

CICERONE E L'ESISTENZA DIVINA:
QUALCHE APPUNTO SU *DE DIVINATIONE* 2.41

In *div.* 1.82-4, il personaggio di Quinto, che nel dialogo ciceroniano è portavoce dello stoicismo, espone la prova ontologica della divinazione. La spiegazione, che prende le mosse da Diogene, Crisippo e Antipatro, si articola in questo modo: gli dèi esistono; gli dèi sono provvidenziali; se sono provvidenziali, non possono non occuparsi del genere umano, dando a questo la possibilità di prevedere il futuro per mezzo della divinazione. Se ne conclude che la divinazione esiste¹.

La replica del personaggio di Cicerone, nel secondo libro (§§ 104-7), mira a demolire le premesse di questo ragionamento. Essa è meticolosamente preparata in 2.103, dalla spiegazione dell'infinità del tutto dovuta a Epicuro, che può essere così riassunta: tutto ciò che è finito ha un'estremità; tutto quello che ha un'estremità può essere visto da un punto che gli è esterno; il tutto, per il fatto di essere tutto, non può essere visto da un punto ad esso esterno (che sarebbe inevitabilmente compreso nel tutto). Se il tutto non può essere visto da un punto ad esso esterno, il tutto non ha estremità: se ne conclude che sarà necessariamente infinito². Tutti i punti dell'argomentazione di Epicuro godono dell'accordo universale. Dato che le informazioni che essi contengono servono da premesse, e dato che le premesse non sono oggetto di contestazione, l'informazione contenuta nella conclusione sarà dialetticamente dimostrata.

Non si può dire che lo stesso valga per l'argomentazione di Quinto di *div.* 1.82-4. Mediante un efficace uso dell'*argumentum e dissensu*, Marco, in 2.104, afferma che la provvidenza non può essere usata come premessa, dal momento che non tutti sono disposti a concedere che gli dèi siano provvidenziali: Epicuro ed Ennio, ad esempio, negano che essi si occupino degli uomini. Ma non si ferma qui, e decide di risalire fino alla premessa maggiore del ragionamento di Quinto: nemmeno l'esistenza divina può essere ritenuta un punto fermo, dato che, proprio come la provvidenza, essa non gode del consenso universale: *quod ipsum non ab omnibus conceditur*. In effetti, era stato lo stesso Cicerone, in *nat.*

¹ L'uso della provvidenza (*providentia* / *πρόνοια*) nella teoria stoica della divinazione si incontra efficacemente riassunto in Diogene Laerzio, 7.149 (= *S.V.F.* 1.174). Si veda anche Pohlenz 1967, 214.

² Epicuro dimostrava l'infinità del tutto in *ad Her.* 41. Altri testimoni antichi in Pease 1973², 522. Per un'analisi accurata di questo importante snodo dialettico del *de divinatione*, rimando a Repici 1995, 186-9.

deor. 1.2, a ricordare l'agnostico Protagora e gli atei Diagora di Melo e Teodoro di Cirene. Subito dopo, in *div.* 2.106, si concede l'esistenza divina, ma si tratta di una concessione meramente dialettica: ammesso che gli dèi esistano, non si dovrà per ciò stesso ammettere che essi inviino agli uomini segnali premonitori: *possunt [...] non significare et tamen esse di*³.

In *div.* 2.41, però, Marco aveva fatto un apprezzamento differente dell'esistenza divina. Gli stoici sono qui accusati di creare una relazione di interdipendenza tra la premessa e la conclusione. Quello che essi affermano è: se gli dèi esistono, la divinazione esiste; ma gli dèi esistono, dunque la divinazione esiste. Marco spiega che questo modo di procedere, se invertito, può portare alla conclusione che segue: la divinazione non esiste, dunque gli dèi non esistono. E subito dopo, fa una considerazione indipendente dalle sue finalità dialettiche: *divinatio enim perspicue tollitur, deos esse retinendum est*. Quella stessa esistenza divina, che in 2.104 sarà minata dal dissenso, o nella migliore delle ipotesi presentata come mera concessione dialettica, qui è proposta come l'oggetto di un'accettazione aprioristica.

Il modo in cui il personaggio di Cicerone recisamente afferma che l'esistenza degli dèi va mantenuta non lasciava indifferente un importante studioso dello scetticismo antico come A. Russo, che così commentava: "[...] lo Scetticismo è, forse, il primo a introdurre quello che, nella Scolastica Medievale, si chiamerà *argumentum fidei*"⁴. Sembra difficile accogliere questa supposizione. Nella dialettica dello scetticismo accademico non c'è spazio per l'assertività del dettato ciceroniano di *div.* 2.41. È lo stesso Cicerone, in *div.* 1.8, a ricordarci come un accademico debba astenersi dall'affermare certezze assolute: *si enim aliquid certi haberem quod dicerem, ego ipse divinarem, qui esse divinationem nego*⁵.

È vero che il personaggio di Cotta, che nel *de natura deorum* è scelto da Cicerone come rappresentante dell'Accademia scettica, pur argomentando contro la teologia positiva esposta da Balbo nel secondo libro del dialogo, dice che l'esistenza divina gli pare essere *minime dubia* (3.10). Ma è anche vero che qui Cotta parla da pontefice⁶, e non da scettico (era stato proprio Balbo, in 2.168, a

³ Alcuni degli argomenti presenti nella sezione 2.104-7 erano stati anticipati in 1.10, dallo stesso personaggio di Cicerone.

⁴ Russo 1978, 321, n. 23.

⁵ Si veda quel che Cicerone scriveva già negli anni della produzione giovanile in *inv.* 2.10. La non assertività del metodo dialettico accademico è ricordata chiaramente in *Ac.* 2.8 (vd. anche *Ac.* 2.126). Sulla continuità dello scetticismo ciceroniano, alcune brevi informazioni qui sotto, n. 18.

⁶ Sul pontificato di Cotta (che alla sua morte, avvenuta nel 73, fu rimpiazzato da Giulio Ce-

ricordargli i doveri sacerdotali). Sul piano del dibattito filosofico – che Cotta, in 3.6, si preoccupa di distinguere dal piano religioso – la situazione è ben diversa: se come pontefice non ha problemi ad accettare, *etiam nulla ratione reddita*, l'insegnamento degli antenati, d'altro canto egli chiede allo stoico Balbo una spiegazione razionale dell'esistenza divina⁷. E che il suo approccio filosofico non preveda soluzioni positive è confermato da quanto egli dice al portavoce di Epicuro Velleio in 1.57 (e ribadirà in 2.2, stavolta rivolgendosi a Balbo): *mihi enim non tam facile in mentem venire solet, quare verum sit aliquid, quam quare falsum [...]. roges me, qualem naturam deorum esse, dicam: nihil fortasse respondeam*⁸.

sare), si veda Rüpke 2005, (II) 801, s.v. *C. Aurelius M. f. Cotta* (nr. 823). Sulla data drammatica del *de natura deorum* (76 ca.), si veda il recente Dyck 2003, 5-7.

⁷ Su questo aspetto, si veda Kleywegt 1961, 129. Si noti anche che Cotta, in *nat. deor.* 1.61-2, aveva chiaramente affermato che l'esistenza divina era per lui oggetto di forte perplessità, al punto che a volte arrivava a dubitarne. Solo in virtù di una concessione argomentativa a Velleio accetterà di riconoscere l'esistenza: *multa enim occurrunt, quae conturbent, ut interdum nulli [i.e. gli dèi] esse videantur. sed vide, quam tecum [i.e. Velleio] agam liberaliter: quae communia sunt vobis cum ceteris philosophis non attingam, ut hoc ipsum; placet enim omnibus fere mihi que ipsi in primis deos esse*). Sull'ambiguità del dettato ciceroniano di questo passo, riporto le osservazioni di Fott 2012, 161: "The word *placet* [...] can [...] mean 'it pleases' or (with *mihi*) 'I accept'. To say 'it pleases me' is less than an affirmation that gods do exist, but to say 'I accept' may be an affirmation. Cicero uses an ambiguous word when he could use a number of other expressions (e.g., *puto, arbitror, opinor, mihi persuasum est*) if he wanted Cotta to affirm clearly that gods exist". L'atteggiamento di Cotta nei confronti della religione romana è stato accostato da Zieliński 1912³, 45-6 a quello del papa Leone X verso la religione cristiana. È possibile che nel redigere *nat. deor.* 3.6 Cicerone abbia avuto presente il *Timeo* platonico (cf. 40d: *περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων εἰπεῖν καὶ γνῶναι τὴν γένεσιν μείζον ἢ καθ' ἡμᾶς, πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν*), dialogo che conosceva benissimo e la cui traduzione aveva forse realizzato poco prima della composizione del *de natura deorum* (cf. la recente ricostruzione cronologica di Sedley 2013a, 189-93). Tenderei però a credere che l'eco platonica abbia una rilevanza più letteraria che filosofica (*contra* Lévy 1992, 572-3; si veda anche qui sotto, n. 15): come spiegava Weinstock 1971, 3, l'atteggiamento di Cotta "was always the principal feature of the Roman religious spirit". Differente da quella del personaggio di Cotta sarà la prospettiva di Sesto Empirico (*adv. math.* 9.49), per il quale l'adesione – acritica – alla religione patria è uno degli aspetti del suo scetticismo: se Cotta aderisce alle credenze degli antenati benché filosoficamente inclinato verso lo scetticismo, Sesto lo fa in quanto scettico. Colgo l'occasione per ricordare, con Ioppolo 1992, 171, che Sesto riserva l'uso dell'aggettivo *σκεπτικός* solo a coloro che, come lui, seguono il pensiero di Pirrone di Elide (il quale, tra l'altro – se crediamo a Diogene Laerzio, 9.64 – fu fatto sommo sacerdote, ἀρχιερεὺς, dai suoi concittadini). L'uso di *σκεπτικοί* riferito ai seguaci dell'Accademia nuova si trova però attestato in Gellio, 11.5.6 (= Favorino, fr. 26 Barigazzi).

⁸ Queste parole di Cotta riassumono molto bene l'essenza del metodo dialettico di Carneade,

Né si potranno usare, in difesa della lettura del Russo, le parole dello stesso Cotta in *nat. deor.* 3.44, passo in cui si afferma che gli argomenti di Carneade (a cui – com'è noto – Cicerone attinge molti degli argomenti usati nel secondo libro del *de divinatione*⁹) non tendevano a sopprimere gli dèi (cosa che peraltro non si addiceva a un filosofo), ma solo a dimostrare che gli stoici non ne spiegavano l'esistenza: *haec Carneades aiebat, non ut deos tolleret, quid enim philosopho minus conveniens, sed ut Stoicos nihil de dis explicare convinceret*. Come è già stato spiegato, è improbabile che questa dichiarazione rappresenti fedelmente le intenzioni di Carneade¹⁰. Gli argomenti contro l'esistenza divina

che a mio avviso la formula *disserere contra* descrive meglio dell'altra più comunemente usata: *disserere in utramque partem*. In effetti, le due tipologie discorsive sono distinte dallo stesso Cicerone in *de or.* 3.80 e *fin.* 5.24, passi in cui il *disserere contra* è attribuito agli accademici e la *disputatio in utramque partem* è detta essere aristotelica (cf. Moraux 1968, 303). C'è un caso, *Tusc.* 2.9, in cui i due metodi sono indicati indistintamente come appannaggio dell'Accademia e il Liceo, ma si vedano in Long 1995, 58 e Reinhardt 2003, 11-7 alcune possibili spiegazioni). I discorsi doppi facevano certamente parte del *curriculum* di Carneade (cf. ad es. Numenio *ap. Eusebio, praep. ev.* 14.7 [= fr. 26 des Places] e le antilogie sulla giustizia, riferite qui sotto, nel testo e n. 17), ma ciò non indica che alla base ci fosse un'intenzione positiva: il filosofo di Cirene pronunciava il discorso *pro* avendo in mente la sua refutazione (eloquenti le parole di Lattanzio, *div. inst.* 5.14). In Cicerone, com'è noto, si assiste a una combinazione delle istanze del *disserere contra* con quelle più conciliative del *disserere in utramque partem* (cf. ad es. *Ac.* 2.7-8 e *off.* 2.8). Si veda a tal riguardo lo studio classico di Ruch 1969 e la recente analisi di Marzotto 2012, 139-41, con indicazioni della bibliografia anteriore.

⁹ Cf. *div.* 1.7. È forse superfluo ricordare che nessuna opera attribuibile a Carneade è giunta a noi (si assume che Carneade non abbia lasciato niente di scritto, *pace* Gellio, 17.15.1, che ci parla di un Carneade *scripturus adversus Zenonis Stoici decreta*). Molto probabilmente, il modello che Cicerone seguì da vicino per la redazione del secondo libro del *de divinatione* è da ascrivere al discepolo di Carneade Clitomaco di Cartagine (citato peraltro esplicitamente in *div.* 2.87), il quale – come si apprende da Diogene Laerzio (4.67) – registrò le discussioni del suo maestro in più di quattrocento libri. Si noti però che nel secondo libro del *de divinatione* è massiccia la rielaborazione ciceroniana degli argomenti di Carneade: il personaggio di Marco reagisce anche alla dottrina di Posidonio (oltre a quella del peripatetico Cratippo) a cui, per ovvie ragioni cronologiche, Carneade non poteva obiettare alcunché. Sulla base di *div.* 2.97, si può legittimamente supporre che anche Panezio (il quale, al contrario degli altri stoici, manifestò seri dubbi sulla divinazione, cf. ad es. *div.* 1.6) ispirò parte della polemica ciceroniana.

¹⁰ Cf. Burnyeat 1982, 330, n. 37; Görler 1994, 886-7; Meijer 2007, 206. Sedley 2013b, 147-50. Si veda anche quanto diceva già il teologo tedesco J. F. Budde nelle sue *theses theologicae de atheismo et superstitione*, Jena 1717, a proposito di *nat. deor.* 3.44 (p. 24): “non tantum autem Stoicos haec argumenta feriebant, sed omnem gentilium religionem penitus evertabant. Et hactenus quidem bene. Fateor etiam, nihil minus philosopho esse conveniens, quam deos tollere: sed inde, Carneadem id non fecisse, nondum sequitur. Profecto, cui omnia incerta sunt, illi nec, Deum

attribuibili al filosofo di Cirene non avevano come bersaglio unico la teologia stoica. Oltre all'ovvio confronto con Sesto Empirico, che in *adv. math.* 9.190 dice *tout court* che Carneade esponeva i suoi argomenti εις τὸ μὴ εἶναι θεοῦς¹¹, in questa sede basterà ricordare, con D. N. Sedley¹², la sezione 29-34 del terzo libro del *de natura deorum*, in cui Cotta espone una stringente argomentazione carneadea contro la possibilità che la divinità sia un essere vivente: se così fosse, sarebbe soggetta a sollecitazioni esterne e quindi a deperibilità. L'idea che il dio fosse un essere vivente era certamente stoica¹³, ma non solo. Essa si trova, tra gli altri, in Aristotele (*Metaph.* Λ 1072b: φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἄδιον¹⁴) e nel fondatore della scuola di Carneade, Platone (*Tim.* 39e: ἥπερ οὖν νοῦς [i.e. del dio sommo artefice] ἐνοῦσας ιδέας τῷ ὃ ἔστιν ζῶον, οἷαί τε ἐνεῖσι καὶ ὄσαι, καθορᾷ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διανοήθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν¹⁵). È dunque

existere, certum esse potest”.

¹¹ Come spiegava Couissin 1941, 44-5, non ci sono motivi per ritenere che Sesto e Cicerone non si siano avvalsi della stessa fonte, probabilmente da identificare con Clitomaco (vd. n. 9), sul quale Teofilo di Antiochia, in *ap. ad Autolyc.* 3.7, scrive: ὅποσα δὲ Κλιτόμαχος ὁ Ἀκαδημαϊκὸς περὶ ἀθεότητος εἰσηγήσατο. Va però ricordato che il Couissin (*cit.*, 56 n. 2) accettava come valide le parole di *nat. deor.* 3.44 (pur concedendo che si tratti di una “précaution oratoire”).

¹² Sedley 2013b, 149.

¹³ Cf. Diogene Laerzio, 7.147 (= *S.V.F.* 2.1021): θεὸν δ' εἶναι (i.e. dicono gli stoici) ζῶον ἀθάνατον. Si vedano in Meijer 2007, 152, n. 795 altre testimonianze. Altre questioni, più problematiche, che in questa sede non potrò riferire, in Long 1990 (in part. 285).

¹⁴ Si noti l'opposizione diametrica tra queste parole di Aristotele e quelle di Cotta in *nat. deor.* 3.34: *nullum [...] animal est sempiternum*.

¹⁵ Questo passo del dialogo platonico costituisce a veder mio un argomento grave contro l'articolata tesi di Lévy 1992, 567-81: lo studioso francese (i cui lavori sono di fondamentale importanza per la comprensione del pensiero ciceroniano), coerentemente con la sua tesi di fondo, volta a dimostrare il platonismo dell'Accademia scettica, ritiene che gli argomenti di Carneade esposti da Cotta, nel rigettare il tentativo con cui gli stoici avevano cercato di razionalizzare la dimostrazione dell'esistenza divina, non intaccavano il modello teologico proposto da Platone nel *Timeo* (cf. 572: “[...] rien de ce qui est [...] critiqué chez les Stoïciens ne pourrait être objecté au Platon du *Timée*”). Penso sia possibile rintracciare un altro segnale di distanza tra il discorso di Cotta e la teologia platonica in *nat. deor.* 3.38. Qui Cotta afferma che non è possibile immaginare un dio sprovvisto di virtù; quand'è così, al dio spetterà certamente l'attributo della saggezza (*prudentia*), che consiste nella capacità di discernere il male dal bene. Ma il dio, per il fatto stesso di essere dio, non è soggetto né al bene né al male, e ciò lo esenta dalla necessità di saperli discernere. Se ne conclude che la sapienza è una qualità di cui il dio non ha bisogno. La conclusione non è esplicitata, ma non è difficile da immaginare: se il dio esiste, non potrà che essere saggio; ma nell'essere saggio, non sarà dio. L'attributo nega l'ente e l'ente nega l'attributo. Questo ragionamento, a mio avviso, funziona come un attacco a quanto Platone aveva detto nelle *Leggi* (900d-1a) per bocca del personaggio dell'Ateniese: posto che gli dèi sono buoni e assolutamente dotati di quella virtù che

possibile che le dichiarazioni di *nat. deor.* 3.44, nel presentare la polemica di Carneade come una polemica antistoica¹⁶, e non genericamente contro l'esistenza divina, abbiano la funzione di rendere meno contundente, agli occhi del lettore romano, il pensiero di colui che, in occasione dell'ambasceria del 155, dopo aver declamato le celebri antilogie sulla giustizia, scandalizzò una parte importante del suo uditorio¹⁷. Del resto, le parole di Cotta suonano come una risposta tranquillizzante all'allerta lanciato da Balbo in 2.2: *est [...] et philosophi et pontificis et Cottae de dis immortalibus habere non errantem et vagam ut Academici, sed ut nostri stabilem certamque sententiam*.

Si aggiunga che lo stesso Cicerone sembra avere piena coscienza del fatto che gli argomenti di Carneade riferiti da Cotta avessero uno spettro più ampio di quello che le parole di *nat. deor.* 3.44 vogliono portarci a considerare. In *div.* 1.8-9, infatti, fa dire a Quinto che il discorso di Cotta, pur non avendo demolito la sua opinione in relazione all'esistenza divina, l'ha fortemente scossa. Interviene allora la voce di Marco, il quale – sulla stessa linea di *nat. deor.* 3.44 – dice che l'obiettivo di Cotta era quello di confutare gli stoici, e non di sopprimere la religione. Quinto non accetta supinamente questa spiegazione, e ribatte che la moderazione che il fratello attribuisce a Cotta, e che lo stesso Cotta aveva professato nel *de natura deorum* (3.93), sembra un'abile strategia per non contraddire le opinioni comuni: in verità gli sembra che, in un modo o nell'altro, si arrivi a negare l'esistenza divina. Ciononostante, Quinto riconosce che la religione

consiste nel prendersi cura di tutte le cose, è necessario determinare quali siano le virtù che competono alla bontà divina, perché solo così esse potranno essere distinte dai vizi, i quali, a loro volta, non possono far parte della natura degli dèi (al dio appartiene soltanto ciò che è virtuoso). Nel novero delle virtù che l'Ateniese attribuisce al dio sta la saggezza (τὸ σοφρονεῖν), cioè l'attributo che nell'argomento di Cotta/Carneade serve a negare l'esistenza divina.

¹⁶ L'indicazione del carattere unicamente antistoico delle argomentazioni di Carneade ricorre in altri luoghi ciceroniani, cf. ad es. *fin.* 2.42; *Tusc.* 5.83-4, ma vd. Sesto Empirico, *adv. math.* 7.159. È possibile supporre, soprattutto sulla base di Agostino, c. *Acad.* 3.41, che dietro l'operazione di restringimento del campo d'azione della dialettica di Carneade ci siano Filone di Larissa e Metrodoro di Stratonicea (si veda anche qui sotto, n. 35).

¹⁷ Ciò non vuol dire, ovviamente, che Carneade propugnasse l'ateismo: gli esponenti dell'Accademia nuova non potevano fare un uso tetico dei loro argomenti (cf. Görler 1994, 887: "Karneades war kein dogmatischer Atheist und kann auch den eigenen Beweisen gegen die Existenz von Göttern keine absolute Gültigkeit zugesprochen haben"). Si aggiunga che una posizione dichiaratamente atea era incompatibile con lo *status* istituzionale di Carneade, il quale, come ci ricorda Credaro 1889/93, (I) 249-50, era direttore di una società che aveva un carattere religioso molto accentuato, venerava le Muse e faceva sacrifici ad Apollo. Sull'ambasceria del 155, rimando allo studio di Glucker 2001 (con indicazioni dei testimoni antichi e della bibliografia anteriore).

sia stata sufficientemente difesa nel secondo libro del *de natura deorum* dal portavoce dello stoicismo Balbo, al cui discorso – è superfluo ricordarlo – lo stesso personaggio di Cicerone, in *nat. deor.* 3.95, aveva dato la sua approvazione: *satis enim defensa religio est [...] a Lucilio, cuius disputatio tibi ipsi [...] ad veritatem est visa propensior*. Quest'ultima dichiarazione non è in sintonia con il contenuto della conclusione del *de natura deorum*. Qui (3.94), Balbo sente il dovere di rispondere al potente discorso del suo amico pontefice, in nome della difesa degli altari e dei santuari degli dèi. Questa possibilità, però, gli è negata dal fatto che il giorno sta volgendo al termine (*advesperascit*): è tempo di ritirarsi, e la risposta stoica è rimandata ad una data indefinita: si ha quasi la sensazione che, fino a quel giorno, la palma del vincitore spetti a Cotta. Insomma, al contrario di quanto Cicerone fa dire a Quinto in *div.* 1.9, la religione non era stata *satis defensa*, ed era stato lo stesso Balbo a riconoscerlo.

Questi elementi suggeriscono l'idea di un Cicerone in bilico tra l'ammirazione per la dialettica devastante dell'Accademia scettica e l'intenzione di attenuarne l'impatto¹⁸. Ma possiamo affermare che il personaggio di Cicerone usi la stessa cautela in *div.* 2.41? Io credo di no. In effetti, Marco qui commenta non gli argomenti di Carneade, ma un assunto stoico la cui circolarità – a veder suo – rischia di precipitare nell'ateismo. Non le istanze accademiche, di cui Marco è rappresentante, ma le istanze stoiche sono a rischio di possibile accusa. A me sembra che le dichiarazioni di *div.* 2.41 si capiscano molto meglio se intese

¹⁸ Sul carattere destabilizzante dell'Accademia scettica (a volte presentato sotto le vesti di una esuberante irriverenza) si vedano *ad fam.* 9.8 (lettera a Varrone, di lug. 45); *nat. deor.* 1.13; *Ac.* 2.15 (*Lucullus loquit.*). Ricordo anche che nel *de legibus* (1.39) Cicerone “mette il bavaglio” all'Accademia di Arcesilao e Carneade (definita *perturbatrix*), che, con la sua tendenza a discutere le premesse di qualsiasi trattazione, rischia di infirmare le basi sui cui si vuole edificare il progetto di dare al sistema legale romano una struttura teorica forte. Com'è noto, questo passo (insieme ad altri) servì a studiosi come Glucker 1988 (si veda anche Glucker 1992) e Steinmetz 1989 (prima di questi già Hirzel 1883, (III) 488, n. 1) per dimostrare che Cicerone si allontanò dall'insegnamento dell'Accademia scettica, a cui aveva aderito in gioventù, abbracciando l'indirizzo dogmatico dell'Accademia di Antioco di Ascalona, per poi tornare ad aderire alle istanze scettiche nell'ultima fase della sua produzione filosofica. Ma come ha spiegato Görler 1995, con argomenti di grande peso, i testi non offrono nessun appiglio a quest'ipotesi. Lo stesso *leg.* 1.39 può essere inteso come una messa al bando circostanziale, in linea con l'approccio conservatore che caratterizza il dialogo. Si aggiunga, sempre con il Görler (*ibi*, 103), che la *libertas disserendi*, che il personaggio di Attico attribuisce a Cicerone in *leg.* 1.36 può essere intesa come “a true hall-mark of Academic scepticism”. Altre spie lessicali che denunciano l'influenza dello scetticismo accademico sugli scritti degli anni 50 in *de or.* 3.79 (≈ *Ac.* 2.7). Si vedano anche la lettera *ad Att.* 2.3.3 (dic. del 60) e l'analisi della stessa in Griffin 1995, 333-4.

come l'espressione genuina del pensiero di Cicerone, il quale – mediante l'uso di un'assertività estranea alla dialettica accademica – coglie l'occasione per ricordare al lettore la sua posizione teologica, negli scritti degli anni 40 presentata in un modo non immediatamente intelligibile. Di fatto, nel *de divinatione*, Cicerone, nel reagire *in propria persona* al fratello Quinto, si trova a confutare argomenti stoici che occupavano un luogo importante nel discorso di Balbo del secondo libro del *de natura deorum*: la divinazione, nella teologia stoica esposta da Balbo (che su questo punto specifico si attiene alla dottrina di Cleante) era una delle quattro cause per cui nell'uomo si formava la nozione della divinità¹⁹. E alle tesi di Balbo – come ho già ricordato – il personaggio di Cicerone aveva dato la sua approvazione. Questa ambiguità ha portato alcuni studiosi a pensare che l'accademico Cicerone, nel distanziarsi dal discorso accademico del personaggio di Cotta, pecchi di scarsa sincerità²⁰.

Ma la verità è senz'altro più complessa. In *nat. deor.* 1.10, parlando in qualità di autore, e non di personaggio, Cicerone emette il suo giudizio sull'esistenza divina: [...] *plerique, quod maxime verisimile est et quo omnes sese duce natura venimus, deos esse dixerunt*²¹. In questo caso, i toni sono meno affermativi che in *div.* 2.41, come dimostrato dall'uso di *veri simile*, che è il marchio dell'accademismo ciceroniano degli anni 40²². Ciò però non vuol dire che questo passo non riveli una certa propensione verso l'assertività: Cicerone si pronuncia

¹⁹ Cf. *nat. deor.* 2.13 (si veda anche 2.166-7).

²⁰ Emblematico il giudizio di Philippson 1939, 1156: “[w]enn Cicero zum Schlusse sagt [...] ihm sei die Rede des Balbus wahrscheinlicher als die Cottas, ist das wohl nicht ganz aufrichtig”. Si vedano anche i pareri riferiti da Pease 1955/58, 34. È forse superfluo ricordare che il “capostipite” di questa linea di pensiero fu Agostino (*civ. dei* 5.9). Beard 1986 ha pensato di poter risolvere il problema sostenendo che il personaggio di Cicerone non rappresenta le opinioni genuine del Cicerone storico (soprattutto sulla base di *nat. deor.* 1.10 e *div.* 2.150). Di tutti gli argomenti contro questa lettura (si veda in Timpanaro 1994 una minuziosa confutazione), in questa sede sarà sufficiente segnalare la celebre epistola *ad. fam.* 6.6, di sett./ott. del 46, indirizzata a uno specialista dell'aruspicina, Aulo Cecina: anche di fronte a un destinatario sinceramente convinto della bontà dell'arte aruspica, Cicerone non esita a dichiarare la sua distanza dai metodi divinorfi, sostenendo anzi la credibilità di un metodo predittivo, il suo, che si basa unicamente sull'esercizio della razionalità (si veda la recente analisi di Santangelo 2012, 49-53). Mi sembra questo un segnale molto chiaro di come lo spiccato razionalismo del *de divinatione* coincida con il pensiero privato di Cicerone negli anni 40. Per uno studio diacronico dell'attitudine di Cicerone verso la divinazione, qualche breve notizia qui sotto, n. 34.

²¹ Cf. Tarán 1987, 20: “[t]his opinion is independent of the dramatic purpose of our work”.

²² L'uso ciceroniano dei termini afferenti all'area semantica della verosimiglianza e della probabilità è studiato da Glucker 1995.

prima che la disputa dialettica, propedeutica alla formulazione di un giudizio, abbia avuto luogo. E che questo atteggiamento non sia consono alla *posture* filosofica degli accademici è ricordato dallo stesso Arpinate, che in *div.* 2.150 insiste sulla necessità di non condizionare il giudizio del lettore: è caratteristico dell'Accademia *nullum iudicium suum interponere*²³. Oltre a ciò, va notato che, nel dire che tutti gli uomini, per impulso naturale, pervengono alla coscienza dell'esistenza divina, l'autore non esita a far suo un punto importantissimo della dottrina stoica, che sarà esposto più tardi da Balbo in 2.12: [...] *inter omnis omnium gentium summa constat; omnibus enim innatum est et in animo quasi inscriptum esse deos*²⁴.

Il testo della prima *Tusculana* (§ 30) ci offre l'occasione per un nuovo confronto: qui Cicerone, parlando *in propria persona*, dice che il consenso di tutte le genti, che è l'argomento più valido a favore dell'esistenza divina, deve essere considerato come legge di natura: *omni autem in re consensus omnium gentium lex naturae putanda est*. È vero, come spiega A. Michel²⁵, che il consenso universale, nella prima *Tusculana*, non garantisce la certezza assoluta: Cicerone ne fa dipendere conclusioni soltanto verosimili²⁶. Colpisce tuttavia la prontezza con cui si dichiara disposto ad attenersi; si veda, a questo proposito, quanto afferma sull'immortalità dell'anima (che è l'oggetto principale della discussione) in 1.36: [...] *ut deos esse natura opinamur, qualesque sint ratione cognoscimus, sic permanere animos arbitramur consensu nationum omnium, qua in sede maneant qualesque sint ratione discendum est*²⁷.

²³ Un atteggiamento ugualmente tendenzioso si ritrova nello stesso *de divinatione*: vd. n. 33.

²⁴ Per un'analisi (anche linguistica) di questo passo ciceroniano, si veda Schian 1973, 190. Per uno studio d'insieme del *consensus omnium* nello stoicismo, si veda *ibi*, 134-41. È importante tenere in mente che il *consensus omnium* era usato anche dagli epicurei come prova dell'esistenza divina (ma si vedano in Asmis 1984, 63-74, i punti di divergenza). Non si può in ogni caso parlare di prossimità tra Cicerone e la teologia epicurea, la quale ultima è ritenuta una teologia negativa a tutti gli effetti (cf. *div.* 2.40). In questo senso, l'opinione del personaggio di Cicerone coincide con quella di Cotta in *nat. deor.* 1.123.

²⁵ Michel 1973, 185-8.

²⁶ Cf. *Tusc.* 1.36, in cui l'idea che l'anima sopravviva alla morte del corpo, a sua volta dipendente dall'opinione comune, è detta essere verosimile. Vedi anche le dichiarazioni di non-asserività in *Tusc.* 1.17.

²⁷ Come è già stato spiegato (Bruwaene 1937, 68, Lévy 1992, 456), Cicerone dichiara la sua preferenza per la dottrina dell'immortalità dell'anima, in opposizione all'idea che l'anima si dissolva con in corpo, che pure è esposta nella prima *Tusculana*. L'obiettivo di Cicerone, che riproduce un tema tipico degli scritti consolatori (cf. Pohlenz 1912, 28-9), è quello di dimostrare che, sia che l'anima sopravviva, sia che essa perisca, la morte non va temuta.

Queste considerazioni mi portano a distanziarmi dalla pur autorevole lettura di K. Bringmann, secondo il quale *div.* 2.41, in cui recisamente si afferma l'esistenza divina e si rigetta la divinazione, riassumerebbe in qualche modo la posizione di Cicerone nei riguardi della teologia stoica: del Portico – secondo lo studioso tedesco – Cicerone approverebbe solo l'assunto di fondo, 'gli dèi esistono', e non gli argomenti sui quali tale assunto poggiava²⁸. Quando ricorre all'*argumentum e consensu omnium* per spiegare l'esistenza divina, Cicerone sottoscrive un punto specifico di una precisa strategia argomentativa praticata dagli stoici²⁹. E nel farlo, si smarca dalla dialettica accademica, come dimostrato dalla lettura contrastiva delle parole che l'accademico Cotta usa in *nat. deor.* 3.11, passo in cui si allude alla concezione proverbialmente elitaria che gli stoici avevano del sapere³⁰: *grave etiam argumentum tibi videbatur, quod opinio de dis immortalibus et omnium esset et cottidie cresceret: placet igitur tantas res opinione stultorum iudicari, vobis praesertim, qui illos insanos esse dicatis?* Insomma, *div.* 2.41 sembra essere la spia di un legame forte tra Cicerone e la teologia stoica, non indicando soltanto una prossimità 'par défaut'. Del resto, come segnalava giustamente A. S. Pease³¹, anche nella conclusione del *de divinatione* (2.148), Cicerone – nel descrivere in toni quasi commossi la perfezione di una natura definita *praestans* e *aeterna* – si esprime in un linguaggio molto vicino a quello già usato da Balbo in *nat. deor.* 2.4 e 2.17.³²

²⁸ Bringmann 1971, 173-4. Si veda l'opinione dello studioso tedesco sull'approvazione di Cicerone al discorso di Balbo in *nat. deor.* 3.95, *ibi*, 174: "[...] Cicero erkennt den positiven Aussagen des Stoikers (i.e. Balbo), nicht seinen sogenannten Beweisen, ein grösseres Gewicht zum π-θ-α-ν-ό-ν hin durchaus zu". Prima del Bringmann, già Pease 1913, 36 scriveva: "To suppose [...] that he (i.e. Cicerone) really accepts the Stoic's *disputatio* is, I think, wrong; it is the positive convictions which lie beneath it to which, 'believing where he cannot prove', his assent is inclined".

²⁹ Che il consenso universale fosse un punto nodale di un complesso procedimento dialettico fu dimostrato da Boyancé 1962 (in part. 50, n. 1, per l'uso dialettico del *consensus omnium* nell'opera di Cicerone).

³⁰ Su questo punto, si vedano le testimonianze indicate da Pease 1973², 481; Pease 1955/58, (II) 993.

³¹ Pease 1973², 583

³² Si noterà che l'idea espressa in *div.* 2.148 compare già nel *Timeo* di Platone (47ab), alla cui visione teologica Cicerone fu certamente sensibile, ma in una sorta di sincretismo che pare risolversi a vantaggio della teologia stoica. C'è infatti da dire che, nella sua traduzione del *Timeo*, l'Arpinate sembra voler dare un colorito stoicizzante ad alcuni punti dell'originale platonico. Mi permetto, a questo punto, di fare una ancorché ovvia segnalazione: se per gli stoici lo stesso mondo è dio (cf. *nat. deor.* 2.36; Filodemo, *de pietate* 14 [= S.V.F. 2.636]; Seneca, *ep.* 92.30 [= S.V.F. 2.637]), per Platone l'azione del dio artefice è trascendente alla materia su cui egli opera (cf. in

Non si tratta certo di una posizione coerente. L'argomento *e consensu omnium* era usato dai partigiani della divinazione in quanto prova dell'esistenza della mantica, come ci ricorda Quinto all'inizio della sua esposizione (*div.* 1.11): [...] *cum antiquissimam sententiam, tum omnium populorum et gentium consensu comprobata sequor*³³; in questo caso, però, esso non ottiene l'approvazione di Cicerone: *quasi vero quicquam sit tam valde quam nihil sapere vulgare*, dice Marco in *div.* 2.81³⁴. Queste oscillazioni suggeriscono che il pensiero del-

part. *Tim.* 27d, in cui si traccia la celebre distinzione tra quello che sempre è e non nasce mai, e quello che nasce e non è mai veramente). Ora, nella traduzione ciceroniana, l'idea immanentista stoica sembra prevalere su quella platonica. Sintomatico è il *quoad natura pateretur* di *Timaeus* 9, con cui si traduce il più diretto κατὰ δυνάμιν dell'originale platonico (30a): se in Platone l'opera di plasmazione è limitata da una generica possibilità, la traduzione ciceroniana imputa alla natura codesta restrizione (cf. Reydam-Schils 2013, 52: “[n]atura is the dominant factor for Cicero and [...] it has taken over the task of craftsmanship”): Cicerone sembra essere vicino all'idea di una natura quasi demiurgica esposta da Balbo in *nat. deor.* 2.142 (un'idea simile in 2.86, cf. Escobar 1999, 362, n. 21). Sulle tracce stoiche nel *Timaeus* ciceroniano, si vedano anche Lévy 2003; Sedley 2013a; Altman 2016, 171-3.

³³ Si vedano anche *div.* 1.84; 1.86-7. A dire il vero, il *consensus omnium* compare sin dalle prime battute del primo libro (§ 1), in cui chi parla è Cicerone autore: *vetus opinio est iam usque ab heroicis ducta temporibus, eaque et populi Romani et omnium gentium firmata consensu, versari quondam inter homines divinationem* [...]. Secondo Schäublin 1991, 293, ciò si deve all'uso da parte di Cicerone di una “‘dogmatische’ Quelle”, probabilmente identificabile con Posidonio. Ora, è senz'altro possibile concedere allo studioso svizzero che Cicerone abbia avuto sotto gli occhi una fonte stoica nel redigere la parte iniziale del primo libro. Va però sottolineato che i toni rivelano tutto fuori che l'allineamento dell'autore alle posizioni del Portico. Come notava già Schmidt 1969, 217, le opzioni lessicali di Cicerone tendono a ridurre il prestigio della divinazione, che è presentata come un fenomeno del tutto umano (è definita *opinio*) e di fatto sprovvista di un'effettiva esistenza (significativo è l'uso di *versari*). Segnalo che lo Schmidt analizzava questo passo in contrapposizione a *leg.* 2.32, in cui Cicerone – secondo lo studioso tedesco – rivelerebbe un atteggiamento genuinamente favorevole alla divinazione; ma vedi qui sotto, n. 34. Per alcuni accenni ironici nel solo apparentemente imparziale preambolo al primo libro del *de divinatione*, si veda lo studio di Badali 1976.

³⁴ Sull'incostanza di Cicerone in merito al *consensus omnium*, si veda la pregevole ricostruzione di Guillaumont 2006, 134-53 (con indicazioni della bibliografia anteriore). Uno dei più grandi meriti del lavoro dello studioso francese (si vedano anche *ibi*, 347-54 e Guillaumont 1984, 158) è quello di aver dimostrato come dietro la polemica antidivinatoria di Cicerone nel *de divinatione* ci sia un rigetto personale, e non solo filosofico: ciò aiuta certamente a spiegare perché il *consensus omnium* perda la sua dignità di argomento filosofico se usato dai sostenitori della mantica. In effetti, Cicerone trascende le frontiere della polemica filosofica quando, ad es., in *div.* 2.70, parlando *in propria persona*, giudica la credenza nella divinazione augurale come una manchevolezza degli antichi romani (*errabat enim multis in rebus antiquitas*): questa non è certamente

l'Arpinate, in relazione a certi temi, faccia fatica a dotarsi di uno schema dialettico univoco. Le parole di *div.* 2.41: *divinatio [...] perspicue tollitur, deos esse retinendum est*, per la specificità del contesto dialettico in cui sono inserite e per lo scarto che le separa dal procedere argomentativo di *div.* 2.104-7 (ricordato all'inizio di questo studio), sono a mio avviso la manifestazione più immediata di questa divaricazione ciceroniana.

Essere seguace dell'Accademia di Carneade porta con sé il compito, a volte ingrato, di sottomettere tutto a un'indagine demolitrice (senza che ciò escluda, in Cicerone, la possibilità di addivenire a conclusioni positive³⁵). L'esistenza divina, però, nel nostro autore si presenta sotto la forma di una convinzione refrattaria alla corrosiva dialettica accademica, dalla quale è anzi chiamata a svincolarsi per poter essere messa in risalto.

Università di Lisbona

GIUSEPPE CIAFARDONE

un'opinione filosofica, ma un'opinione personale che Cicerone non era il solo ad avere (cf. ad es. il razionalismo di Gaio Marcello, ricordato in *div.* 2.75 e l'irriverenza di Giulio Cesare verso l'aruspicina, ricordata da Svetonio in *Iulius* 81 e studiata da Zecchini 2001, 65-76). Del Guillaumont, tuttavia, non seguo l'ipotesi secondo cui ci sarebbe stata un'evoluzione del pensiero ciceroniano in materia di divinazione. Tale evoluzione sarebbe documentata soprattutto dallo scarto tra la vibrata polemica antidivinatoria del secondo libro del *de divinatione* e un noto passo del *de legibus* (2.32), opera che generalmente si colloca alla fine degli anni 50 (ma vedi Reitzenstein 1893, in part. 28-9): qui Cicerone rivela un'attitudine favorevole alla divinazione. C'è però da dire che l'approvazione della mantica nel *de legibus* ha l'aspetto di un'approvazione meramente strumentale alle finalità politiche del dialogo: è condivisa persino dall'epicureo Attico, cioè dal seguace di una filosofia che nega sia la divinazione che la provvidenza divina (cf. Setaioli 2005, 246): sembra difficile supporre che essa rispecchi l'opinione personale dell'autore.

³⁵ È proprio questa la caratteristica principale dell'accademismo ciceroniano, che si trova efficacemente riassunta nelle parole di *nat. deor.* 1.11. È possibile che l'atteggiamento conciliativo di Cicerone sia debitore dell'interpretazione che Filone di Larissa, sulla scorta di Metrodoro di Stratonicea, diede del pensiero di Carneade: lo scolarca di Cirene, secondo l'interpretazione filoniana riferita da Cicerone in *Ac.* 2.78 (vedi anche 2.59), avrebbe approvato la possibilità che il saggio dichiarasse talvolta la sua opinione, pur non disponendo di un'effettiva capacità di apprensione della realtà (si veda l'efficace quadro suntivo di Brittain 2001, 128). Ricordo che l'interpretazione di Filone era molto diversa da quella di Clitomaco di Cartagine, secondo cui Carneade avrebbe esercitato la sospensione del giudizio in relazione a tutte le questioni, senza mai dare a intendere quale fosse il suo personale giudizio su ognuno dei problemi che si trovava ad analizzare (cf. *Ac.* 2.108; 2.139). Se ci si attiene alla lettura clitomachea, si può affermare che Carneade fu un fedele continuatore della *ἐποχή περὶ πάντων* di Arcesilao di Pitane (cf. *Ac.* 1.45).

Bibliografia citata

- W. H. F. Altman, *The Revival of Platonism in Cicero's Late Philosophy: Platonis aemulus and the Invention of Cicero*, Lanham (Maryland)-London 2016.
- E. Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, Ithaca-London 1984.
- R. Badalì, *Il proemio del De divinatione*, "RCCM" 18, 1976, 27-47.
- A. Barigazzi, *Favorino di Arelate. Opere*, test. crit., intr. e comm., Firenze 1966.
- M. Beard, *Cicero and Divination: the Formation of a Latin Discourse*, "JRS" 76, 1986, 33-46.
- P. Boyancé, *Les preuves stoïciennes de l'existence des dieux d'après Cicéron*, "Hermes" 90, 1962, 45-71.
- K. Bringmann, *Untersuchungen zum späten Cicero*, Göttingen 1971.
- C. Brittain, *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptics*, Oxford 2001.
- M. van den Bruwaene, *La théologie de Cicéron*, Louvain 1937.
- M. F. Burnyeat, *Gods and Heaps*, in M. Schofield - M. Nussbaum (eds.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen*, Cambridge 1982, 325-38, ora in M. F. Burnyeat, *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*, vol. 1, Cambridge 2012, 90-112.
- P. Coussin, *Les sorites de Carnéade contre le polythéisme*, "RÉG" 54, 1941, 43-57.
- L. Credaro, *Lo scetticismo degli Accademici* (2 voll.), Roma-Milano 1889/93 [= Milano 1985].
- A. R. Dyck, *Cicero. De natura deorum. Book I*, ed. intr., and comm., Cambridge 2003.
- A. Escobar Chico, *Cicerón. Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*, intr., trad. y not., Madrid 1999.
- D. Fott, *The Politico-Philosophical Character of Cicero's Verdict in De Natura Deorum*, in W. Nicgorski (ed.), *Cicero's Practical Philosophy*, South Bend 2012, 152-80.
- J. Glucker, *Cicero's Philosophical Affiliations*, in J. M. Dillon - A. A. Long (eds.), *The Question of 'Eclecticism'. Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley 1988, 34-69.
- J. Glucker, *Cicero's Philosophical Affiliations Again*, "LCM" 17, 1992, 134-8.
- J. Glucker, *Probabile, veri simile, and Related Terms*, in Powell 1995, 115-44.
- J. Glucker, *Carneades in Rome. Some Unsolved Problems*, in J. G. F. Powell - J. A. North (eds.), *Cicero's Republic*, London 2001, 57-82.
- W. Görler, *Älterer Pyrronismus. Jüngere Akademie. Antiochos aus Askalon*, in H. Flashar (Hrsg.), *Die Philosophie der Antike 4: Die hellenistische Philosophie*, Basel 1994, 717-989.
- W. Görler, *Silencing the Troublemaker: De Legibus 1.39 and the Continuity of Cicero's Scepticism*, in Powell 1995, 85-113, ora in W. Görler (Hrsg.: Ch. Catrein), *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie*, Leiden-Boston 2004, 240-67.
- M. Griffin, *Philosophical Badinage in Cicero's Letters to His Friends*, in Powell 1995, 325-46.
- F. Guillaumont, *Philosophe et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la divination*, Bruxelles 1984.
- F. Guillaumont, *Le De divinatione de Cicéron et les théories antiques sur la divination*, Bruxelles 2006.
- R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, 3 voll., Leipzig 1883 [= Hildesheim 1964].
- A. M. Ioppolo, *Sesto Empirico e l'Accademia scettica*, "Elenchos" 13, 1992, 170-99.

- A. J. Kleywegt, *Ciceros Arbeitsweise im zweiten und dritten Buch der Schrift de natura deorum*, Groningen 1961.
- C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et la philosophie cicéronienne*, Roma 1992.
- C. Lévy, *Cicero and the Timaeus*, in G. Reydarm-Schils (ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame (Indiana) 2003, 95-110.
- A. A. Long, *Scepticism about Gods in Hellenistic Philosophy*, in M. Griffith - D. J. Mastronarde (eds.), *Cabinet of the Muses: Essays on Classical and Comparative Literature in Honor of Thomas G. Rosenmeyer*, Atlanta 1990, 279-91.
- A. A. Long, *Cicero's Plato and Aristotle*, in Powell 1995, 37-61.
- T. Marzotto, *Polemone l'Ateniese, Scolarca dell'Academia Antica. Testimonianze*, tesi di dottorato, Univ. Paris IV (Sorbonne) 2012.
- P. A. Meijer, *Stoic Theology: Proofs for the Existence of the Cosmic God and of the Traditional Gods* (including a commentary on Cleanthes' *Hymn on Zeus*), Delft 2007.
- A. Michel, *Rhétorique et philosophie dans les traités de Cicéron*, 'ANRW' 1(3), 1973, 139-208.
- A. Momigliano, *The Theological Efforts of the Roman Upper Classes in the First Century B.C.*, in "CPH" 79, 1984, 199-211, ora in Id., *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1987, 261-77.
- P. Moraux, *La joute dialectique d'après le huitième livre des Topiques*, in G. E. L. Owen (ed.), *Proceedings of the 3rd Symposium Aristotelicum*, Oxford 1968, 277-312.
- A. S. Pease, *The conclusion of Cicero's De natura deorum*, "TPAPhA" 44, 1913, 25-37.
- A. S. Pease, *M. T. Ciceronis de natura deorum libri III*, 2 voll., ed., intr. and comm., Cambridge Mass. 1955/58.
- A. S. Pease, *M. T. Ciceronis de divinatione libri II*, ed., intr. and comm., Darmstadt 1973² [= Urbana 1923].
- R. Philippson, *M. Tullius Cicero, philosophischen Schriften*, RE 7a (1), 1939, 1104-92.
- É. des Places, *Numénius, Fragments*, Paris 1973.
- M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze 1967 [ed. or. Göttingen 1959].
- M. Pohlenz, *Ciceronis Tusculanarum disputationum libri I et II*, Leipzig-Berlin 1912.
- J. G. F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, Oxford 1995.
- T. Reinhardt, *M. T. Ciceronis topica*, ed., transl. intr. and comm., Oxford 2003.
- R. Reitzenstein, *Die Abfassungszeit des ersten Buches Ciceros de legibus*, in Id., *Drei Vermutungen zur Geschichte der Römischen Literatur*, Marburg 1893, 1-31.
- L. Repici, *Gli Stoici e la divinazione secondo Cicerone*, "Hermes" 123, 1995, 175-192.
- G. Reydarm-Schils, *The Academy, the Stoics and Cicero on Plato's Timaeus*, in A. G. Long, *Plato and the Stoics*, Cambridge-New York 2013, 29-58.
- M. Ruch, *La disputatio in utramque partem dans le Lucullus et ses fondements philosophiques*, "REL" 47, 1969, 310-35.
- J. Rüpke, *Fasti sacerdotum. Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr.*, I-III, Stuttgart-München 2005 [versione inglese: *Fasti sacerdotum. A Prosopography of Pagan, Jewish and Christian Religious Officials in the City of Rome, 300 BC to AD 499*, Oxford 2008].
- A. Russo, *Scettici antichi*, Torino 1978.

- F. Santangelo, *Law and Divination in the Late Roman Republic*, in O. Tellegen-Couperus (ed.), *Law and Religion in the Roman Republic*, Leiden-Boston 2012, 31-56.
- Ch. Schäublin, *M. Tullius Cicero. Über die Wahrsagung*, Hrsg., Über. und Erl., München 1991.
- R. Schian, *Untersuchungen zu das argumentum e consensu omnium*, Hildesheim 1973.
- P. L. Schmidt, *Die Abfassungszeit von Ciceros Schrift über die Gesetze*, Roma 1969.
- D. N. Sedley, *Cicero and the Timaeus*, in M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC. New Directions for Philosophy*, Cambridge-New York 2013, 187-205.
- D. N. Sedley, *From the Pre-Socratics to the Hellenistic Age*, in S. Bullivant - M. Ruse, *The Oxford Handbook of Atheism*, Oxford 2013, 139-51.
- A. Setaioli, *Le fragment II Soubiran du De consulatu de Cicéron, le De divinatione et leur lecture par Virgile*, in J. Kany-Turpin (éd.), *Signe et prédiction dans l'antiquité*, Actes du colloque international interdisciplinaire de Créteil et de Paris (mai 2003), Saint-Étienne 2005, 241-263.
- P. Steinmetz, *Beobachtungen zu Ciceros philosophischen Standpunkt*, in W. W. Fortenbaugh - P. Steinmetz (eds.), *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick-London 1989, 1-22.
- L. Tarán, *Cicero's Attitude towards Stoicism and Skepticism in the De natura deorum*, in K.-L. Selig - R. Somerville (eds.), *Florilegium Columbianum: Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, New York 1987, 1-22, ora in L. Tarán, *Collected Papers (1962-1999)*, Leiden-Boston-Köln 2001, 455-78.
- S. Timpanaro, *Cicerone. Della divinazione*, trad., intr. e comm., Milano 1988.
- S. Timpanaro, *Alcuni fraintendimenti del De divinatione*, in Id., *Nuovi contributi di filologia e di storia della lingua latina*, Bologna 1994, 241-64.
- S. Weinstock, *Divus Julius*, Oxford 1971 [= Oxford 2004].
- G. Zecchini, *Cesare e il mos maiorum*, Stuttgart 2001.
- Th. Zielinski, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Leipzig 1912³ [1897¹; 1908²].

ABSTRACT.

Div. 2.41, in which Cicero's character declares the gods' existence with special assertiveness, can be the point of depart for the analysis of the difficult relation between the New Academic dialectic, naturally bent on refutation and avoidance of assertiveness, and some Ciceronian positive statements about the gods and their existence.

KEYWORDS:

Cicero, *div. 2.41*; *nat. deor. 3.95*; New Academy; Ciceronian theological thought.