

LUCIANA REPICI

TERATA DIVINATORI PRO E CONTRO:
STOICI E ACCADEMICI NEL *DE DIVINATIONE* DI CICERONE

Indice: (1) Osservazioni preliminari, pp. 1-3. (2) Terata e segni nello stoicismo, pp. 3-8. (3) I terata stoici tra necessità e fato, pp. 8-13. (4) Carneade: scacco in tre mosse, pp. 13-16; (5) «Mai vista una Fortuna più fortunata di quella di Preneste», pp. 16-23.

1. Qualche parola vorrei spendere, prima di entrare nel vivo delle questioni, per spiegare il perché della scelta di un testo come **Div.** e di un autore come Cicerone. Il testo è un'opera in due libri, scritta insieme ad altre di carattere filosofico nei tumultuosi anni tra il 45 e il 43, durante il periodo di *otium* forzato cui l'autore fu costretto dagli eventi che portarono Cesare alla presa del potere. È concepita in forma di dialogo che si articola tra i due libri in modo da creare una contrapposizione tra esposizione della tesi, affidata dall'autore a suo fratello Quinto Cicerone nel primo libro, e la sua confutazione, condotta da Cicerone stesso nel secondo. Il modello ispiratore di questa veste compositiva, estesa anche alle altre opere filosofiche, è naturalmente il prediletto Platone, anche se l'andamento non è qui quello del dialogo platonico costruito per brevi domande e risposte, ma un andamento che procede per discorsi lunghi, il più possibile completi da una parte e dall'altra¹. Resta l'impianto confutatorio: all'esposizione della tesi (nel primo libro) segue infatti (nel secondo) la sua puntuale confutazione e il quadro che ne emerge è quello di un contraddittorio tra *opponens* e *respondens*, nella cui ricostruzione ha certo avuto il suo peso l'attività forense cui Cicerone era avvezzo. Ma qui non è l'avvocato a parlare, bensì il simpatizzante delle dottrine dell'Accademia cosiddetta scettica (o scetticeggiante), quella che, come l'autore stesso dice (**Div. II 150**), ha come suo carattere specifico quello di «non interporre alcun giudizio proprio, di approvare le cose che sembrano quanto più simili al vero, di mettere a confronto le ragioni (*conferre causas*), di

¹ In *Tusculunae disputationes* I 16-17, dopo aver dato prova di saper condurre una discussione alla maniera socratica (per brevi domande e risposte), Cicerone passa al discorso lungo. In ivi I 8 è spiegato il modo in cui i suoi scritti sono organizzati: «Si procedeva in modo che io parlavo in contraddittorio (*tum ego contra dicerem*) dopo che aveva esposto la sua opinione colui che proponeva il tema della lezione. Come sai, è questo l'antico metodo socratico: discutere ribattendo l'opinione dell'interlocutore (*vetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi*). Socrate lo reputava la via più facile per accostarsi il più possibile alla verità (*nam ita facillime quid veri simillimum esset inveniri posse*). Ma per dare un resoconto più agevole delle nostre discussioni, le esporrò sotto forma di dialogo, non di racconto (*sic eas exponam, quasi agatur res, non quasi narretur*) (trad. N. Marinone, Utet, Torino 1980).

esporre quello che può essere detto contro ciascuna opinione/dottrina (*sententiam*), di lasciare integro e libero il giudizio degli ascoltatori senza servirsi della propria *auctoritas* [autorevolezza e autorità, al tempo stesso]», secondo una consuetudine fatta risalire qui e altrove direttamente a Socrate.

Questa almeno è la versione della filosofia degli Accademici quale risulta a Cicerone. Non posso soffermarmi (non è questa la sede) sull'interpretazione della cosiddetta seconda e/o terza Accademia, quella legata ai nomi di Arcesilao e Carneade (quindi su questioni quali la sua collocazione nell'alveo del pensiero platonico, il suo vero o presunto scetticismo, i suoi rapporti con le filosofie dogmatiche, lo stoicismo specialmente); né posso soffermarmi sull'interpretazione della posizione di Carneade in particolare, che è eroe e vero protagonista della confutazione ciceroniana in **Div. II** (cercando quindi di rispondere a questioni tipo: la sua fu solo una filosofia antagonista e di critica? O al di sotto della veste critica potrebbe vedersi, sia pure in forma debole, qualche presa di posizione dottrinale?). Altri sono gli aspetti che interessa qui rilevare.

> Innanzi tutto il fatto che questa *libertas iudicandi* che Cic. dice di aver appreso dalla metodologia degli Accademici pone *lui* nella condizione di esprimere un dissenso anche forte su posizioni non condivise, senza per questo comporre una confutazione fine a se stessa; ma pone anche *noi* nella condizione di veder svilupparsi sotto i nostri occhi un dibattito su un tema di amplissima portata, la divinazione appunto, che investe questioni di importanza fondamentale nella filosofia (dalla concezione della natura alla teologia alla gnoseologia alla stessa etica), ma ha anche ricadute sul piano politico (si pensi all'importanza delle pratiche divinatorie nella religione romana).

> In secondo luogo c'è anche il fatto che le parti contendenti sono entrambe chiamate a motivare le loro posizioni: come l'*opponens* è tenuto a presentare in modo convincente la sua *sententia*, così anche il *respondens* è tenuto ad argomentare ciò che non persuade nella *sententia* dell'*opponens*, non solo smontandone i ragionamenti con l'individuazione dei loro punti deboli, ma anche ricorrendo, se necessario, a tesi di altri autori che servano di sostegno a questa operazione di smontaggio e demolizione delle argomentazioni. Questo pure è per noi un punto qualificante: dato che questa libertà di ricorso ad esterni è data anche all'*opponens*, di fatto in entrambe le parti troviamo pezzi d'appoggio che pescano in filosofi vicini o lontani (Aristotele, per esempio), in maniera diversa in ciascuna delle due ma con modalità conformi: cioè a sostegno della propria posizione e/o per respingere eventuali critiche.

> Infine, c'è il fatto che l'intera indagine mira a stabilire una verità ragionevole, non una verità assoluta. Perciò, la posizione dell'*opponens* è confutata, ma la confutazione del *respondens* non costituisce un ribaltamento nella posizione opposta; piuttosto, ne individua la debolezza delle argomentazioni e la non legittimità delle conclusioni e ad essa contrappone non una teoria forte, ma una concezione plausibile, quindi sottratta all'alternativa vero-falso, e meno confutabile perché meno dogmatica. Il *respondens* ciceroniano, cioè Cicerone/Carneade, non è del resto il *magister* della *quaestio* medievale, dove appunto le risposte servono a istruire l'*opponens*/allievo e a insegnarli contenuti di verità inoppugnabile.

È ormai tempo di dire che l'*opponens* contro cui si indirizzano gli acuminati strali della polemica accademica è il sostenitore della teoria degli stoici. Sotto giudizio è quindi la loro concezione della divinazione e, per quel che ci interessa qui, del *teras* divinatorio. È da qui perciò che bisogna partire e solo dopo che essa sarà stata, per quanto possibile, ricostruita, si potrà passare all'esame della sua confutazione. Notiamo intanto, e per finire, che anche in questo senso l'opera ciceroniana offre un'opportunità unica: avere davanti in presa diretta lo spaccato di una discussione a voci dissonanti sulla medesima questione.

2. Un primo punto (A) sui cui riflettere è *che cosa* si intendeva nello stoicismo per *teras* divinatorio. Cicerone lo fa spiegare al fratello Quinto in **Div. I 93** (e cfr. *De natura deorum* II 7), da cui si apprende intanto (i) il fatto che la nozione è resa attraverso una pluralità di termini: *ostenta*, *portenta*, *monstra*, *prodigia*. Esplicitamente, tale nomenclatura diversificata è fatta risalire nel passo alla terminologia divinatoria dei *maiores* romani, quindi accreditata da antiche tradizioni. Ma non si può escludere nemmeno che Cicerone stia qui adattando in latino una terminologia stoica, sia tenendo conto della sua sapiente opera di traduttore scelto dal greco, qui sostenuta tra l'altro dall'appoggio degli usi costituiti; sia perché di questi diversi termini si cerca di dare l'etimologia – ed è noto che gli stoici erano cultori di etimologie, sulla scorta forse del *Cratilo* platonico. In ogni caso, messa in bocca al portavoce degli stoici, la terminologia è evidentemente ritenuta quanto meno compatibile con la loro posizione (e forse in tal modo Cicerone vuol far anche dire a chi abbraccia la tesi stoica che tale concezione è in linea di continuità con gli usi romani). E se è così, le etimologie fornite possono illuminare. In secondo luogo (ii) il passo evidenzia che ciascuno dei termini elencati è il sostantivo di verbi denotanti

indicare, mostrare, vedere o dire in anticipo, anche a costo di qualche etimologia un po' forzata. Così *ostenta* è fatto derivare da ostendere, *portenta* da portendere, *monstra* da monstrare e *prodigium* da praedicere². Ciò significa che nel loro molteplice costituirsi i *terata* in genere sono segni, hanno cioè il potere di significare qualcosa. Questo introduce ad un ulteriore punto su cui occorre riflettere, cioè:

(B) *di che cosa* sono segni *ostenta, portenta, monstra e prodigia*? La risposta stoica a questa domanda è che sono segni di eventi non ancora accaduti, ma che potranno accadere in futuro e in questo senso divinatori. Non solo quindi non si tratta di oggetti con caratteristiche negative, dirompenti nella loro eccezionalità e tali da ostacolare, se mai, la comprensione; si tratta anche di oggetti capaci di aprire una dimensione altrimenti preclusa alla conoscenza umana, quella riguardante appunto eventi futuri. Ciò però suscita almeno due interrogativi ai quali gli stoici sono chiamati a rispondere, cioè (i) che cosa trasforma un oggetto o un fatto osservabile in un segno divinatorio? per quali caratteristiche, in altri termini, un segno che anche nell'esperienza comune è segno di qualcosa che sta per accadere, ma non è ancora accaduto si distingue da un segno divinatorio? (ii) qual è la fonte di provenienza di un segno divinatorio? Ma prima di considerare se e come nello stoicismo si risponde a questi interrogativi, c'è un'altra questione da considerare, ossia:

(C) *che cosa* gli stoici considerano *ostenta, portenta, monstra e prodigia* di tipo divinatorio? Scorrendo la casistica menzionata dall'espositore stoico in **Div. I**, si scopre che i fenomeni in questione coprono gli ambiti più disparati della natura esterna, ma interessano anche la natura individuale interna e che lo sforzo va nella duplice direzione di sottrarre i fenomeni in questione alla competenza di altri saperi antagonisti della divinazione da un lato e, dall'altro, di togliere ad essi la carica del meraviglioso, del sorprendente o dell'inaspettato. Da un lato perciò sono assunti a segni della divinazione fenomeni consueti, comunemente osservabili, di cui si occupano anche medici, agricoltori, studiosi della natura in generale oppure uomini politici, per esempio; dall'altro, può trattarsi anche di fenomeni rari, inconsueti o

² S. Timpanaro, *Introduzione a Cicerone. Della Divinazione*, Garzanti, Milano 1988, p. XLIII e nota 34: tutti i termini indicati sono stanzialmente equivalenti. In particolare, *ostentum* sembra coincidere nell'uso ciceroniano con *portentum*, mentre sarebbe errato l'etimo di *prodigium* da *praedicere* e di *monstra* da *monstrare* invece che da *monere*, come sarebbe più consono. Singolare anche l'etimologia di *praesagire* (**Div. I 65**) Essa è fatta derivare da *sagire*, avere acuta percezione, da cui il nome *sagae* dato alle vecchie fattucchiere, perché hanno l'aria di *scire*, sapere molte cose e l'attributo *sagaces* dato ai cani. Perciò la condizione di chi *ante sagit*, ha acuta percezione di qualcosa prima che accada, si dice *praesagire*, cioè avere percezione anticipata, *ante sentire*, di cose future.

straordinari, che sembrerebbe impossibile che accadano, ma che, assunti a segni della divinazione, diventano spiegabili e, anche se eccezionali, acquistano una ragione e un senso.

Della *natura esterna* fanno parte fatti e fenomeni osservabili nello spazio che si estende dal cielo alla terra e riguardanti:

(i) l'ambito celeste: movimenti e congiunzioni astrali, bagliori celesti, comete, meteore, eclissi di luna (**Div. I 18; I 85**); due soli, tre lune, le cosiddette fiaccole, il sorgere notturno del sole, boati provenienti dal cielo, il fendersi della volta celeste, globi infuocati (**Div. I 97**); il sorgere della Canicola (**Div. I 130**);

(ii) l'ambito meteorologico e terrestre: «fremiti e muggiti» sotterranei e terremoti (**Div. I 18; I 35**)³; acque di fiumi rosse come sangue, piogge di pietre, di sangue, di terra o di latte (**Div. I 98**); un fulmine che cade (**Div. I 16**); la *vis* (una forza, una potenza, un flusso) che dalla terra sale nella Pizia e si espande attraverso le sue voci profetiche (**Div. I 38; I 79**); immagini spettrali notturne (*variae nocturno tempore visae terribiles formae*) (**Div. I 18**); le voci degli dèi e le voci degli uomini, quelle che i Pitagorici chiamavano *omina*, che si diffondono per l'aria (**Div. I 102**)⁴; il mare che si gonfia all'improvviso per l'impeto dei venti e manda lugubri voci (**Div. I 13**); il *portentoso* franare e sprofondare della terra (**Div. I 97**);

(iii) l'ambito animale: il *cantus* stridente della fòlaga che fugge dal mare in tempesta, il *carmen pertriste*, quasi una nenia, dell'acredula quando canta al mattino, lo stridio delle ranocchie (**Div. I 14-15**); le viscere di animali in un sacrificio (**Div. I 16**), nel cui valore di segno credeva anche Democrito (**Div. I 131**), la fenditura di un polmone in un animale sacrificato (**Div. I 85**); la porzione di cibo che cade dalla bocca di un uccello (**Div. I 28**); il gracidare di un corvo o di una cornacchia da destra o da sinistra (**Div. I 85**); il presentarsi in casa di una coppia di serpenti, un maschio e una femmina (**Div. I 36**); il parto di una mula, quando un feto si forma nella sterilità della natura (*in sterilitate naturae*) (**Div. I 36**); la nascita di un androgino (**Div. I 98**);

(iv) l'ambito vegetale: la *mirabile* (*mira*) esistenza di piante curative e di contravveleni (**Div. I 13**); la triplice fioritura di un albero di lentisco, su cui si modellano i tre tempi dell'aratura (**Div. I 15**); l'uva di meravigliosa grandezza (*mirabili magnitudine uvam*) che, secondo la leggenda, era cresciuta nella quarta parte

³ Anche ad Aristotele risulta che i boati e i rumori sotterranei in occasione di terremoti fossero denominati *muggiti* dai *teratologountes*, *narratori di prodigi*: *Meteor.* II 8, 368a25.

⁴ Tali erano le voci dei Fauni che si raccontava fossero state udite nelle battaglie o le *veridicae voces ex occulto missae* ascoltate in occasione di tumulti: **Div. I 101**.

di un campo che un povero porcaio del tempo di Tarquinio Prisco, poi divenuto un celebre aruspice, aveva scelto di dedicare agli dèi come ringraziamento per avergli fatto ritrovare una scrofa dispersa (**Div. I 31-32**);

(v) gli artefacta: la *mirabolante* (cfr. *mirabilia*) scomparsa della testa della statua di Giove Ottimo Massimo, colpita da un fulmine e rimasta introvabile finché gli indovini non avevano indicato che era caduta nel Tevere, dove in effetti era stata poi ritrovata (**Div. I 16**); l'incendio di un tempio provocato da un fulmine (**Div. I 19**); statue di dèi investite da fulmini (**Div. I 98**); statue di dèi che sudano (**Div. I 98**).

Nella *natura interna* (l'anima) invece segni divinatori sono i sogni, anche quelli apparentemente più strani e inquietanti. Ma, a differenza dei segni della natura esterna, i sogni sono segni osservabili non direttamente, ma indirettamente o attraverso il racconto del sognatore al momento del risveglio e nel modo in cui egli è in grado di ricordarli, o attraverso relazioni e trascrizioni che, come racconti di racconti, trasmettono sogni raccontati da un sognatore o a lui attribuiti in altre trascrizioni, magari mitiche. Tale è per esempio il sogno della vestale raccontato da Ennio (*Annales* 35-51 Vahlen²), nel quale la sognatrice stessa è l'io narrante del proprio sogno (**Div. I 40**), o il sogno di Ecuba raccontato forse dallo stesso Ennio in un suo poemetto intitolato *Alexandros* (altro nome di Paride) o in un'omonima tragedia perduta di Euripide (**Div. I 42**). Forse per prevenire eventuali critiche che potrebbero far leva su questo tratto di duplice lontananza dei sogni dalla realtà osservabile e della loro conseguente incontrollabilità, il portavoce degli stoici dice di essere consapevole del fatto che simili sogni sono e possono essere scambiati per finzioni (*ficta*) poetiche (**Div. I 42**) o per *somnia fabularum* (**Div. I 43**), cioè per invenzioni poetiche o sogni leggendari. Egli se ne serve nondimeno (i) perché si tratta di sogni che non si discostano dai sogni consueti (*non absunt tamen a consuetudine somniorum*) (**Div. I 42**); (ii) perché ai casi di sogni raccontati nei miti e cantati dai poeti si possono comunque affiancare casi storici, storicamente attestati e anche casi di sogni raccontati da filosofi (**Div. I 42-59**). È questa una preoccupazione manifestata anche altrove dall'io parlante stoico. Non solo a proposito dei sogni, ma anche a proposito della capacità profetica il fatto che molti siano i casi raccontati dai poeti potrebbe far pensare che chi sostiene l'esistenza di tali capacità sia a sua volta uno che inventa storie e finzioni sceniche (*tragoedias loqui videor et fabulas*). In questi casi la miglior difesa è mostrare che fatti simili a quelli inventati in poesia si sono effettivamente verificati (*at ex te ipso non commenticiam rem, sed factam*

eiusdem generis audivi) (**Div. I 68**). Analogamente nel caso dei sogni ciò che si deve mostrare è che essi si presentano a figure storicamente esistenti o a individui comuni e soprattutto che vanno ad effetto. La strategia sottesa è evidente: si tratta da un lato di far vedere che la credenza nei sogni divinatori non è solo un assunto filosofico, ma è accettata anche in autori come i poeti o gli storici che rispecchiano e sono interpreti di una mentalità diffusa, ottenendo così il vantaggio di ampliare la base d'appoggio della concezione stoica; dall'altro, di raccogliere quanti più casi era possibile per poter poi affermare, su base empirica, il principio generale che i sogni sono segni della divinazione e sono veridici. Su quest'ultimo aspetto si concentrava in particolare Crisippo. Egli, come pure il suo allievo Antipatro dopo di lui, faceva infatti raccolte di molti sogni, anche piccoli (*multis et minutis somniis*), e si appropriava (*conquirens*) di quelli spiegati (*explicata*) con la tecnica di Antifonte sofista⁵, dalla quale – sembra di capire – traspariva tutta l'abilità dell'interprete. Ma, secondo Cicerone che già qui trova spazi di critica, Crisippo ricorreva a casi esemplari di poco pregio; più opportuno sarebbe stato citare casi grandiosi (**Div. I 39**).

Dalla sua comunque lo stoico ritiene di poter vantare, oltre ai racconti mitici, casi di sognatori e sogni raccontati dalle cronache, come quello della madre di Dionisio il tiranno di Siracusa, a cui prima del parto era parso in sogno di aver partorito un satiretto (*Satyriscum*) (**Div. I 39**). Due casi frequentemente citati dagli stessi stoici erano il sogno del poeta Simonide, cui era apparso uno sconosciuto che egli aveva fatto seppellire per dissuaderlo dall'affrontare un viaggio in mare poi finito in un naufragio (**Div. I 56**), e il sogno dei due Arcadi, uno dei quali, ucciso da un taverniere, era apparso all'altro indicandogli come e dove trovare il suo cadavere, come poi si era puntualmente verificato (**Div. I 57**). A questi si aggiungeva anche il sogno di Sofocle, cui era apparso Ercole in persona per indicargli l'autore, poi reo confesso, del furto sacrilego di una coppa dal suo tempio (**Div. I 54**). Ma una pezza d'appoggio erano anche i sogni raccontati da filosofi, un campo nel quale gli stoici mostrano di avere simpatie e preferenze. I *somnia philosophorum* elencati a mo' d'esempio di sogni andati ad effetto sono nell'ordine il sogno di Socrate nel *Critone* platonico (44a-b); i sogni di Senofonte raccontati nell'*Anabasi* (III 1, 11-13; IV 3, 8); il sogno di Eudemo raccontato da Aristotele nell'omonimo dialogo perduto (**Div. I 52-53**). A questi si può aggiungere il sogno narrato da Eraclide Pontico riguardante il

⁵ Nell'opera *Peri kriseos oneiron*: cfr. (87) A 1; B 78-81 Diels-Kranz (M. Timpanaro Cardini, Laterza, Bari 1954², p. 168 ss.).

caso della madre del tiranno Falaride, cui era parso che l'immagine di Mercurio conservata nella sua casa versasse sangue dalla coppa che teneva in mano e che quel sangue ribollisse una volta toccata terra, finché tutta la casa era diventata un lago di sangue (**Div. I 46**). L'aspetto degno di nota è che si tratta di filosofi della cerchia socratico-platonica o presunti tali⁶. Senofonte è esplicitamente chiamato *Socraticus* (**Div. I 53**), Eraclide Pontico a sua volta *auditor et discipulus Platonis* (**Div. I 46**); e poi c'è il caso dell'*Eudemo* di Aristotele, un'operetta giovanile di solito considerata *platonizzante*⁷.

Vedremo più avanti dove conduce questa pista. Intanto si deve rilevare che tra le pieghe di questa imponente raccolta di dati empirici si profilano da un lato le diverse forme di divinazione ammesse dagli stoici e i rispettivi tipi e modi. Gli stoici distinguevano infatti due grandi generi di divinazione: la «naturale» e la «tecnica», *artificiosa* nel senso di richiedere l'*ars* di un'interprete; immediata l'una, potremmo dire, mediata dalla figura dell'indovino l'altra, anche se poi una certa competenza tecnica è richiesta pure nella divinazione naturale, per esempio nel caso dei sogni. Ciascuno di questi due generi aveva poi le sue diverse specie: nella naturale, l'astrologia, la profezia, i vaticini, i sogni; nella tecnica, gli auspici, i *monstra*, le folgori, gli augurii, le viscere animali e così via (**Div. I 11; I 34; I 70-72; I 109-110**). Dall'altro lato, i dati raccolti fanno emergere anche un altro aspetto, il fatto cioè che la divinazione è un tipo di sapere con oggetti propri, che però costituisce una sorta di espropriazione di competenza di altri saperi. Essa interviene infatti su campi di dominio della medicina, della navigazione, dell'agricoltura, della meteorologia, della politica e della stessa filosofia della natura. In tutti questi campi si fanno previsioni e pronostici; così per esempio chi si occupa della filosofia della natura è in grado di prevedere cose future (*futura praesentiunt*) quali alluvioni o quella conflagrazione di

⁶ Nel proemio dell'opera (**Div. I 5**) del resto Cicerone stesso aveva detto, forse con troppo entusiasmo, che Socrate e tutti i socratici credevano nella divinazione e così pure l'antica Accademia, d'accordo in ciò con stoici e peripatetici. Tra questi ultimi Aristotele non è nominato, mentre compaiono Dicearco di Messene, appartenente alla più antica generazione degli allievi di Aristotele, e Cratippo, un peripatetico contemporaneo di Cicerone. Il nome di Socrate è menzionato anche in **I 87**, dove esso è associato, come in **I 5**, a quelli di Pitagora e Democrito e dove è riproposto il blocco accademici-peripatetici-stoici.

⁷ Il problema che qui emerge, sul quale non è possibile soffermarsi in questa sede, è quello dell'interpretazione dell'Aristotele giovanile (o perduto) a confronto con l'Aristotele delle opere conservate. Per quel che riguarda in particolare il caso dei sogni, rinvio a L. Repici, *Aristotele, gli stoici e il libro dei sogni nel De divinatione di Cicerone*, in «Accademia delle Scienze di Torino», 125, 1991, pp. 93-126; L. Repici (a cura di), *Aristotele e i sogni*, Marsilio, Venezia 2003, in particolare pp. 180-196, con la bibliografia ivi citata e discussa. Per una discussione generale sul problema della divinazione nella produzione aristotelica, cfr. anche L. Repici, *Aristotele e la divinazione*, in «Dianoia», 11, 2006, pp. 7-40.

cielo e terra che un giorno avverrà (*deflagrationem futuram aliquando caeli atque terrarum*) – dunque catastrofi e la distruzione del mondo secondo gli stessi stoici (**Div. I 111-112**; cfr. **I 13-22**)⁸. Ma allora per che cosa una previsione divinatoria si distingue da altri tipi di previsioni e il sapere dell'indovino da quello di altri tecnici? Come esplicitamente affermato dal portavoce stoico, le comuni previsioni dei competenti sono *auguria non divini impetus, sed rationis humanae*, cioè prognostici dettati dall'umano ragionamento, non da ispirazione divina (**Div. I 111**).

3. In questo rilievo c'è la chiave interpretativa per poter rispondere ai due interrogativi segnalati più sopra (cfr. p. 4), ossia: (D) *che cosa* trasforma un oggetto o un fatto osservabile in un segno divinatorio? Per quali caratteristiche, in altri termini, un segno che anche nell'esperienza comune è segno di qualcosa che sta per accadere, ma non è ancora accaduto, si distingue da un segno divinatorio? (E) *Qual è la fonte* di provenienza di un segno divinatorio?

La risposta degli stoici è che i segni divinatori sono inviati dalla *divina mens*, la quale si manifesta in tutte le cose perché ad essa tutto obbedisce con prontezza e rapidità, proprio come in organismo vivente ogni movimento si compie al comando della volontà (**Div. I 120-121**; **I 79**). Non è però che la divinità si occupi delle singole fenditure del fegato degli animali sacrificati, dei singoli canti di uccelli, delle singole viscere o dei singoli *visa* (immagini) onirici e via dicendo. È piuttosto il mondo che fin dall'inizio è stato fatto in modo che certi segni precorressero certi eventi, trovandosi alcuni nelle viscere animali, altri nel volo degli uccelli, altri nei fulmini, altri negli *ostenta*, altri negli astri e così via (**Div. I 118**). Ciò vuol dire che le cose sono segni della divinazione perché la divinità al loro interno le rende tali e che la relazione tra segni ed eventi futuri è iscritta da sempre, *fatalmente*, nella stessa costituzione del mondo. Dio, fato e natura, diceva del resto Posidonio, sono le tre cause in una dell'intera divinazione: in dio sono infatti tutte le cause passate, presenti e future nella loro necessaria concatenazione e sviluppo ed è questo potere che conferisce alla natura, dell'anima ed esterna, il divino potere di *significare* (*dar segni di*, le cose future (**Div. I 125-130**). Dio inoltre è provvidenza, come argomentava

⁸ Veramente, non tutti gli stoici rinvenivano nei fenomeni celesti e marini *praesensiones* divinatorie; è il caso di Boeto (**Div. I 13**), che evidentemente cercava spiegazioni in cui le previsioni erano basate sul solo ragionamento umano. In casa stoica anche Panezio esprimeva dissenso (*degeneravit Panaetius*); egli però non si era spinto fino a negare l'esistenza della divinazione, ma diceva di «dubitarne» (**Div. I 6**).

Crisippo in un suo ragionamento adottato poi anche da Diogene di Babilonia e Antipatro; il che comporta che, oltre ad essere disseminati dovunque e non certo in maniera casuale ed estemporanea, i segni della divinazione si manifestino per il bene degli uomini, perché essi possano utilmente servirsene⁹.

A questo scopo però occorre una sensibilità particolare, che non è prerogativa di tutti e un approccio conoscitivo che, pur restando nei limiti dell'umano, gode di uno statuto privilegiato. La sensibilità particolare è qualificata come quella certa *vis et natura* che consente di prevedere il futuro o dopo lunga osservazione delle *significationes* delle cose o per un certo qual istinto e ispirazione divina (*aliquo instinctu inflatuque divino*) (**Div. I 12**). Si sta distinguendo qui la divinazione artificiale, quella in cui è richiesta la frequente osservazione di casi e la consultazione delle registrazioni di predizioni andate ad effetto nel passato, dalla divinazione naturale e potrebbe sembrare che il sostegno dell'impulso e dell'ispirazione divina riguardi solo quest'ultima. In realtà, il sostegno della divinità riguarda entrambi i generi della divinazione, perché senza questo soccorso anche leggere il futuro negli astri o nelle viscere animali è operazione praticamente impossibile. Vero è piuttosto, come chiarito altrove (**Div. I 109-110**), che nel caso della divinazione artificiale (*artificiosae praesensionis*) la *ratio* (spiegazione) è facile e si può raggiungere una conoscenza eccezionale (*incredibilem scientiam*) anche senza moto e impulso divino (*etiam sine motu atque impulsu deorum*), ma con la costante e prolungata osservazione di cosa consegua a cosa e che cosa ciascuna cosa significhi. Un po' più oscura (*paulo obscurior*) è invece la *ratio* della *divina praesensio*, della divinazione naturale appunto, *divina* perché da riportare alla stessa *natura deorum* e quindi basata sui sottili ragionamenti della fisica o filosofia della natura. E la fisica insegna che tutte le cose sono compenstrate e ricolme di *aeterno sensu et mente divina* e che di qui sono tratte le nostre stesse anime, le quali quindi diventano capaci di predire il futuro in virtù della loro parentela (*cognatio*) con l'anima divina del tutto (**ivi**)¹⁰. In questo

⁹ Il ragionamento di Crisippo è esposto in **Div. I 82-84** e poi confutato in **Div. II 101-106**. Il collegamento tra esistenza della divinazione ed esistenza di una divinità provvidente è il punto del contendere tra stoici ed epicurei, come più volte ribadito nel corso dell'esposizione (**Div. I 5; I 87**). Tra i più antichi anche Senofane di Colofone aveva negato l'esistenza della divinazione; a differenza di Epicuro però egli almeno credeva nell'esistenza degli dèi (**ivi**).

¹⁰ Posidonio indicava tre ragioni per le quali le anime sognano *deorum adpulsu*. In primo luogo, la parentela con gli dèi, che di per sé procura la capacità di fare predizioni; in secondo luogo, la presenza nell'aria circostante di anime immortali, in cui le *notae veritatis* imprimono in modo indelebile; in terzo luogo, il fatto che gli dèi parlano agli uomini durante il sonno e sono loro molto più vicini all'approssimarsi della morte, quando la capacità predittiva aumenta (**Div. I 64**).

caso quindi il sostegno della divinità è assolutamente indispensabile: le anime divinano il futuro (attraverso sogni, profezie e invasamenti) perché una *praesagatio* (capacità di sentire in anticipo ciò che accadrà) vi si è introdotta e immessa dall'esterno per opera della divinità (*extrinsecus iniecta atque inclusa divinitus*) (**Div. I 66**). Ma perché questo avvenga occorre che le nostre anime si ricongiungano alla divinità slegandosi da vincoli e impacci del corpo allo stato di veglia. Raro è il genere di coloro che sanno chiamarsi fuori dal corpo e sollevarsi con tutte le loro forze alla conoscenza delle cose divine (**Div. I 110-111**). Questa è però la condizione indispensabile per poter avere sogni veridici, avere cioè in sogno predizioni veritiere del futuro. È qui che lo stoico incontra e recupera la pista platonica, di cui si diceva più sopra (pp. 7-8). La credenza nell'esistenza di sogni divinatori, come anche di vaticini e profezie, presuppone infatti la separabilità dell'anima dal corpo (**Div. I 114-115**), nonché una condizione dell'anima che, libera dai vincoli del corpo, conosce nel senso più vero e pieno del termine.

Non a caso, per ribattere all'obiezione che molti sogni sono falsi, non vanno cioè ad effetto, lo stoico ricorre ad una lunga citazione da Platone. È il noto passo iniziale del libro IX della *Repubblica* (571c-572a), riportato in traduzione per mostrare che, se si va dormire avendo dato a ciascuna specie di anima il suo proprio nutrimento e all'anima che partecipa di ragione in particolare si imbandisce un banchetto di buoni pensieri, allora le specie intemperanti dell'anima non ostacoleranno l'attività dell'anima razionale e ad essa si presenteranno *visa tranquilla et veracia* (**Div. I 60-63**). Ma questa è una condizione speciale, eccezionalmente positiva in cui l'anima viene a trovarsi, pari a quella sorta di eccitazione che la prende quando è invasa da *furor* poetico. Di tale forma di esaltazione sia Democrito (68B17-18 Diels-Kranz) sia Platone nel *Fedro* (245a) parlano come di uno stato di follia; allo stoico ciò pare accettabile, purché si aggiunga che si tratta di una *divina* follia, ossia di uno stato in cui le capacità dell'anima sono per intervento della divinità potenziate oltre misura (**Div. I 80-81**). Ciò per evitare di pensare con Aristotele che quella sorta di oracolo interno (*aliquid...praesagiens atque divinum*) che dà all'anima poteri straordinari sia presente nelle anime di pazzi furiosi e melancolici (*qui valetudinis vitio furerent et melancholici dicerentur*), come se la capacità divinatoria fosse una malattia e non invece uno stato privilegiato di un'anima in piena salute (**Div. I 81**). Di

quale Aristotele stiamo parlando? Con tutta probabilità di quello conservato¹¹, la cui posizione lo stoico non può perciò cercare di recuperare alla sua causa; certo non di quello (presuntamente) platonizzante.

Quanto allo speciale approccio conoscitivo, le capacità di inferire eventi non ancora accaduti da segni presenti costituiscono un caso di sapere competente fondato sulla *coniectura* (una tecnica, quindi) che prescinde da conoscenze causali. Come tecnica la divinazione, al pari di tutte le tecniche umane, non è infallibile e ciò spiega perché non sempre le predizioni vanno ad effetto. Il margine di errore è tuttavia minimo: l'arte divinatoria coglie il vero nella quasi totalità dei casi e raggiunge livelli di certezza, quando sia fatta da esperti (**Div. I 24-25; I 78**). Se comunque errore c'è, esso è da attribuire non ai segni, che di per sé non mentono mai (*signa numquam ementientia*) (**Div. I 15**), ma all'inesperienza degli interpreti che per difetto di pratica congetturano e interpretano malamente (*male coniecta maleque interpretata falsa sunt non rerum vitio, sed interpretum inscientia*) (**Div. I 118**). A differenza di altri esperti poi chi fa predizioni non è tenuto a spiegare le cause per le quali le cose accadono; suo compito non è interrogarsi sul *perché* sia possibile che esistano segni predittivi del futuro, ma constatare *che* esistono, proprio come esistono erbe curative e servirsene, come fanno i medici (**Div. I 16**). La causa potrebbe giacere nascosta nelle oscure profondità della natura, perché la divinità non ha voluto che queste cose si conoscessero, ma solo che potessimo servircene (**Div. I 35**). Nessun uomo, del resto, potrebbe conoscere le cause degli eventi futuri, altrimenti conoscerebbe necessariamente tutto il futuro; ma solo la divinità può avere questa prerogativa, mentre gli uomini devono accontentarsi di segni che indichino loro che cosa da essi conseguirà (**Div. I 127**). Per lo stoico è quindi sterile la polemica di Carneade (e di Epicuro) nel pretendere di sapere per quale causa queste cose avvengano e con quale tecnica possano essere comprese. Ed è escluso che possano accadere per caso perché il caso «non ha i numeri della verità». Potrebbe essere casuale che con un solo lancio di quattro dadi si ottenga il punteggio massimo, non che lo si ottenga tutte le volte eseguendo cento lanci di quattro dadi ciascuno; colori schizzati a caso su una

¹¹ Con *De divinatione per somnum* 2, 463b11-22, dove i melancolici sono in effetti annoverati tra i soggetti mentalmente disturbati cui può capitare di imbattersi in sogni veritieri nella folla di immagini che continuamente si affacciano alla loro mente quando dormono, cfr., fatte le dovute differenze, *Ethica Eudemia*, VIII 2, 1247 a13-23; 1247a31-b18, dove i melancolici sono ancora considerati persone affette da disturbi mentali, ma la loro capacità di imbroggiare casualmente visioni veridiche in sogno è fatta dipendere da un principio divino che s'impadronisce della loro anima, quindi da una sorta di oracolo interno dovuto alla presenza della divinità stessa.

tavolozza potranno assumere le sembianze di un volto, ma non potranno mai uguagliare la bellezza della Venere di Coò. Quanto poi a quel che Carneade chiedeva di immaginare (in una sorta di esperimento mentale), che cioè nelle cave di pietra di Chio fosse venuta alla luce la testa di un piccolo Pan, ponendo quindi il problema che ciò che si genera per caso non sempre si distingue da ciò che si genera per cause naturali o tecniche, poteva trattarsi di una somiglianza generica (*aliquam non dissimilem figuram*), ma non poteva certo trattarsi di un'opera con gli stessi requisiti di un'opera fatta a regola d'arte. Carneade aveva torto dunque: «il caso non imita mai perfettamente la verità» (**Div. I 23; I 109**).

Applicato al caso dei *terata*, tutto questo produce conseguenze piuttosto sorprendenti. Come si sarà notato dalla casistica riportata (cfr. pp. 5-7), i fenomeni considerati, osservabili direttamente o anche solo sognati, sono rari o infrequenti, imprevedibili, mirabolanti, stupefacenti al limite dell'incredibile, o anche terrificanti, catastrofici, inquietanti e così via. Ma intanto non si tratta di *ficta*, come lo stoico ha chiarito; molte sono le *fabulae*, le invenzioni poetiche in proposito, ma i segni della divinazione sono ben altro, non sono né racconti né fantasie. D'altra parte, è evidente che non sono neppure casi dati come *impossibilia*; sono anzi considerati casi di eventi verificabili e, in quanto segni della divinazione che si rendono manifesti grazie all'intervento della divinità, addirittura necessari. Proprio per questo però si tratta anche di eventi in cui è venuta meno la carica di mostruosità, non sono nemmeno *terata*, se per *teras* si intende qualcosa di eccezionale, di unico o irripetibile nella sua straordinarietà, di *casualmente* anomalo e/o patologico rispetto a una normalità consueta. In un mondo in cui regna la necessità del fato, sia pure mediata dalla provvidenza divina che agisce a fin di bene, il caso non esiste. Ma se il caso non esiste, se si nega cioè la possibilità che possa darsi un'infrazione ad un ordine già precostituito o in genere una devianza, la mostruosità stessa non è più tale. L'indovino stoico è un caso in cui l'*atopia*, nello spazio delle cose circostanti o delle cose celesti o, più in generale, nella costituzione stessa dell'universo, non suscita in chi la osserva quello stato di *aporia* e di *meraviglia* da cui per Aristotele nasce la stessa ricerca filosofica intesa come ricerca di cause per fugare la meraviglia e l'ignoranza che essa reca con sé¹². Per l'indovino stoico non c'è meraviglia da fugare perché nulla può

¹² Aristotele, *Metafisica* A 2, 982b13-21. Il tema è già platonico: *Teeteto* 155d.

meravigliare davvero e l'ignoranza delle cause è supplita dalla fiducia che così ha voluto la divinità.

4. Credo si sia compreso quale può essere stato il punto forte della strategia di Carneade (e del suo portavoce Cicerone) nel contrattaccare gli stoici sull'esistenza di *terata* divinatori¹³. Come lo stoico stesso rilevava, la sua obiezione era che eventuali eccezioni, anomalie, stranezze, fatti che stupiscono o meravigliano e così via possono anche accadere, ma per caso e in modo del tutto accidentale, pur avendo cause del tutto naturali. Ma, se è così, questi fatti non sono *terata* divinatori, segni cioè a partire dai quali gli indovini possono in alcun modo predire ciò che accadrà, perché non si manifestano sempre né necessariamente, come invece dovrebbe essere se fossero inviati da una divinità provvidente e iscritti da sempre nella concatenazione (stoica) di tutte le cause. La replica è presentata all'inizio come tale da non voler «affermare alcunché, ricercare ogni cosa, dubitando sulla gran parte e diffidando di se stesso» (*ita nihil ut adfirmem, quaeram omnia, dubitans plerumque et mihi ipse diffidens*) (**Div. II 8**); alla fine poi, come sopra segnalato (pp. 1-3), soprattutto apprezzato del metodo accademico è il suo saper contrapporre le ragioni per lasciare all'ascoltatore la libertà di scegliere quali ritiene più aderenti al vero. Ma la contrapposizione delle ragioni si traduce di fatto in un rovesciamento antitetico delle posizioni attaccate, le quali quindi risultano comunque confutate.

La giustificazione dell'esistenza del caso, in base al quale saranno poi interpretati i singoli fatti con presunto valore divinatorio, dipende tuttavia a sua volta da altre mosse connesse (*de quibus singulis dicam suo loco; nunc de universis*) (**Div. II 16**). *La prima* di esse consiste nel mostrare che la divinazione non è una forma di sapere perché non ha oggetti propri, come invece accade per ogni scienza e ogni tecnica, ma si appoggia a quelli di altri saperi (**Div. II 9-12**). Di qui la conclusione in forma dilemmatica: la divinazione deve occuparsi di tutte le cose, o richiede che si trovi per essa un campo di oggetti specifici di cui può occuparsi (*x* o *a* o *b*); ma essa né si occupa di tutte le cose (ci sono infatti saperi diversi per ogni specie di oggetti), né è possibile trovarle qualche campo d'oggetti specifico (si va dal medico per

¹³ Della posizione accademica sulla divinazione in funzione antistoica, dei suoi schemi argomentativi e della sua rilevanza per la ricostruzione della stessa posizione ciceroniana, discuto anche in L. Repici, *Gli stoici e la divinazione secondo Cicerone*, in «Hermes», 123, 1995, pp. 175-192.

curarsi; dall'astronomo per questioni sul cielo e i corpi celesti e così via) (ma né a né b); dunque, la divinazione non esiste (dunque, *non-x*) (**Div. II 12**).

Una seconda mossa consiste nel mostrare che è falsa la definizione stoica di divinazione come «predizione e presentimento di cose che sono [ritenute] casuali (*fortuitae*)» (**Div. II 13**; cfr. **I 9**). Ciò per far credere che la divinazione copra una fetta propria di eventi, evidentemente non quelli che hanno luogo necessariamente (= per cause necessarie), né quelli che si verificano quasi sempre nello stesso modo (= per cause ricorrenti) e sono perciò prevedibili, ma quelli che si verificano in modo estemporaneo e sono (o sono chiamati) fortuiti nel senso di accadere né sempre né per lo più allo stesso modo. Ma da un lato è stato anche detto che le predizioni degli indovini non sono basate, come quelle degli esperti in ciascun campo, sulla competenza o sul ragionamento o sulla pratica o sulla formulazione di ipotesi (*aut arte aut ratione aut usu aut coniectura*); il che lascerebbe alla divinazione il solo ambito di ciò che non può essere predetto in base ad alcuna tecnica o scienza. Dall'altro lato, come potrebbero essere previsti eventi che non c'è ragione che accadano? A questo infatti si riduce ciò che chiamiamo sorte, fortuna, caso o circostanza: al fatto che sia capitato qualcosa in modo tale da poter capitare e accadere anche diversamente (*quid est enim aliud fors, quid fortuna, quid casus, quid eventus, nisi cum sic aliquid cecidit, sic eventi, ut vel aliter cadere atque evenire potuerit?*) (**Div. II 14-15**). E dato che nulla più del caso è in contrasto con la regolarità e la costanza di ciò che è oggetto di ragionamento, neppure la divinità potrebbe prevedere che cosa accadrà per caso e fortuitamente. Infatti, se la divinità lo sa, l'evento avverrà con certezza e in tal caso si deve riconoscere che il caso non esiste; il caso però esiste, come si può dedurre dal fatto che ci sono cose che accadono per caso e poiché ciò che accade per caso resta totalmente imprevedibile, la divinazione non può dirsi presentimento di cose che accadono per caso (**Div. II 18**). In realtà, per gli stoici il caso non esiste neppure, perché tutto a loro avviso accade secondo i decreti del fato. In tal caso però la definizione data non può più essere mantenuta e la divinazione, oltre ad essere incomprendibile, sarebbe totalmente inutile, se pure esistesse (**Div. II 19-25**). Sicché, se ciò che accadrà può accadere in questo o in quell'altro modo, il primato spetta al caso e nulla di quel che accade per caso può essere previsto; se invece ciò che accadrà si verificherà come previsto *ab aeterno*, le predizioni divinatorie non hanno alcuna validità né efficacia (**Div. II 24-25**).

Una terza mossa infine consiste nel contestare da un lato il collegamento tra l'esistenza della divinazione in entrambe le sue forme e l'esistenza di dèi provvidenti, posto in un noto ragionamento di Crisippo e invalso nella scuola (**Div. II 101-106**); dall'altro, il tentativo, risalente al peripatetico Cratippo, di ridurre la divinazione naturale ad una capacità quale quella di vedere e di spiegare quindi i pochi casi di predizioni non andate ad effetto alla stregua di percezioni visive distorte, che, pur minimamente possibili, non tolgono il potere degli occhi di vedere secondo verità (**Div. II 107-109**). La connessione pretesa tra segni della divinazione e provvidenza divina, che quindi invierebbe quei segni per amore degli uomini insieme alla capacità di interpretarli, è spezzata mostrando che il ragionamento si regge su premesse controverse (non tutti ammettono che gli dèi sono benefici verso gli uomini, che sono onniscenti e così via) e che pertanto la sua conclusione non è esente da dubbi (*conclusio autem rationis ea probanda est, in qua ex rebus non dubiis id quod dubitatur efficitur*) (**Div. II 103**). Ciò che viene dedotto nella conclusione non è anche l'esito della dimostrazione e sono gli stessi dialettici stoici a insegnare che da premesse false non può conseguire il vero (**Div. II 106**). In questo caso l'accademico basa la confutazione evidentemente sul rilevamento di un dissenso, che indebolisce la portata degli assunti iniziali. Nel caso del ragionamento di Cratippo invece la confutazione fa leva in particolare sul fatto che in esso si ammette comunque la possibilità che esistano predizioni divinatorie casualmente errate, quindi si introduce di fatto nella prassi degli indovini una varietà e un'incostanza che può dipendere solo dal caso, non certo dalla natura (**Div. II 109**).

Non ci sono quindi eventi che possano essere considerati segni della divinazione, se è vero, com'è vero, che gli eventi casuali, di cui essa dovrebbe occuparsi, sono del tutto imprevedibili. Anche facendo indossare alla fatalità la maschera del caso, il risultato non cambia: si negherà l'esistenza del caso, ma la divinazione non avrà ugualmente nessuna ragione di esistere. È escluso quindi anche che ci siano eventi che un disegno divino carica di significato divinatorio, perché non si può provare che i segni della divinazione siano inviati dalla divinità provvidente a riprova della sua benevolenza verso gli uomini. Conferma empiricamente questa prospettiva antideterminista l'esame di singoli eventi che allo stoico piaceva considerare segni divinatori e che invece sono interpretabili come contingenze possibili o non impossibili.

5. Così, *se* all'osservazione delle viscere animali si vede che il fegato manca della cosiddetta testa, ciò non costituisce un segno divinatorio e un (cattivo) presagio. Gli stoici invocano in proposito la loro *sympatheia*, quel comune consenso che unisce tutta quanta la natura, e parlano di una connessione naturale tra la disposizione delle viscere e l'evento che ne conseguirà. Ma, ammesso e non concesso che vi sia *sympatheia*, come si può dimostrare che esista un legame tra la fenditura di un fegato e un certo evento individuale, tra questo e la natura intera? E, ammesso e non concesso che un simile legame possa essere stabilito, non si dovrebbe pensare che la scelta della vittima sacrificale sia volutamente fatta in modo da ottenere il responso voluto? Per gli stoici la scelta è guidata da quel certo potere dotato di senso e divino (*vim quandam sentientem atque divinam*) che pervade il mondo intero e che, quando il sacrificio sta per essere compiuto, induce nelle viscere quel certo mutamento che annuncia quel certo evento: tutto infatti – essi dicono – obbedisce al comando degli dèi (*deorum enim numini parere omnia*). Ma questa è solo superstizione. La realtà è che la scelta della vittima è casuale e che casualmente (*aleam quandam esse*) può accadere che tra le viscere si trovi un fegato privo della sua testa. Può anche succedere che tra le viscere non si trovi il cuore dell'animale; si dice in questo caso che, data l'impossibilità per un animale di vivere senza questa parte, il cuore deve essere scomparso al momento del sacrificio per volontà degli dèi. Ma dove potrebbe essere andato a finire? E perché non supporre invece che, per qualche patologia, sia diventato irriconoscibile come cuore e già prima del sacrificio non svolgesse più alcuna funzione? (**Div. II 32-37**). Gli stoici però non deflettono e continuano a pensare, contro ogni ragionevolezza fisiologica, che le parti animali possano scomparire all'improvviso, e che il caso non sia che *una specie di sorte collegata con la volontà degli dèi* (**Div. II 37-39**).

Se un fulmine cade dal cielo e causa il distaccarsi della testa dalla statua di quella certa divinità ritrovata poi, a distanza di giorni nel Tevere, neppure in ciò ci sono segni della divinazione. Il ritrovamento può esser stato dovuto alla perizia di chi conduceva la ricerca, mentre il prodursi di fulmini è un fatto naturale, come gli stessi stoici riconoscono. È però un fenomeno che ha luogo senza costanza né regolarità, quindi casualmente; e come può un fenomeno casuale essere assunto come segno di qualche evento che non potrà non conseguire? (**Div. II 42-46**). Si è detto in proposito che il caso non può avere i numeri della verità né assomigliare alla verità. Ma non è impossibile, come invece si pretende, che il lancio casuale di quattro dadi possa dare

il punteggio pieno per quattrocento volte di fila; né che da colori schizzati a caso su una tavolozza risulti un volto quale solo un pittore avrebbe potuto dipingere; né che possa essere ritrovata nelle cave di pietre dell'isola di Chio la testa di un piccolo Pan scolpita a regola d'arte, ma formatasi *da sé* (*sua sponte*). E se si obietta per quest'ultimo esempio che si tratta di un *exemplum fictum*, basterà citare (con Aristotele¹⁴) l'esempio delle nuvole che assumono forme di leoni e ippocentauri. Perciò – è chiaro – può accadere, contrariamente a quel che pensano gli stoici, che *il caso imiti la verità* (**Div. II 49**).

Se una mula partorisce, non siamo in presenza di un evento da annoverare tra gli *ostenta* divinatori. Il fatto è certo strabiliante (*res mirabilis*), ma perché è inconsueto (*quia non saepe fit*). Tuttavia, se è accaduto, vuol dire che poteva accadere; se non fosse potuto accadere, non sarebbe accaduto. A proposito di tutti gli *ostenta* si può dire lo stesso: ciò che non sarebbe potuto accadere non è mai accaduto; ma se è accaduto non c'è ragione di stupirsi e restare meravigliati. Recuperando qui al suo discorso l'assunto aristotelico della meraviglia come movente nel ricercare le cause (cfr. p. 13 qui sopra), l'accademico rileva nell'ignoranza delle cause il motivo dello stupore che coglie di fronte ad un fatto inconsueto: un fatto che accade di solito non ci meraviglia. Si stupisce che una mula possa partorire chi ignora come avviene il concepimento nelle cavalle in particolare e, in generale, come hanno luogo i processi riproduttivi negli animali. E, anche se ne conoscono le cause, il fatto può tuttavia stupire per la sua rarità. Ma occorre distinguere e limitare così l'aspetto prodigioso: quel che è forse innaturale è il concepimento, mentre il parto è un fatto necessario una volta avvenuto il concepimento (**Div. II 49-50**)¹⁵.

Se piove sangue o le acque dei fiumi si tingono di sangue o le statue di dèi sudano, niente di ciò può essere un segno di qualcosa che accadrà. Solo un indovino, digiuno di filosofia della natura, può ignorare che sudore e sangue non si danno al di fuori di un corpo vivente. Possibile invece che la pioggia o le acque di un fiume

¹⁴ Il caso delle forme delle nuvole è citato in *De insomniis* 3, 461b16-21 per mostrare come sia possibile essere ingannati dalle immagini dei sogni, quando, in assenza di percezione in atto, si scambiano per oggetti reali oggetti che presentano solo qualche somiglianza con essi. Ma un referente aristotelico potrebbe avere anche l'esempio della testa del piccolo Pan. Aristotele infatti cita il caso di Ermes che prende forma nella pietra o nel legno come emblematico di ciò che si deve intendere per passaggio dall'essere in potenza all'essere in atto, se le operazioni di sbazzatura del materiale si svolgono senza che nulla di maggiore faccia ostacolo: cfr. *Phys.* I 7, 190b3-10; *Met.* III 5, 1002a20-28; V 7, 1017a35-b8; IX 6, 1048a25-35; 7, 1048b37-1049a18.

¹⁵ Il caso è considerato da Aristotele in *De generatione animalium* II 8 e spiegato proprio in riferimento alla riproduzione nei cavalli e negli asini.

assumano una colorazione simile a sangue per il mescolarsi di terra e possibile che le statue emettano umidità simile a sudore come gli intonachi dei muri quando soffia lo scirocco (**Div. II 58**). Di questi e di altri fenomeni quali la nascita di esseri mostruosi tra animali e uomini (*si quando aliqua portentosa aut ex pecude aut ex nomine nata dicuntur*) o il prodursi di boati sotterranei e di fiamme nel cielo una e la stessa è la causa: la natura, da cui tutto nasce e in cui tutto rientra, anche se inconsueto; se qualcosa è *praeter consuetudinem* non per questo è *praeter naturam*. Gli stessi stoici concorderebbero sull'impossibilità che questi eventi accadano senza una causa e sul fatto che accade solo ciò che è possibile che accada. Ma, se ciò è vero, niente può essere considerato un *portentum* e i *portenta* non esistono. Neppure la rarità dell'evento fornisce una giustificazione; altrimenti dovremmo considerare non meno prodigiosa del parto di una mula anche l'esistenza di un uomo saggio (**Div. II 60-61**) – quello stoico, evidentemente. In realtà, l'intero genere degli *ostenta* non ha nulla di meraviglioso (*mirabile nihil habent*) (**Div. II 66**).

*Se una corona di erbe selvatiche nasce sulla testa di una statua e per di più all'improvviso, non c'è in ciò un segno di eventi futuri. L'assunto implicito è che si tratti di una generazione spontanea e che, non potendosi ammettere né che il fenomeno non abbia una causa né che dipenda dal caso, si pretenda di ricondurla alla volontà e alla potenza divina. Ma ciò è da escludere: la pianta ha bisogno di un seme per generarsi e la sua nascita può dipendere dal seme gettato nella terra dalla mano dell'uomo o raccolto dagli uccelli e poi depositato sulla testa di una statua, intorno alla quale si forma così qualcosa che assomiglia ad una corona (**Div. II 68**).*

*Se qualche pezzetto di cibo cade dalla bocca di un uccello, non si tratta di un *auspicium* divinatorio; è invece possibile e anche inevitabile che ciò possa accadere mentre l'animale mangia (**Div. II 72-73**). Né *auspicia* si possono trarre dal volo degli uccelli: come non vedere il dissenso che sussiste tra gli interpreti in relazione agli uccelli da considerare, al tipo di segni annunciati, ai metodi dell'osservazione, alle caratteristiche dei responsi? (**Div. II 82-83**)*

Se l'estrazione delle cosiddette sorti dà frasi di senso compiuto, non per questo si può leggere in ciò l'annuncio di un evento che dovrebbe conseguire. Non c'è anzi pratica divinatoria che esprima il carattere casuale delle predizioni meglio di una pratica come questa. Essa era infatti fondata, secondo l'uso seguito nel tempio della dea Fortuna di Preneste, sull'estrazione a caso di sorti, specie di piccole tessere, di solito in legno, recanti incisioni di singole lettere o parole, affidata alla mano di un

bambino sotto la guida della stessa dea. Il loro ritrovamento fortunoso all'interno di una roccia, da cui erano fuoriuscite già incise, non creava soverchi problemi allo stoico: «non c'è niente che la divinità non possa fare» (*nihil est ... quod deus efficere non possit*). Ma allora perché quasi nessuno ricorreva più ormai a questa specie di divinazione e in luoghi diversi da Preneste essa non era neppure più in auge? Forse allora aveva ragione Carneade quando diceva, come riferiva il fido Clitomaco, di «non aver mai visto una Fortuna più fortunata di quella di Preneste» (**Div. II 85-87**).

Se si nasce in una determinata congiunzione astrale, ciò non vuol dire che ne saranno condizionati i caratteri, i costumi, l'anima e il corpo degli individui, nonché i casi e gli eventi futuri della vita di ciascuno. Al massimo, si potrebbe ammettere con Diogene di Babilonia (ma non concedere) che gli astrologi possano prevedere il carattere e le disposizioni dei nati sotto una stessa congiunzione di astri; il loro destino invece è impossibile da prevedere, se è vero, come mostrano esempi storici, che neppure due gemelli hanno la stessa sorte, a fronte di una costituzione uguale. In realtà, le stesse previsioni circa i caratteri e le disposizioni sono prive di fondamento scientifico; esse si basano infatti non su precisi calcoli matematici, come in astronomia, ma sulla semplice osservazione di come sono congiunti gli astri in un dato momento, quindi su percezioni visive che, data la distanza delle cose osservate, possono ingannare (**Div. II 87-92**). Gli astrologi poi devono supporre che le stesse condizioni valgano per tutti quelli nati sotto lo stesso segno sempre e necessariamente. Ma essi ignorano che le diverse costellazioni sono variamente osservabili da luogo a luogo della terra, non nascono e non tramontano nello stesso tempo e quindi non potrebbero in alcun modo influenzare allo stesso titolo tutti gli uomini che sulla terra nascono con un certo cielo. Così, la Canicola nasce in questa parte del mondo dopo il solstizio d'estate, nella parte opposta invece prima del solstizio. Se mai pertanto gli astrologi dovrebbero riconoscere che coloro che nascono nello stesso tempo hanno caratteri dissimili per la dissomiglianza del cielo, mentre essi assumono esattamente l'opposto (**Div. II 92-93**)¹⁶. Ma poi perché dovrebbero contare le differenze nel cielo e non anche quelle climatiche e quelle relative alle caratteristiche ereditarie ricevute dai genitori nel concepimento? E non si vede che certe anomalie di cui gli individui sono dotati alla nascita sono state corrette dalla

¹⁶ Dal *perceptum* degli astrologi secondo cui, «se uno è nato al sorgere della Canicola, costui non morirà in mare» e dalle sue conseguenze sul destino individuale («se Fabio è nato al sorgere della Canicola, Fabio non morirà in mare»), prende avvio nel *De fato* ciceroniano (6, 12 ss.) il dibattito sul determinismo stoico.

natura stessa o dalla tecnica o dalla medicina, mentre avrebbero dovuto essere anomalie imm modificabili? (**Div. II 94-99**).

Se la Sibilla fa udire la sua voce in stato di divino invasamento, ciò non ne fa una fonte autorevole di profezie divinatorie. In realtà, le profezie raccolte nei cosiddetti libri sibillini non sembrano scritte di getto per ispirazione divina, ma con tutti gli accorgimenti di una mente scaltrita: senza riferimenti temporali, oscure e ambigue quanto basta, in stile raffinato e molto costruito (**Div. II 110-116**). Com'è inoltre che già da tempo gli oracoli non si danno più e che anche questa forma di divinazione è oggi quasi del tutto abbandonata? Dire che con il tempo si è affievolita la forza del luogo, da cui provenivano le esalazioni che, quasi un afflato sprigionantesi dalla terra, invadevano il corpo e la mente della Sibilla, non è una difesa. Dovrebbe trattarsi di una forza divina, non solo naturale: come può essersi già esaurita e perché o quando? (**Div. II 117-118**).

Se infine si presentano in sonno immagini di cose o eventi, esse non hanno valore divinatorio perché sono fallaci e ingannevoli. Per spiegare l'insorgenza di queste immagini, si suppone (con Zenone stoico) che l'anima sia di natura divina e capace, in virtù della sua derivazione dall'essenza del tutto, di prevedere il futuro, se si va a dormire (come prescritto da Platone e dai pitagorici) in condizioni fisiche e mentali idonee, per es. non mangiando fave. In alternativa, si suppone (con Democrito) che durante il sonno l'anima sia colpita da visioni esterne ed estranee (*externa et adventicia visione pulsari*). Certo, non c'è nulla di tanto assurdo che non possa esser detto da qualche filosofo; ma quale che sia la spiegazione vera, il risultato non cambia: a chi sogna moltissime cose false possono apparire vere. Del sognatore si può dire così (con Aristotele) che si trova nella stessa condizione di chi da sveglio incappa in travisamenti (o errori) percettivi: è il caso dei naviganti ai quali la terraferma sembra muoversi o di coloro che vedono raddoppiarsi la fiamma di una lucerna, se la osservano da particolari angolature¹⁷. Credere al valore divinatorio dei sogni sarebbe perciò come andar dietro a percezioni ingannevoli e potremmo perciò anche anettere a cose ferme che sembrano muoversi il valore di segni premonitori di un terremoto e allo sdoppiarsi di una fiamma il valore di un presagio di discordie civili. Allora però tanto varrebbe prendere per buone anche le visioni di pazzi e

¹⁷ I due esempi sono citati da Aristotele in *De insomniis* 2, 460b16-27 e 3, 461b31-462a8. Cfr. anche, sul caso del raddoppiamento degli oggetti percepiti, *Met.* XI 6, 1063a1. Sulla falsità delle immagini dei sogni, anche *Met.* V 29.

ubriachi (**Div. II 119-120**). Certo, può capitare che, a furia di immagini che si presentano mentre dormiamo, si faccia centro una buona volta e si imbocchi un sogno veridico. Ma ciò non può accadere che per caso, mentre niente conferisce al sonno lo statuto di condizione migliore della veglia per avere visioni veridiche (**Div. II 121-122**).

Non c'è infatti alcun potere divino che produce i sogni (*nullam vim esse divinam effectricem somniorum*), né le visioni che abbiamo in sogno provengono dalla volontà divina (*nulla visa somniorum proficisci a numine deorum*). Perché altrimenti molti sogni non si comprendono o non si ricordano o sono ignorati? A quale scopo allora la divinità darebbe avvertimenti sul futuro attraverso i sogni, tanto più se, come gli stoici sostengono, ciò sarebbe fatto per il nostro bene? Se così fosse, perché non mandare agli uomini visioni (*visa*) veridiche allo stato di veglia, quando le cose che si vedono e si sentono (*visa*) sono, a detta dello stesso Crisippo, più chiare e distinte di quelle allo stato di sonno? (**Div. II 124-127**). Molti sogni sono inoltre falsi; se la divinità mandasse quelli veri, quale sarebbe l'origine dei falsi? E in base a quale criterio si diranno divini quelli veri, falsi e inconsistenti quelli umani? Bisognerà invece riconoscere che o derivano tutti dalla divinità, ciò che gli stoici negano, o che derivano tutti dalla natura (umana) e in tal caso, sottratta la causalità divina, viene meno anche il tentativo di inquadrare i sogni profetici in schemi di tipo provvidenziali. Con Aristotele si può infatti mostrare che durante il sonno, in assenza di percezione in atto, l'anima incorre in visioni varie e confuse, che altro non sono se non i *residui* (*ex reliquiis*) di ciò che essa ha fatto o pensato allo stato di veglia; ed è dal loro casuale intrecciarsi e confondersi che insorgono le immagini dei sogni, i quali quindi non hanno alcun valore profetico e si realizzano, quando si realizzano, per pura coincidenza (**Div. II 127-128; 139-142**)¹⁸. Di conseguenza, gli interpreti stoici dei sogni non potranno neppure invocare la loro *sympatheia* per cercare di stabilire il legame tra immagini dei sogni come segni e gli eventi che dovrebbero conseguirne in futuro (**Div. II 142-145**), né pretendere di poter operare sulla base dell'osservazione

¹⁸ Sulla spiegazione aristotelica cui si fa qui riferimento cfr. *De insomniis* 2, 459a23-459b20; 3, 460b28-461a8; 461b22-462a8; *De divinatione per somnum* 1, 463 a21-31. Ma anche altri argomenti nella sezione sono derivati da Aristotele: così il fatto che, tolta la causalità divina, non si vede altra causa ragionevole per cui dovrebbero esistere sogni profetici, su cui cfr. *De divinatione per somnum* 1, 462b18-26; inoltre il fatto che, se fosse la divinità a mandare i sogni, dovrebbe mandarli ai migliori e più saggi, che sono in grado di comprenderli, e di giorno, non di notte, invece che a uomini qualunque e allo stato di sonno, quando le facoltà conoscitive non sono attive: su ciò *De divinatione per somnum* 2, 464a19-24. Sui sogni veridici come pure coincidenze, *De divinatione per somnum* 1, 463a31-b10.

costante e della registrazione di ciò che si è osservato accadere in concomitanza con il presentarsi di certi sogni. La loro varietà è infatti infinita, confusa la loro natura e non si può immaginare nulla di così assurdo, incoerente o mostruoso (*nihil tam praepostere, tam incondite, tam monstruose*) che non possa presentarsi in sogno (**Div. II 146**). A un bugiardo non si crede neppure quando dice la verità; perché dovremmo credere a questi fautori dei sogni che, essendosi una volta avverato un sogno, pretendono che quasi tutti si avverino? (**Div. II 146**)¹⁹.

*Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'educazione
Università di Torino*

¹⁹ Anche Aristotele stigmatizza questa pretesa di generalizzazione da parte di chi crede che, poiché un sogno in qualche caso si è avverato, esistano molti sogni divinatori: *De divinatione per somnum* 1, 462b12-18.