischen Antike*, München e Leipzig 2000.
- Fowler D., *Lucretius on the clinamen and free will*, in *Συζήτησις: studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Napoli 1983, pp. 329-253.
- Franciosi G., *Regime delle acque e paesaggio in età repubblicana*, in *Uomo, acqua e paesaggi. Atti dell'incontro di studio sul tema: Irreggimentazione delle acque e trasformazione del paesaggio antico*, a cura di Quilici Gigli S., Roma 1997, pp. 11-19.
- Frati F., *La deontologia come parametro di qualità nell'esercizio della professione di psicologo*, in *Bollettino d'informazione dell'Ordine degli Psicologi dell'Emilia-Romagna*, 3, 2002.
- Frede M., *The original notion of cause*, in *Doubt and dogmatism studies in Hellenistic epistemology*, edd. M. Schofield-M. Burnyeat-J. Barnes, Oxford 1980, pp. 217-249.
- Furley D. J., *Aristotle on the voluntary*, in *Articles on Aristotle, 2: Ethics and politics*, edd. J. Barnes – M. Schofield – R. Sorabji, London 1977.
- Furley D. J., *Two studies in the greek atomists: (1) Minimal parts; (2) The swerve*, Princeton: University Press 1967.
- Fusillo M., *Il testo nel testo: la citazione nel romanzo greco*, in *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 25, 1990, pp. 27-48.
- Genette G., *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris 1982.
- Gercke A., *Chrysippea*, in *Jahrbücher für klassische Philologie, Suppl. Band 14*, 1885, pp. 689-781.
- Gernia P. C., *L'uso di metuo, timeo, vereor, formido, paveo, e dei termini correlativi nel latino arcaico e classico. Contributo allo studio delle differentiae verborum*, in *Memoira dell'Accademie delle scienze di Torino. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 4, 20, Torino 1970.
- Giambelli C., *Appunti sulle fonti delle opere filosofiche di Cicerone*, in *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 16, 1888, pp. 552-563.

- Giannantoni G., *Criticò Carneade l'astrologia stoica?*, in *Elenchos*, 15, 1994, pp. 201-218.
- Gigon O., *Cicero und die griechische philosophie*, in *ANRW*, I, 4, Berlin-New York, 1973, pp. 226-261.
- Görler W., *Hauptursachen bei Chrysipp und Cicero? Philologische marginalien zu einem vieldiskutierten Gleichnis (De fato 41-44)*, in *Rheinisches Museum für Philologie*, 130, 1987, 254-274.
- Gradenwitz O., *Laterculi vocum Latinarum*, Leipzig: Hirzel 1904.
- Grilli A., *I proemi del De Republica di Cicerone*, Brescia 1971.
- Grilli A., *Il concetto di filosofia in Cicerone*, in *Latomus*, 45, 1986, pp. 855-860.
- Guerrini R., *Lentiginosi Oris. Val. Max. I, 7, ext.6. Gli aggettivi in – osus nei Fatti memorabili*, in *Athenaeum*, 82, 1, 1994, pp. 61-74.
- Gulley N., *Lucretius on free will*, in *Symbolae Osloenses*, 65, 1990, pp. 37-52.
- Hanfling O., *What is wrong with sorites arguments?*, in *Analysis*, 61, 1, 2001, pp. 29-35.
- Hankinson R. J., *Determinism and indeterminism*, in *Cambridge history of Hellenistic philosophy*, edd. K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld and M. Schofield, Cambridge: Cambridge University Press 1999², pp. 513-541.
- Hankinson R. J., *Evidence, externality and antecedence: inquiries into later greek causal concepts*, in *Phronesis*, 32, 1987, pp. 80-100.
- Hartmann V., *Untersuchungen über die Sagen vom Tod des Odysseus*, München 1917.
- Hellegouarc'h J., *La fortune du prince*, in *Hommage à M. Renard*, 1, Bruxelles 1969, pp. 421-430.
- Honfling O., *What is wrong with sorites arguments?*, in *Analysis*, 61, 1, 2001, pp. 29-35.
- Hoyer R., *Quellenstudien zu Ciceros Büchern de natura deorum, de divinatione, de fato*, in *Rheinisches Museum für Philologie*, 53, 1898, pp. 37-65.
- Huby P., *An Epicurean argument in Cicero, De fato XVII-40*, in *Phronesis*, 15, 1970, pp. 83-85.
- Hyde D., *The prospects of a paraconsistent approach to vagueness*, in *Cuts and clouds: Vagueness, its nature, and its logic*, Oxford: Oxford University Press 2010, pp. 385-406.
- Imbert C., *Théorie de la représentation et doctrine logique dans le stoïcisme ancien*, in *Les Stoïciens et leur logique, Actes du colloque de Chantilly, 18-22 Septembre 1976*, Paris 1978, pp. 223-249.
- Ioppolo A. M., *Il concetto di causa nella filosofia ellenistica e romana*, in *ANRW*, II, 36, 7, Berlin – New York 1994, pp. 4491-4545.

- Ioppolo A. M., *L'astrologia nel De fato di Cicerone*, in *Homo mathematicus. Actas del congreso internacional sobre astrólogos griegos y romanos*, Málaga 2002, pp. 227-248.
- Ioppolo A. M., *La critica di Carneade al concetto stoico di causa in Cic. De fato 31-37*, in *Lexis*, 25, 2007, pp. 103-119.
- Ioppolo A. M., *Le cause antecedenti in Cic. De fato 40*, in *Matter and Metaphysics*, edd. J. Barnes-M. Mignucci, 1988, pp. 397-424.
- Isnardi Parente M., *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, Milano 1989.
- Jouanna J., *Ippocrate*, Torino 1994.
- Kajanto I., *Fortuna*, in *ANRW*, 2, 17, 1, Berlin-New York 1981, pp. 502-558.
- Kennedy G., *The art of persuasion in Greece*, Princeton N. J. 1963.
- Kircher-Durand C., *Grammaire fondamentale du latin IX. Création lexicale: la formation des noms par dérivation suffixale*, Louvain/Paris 2002.
- Kircher-Durand C., *L'adjectif en latin: aspect flexionnels, syntaxiques, énonciatifs et lexicaux*, in *Aspects of Latin. Papers from the Seventh International Colloquium on Latin Linguistics*, ed. H. Rosén, Innsbruck, 1996, pp. 221-229.
- Knox E., *Adjectives in -osus and latin poetic diction*, in *Glotta*, 64, 1986, pp. 90-101.
- Koch I., *Le destin et «ce qui dépend de nous» : sur les causes de l'impulsion*, in *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*, Paris 2011, pp. 367-449.
- Kretschmar M., *Otium, studia litterarum, Philosophie, und βίου θεωρητικοί*, in *Leben und Denken Ciceros*, Leipzig 1938.
- Krumbacher A., *Die Stimmbildung der Redner im Altertum bis auf die Zeit Quintilians*, Diss. Würzburg 1920.
- Labarrière J. L., *Des deux introductions de la phantasia dans le De anima III, 3*, in *Kairos*, 9, 1977, pp. 141-168.
- Lacchè L. (a cura di), *Latrocinium giustizia, scienza penale e repressione del banditismo di antico regime*, Milano 1988.
- Lausberg H., *Elementi di retorica*, Bologna 1969.
- Lenaz L. (a cura di), *Tacito: La vita di Agricola. La Germania*, Milano 2010.
- Lentano M., *Come uccidere un padre (della patria): Seneca e l'ingratitude di Bruto*, in G. Picone, L. Beltrami, L. Ricottilli (a cura di), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel De beneficiis di Seneca*, Palermo 2011, pp. 185-209.
- Lévy C., *Cicero Academicus. Recherches sur les 'Académiques' et sur la philosophie cicéronienne*, Rome 1992.

- Lévy C., *Theoria, praxis, and the contemplative life after Plato and Aristotle*, Leiden-Boston 2012.
- Loercher A., *De compositione et fonte libri Ciceronis, qui est de fato*, Diss. Halle 1907.
- Long A. A., *Astrology: Arguments pro and contra*, in *Science and speculation. Studies in Hellenistic theory and practice*, edd. J. Barnes et al., Cambridge-Paris 1982, pp. 165-192.
- Long A. A.-Sedley D. N., *The Hellenistic Philosophers*, I, Cambridge 1987.
- Lossmann F., *Cicero und Caesar in Jahre 54, Studien zur Theorie und Praxis de römischen Freundschaft*, Wiesbaden 1962.
- Luck G., *On Cicero, De fato 5 and related passages*, in *The American Journal of Philology*, 99, 2, 1978, pp. 155-158.
- Magni E., *Questioni di semantica nella morfologia derivazionale dell'italiano: il suffisso -oso, fra sincronia e diacronia*, in *Archivio Glottologico Italiano*, 86, 2, 2001, pp. 3-24.
- Magni E., *Questioni di semantica nella morfologia derivazionale dell'italiano: il suffisso -oso fra sincronia e diacronia*, in *Archivio glottologico italiano*, 86, 2001, pp. 3-24.
- Magris A., *L'idea del destino nel pensiero antico*, II, Udine 1985.
- Malcovati E. (a cura di), *Marco Tullio Cicerone. Bruto*, Firenze 1981.
- Malcovati E., *Cicerone e la poesia*, Pavia 1943.
- Mančal J., *Zum Begriff der Philosophie bei M. Tullius Cicero*, München 1982.
- Manieri A., *L'immagine poetica nella teoria degli antichi. Phantasia ed enárgeia*, Pisa-Roma 1998.
- Marchese R. R. (a cura di), *Cicerone. Bruto*. Introduzione, traduzione e commento, Roma 2011.
- Marwede D. P., *A commentary on Cicero's de fato*, Baltimore 1984.
- Masi F. G., *Epicuro e la filosofia della mente. Il XXV libro dell'opera Sulla natura*, Sankt Augustin 2006.
- Maso S., *Cicerone: il fato*. Introduzione, edizione, traduzione e commento, Roma 2014.
- Maso S., *Clinamen ciceroniano*, in *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, edd. Natali-Maso 2005, pp. 255-68.
- Maso S., *De fato: la tradizione del testo*, in *Lexis*, 25, 2007, pp. 5-15.
- Maso S., *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Napoli 2008.
- Mates A., *Stoic Logic*, Berkeley and Los Angeles 1953.

- Matthes D., *Hermagoras von Temnos 1904-1955*, in *Lustrum*, 3, 1958, pp. 58-214.
- Meinecke, *De fontibus, quos Cicero in libello De fato secutus esse videatur*, Marienwerder 1887.
- Meiser C. (a cura di), *Boezio*. In *librum Aristotelis peri hermeneias commentarii editio duplex*, PL 64 293-392 e 393-638, 2, Teubner, Leipzig 1877.
- Michel A., *Rhétorique et philosophie dans les traités de Cicéron*, in *ANRW*, I, 3, Berlin-New York 1973, pp. 139-208.
- Mignucci M., *Il significato della logica stoica*, Bologna 1967.
- Mignucci M., *Sur la logique modale des Stoïciens*, in *Actes du colloque de Chantilly, 18-22 septembre 1976*, 1978 Paris, pp. 317-346.
- Moatti C., *La raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République*, Paris 1997.
- Moatti C., *Tradition et raison chez Cicéron: l'émergence de la rationalité politique à la fin de la République romaine*, in *MEFRA*, 100, 1988, pp. 385-430.
- Montanari Caldini R., *Nota testuale ed esegetica al De fato ciceroniano*, in *Quaderni urbinati di cultura classica*, 4, 1980, pp. 83-92.
- Moreschini C., *Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 9, 1979, pp. 99-178.
- Mortara Garavelli B., *La parola d'altri-Prospettive di analisi del discorso*, Palermo 1985.
- Narducci E., *Cicerone e i suoi interpreti*, Pisa 2004.
- Narducci E., *Introduzione a Cicerone*, Roma-Bari 2005.
- Narducci E., *Modelli etici e società. Un'idea di Cicerone*, Pisa 1989.
- Nenci G., *L'imitatio Alexandri*, in *POLIS*, 4, 1992, pp. 173-186.
- Nichols E. W., *The semantic variability of -ario-*, in *American Journal of Philology*, 50, 1929, pp. 40-63.
- O'Keefe T., *Epicurus on freedom*, New York 2005.
- Paganini E., *La vaghezza*, Roma 2008.
- Pagliaro A., *Il capitolo linguistico della Poetica di Aristotele*, in *Nuovi saggi di critica semantica*, Messina – Firenze 1956², pp. 79-151.
- Paoletta M. R., *Alcune osservazioni semantico-lessicali su Fortuna in Cicerone*, in *Bollettino di studi latini*, 1989, pp. 33-48.
- Paolillo M. (a cura di), *Cicerone: De fato*, Firenze 1966.
- Pasetti L., *Filosofia e retorica di scuola nelle "Declamazioni maggiori" pseudoquintiliane*, in *Retorica ed educazione delle élites nell'antica Roma*, in *Atti della VI giornata ghisleriana di filologia classica*, Pavia 2008, pp. 113-147.
- Passerini A., *Il concetto antico di Fortuna*, in *Philologus*, 90, 1935, pp. 90-97.

- Paucker C. H. Von, *Materialien zur lateinischen Wortbildungsgeschichte*, Berlin 1884.
- Pease A. S., *M. Tulli Ciceronis: De divinatione*, Urbana: University of Illinois Press 1923.
- Perelman C.-Olbrechts-Tyteca L., *Trattato dell'argomentazione*, I-II, Torino 1976.
- Pernot L., *Lieu et lieu commun dans la rhétorique antique*, in *Bullettin de l'Association Guillaume Budé*, 3, 1986², pp. 253-284.
- Peruzzi E., *I Romani di Pesaro e i Sabini di Roma*, Firenze 1990.
- Pesce D. (a cura di), *Cicerone: Il fato*, Padova 1970.
- Philippon R., *Rezension an Cicéron: traité du Destin*, Paris 1933, in *Philologische Wochenschrift*, 54, 1934, pp. 1030-1039.
- Pianezzola E., *Politica e poesia in Cicerone: Le Fenicie di Euripide*, in *Atti del V Colloquium Tullianum (Roma-Arpino, 2-4 ottobre 1982)*, 5, 1982, pp. 167-172.
- Pittet A., *Vocabulaire philosophique de Sènéque*, Paris 1937.
- Plasberg O., *Cicero, Academica prior sive Lucullus*, Leipzig 1922.
- Pohlenz M., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, 1967 Milano.
- Polacco M., *L'intertestualità*, Roma-Bari 1998.
- Polara G., *Undici studi di letteratura latina*, Napoli 2000.
- Poncelet R., *Cicéron traductetur de Platon. L'expression de la pensée complexe en latin classique*, Paris 1957.
- Prantl C., *Geschichte der Logik im Abendlande*, 4 voll., Leipzig 1855-1870.
- Puelma M., *Die Rezeption der Fachsprache griechischer Philosophie im Lateinischen*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 33, 1986, pp. 45-69.
- Purinton J., *Epicurus on 'Free volition' and the atomic swerve*, in *Phronesis*, 44, 1999, pp. 253-299.
- Radice R. (a cura di), *Stoici antichi. Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim*, Milano 1998.
- Ramelli I.-Lucchetta G. A., *Allegoria: l'età classica*, I, 2004 Milano.
- Reale G., *Storia della filosofia antica*, Milano 1976.
- Reinhardt K., *Poseidonios*, München 1921.
- Rholf G., *Grammatica storica della lingua italiana e dei suoi dialetti*, Torino 1969.
- Riposati B., *Studi sui Topica di Cicerone*, Milano 1947.
- Riposati B., *Problemi di retorica antica*, in *Introduzione alla filologia classica*, Milano 1951.
- Rispoli G. M., *L'artista sapiente. Per una storia della fantasia*, Napoli 1985.

- Rosenmeyer T. G., *FANTASIA und Einbildungskraft. Zur Vorgeschichte eines Leitbegriffs der europäischen Ästhetik*, in *Poetica*, 18, 1986, pp. 197-248.
- Ruch M., *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron.. Essai sur la genèse et l'art du dialogue*, Paris 1958.
- Ruggiu L., *Teoria e prassi in Aristotele*, Napoli 1973.
- Schallenberg M., *Freiheit und Determinismus. Eine philosophischer Kommentar zu Ciceros Schrift De fato*, Berlin-New York 2008.
- Schiesaro A., *L'intertestualità e i suoi disagi*, in *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*, 39, 1997, pp. 75-107.
- Schmekel A., *Die Philosophie der mittleren Stoa*, Berlin 1892.
- Schofield M., *Cicero for and against divination*, in *Journal of Roman Studies*, 76, 1986, pp. 47-65.
- Schröder S., *Philosophische und medizinische Ursachensystematik und der stoische Determinismus*, III, in *Prometheus*, 16, 1990, pp.136-154.
- Sedley D. N., *Epicurus' refutation of determinism*, in *Συζήτησις: studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Napoli 1983, pp. 11-51.
- Sedley D., *Chrysippus on psychophysical causality*, in *Passions and perceptions*, edd. Brunschwig J – Nussbaum M., Cambridge 1993, pp. 313-331.
- Sedley D., *The negated conjunction in Stoicism*, in *Elenchos* 5, 1984, pp. 311-316.
- Segre C., *Intertestuale – Interdiscorsivo. Appunti per una fenomenologia delle fonti*, in Di Girolamo G. e Paccagnella I. (a cura di), *La parola ritrovata. Fonti e analisi letteraria*, Palermo 1982, pp. 15-28.
- Serbat G., *Quel est le signifiant du concept de 'relation' dans le dérivés*, in *Cahiers de l'Institut de linguistique de Louvain*, 15, 1-4 (*Actes du Vème colloque de linguistique latine, Louvain-la-Neuve/Borzée, 31 mars – 4 avril 1989*), pp. 403-409.
- Sharples R. W., *Causes and necessity conditions in the Topica and the De fato*, in *Cicero the philosopher*, 1995, pp. 247-331.
- Sharples R. W., *Cicero on fate and Boethius consolation of philosophy IV, 5-7 and V*, Warminster 1991.
- Sini C. (a cura di), *Filosofia. Enciclopedia tematica aperta*, Milano 1992.
- Sonkowsky R. P., *An aspect of delivery in ancient Rhetorical theory, transactions and proceedings of the american philological association*, 90, 1959, pp. 256-274.
- Staff E., *Le suffixe –arius dans les langues romanes*, 1896 Uppsala.
- Steel C. E. W., *Cicero, rhetoric and empire*, Oxford 2002.
- Strache H., *Der Eklektizismus des Antiochus von Askalon*, in *Philol. Untersuch.*, Berlin 1921.

- Stüve W., *Ad Ciceronis de fato librum observationes variae*, Diss. Kiel 1895.
- Talanga J., *Zukunftsurteile und Fatum: Eine Untersuchung über Aristoteles' De interpretatione 9 und Ciceros De fato, mit einem Überblick über die spätantiken Heimarmene-Lehren*, Bonn 1986.
- Tescari O., Pini F., Giomini R., Pini F. (a cura di), *Marco Tullio Cicerone, I paradossi degli Stoici, Il Timeo, Della divinazione, Sul destino*, Firenze 1968.
- Thiaucourt C., *Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques*, Paris 1885.
- Thomas J. F., *De terror à vereri: enquête lexicale sur des formes de peur et de crainte en latin*, in *Revue de philology de littérature et d'histoire anciennes*, 86, 2, 2012, pp.143-168.
- Valgiglio C., *Il fato nel pensiero classico antico*, in *Rivista di studi classici*, 15, 1967, pp. 305-330.
- Verde F., *Elachista: la dottrina dei minimi nell'Epicureismo*, in *Ancient and Medieval Philosophy*, 48, 2013.
- Viano C. A., *Lo scetticismo antico e la medicina*, in *Lo Scetticismo antico*, ed. G. Giannantoni, Napoli 1981, pp. 563-656.
- Vimercati E. (a cura di), *Posidonio. Testimonianze e frammenti*, Milano 2004¹.
- Vimercati E., *Il mediostoicismo di Panezio*, Milano 2004².
- Voelke A.J., *L'idée de volonté dans le Stoïcisme*, Paris 1973.
- Von Döderlein L., *Hand-book of Latin synonymes*, Boston 1858.
- Walde A., Hofmann J. B., *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Winter, 1, Heidelberg 1938.
- Wandruszka U., *Derivazione aggettivale*, in *La formazione delle parole in italiano*, Tübingen 2004, pp. 381-416.
- Watson G., *Discovering the imagination: Platonists and Stoics on phantasia*, in *The question of "Eclecticism" studies in later greek philosophy*, edd. by J. M. Dillon and A. A. Long, Berkeley – Los Angeles 1988, pp. 208-233.
- Watson G., *Phantasia in classical thought*, Galway 1988.
- Wedin M. V., *Mind and imagination in Aristotle*, New Haven 1988.
- Weidemann H., *Aristotle, the Megarics and Diodorus Cronus on the notion of possibility*, in *American philosophical quarterly*, 45, 2008, pp. 131-148.
- Weidemann H., *Erin argument gegen den Fatalismus in Ciceros Schrift über das Fatum (De fato XVII 40)*, in *Elenchos*, 22, 2001¹, pp. 111-120.
- Whitaker C. W. A., *Aristotle's De interpretatione: contradiction and dialectic*, Oxford 1996.

- Worton M.– Still J., *Intertextuality. Theories and Practices*, Manchester – New York 1990.

Sitografia:

- Roberti V.- Marra A.- Setoli F., *Cicerone De fato 18b-23*. Tratto da http://nemus.provincia.venezia.it/FOSCARI/8TARD_ANT/8MATERIALI_TARD_ANT/de%20fato_Roberti.pdf