

CARLO DELLE DONNE

CONSIGNATAS IN ANIMIS NOTIONES  
CICERONE SULLA REMINISCENZA PLATONICA (PARTE I)

1. Il proposito di questo contributo è riesaminare, seppur non integralmente, la presenza della dottrina platonica della reminiscenza negli scritti ciceroniani. Si tratta di un tema non nuovo; ma, come spero di mostrare, restano ancora degli elementi da chiarire e precisare, primo dei quali la funzione, o le funzioni, a cui tale dottrina assolve. In questa sede, mi occuperò principalmente dell'influenza esercitata su Cicerone da Antico di Ascalona, mentre riserverò a un altro contributo l'esplorazione della possibile mediazione filoniana (soprattutto nelle *Tusculanae*), nonché il compito di tracciare un bilancio esaustivo delle fonti ciceroniane.

Dopo Aristotele<sup>1</sup> e Stratone<sup>2</sup>, Cicerone è la prima fonte meritevole di attenzione nell'ambito della ricostruzione della ricezione dell'anamnesi. All'atto, però, di rileggere i passi pertinenti della sua produzione, insorgono diverse difficoltà esegetiche. Quella più generale – che è, in effetti, propedeutica a qualsiasi disamina più specifica – attiene alle numerose stratificazioni di cui sono cariche le opere dell'Arpinate. Sono molte, infatti, le mediazioni filosofiche che filtrano il materiale ciceroniano e che rendono di per sé arduo sceverare le differenti influenze e matrici; peraltro, l'impiego di lessico tecnico di una scuola particolare spesso non è sintomatico di una reale adesione alla filosofia di tale scuola: in età ellenistica e post-ellenistica, si va costituendo una “lingua franca” della filosofia, che mutua termini di provenienza eterogenea, che perdono le loro peculiari connotazioni semantiche<sup>3</sup>. Una cautela particolare, quindi, è imprescindibile quando ci si accinge a ricostruire la ricezione di una singola nozione, peraltro di ampia diffusione, nel contesto di materiale dossografico così complesso<sup>4</sup>. Inoltre, nel caso specifico della reminiscenza, vi sono poi altre criticità. A) Innanzitutto, la dottrina della reminiscenza

---

<sup>1</sup> Tarrant 2005, 77-100.

<sup>2</sup> Cf. Parente 1991, Tarrant 2005, 101-126 e Baltussen 2015.

<sup>3</sup> Chiaradonna 2007, Bonazzi 2013.

<sup>4</sup> Cf. e.g. le numerose riflessioni metodologiche di analogo tenore in Maso 2008.

è inequivocabilmente presente solo in alcuni, celebri capitoli del primo libro delle *Tusculanae Disputationes*, e occorre appurare il grado di adesione dell'autore a tale segmento teorico; B) altre pagine ciceroniane, invece, alludono appena a questo famoso teorema filosofico; C) in altre ancora, infine, sono presenti accenni alle sole (e comunque problematiche) ἔννοιαι stoiche<sup>5</sup>, che paiono però confondersi proprio con le idee platoniche, con una venatura di innatismo che, almeno implicitamente, comporta una concezione, per così dire, “anamnestica” della conoscenza<sup>6</sup>. Si tratterà quindi di comporre le risultanze dell'analisi di questi passi in un quadro più coerente, per restituire la posizione di Cicerone su questo controverso assunto platonico. Verranno raggiunte diverse conclusioni: 1) La dottrina della reminiscenza, nelle sue differenti declinazioni, presuppone l'adesione a una rigorosa forma di dualismo anima/corpo; 2) non sempre l'oggetto della reminiscenza è il mondo intelligibile, come avviene invece in Platone, ma vi sono casi in cui il ricordo pare rivolto a esperienze mondane, temporalmente situate (con una curvatura empirista molto romana); 3) più in generale, quel momento di autonomizzazione dell'anima dal corpo che in Platone è necessario perché la reminiscenza culmini con la contemplazione delle forme, nei testi ciceroniani rappresenta anche la condizione imprescindibile per l'esercizio di alcune facoltà peculiari dell'anima, come la divinazione. La funzione a cui assolve, quindi, la reminiscenza, anche nella sua versione non-eidetica, è quella di attirare l'attenzione sulla potenziale autonomia dell'anima e sulla fecondità euristica ed epistemica di tale condizione: con la divinazione, infatti, si domina la temporalità compiutamente, in tutta la sua complessità. In

---

<sup>5</sup> Per una corretta interpretazione di questo “criterio” (su cui cf. partic. D.L. 7, 54 = 40A Long-Sedley e Al. *mixt.* 217, 3-4 = *SVF* 2, 473, 28-30), rimando, fin da adesso, al recente *status quaestionis* di Bonazzi 2013, 330-334.

<sup>6</sup> Per “concezione anamnestica” della conoscenza, intendo una concezione secondo la quale la conoscenza si sviluppa attraverso l'articolazione di contenuti innati, che richiedono di essere slatentizzati. Cf. *e.g. top.* 31; *nat. deor.* 2, 12; *Ac.* 30-33; *leg.* 17 ss., 24-27, 29-30, 44, 59. Non posso discutere nel dettaglio i passi citati gli e altri affini: in questa sede mi sono limitato a richiamarli, rimandando a un'altra occasione un loro esame più accurato. Per inciso, il passo dei *Topici* è particolarmente eloquente: *forma est notio cuius differentia ad caput generis et quasi fontem refertur potest. Notionem appello quod Graeci ἔννοιαν πρόληψιν. Ea est insita et animo praecepta cuiusque cognitio enodationis indigens.* Se l'ἔννοια è *insita animo* ed è *enodationis indigens* per ottenerne una *cognitio*, essa viene a collimare con l'ἔννοια della dottrina dell'anamnesi esposta, per esempio, dall'anonimo autore del *Commento al Teeteto*, coll. 46, 43-49 e 47, 37 - 48, 7, e da Alcino, l'autore del manuale medioplatonico *Didaskalikos* 155, 20-32 e 177, 45-178, 12, su cui cf. Bonazzi 2015, 42-47. Più precisamente, l'*enodatio* ciceroniana corrisponde alla διάθρησις del commentatore: il quadro teorico innatista è quindi comune.

definitiva, la reminiscenza garantisce l'accesso all'esistenza di qualcosa di ulteriore rispetto alla finitudine del presente – che sia l'intero spettro della temporalità (passato, presente e futuro), o la realtà intelligibile, che, nel suo essere extra-empirica, è capace di fondare adeguatamente le ἔννοιαι dell'uomo. 4) Quanto poi all'adesione personale di Cicerone alla dottrina platonica della reminiscenza, si tratta di un tema piuttosto spinoso, perché si intreccia, in taluni casi, con la *vexata quaestio* delle fonti ciceroniane; mi riferisco, in particolare, alla problematica mediazione di Antioco di Ascalona<sup>7</sup>, che rappresenta, secondo alcuni studiosi, la fonte delle pagine delle *Tuscolane* dedicate alla reminiscenza<sup>8</sup>. La conclusione a cui si è pervenuti è che, sebbene Cicerone non accordi mai esplicitamente la sua adesione alla reminiscenza, tale possibilità sia tuttavia molto realistica: alla luce di alcuni passi in cui è inoppugnabile il consenso autoriale sulla “teoria delle idee” nella sua versione *standard*<sup>9</sup>, appare più che plausibile che egli abbia accettato anche la reminiscenza, che della teoria delle idee è, nei *Dialoghi*, un correlato necessario; dopo tutto, nelle *Tuscolane* Cicerone presenta l'anamnesi con dovizia di particolari, dimostrando di avere un'ottima conoscenza della teoria platonica<sup>10</sup>. Resta, invece, più dubbio, ancorché plausibile, che Cicerone abbia accordato la sua condivisione anche a una specifica declinazione dell'anamnesi che – come anticipavo sopra – consiste in una fondazione metafisica della divinazione. Anche se il primo libro del *De divinatione*, dal quale provengono i passi in tal senso più rimarchevoli, è puntualmente confutato nel II, resta impregiudicata la validità del dispositivo dualistico composto da anima e corpo, con tutte le sue importanti implicazioni epistemiche (cf. *infra* cap. 3).

2. Punto di partenza obbligato di questo percorso è, quindi, *Tusc.* 1, 56-58 (A):

Illa tandem num leviora censes, quae declarant inesse in animis hominum divina quaedam? Quae si cernerem quem ad modum nasci possent, etiam

---

<sup>7</sup> Su questo misterioso personaggio, cf. almeno i saggi raccolti in Sedley 2012.

<sup>8</sup> Cf. ora Bonazzi 2015, 40-41 per questa ipotesi in riferimento a *Tusc.* 1, 57; ma cf. già Long 1995.

<sup>9</sup> Cf. *orat.* 7 ss. e 101, con Gersh 1986, 150. Sulla teoria delle idee nell'*Orator* e sull'esempio di Fidia, cf. ora anche Motta 2018.

<sup>10</sup> Così Long 1995, 46.

quem ad modum interirent viderem. Nam sanguinem bilem pituitam ossa nervos venas, omnem denique membrorum et totius corporis figuram videor posse dicere unde concreta et quo modo facta sint: animum ipsum — si nihil esset in eo nisi id, ut per eum viveremus, tam natura putarem hominis vitam sustentari quam vitis, quam arboris; haec enim etiam dicimus vivere. Item si nihil haberet animus hominis nisi ut appeteret aut fugeret, id quoque esset ei commune cum bestiis. Habet primum memoriam, et eam infinitam rerum innumerabilium, quam quidem Plato recordationem esse volt vitae superioris. Nam in illo libro, qui inscribitur *Menon*, pusionem quendam Socrates interrogat quaedam geometrica de dimensione quadrati. Ad ea sic ille respondet ut puer, et tamen ita faciles interrogationes sunt, ut gradatim respondens eodem perveniat, quo si geometrica didicisset. Ex quo effici volt Socrates, ut discere nihil aliud sit nisi recordari. Quem locum multo etiam accuratius explicat in eo sermone, quem habuit eo ipso die, quo excessit e vita; docet enim quemvis, qui omnium rerum rudis esse videatur, bene interroganti respondentem declarare se non tum illa discere, sed reminiscendo recognoscere, nec vero fieri ullo modo posse, ut a pueris tot rerum atque tantarum insitas et quasi consignatas in animis notiones, quas ἐννοίᾳς vocant, haberemus, nisi animus, ante quam in corpus intravisset, in rerum cognitione viguisset. Cumque nihil esset, ut omnibus locis a Platone disseritur — nihil enim putat esse, quod oriatur et intereat, idque solum esse, quod semper tale sit quale est (ἰδέειν appellat ille, nos speciem) —, non potuit animus haec in corpore inclusus adgnosceret, cognita attulit; ex quo tam multarum rerum cognitionis admiratio tollitur. Neque ea plane videt animus, cum repente in tam insolitum tamque perturbatum domicilium inmigravit, sed cum se collegit atque recreavit, tum adgnoscit illa reminiscendo. Ita nihil est aliud discere nisi recordari.

Il primo ordine di problemi da affrontare riguarda le fonti del passo. Cicerone dipende direttamente dal *Menone* e dal *Fedone*<sup>11</sup> platonici, oppure il loro (peraltro piuttosto intuitivo) accostamento era stato già proposto in qualche altra fonte, poi solo ripresa da Cicerone? La critica si è orientata sia in un senso, sia nell'altro. Anthony Long<sup>12</sup>, per esempio, è

---

<sup>11</sup> In generale, sulla presenza in filigrana del *Fedone* nel I libro delle *Tuscolane*, cf. Stull 2012.

<sup>12</sup> Cf. Long 1995, 43-50, secondo il quale la reminiscenza sarebbe uno di quei toremi filosofici platonici fedelmente attestati nelle pagine ciceroniane. Dallo stesso studioso è offerto anche un ragionato *status quaestionis*. Anche Tarrant 2005, 104-106 propende ad attribuire allo stesso Cicerone l'accostamento della dottrina dell'anamnesi così come è presentata nel *Menone* alla versione, caratterizzata dall'aggiunta delle idee, presente nel *Fedone*. Per inciso, Cicerone non fa menzione alcuna dell'accenno all'anamnesi presente nel *Fedro*.

propenso ad attribuire all'autore latino una lettura diretta dei due dialoghi platonici, che avrebbe poi accostato rielaborandone il contenuto; più recentemente, invece, Mauro Bonazzi<sup>13</sup> ha ipotizzato che, dietro a queste pagine, si possa celare il frutto dello sforzo esegetico sistematizzante di Antioco di Ascalona. Come si vedrà, non è necessario prendere partito per l'una o per l'altra opzione.

Nel passo non c'è nessuna menzione esplicita di Antioco. Tuttavia, la traduzione di *Phdr.* 245 c-e che occupa i precedenti capitoli 53-54<sup>14</sup>, si chiude con un'interessante notazione sugli Epicurei: sono descritti come *ii qui a Platone et Socrate et ab ea familia dissident*. A ben vedere, tale "etichetta" presuppone una genealogia socratico-platonica della nobile tradizione filosofica greca, che include Peripatetici e Stoici, ma esclude recisamente gli Epicurei. Una simile ricostruzione risulta comprensibile soprattutto nel quadro della storiografia filosofica di Antioco<sup>15</sup>, che aveva insistito sulla possibilità (e finanche sulla necessità) di postulare una comune discendenza (da Socrate) per i Peripatetici, gli Stoici e, naturalmente, i Platonic<sup>16</sup>. Forse, allora, il passo del *Fedro* che Cicerone traduce in 1,

---

<sup>13</sup> Cf. Bonazzi 2015, 40-42, secondo il quale «il serait certes imprudent de lire tout le passage comme un témoignage direct sur Antiochus, mais même s'il ne s'agit effectivement pas d'une citation, il reste que l'incise présente une thèse originale qui est explicitement associée à Antiochus dans le *Varron*: l'hypothèse la plus plausible demeure donc que [...] on a affaire à une reprise d'Antiochus».

<sup>14</sup> *Sed si, qualis sit animus, ipse animus nesciet, dic quaeso, ne esse quidem se sciet, ne moveri quidem se? Ex quo illa ratio nata est Platonis, quae a Socrate est in Phaedro explicata, a me autem posita est in sexto libro de re p.: «Quod semper movetur, aeternum est; quod autem motum adfert alicui quodque ipsum agitur aliunde, quando finem habet motus, vivendi finem habeat necesse est. Solum igitur, quod se ipsum movet, quia numquam deseritur a se, numquam ne moveri quidem desinit; quin etiam ceteris quae moventur hic fons, hoc principium est movendi. Principii autem nulla est origo; nam e principio oriuntur omnia, ipsum autem nulla ex re alia nasci potest; nec enim esset id principium, quod gigneretur aliunde. Quod si numquam oritur, ne occidit quidem umquam; nam principium extinctum nec ipsum ab alio renascetur nec ex se aliud creabit, siquidem necesse est a principio oriri omnia. Ita fit ut motus principium ex eo sit, quod ipsum a se movetur; id autem nec nasci potest nec mori, vel concidat omne caelum omnisque natura et consistat necesse est nec vim ullam nanciscatur, qua a primo impulsa moveatur. Cum pateat igitur aeternum id esse, quod se ipsum moveat, quis est qui hanc naturam animis esse tributam neget? Inanimatum est enim omne, quod pulsu agitur externo; quod autem est animal, id motu cietur interiore et suo; nam haec est propria natura animi atque vis, quae si est una ex omnibus quae se ipsa semper moveat, neque nata certe est et aeterna est».* Su Cicerone traduttore di Platone, cf. Traina 2011<sup>8</sup>, 37-41 (partic. per un confronto con Seneca); poi Aronadio 2008 e Sedley 2013.

<sup>15</sup> Sulla polemica di Antioco contro gli Epicurei, cf. Delle Donne 2022.

<sup>16</sup> In questa accezione, l'impiego polemico di "Platonico" in luogo di "Accademico" (cioè aderente allo scetticismo facente capo ad Arcesilao) non è ascrivibile ad Antioco, ma risale ai primi secoli della filosofia imperiale: cf. Bonazzi 2003, 208-211. Comunque sia,

53-54 era già presente in uno scritto di Antioco; e, forse, anche in tale contesto esso potrebbe essere stato trascritto per dimostrare platonicamente la tesi dell'immortalità dell'anima. Ciò detto, sarebbe quindi ragionevole supporre – come fa Bonazzi – che anche i tre capitoli successivi dipendano dalla stessa fonte; tanto più che, in *Ac.1* 30 ss., ad Antioco pare essere attribuita un'epistemologia innatista<sup>17</sup>, fondata sull'adattamento delle *ἔννοιαι* stoiche alle idee platoniche – innatismo che ritroviamo, per l'appunto, anche nel passo in questione, al capitolo 57 (*insitas et quasi consignatas in animis notiones, quas ἐννοίας vocant*). Ciò non vuol dire, naturalmente, che Cicerone non possa aver comunque attinto ai passi platonici pertinenti direttamente, come suggerisce giustamente Long; la mediazione di Antioco, che è probabile, è perfettamente compatibile con una conoscenza e una frequentazione di prima mano dei luoghi platonici relativi all'anamnesi.

Veniamo adesso al contenuto filosofico della sezione. Tanto per cominciare, è bene segnalare, come ha fatto Gersh<sup>18</sup>, che Cicerone non esprime nessuna esplicita adesione personale alla dottrina della reminiscenza

sulla familiarità di Accademici e Peripatetici, cf. *Ac.1* 17; *fin.* 4, 5; *leg.* 1, 55; *Luc.* 136; *or.* 3, 67; su quella, poi, di Accademici, Peripatetici e Stoici, cf. *nat. deor.* 1, 16 (*Antiocho enim Stoici cum Peripateticis re concinere videntur, verbis discrepare*). Questa "inclusività" della storiografia di Antioco è stata recentemente analizzata da Karamanolis 2006, 44-84 e Sedley 2012a. Più in generale, sull'uso ideologico della storia della filosofia da parte degli antichi – e, in particolare, degli Accademici – cf. Cambiano 2013, 165-209, partic. 188-195.

<sup>17</sup> Com'è noto, la ricostruzione dell'epistemologia di Antioco è stata ed è al centro di un'intensa *querelle* storiografica. A chi nega qualsiasi attendibilità al resoconto offerto da *Ac.1* 30 ss., e quindi propone, sulla scorta del *Lucullus*, un ritratto stoicizzante di Antioco, come Pohlenz 1967, I, 518-526 e, più recentemente, Brittain 2012, 104-130 e Sedley 2012a, 86-87, si contrappongono critici orientati a prendere in considerazione i soli capitoli platonici del *Varro*, come Theiler 1930, 53. Un esame equilibrato di questo spinoso problema è offerto da Donini 2011, 297 ss. Secondo lo studioso, 1) occorre integrare, nel sistema binario delle ascendenze di Antioco, comprensivo soltanto di platonismo e stoicismo, anche l'aristotelismo; inoltre 2) la formula di armonizzazione di queste tre filosofie sarebbe consistita, per Antioco, nel progressivo indebolimento di certi teoremi platonici (partic. delle idee e, più in generale, della trascendenza), che avrebbe caratterizzato la storia del platonismo antico; infine, 3) non sarebbe possibile attribuire ad Antioco l'identificazione meccanica delle idee con le *ἔννοιαι*. Una diversa lettura d'insieme è offerta da Bonazzi 2013, 334-33; 2015, 35-42; 2017, 125-6, che postula un'"appropriazione subordinata", da parte di Antioco, delle *ἔννοιαι* stoiche, che egli avrebbe innestato sulle idee platoniche, in una prospettiva eminentemente fondazionale (se fosse stata ammessa la loro genesi empirica, sarebbero risultate prive di un fondamento certo); su questo tipo di innesto, cf. anche Chiaradonna 2007. Infine, si veda il resoconto offerto da Karamanolis 2006, 59-71; anche questo studioso propende per l'identificazione delle *ἔννοιαι* con le idee, anche se rileva che «in [...] other passages [...], Antiochus appears to remain faithful to the Stoic view of mental concepts». Ciò suggerisce, a detta dello studioso, che «Antiochus does not seem to have paid attention to such differences» (65).

<sup>18</sup> Gersh 1986, 150.

scenza; eppure, l'ipotesi di una condivisione autoriale non sembra affatto improbabile, anche alla luce delle consonanze teoriche con *Orator* 7-8, laddove il consenso di Cicerone è manifesto<sup>19</sup>. Il ragionamento, comunque, si svolge come segue. L'*animus* dell'uomo si distingue da quello degli altri animali, in prima istanza, per la memoria (*habet primum memoriam*). Essa è infinita e i suoi oggetti sono "innumerevoli" (*eam infinitam rerum innumerabilium*). Come può, però, la nostra memoria essere infinita, posto che noi siamo mortali e, pertanto, finiti? Entra così in gioco la teoria platonica dell'anamnesi: le *res innumerabiles* tesaurizzate dalla memoria rimandano a una *vita superior* (*quam quidem Plato recordationem esse volt vitae superioris*). Evidentemente, l'allusione è alla dottrina della metempsychosi, o metempsychosi, che risulta abbinata alla reminiscenza anche nel *Menone* platonico<sup>20</sup>. In tal senso, l'ambigua affermazione platonica secondo cui l'anima, ἑώρακῦα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἄιδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν (81c), potrebbe contenere, in πάντα χρήματα, il corrispettivo greco dell'altrettanto ambiguo *innumerabiles res*. Persisterebbe dunque anche in Cicerone il problematico riferimento, oltretutto a oggetti ideali, anche a contenuti empirici, che sarebbero stati acquisiti, come scrive Cicerone, in una *superior vita*, per essere poi conservati dalla memoria<sup>21</sup>. Come anticipavo sopra, però, si tratta di una ripresa solo *expressis verbis* di Platone; aldilà della lettera del *Menone*, dal punto di vista epistemologico la reminiscenza platonica non concerne esperienze od oggetti empirici<sup>22</sup>, perché, in tal caso, essa non potrebbe più dispiegare la sua

<sup>19</sup> Lo stesso Gersh 1986, 154, rileva come, dietro i capitoli 7-8 dell'*Orator*, ci sia la stessa teoria platonica (quella delle idee) che viene esposta nelle *Tuscolane* e, in tale sede, essa è chiaramente condivisa da Cicerone.

<sup>20</sup> Su questo tema, cf. almeno Ionescu 2006.

<sup>21</sup> Sulla problematica espressione platonica καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἄιδου, poi compendiata in πάντα χρήματα, cf. Brisson 2007. Cf. anche n. seguente.

<sup>22</sup> Un anonimo revisore mi obietta che, in realtà, anche in Platone l'anamnesi «può essere "innescata" dal riferimento al sensibile»: sono del tutto d'accordo, ma gli oggetti sensibili fungono solo da *trigger* del processo anamnestic; non rappresentano, a mio avviso, il contenuto della reminiscenza: cf. Napolitano Valditara 2007, 208 n. 17; ma cf. già il celebre Bluck 1961, 286, secondo il quale τὰ ἐνθάδε «should not be taken as a precise statement of Plato's theory of recollection, which is not concerned with perception in earlier lives of τὰ ἐνθάδε or with the recall of them». Ciò detto, è però altrettanto noto come, non solo nel *Menone*, ma anche in altri dialoghi, si possano rintracciare (apparenti) riferimenti alla reminiscenza di eventi/oggetti empirici: si pensi al mito del *Gorgia*, a quello di Er nella *Repubblica*, a quello della biga alata nel *Fedro*. Tuttavia, alla luce del contesto mitico e, quindi, altamente metaforico delle occorrenze, sarei cauto ad attribuire tale assunto a Platone. Trovo invece molto persuasiva la tesi difesa da Centrone 2007, secondo il quale è ragionevole credere che non si dia un'immortalità personale in Platone: a maggior ragione, allora, la reminiscenza, pur essendo innescata da esperienze empiriche, non può che vertere su contenuti universali, la cui

essenziale funzione fondazionale. Dietro la fedele riproposizione del dettato platonico, quindi, pare riaffiorare anche quell'atteggiamento naturalmente empirista tipico di tanta parte del pensiero romano. Un passo parallelo interessante è Lucrezio 3, 670-678<sup>23</sup>:

Praeterea si immortalis natura animai  
 constat et in corpus nascentibus insinuat,ur,  
 cur super ante actam aetatem meminisse nequimus  
 {interisse et quae nunc est nunc esse creatam}  
 nec vestigia gestarum rerum ulla tenemus?  
 nam si tanto operest animi mutata potestas,  
 omnis ut actarum exciderit retinentia rerum,  
 non, ut opinor, id a leto iam longiter errat;  
 quapropter fateare necessest quae fuit ante  
 interiisse et quae nunc est nunc esse creatam.

Come si vede, la *recognitionem* [...] *vitae superioris* di cui parla Cicerone riecheggia l'*ante actam aetatem meminisse* di Lucrezio, e l'ambigua espressione ciceroniana *memoria infinita rerum innumerabilium* – con *res innumerabiles* resa latina del greco platonico πάντα χρήματα – è accostabile alla lucreziana *omnis* [...] *actarum* [...] *retinentia rerum*. In comune, quindi, i due passi hanno, anzitutto, l'oggetto teorico in discussione, cioè la reminiscenza platonica, anche se Lucrezio la confuta e Cicerone la espone, quanto meno, con neutralità; ma – quel che è più rimarchevole – entrambi gli autori sembrano prendere alla lettera il mito del *Menone*, i cui autori (i sacerdoti e le sacerdotesse menzionate da Socrate) asseriscono che l'anima ha visto «sia le cose dell'Ade, sia quelle di qui» (καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἅιδου), con ciò lasciando aperta la possibilità che si dia reminiscenza anche di esperienze mondane. Alla luce di questo passo acquistano senso l'obiezione di Lucrezio, che si rivelerebbe altrimenti gravemente fuorviante, e, come si vedrà, anche la versione “non-eidetica” della teoria della reminiscenza (cf. *infra* B, cap. 3).

---

conoscenza è impersonale. Solo di questi contenuti si dà sopravvivenza *post mortem*, non delle esperienze storico-empiriche individuali. Una valutazione parzialmente diversa da questa si può trovare in Vegetti 2018, 263-283, che tende a valorizzare anche le esperienze vissute dall'anima incorporata, sebbene in una prospettiva più squisitamente etico-morale. Cf. anche n. 42. Ringrazio Francesco Fronterotta per i chiarimenti che mi ha voluto fornire su questa questione platonica.

<sup>23</sup> Testo di Deufert 2018. Per un'analisi del passo, cf. Delle Donne, di prossima pubblicazione. Difficile stabilire se vi sia, tra Lucrezio e Cicerone, una fonte comune o una qualche influenza dell'uno sull'altro; è pur sempre probabile che abbiano rielaborato in maniera analoga, ma in forma indipendente, la stessa dottrina greca.

Comunque sia, il passo ciceroniano prosegue con un'esemplificazione della *recordatio vitae superioris*: è la sintesi della celebre scenetta platonica del *Menone*, con protagonisti lo schiavo di Menone e Socrate. Fin da questo punto del testo, è messa in rilievo, con buona aderenza all'originale platonico, l'importanza dell'interrogazione socratica per il buon esito del processo anamnastico (*ita faciles interrogationes sunt, ut gradatim respondens [...] bene interroganti respondentem*); inoltre, è segnalata la sostanziale parità della condizione cognitiva dello schiavo, che nel dialogo è portatore di ἀληθείς δόξαι, e di quella dei geometri, per Platone ancorati al livello della διάνοια (*ad ea sic ille respondet ut puer, et tamen ita faciles interrogationes sunt, ut gradatim respondens eodem perveniat, quo si geometrica didicisset*) – un accostamento, questo, che è stato riproposto, e non senza ragione, anche dalla critica moderna<sup>24</sup>.

Quello che, però, colpisce di più del resoconto ciceroniano della dottrina dell'anamnesi è che Cicerone, o la sua fonte, nell'esegesi degli *ipsisima verba* di Platone, non ha timore di ricorrere al principio esegetico del *Platonem ex Platone σαφηνίζειν*<sup>25</sup>. Costatata, cioè, la reticenza dell'esposizione del *Menone*, che non contempla esplicitamente le idee, l'esegeta è legittimato dall'intrinseca coerenza della filosofia platonica a ricorrere, per avere lumi, a un altro dialogo riguardante il medesimo tema, cioè in questo caso il *Fedone*. In tale operazione combinatoria, si può forse scorgere un'altra traccia del magistero di Antioco: è quest'ultimo, infatti, a parlare della filosofia platonica come di una *perfectissima disciplina* (*Luc.* 15). Eppure, con il trapasso al *sermo quem* [scil. *Socrates*] *habuit eo ipso die quo excessit de vita*, che è appunto il *Fedone*, il dubbio che i contenuti anamnastici siano, quanto meno, *anche* empirici, non viene immediatamente fugato; solo con la fine del capitolo si arriva a identificare nelle idee l'oggetto della contemplazione dell'anima disincarnata; neanche a questa altezza del testo, però, viene definitivamente escluso che, da un'incarnazione all'altra, si possano ricordare anche contenuti storico-empirici. Comunque sia, l'impossibilità che, fin da bambini (*a pueris*), si abbiano «insite e, per così dire, impresse nell'animo» (*insitas et*

---

<sup>24</sup> Cf. Ferrari 2016, 53-67, a riprova della bontà della lettura di Antioco-Cicerone di Platone che, pur essendo sotto certi aspetti non convenzionale (si pensi all'*Orator*), non sembra affatto fuorviante: così Long 1995.

<sup>25</sup> Il principio proviene dalla filologia omerica: Schäublin 1977; sulla sua applicazione nell'ambito del medioplatonismo, cf. l'ancora fondamentale contributo di Donini 2011, 255 ss. Anche se non è un indizio decisivo, è senz'altro un'ulteriore conferma della plausibilità dell'influenza di Antioco.

*quasi consignatas in animis*) «nozioni di così tante e importanti cose» (*tot rerum atque tantarum [...] notiones*), comporta che l'animo abbia appreso delle cose prima di incorporarsi (*nisi animus, ante quam in corpus intravisset, in rerum cognitione viguisset*). In questo giro di frase, il lessico è fortemente innatistico (cf. *insitas*), e a esso è sottesa l'immagine della conoscenza come *imprinting* (cf. *consignatas*) di derivazione, anzitutto, platonica (si pensi al *Teeteto*)<sup>26</sup>. Fin qui, nulla lascia pensare a una contemplazione prenatale di oggetti noetici, come si legge nel *Fedro* o nel *Fedone*; in fin dei conti, si parla pur sempre di cose che, come si legge all'inizio del capitoletto, potrebbero essere state apprese in una *superior vita*, non in un viaggio di contemplazione iperuranico quale è quello descritto nel *Fedro*. La precisazione, poi, secondo la quale tali *notiones* sarebbero le *ἔννοιαι*, di per sé, non estingue il sospetto che Cicerone – o la sua probabile fonte Antioco – non si riferisca alla conoscenza di una dimensione di enti separati e fondativi, ma, tutt'al più, a una soluzione non integralmente empirica al problema della genesi delle *ἔννοιαι*<sup>27</sup>. Con l'ampliamento della memoria umana alle esperienze di altre vite, infatti, si va rafforzando l'ipotesi che, nel processo cognitivo, ci sia un punto di partenza indefinitamente remoto, che rimanda alle incarnazioni pregresse e che, a ben vedere, si apre all'eternità, se l'anima – come i capitoli precedenti si sforzano di dimostrare – è immortale. In tal senso, il messaggio è chiaro: l'anima dispone di per sé di una quantità potenzialmente infinita di cognizioni, essendo immortale; e le sue *ἔννοιαι* sono ben fondate, essendosi originate e sviluppate nell'arco dell'eternità. Per questa ricchezza intrinseca dell'anima – come si vedrà oltre – è bene esercitarsi ad autonomizzarla dal corpo. In sintesi, la dottrina della reminiscenza richiama la necessità dell'«esercizio spirituale»<sup>28</sup> di *in rerum cognitione vigere*.

Ma a questa altezza del testo s'inserisce un'ultima e decisiva serie di considerazioni, che marca la differenza più vistosa tra questo luogo ciceroniano e il passo di Lucrezio sopra citato. «Poiché nulla è – afferma Cicerone – l'animo non ha potuto apprendere queste cose mentre era segregato nel corpo, ma se l'è portate dietro *dopo averle conosciute*» (*Cumque nihil esset [...], non potuit animus haec in corpore inclusus agnoscere, cognita attulit*). Ebbene, cosa vuol dire che *nihil est*, secondo Platone? Ancora una volta, Cicerone – o Antioco – combina passi platonici

<sup>26</sup> Su questo tema, cf. Togni 2010, 88-95.

<sup>27</sup> Su questo punto, cf. Bonazzi 2017 e quanto dico *infra*.

<sup>28</sup> Intendo l'espressione nel senso di Hadot 2005.

differenti e riconosce in quelle cose, la cui contemplazione e cognizione non è di questa vita, le idee trascendenti, gli unici enti riconosciuti da Platone come vero “essere”. “Nulla è” significa – *ut omnibus locis a Platone disseritur*: Platone è coerente pur nella polifonia dei dialoghi<sup>29</sup> – che gli oggetti sensibili non godono della proprietà della auto-identità, che è il requisito essenziale per poter “essere” *stricto sensu* (*nihil enim ille putat esse quod oriatur et intereat, idque solum esse quod semper tale sit quale est*). Gli unici oggetti ai quali si attaglia tale proprietà, in virtù del loro rango ontologico extra-empirico, sono le idee. Si ristabilisce così in questo capitolo, con movenze e stilemi platonici (*quod semper tale sit quale est*, da confrontare e.g. con τοιοῦτον ἀεὶ ἐστὶν οἷόν ἐστιν di *Cra.* 439d5), la contemplazione prenatale degli oggetti ideali come nerbo dell’anamnesi.

Ma come si rapporta tale visione eidetica con le ἔννοιαι prima evocate? Ha forse ragione Gersh, secondo il quale ci sarebbero due gruppi di oggetti, le idee autosufficienti e auto-identiche (forse pensieri nella mente divina) e, a seguito della loro contemplazione prenatale, le ἔννοιαι umane, che dalle prime dipendono, ma si differenziano?<sup>30</sup> La conclusione del capitolo può aiutare a fare chiarezza sul punto: «E l’animo non vede tali cose facilmente, non appena sia trasmigrato in una dimora a lui tanto inconsueta e turbolenta; esso le ri-conosce, invece, ricordandole, non appena si sia raccolto in se stesso e si sia ripreso» (*Neque ea plane videt animus, cum repente in tam insolitum tamque perturbatum domicilium immigravit, sed cum se collegit atque recreavit, tum adgnoscat illa reminescendo*). Le “cose” sono di nuovo le idee; e, a ben vedere, Cicerone sembra qui rielaborare diversi passi del *Fedone*, in cui la conoscenza delle essenze eidetiche è disponibile, anche in questa vita, all’anima che sappia isolarsi, con esercizio ascetico, dal corpo<sup>31</sup>. In tal senso, il verbo *adgnoscare* implicherebbe la possibilità, per l’animo incorporato, di ri-vedere e ri-conoscere quegli enti veraci chiamati “idee”. E le ἔννοιαι? Se queste costituivano il sapere di Menone e di chiunque altro fosse riuscito, sottoponendosi all’interrogazione filosofica, a pervenire al livello delle ἀληθεῖς δόξαι, si potrebbe avanzare la seguente ipotesi. In questi difficili capitoli ciceroniani, le ἔννοιαι sono

<sup>29</sup> Cf. Ferrari 2010 sulla questione della “polifonia”, ma non “polidossia”, dei dialoghi: si tratta di una convinzione che, a partire da Eudoro e Antioco, è ereditata da tutta la tradizione del cosiddetto “platonismo dogmatico”. Sulla struttura “polifonica” dei dialoghi, cf. anche Reale 1997 e Migliori 2000, oltre al classico Szlezák 1991.

<sup>30</sup> Gersh 1986, 154.

<sup>31</sup> Cf. la messe di passi raccolti da Pease 1920, 204 n. *ad loc.*

le tracce delle idee, che permettono di arrivare, come fa Menone, a una condizione cognitiva piuttosto affidabile, sebbene non certo ultimativa. Esse non costituiscono un oggetto teorico eterogeneo rispetto alle forme intelligibili, ma sono, di queste ultime, il deposito psichico, il materiale residuale. In tal senso, Cicerone, o la sua fonte, avrebbe potuto trovare un conforto alla sua lettura nell'impiego di ἔννοια ed ἐννοέω nel *Fedone* (60c1, 61b3, 68d2, 72b7, 73c9 etc.). Il livello epistemologico in senso stretto, invece, quello fondativo e supremo, è raggiunto solo attraverso un esercizio di autonomizzazione dell'anima dal corpo<sup>32</sup>, che consenta alla prima di riappropriarsi, anche se con difficoltà, dello stato di libertà contemplativa precedente all'incorporazione. Solo così, infatti, essa può essere riammessa alla "visione" (cf. *videt animus*) delle idee.

3. Veniamo, adesso, alle pagine ciceroniane che sembrano solo alludere alla dottrina della reminiscenza così com'è presentata nelle *Tuscolane* (B). In tal senso, è opportuno partire dal *De divinatione* e, in particolare, da 1, 70-71<sup>33</sup>:

Exposui quam brevissime potui somnii et furoris oracla, quae carere arte dixeram. Quorum amborum generum una ratio est, qua Cratippus noster uti solet, animos hominum quadam ex parte extrinsecus esse tractos et haustos (ex quo intellegitur esse extra divinum animum, humanus unde ducatur), humani autem animi eam partem, quae sensum, quae motum, quae adpetitum habeat, non esse ab actione corporis seiugatam; quae autem pars animi rationis atque intellegentiae sit particeps, eam tum maxume vigere, cum plurimum absit a corpore. Itaque expositis exemplis verarum vaticinationum et

<sup>32</sup> Cf. *Phd.* 67d e 81a.

<sup>33</sup> Sulla medesima dottrina, sempre attribuita a Cratippo, cf. anche 1, 113 (*Nec vero umquam animus hominis naturaliter divinat nisi cum ita solutus est et vacuus ut ei plane nihil sit cum corpore. Quod aut vatibus contingit aut dormientibus; itaque ea duo genera a Dicaearcho probantur et, ut dixi, a Cratippo nostro*); 1, 131 (*Quid est igitur cur, cum domus sit omnium una eaque communis cumque animi hominum semper fuerint futuri sint, cur ii quid ex quoque eveniat et quid quamque rem significet perspicere non possint?*); 1, 60-61; 2, 119 (*Similis est error in somniis; quorum quidem defensio repetita quam longe est! Divinos animos censent esse nostros, eosque esse tractos extrinsecus, animorumque consentientium multitudine completum esse mundum; hac igitur mentis et ipsius divinitate et coniunctione cum externis mentibus cerni, quae sint futura. Contrahi autem animum Zeno et quasi labi putat atque concidere, id ipsum esse dormire. Iam Pythagoras et Plato, locupletissimi auctores, quo in somnis certiora videamus, praeparatos quodam cultu atque victu proficisci ad dormiendum iubent; faba quidem Pythagorei utique abstinere, quasi vero eo cibo mens, non venter infletur*). A proposito di tutti questi passi e della filosofia di Cratippo, si veda ora la ricca ed equilibrata ricostruzione di Centrone 2016.

somniorum Cratippus solet rationem concludere hoc modo: «Si sine oculis non potest exstare officium et munus oculorum, possunt autem aliquando oculi non fungi suo munere, qui vel semel ita est usus oculis, ut vera cerneret, is habet sensum oculorum vera cernentium. Item igitur, si sine divinatione non potest officium et munus divinationis exstare, potest autem quis, cum divinationem habeat, errare aliquando nec vera cernere, satis est ad confirmandam divinationem semel aliquid esse ita divinatum, ut nihil fortuito cecidisse videatur. Sunt autem eius generis innumerabilia; esse igitur divinationem confitendum est».

Cratippo di Pergamo è la fonte dichiarata del passo<sup>34</sup>. Si tratta di un allievo di Aristone, seguace e “successore”<sup>35</sup> di Antioco di Ascalona, che però abbandonò la filosofia platonica per “convertirsi” a quella aristotelica<sup>36</sup>. Innanzitutto, secondo Timpanaro, la premessa del ragionamento è aristotelica; e, come vide bene Glucker<sup>37</sup>, non è certo questo l’unico passo del discorso di Quinto (1, 11-132) in cui siano presentate dottrine non stoiche<sup>38</sup>; a ben vedere, oltre al materiale di scuola, le principali matrici della sua eclettica esposizione sono proprio Cratippo e anche Posidonio<sup>39</sup>. Comunque sia, la componente noetica dell’uomo – si legge nel passo – proviene dall’esterno (*quadam ex parte extrinsecus esse tractos et haustos*) e deriva da un *divinus animus*<sup>40</sup>. Mentre, infatti, la parte dell’animo *quae sensum, quae motum, quae adpetitum habeat*, è tutt’uno con il corpo che informa (*non esse ab actione corporis seiugatam*), quella che *animi rationis*

<sup>34</sup> Su questa figura, cf. Verde 2018.

<sup>35</sup> Cf. Philod. *Index Acad.*, col. 35, 2-17 Dorandi, in cui appare il verbo διεδέξατο; cf. comunque Karamanolis 2006, 81 nn. 110, 111.

<sup>36</sup> Su questa figura e sul rapporto con Aristone, cf. Karamanolis 2006, 81-84.

<sup>37</sup> Glucker 1999, 31.

<sup>38</sup> Cf. Timpanaro 1998, XC e 285 n. 202.

<sup>39</sup> Stojanović 2020, 6.

<sup>40</sup> Osserva Pease 1920, 215 n. *ad loc.* che tale teoria è di derivazione pitagorica: cf. Cic. *nat. deor.* 1, 27 (*Pythagoras [...] censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur*); *Cato* 78 (*Audiebam Pythagoram Pythagoreosque [...] numquam dubitasse quin ex universa mente divina delibatos animos haberemus*); S.E. S. 9, 127 (οἱ μὲν οὖν περὶ τὸν Πυθαγόραν καὶ τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ τὸ λοιπὸν τῶν Ἰταλῶν πλῆθος φασὶ μὴ μόνον ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναι τινα κοινωνίαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ζώων. ἐν γὰρ ὑπάρχει πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διήκον ψυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἐνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα); D.L. 8, 27. Cf. poi *Tusc.* 5, 38, *Et ut bestiis aliud alii praecipui a natura datum est, quod suum quaeque retinet nec discedit ab eo, sic homini multo quiddam praestantius; etsi praestantia debent ea dici, quae habent aliquam comparationem, humanus autem animus decerptus ex mente divina cum alio nullo nisi cum ipso deo, si hoc fas est dictu, comparari potest.* Su questo tema, che è forse tra i più spinosi della filosofia antica, cf. Centrene 1996, 52-61, una messa a punto ancora validissima. Ancora, nell’ambito dello stoicismo, cf. Sen. *ep.* 66, 12, *Ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa*; su quest’ultimo tema, cf. Ademollo 2020.

*atque intelligentiae sit particeps*<sup>41</sup> è al massimo del suo “vigore” proprio nel momento in cui è massimamente distante dal corpo (*tum maxume vigere, cum plurimum absit a corpore*). Si configura così non solo un dispositivo dualistico, con la classica polarità anima/corpo, ma si profila anche un’ulteriore articolazione dell’elemento psichico: nella misura in cui l’anima, una volta incorporata, si funzionalizza al corpo, essa non ne è separabile, perché ne rappresenta la dimensione “fisiologica”, per così dire; ma, nella misura in cui essa è essenzialmente noesi, resta autonoma dal corpo anche quando lo abita. È interessante notare che un’interpretazione di questo tipo è stata recentemente proposta anche per la psicologia platonica<sup>42</sup>; se essa, come credo, coglie nel segno, nell’impianto della sua psicologia Cratippo si dimostrerebbe platonico prima ancora che aristotelico.

---

<sup>41</sup> Cf. anche *Tusc.* 2, 47 e 4, 10 (ma cf. 1, 20); *fin.* 2, 115; *rep.* 1, 60.

<sup>42</sup> Cf. Fronterotta 2006. Nell’affrontare lo spinoso problema della natura dell’anima umana nel *Timeo*, lo studioso giunge alla conclusione che non esistono delle sue “parti” mortali, generate dagli dei secondari, di contro a una “parte” immortale prodotta dell’azione del demiurgo; piuttosto, vi è un’unica sostanza psichica che, all’atto di incorporarsi, subisce le reazioni fisiologiche del corpo, originando un complesso psico-fisico dalla (almeno) duplice funzionalità: la cosiddetta “anima concupiscibile” (*epithymetikòn*) e quella “timica” (*thymoeidès*). A questa funzionalizzazione della sostanza psichica in chiave fisiologica fa eccezione, tuttavia, la capacità razionale, che sopravvive alla dissoluzione del corpo; le altre funzioni, invece, essendo sorte all’incontro con il corpo, si dissolvono al separarsi da questo. A questo punto, però, appare chiaro come, a livello individuale, non si dia nessuna forma di sopravvivenza *post mortem*: tutto l’insieme, infatti, di contenuti mnestici ed empirici che ha interessato il composto psico-fisico durante la vita viene a perdersi con il dissolversi del composto stesso; ma, costituendo quell’insieme il bagaglio cognitivo realmente individualizzante, ed essendo l’unica garanzia della identità del singolo a fronte dell’impersonalità di ogni conoscenza noetica-razionale, ecco che affermare la sopravvivenza della sola funzione psichica “logistica” (*logistikòn*), come fa Platone, equivale ad annullare ogni forma di sopravvivenza psichica individuale. Scrive Fronterotta 2006, 154: «Secondo Platone [...] vi è certamente una forma di persistenza della vita, di cui si argomenta che è immortale e indistruttibile più in quanto *idea* o *principio* della vita (cf. *Phaed.* 105b-106e, con la dimostrazione per cui la vita in sé, come concetto o idea, non può ammettere il proprio contrario, cioè la morte), del tutto impersonale, che come *soggetto personale* concretamente vivo. E, per quanto il Socrate del *Fedone* si sforzi di ripetere l’identità del proprio sé più vero con la propria anima immortale di fronte alla sconcertata perplessità dei suoi amici (115c-e), ci si dovrà forse limitare piuttosto, a queste condizioni, ad ammettere più sobriamente la permanenza di una struttura noetica categoriale e il suo passaggio attraverso più corpi, rinunciando perciò a ogni connotazione effettivamente personale e individuale. E se è così, si potrà ancora parlare a giusto titolo di *immortalità* o di *reincarnazione* dell’anima?». Si veda anche la messa a punto di Centrone 2007. Per inciso, è possibile che Lucrezio, in 3, 670-678, avesse in mente proprio il *Timeo* platonico nell’elaborare la sua confutazione della reminiscenza; cioè è possibile che avesse inteso il rapporto anima/corpo nei termini di una funzionalizzazione fisiologica della prima rispetto al secondo, con la sgradevole conseguenza che l’unico sapere che sopravviverebbe nei ricordi, da un’incorporazione all’altra, sarebbe stato quello, *impersonale*, delle forme intelligibili.

Con ciò, siamo giunti al motivo per il quale il brano è d'interesse per questa indagine: il verbo *vigere* (cf. *eam tum maxume vigere*) risultava già impiegato in *Tusc.* 1, 57 per descrivere l'attività conoscitiva dell'anima disincarnata (*nisi animus, ante quam in corpus intravisset, in rerum cognitione viguisset*); un'attività che – come si è osservato – era lì considerata come il culmine del processo anamnastico. Quando l'anima *viget*, si trova in quello “stato di grazia” che è garantito dall'allontanamento dal corpo, e che si configura come un momento di libera contemplazione. Nel passo del *De divinatione*, però, non sono in questione né la separazione definitiva dell'anima dal corpo occasionata dalla morte, né l'ascesi per raggiungere la visione delle idee; più modestamente, sono descritti brevi periodi di *trances* caratterizzati da capacità divinatoria: a questo genere di esperienza allude Cratippo. Potremmo allora supporre di essere in presenza, nel passo sopra citato del *De divinatione*, di una particolare declinazione, operata da Cratippo e ripresa da Quinto, del motivo dualistico del *Fedone*: nel *Fedone*, con l'auto-concentrazione, l'anima si emancipa dal corpo e attinge la pienezza d'essere delle idee; in Cratippo, l'esortazione a separare l'animo dalla corporeità mira a garantire al primo, con una visione profetica, il controllo totale della temporalità (dei fatti, cioè, passati, presenti e futuri). Ricordare tutto ciò che è avvenuto e prevedere quel che avverrà è, *mutatis mutandis*, una condizione epistemica analoga a quella dell'anima disincarnata platonica; l'unica, e però sostanziale, differenza sta nella natura storico-empirica dell'oggetto della contemplazione secondo Cratippo. Se si vuole, questi opera una “risemantizzazione” della dottrina platonica a partire – con ogni probabilità – da un'interpretazione “letteralista”<sup>43</sup> del mito del *Menone*.

Così, proprio nel *ricordo dei fatti passati*, si riattiva, nell'ambito della riflessione filosofica sulla divinazione, una connessione con la dottrina platonica dell'anamnesi. In proposito, sono indicativi anche i capitoli 62-64 dello stesso *De divinatione*, in cui il locutore è di nuovo Quinto, ma la fonte è Posidonio di Apamea<sup>44</sup>:

Iubet igitur Plato sic ad somnum proficisci corporibus adfectis, ut nihil sit, quod errorem animis perturbationemque adferat. Ex quo etiam Pythagoriis interdictum putatur, ne faba vescerentur, quod habet inflationem

<sup>43</sup> Sulla questione dell'interpretazione metaforica e del letteralismo nell'esegesi antica dei dialoghi platonici, cf. ora Petrucci 2019.

<sup>44</sup> Sulla divinazione in Posidonio, cf. almeno Stojanović 2020, oltre a Lévy 1997 e Brittain 2011.

magnam is cibus tranquillitati mentis quaerenti vera contrariam. Cum ergo est somno sevocatus animus a societate et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura providet<sup>45</sup>; iacet enim corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus. Quod multo magis faciet post mortem, cum omnino corpore excesserit. Itaque adpropinquante morte multo est divinior<sup>46</sup>. Nam et id ipsum vident, qui sunt morbo gravi et mortifero adfecti, instare mortem; itaque iis occurrunt plerumque imagines mortuorum, tumque vel maxume laudi student, eosque, qui secus, quam decuit, vixerunt, peccatorum suorum tum maxume paenitet<sup>47</sup>. Divinare autem morientes illo etiam exemplo confirmat Posidonius, quod adfert, Rhodium quendam morientem sex aequales nominasse et dixisse, qui primus eorum, qui secundus, qui deinde deinceps moriturus esset. Sed tribus modis censet deorum adpulsu homines somnare, uno, quod provideat animus ipse per se, quippe qui deorum cognatione teneatur, altero, quod plenus aer sit immortalium animorum, in quibus tamquam insignitae notae veritatis appareant, tertio, quod ipsi di cum dormientibus conloquantur. Idque, ut modo dixi, facilius evenit adpropinquante morte, ut animi futura augurentur.

Anche qui è la separazione dalla “comunanza contagiosa”<sup>48</sup> con il corpo che garantisce all’anima la possibilità di impossessarsi della temporalità nel suo complesso, e particolarmente del passato. Certo, non c’è specificazione alcuna a proposito dei *praeterita* di cui l’anima *meminit*, ed è finanche scontato che non si tratti delle idee delle *Tusculanae*; tuttavia, nel passo si allude a un momento specifico in cui le capacità divinatorie dell’anima saranno massimamente vigili: il tempo del *post mortem*, «quando l’animo avrà abbandonato del tutto il corpo» (*cum omnino corpore* [scil. *Animus*] *excesserit*)<sup>49</sup>. Quindi, si dice che *viget*<sup>50</sup> *et vivit animus* – di nuovo

<sup>45</sup> Cf. già Hom. *Il.* 1, 70 a proposito di Calcante: ὃς ἤδη τὰ τ’ ἐόντα τὰ τ’ ἐσσόμενα πρὸ τ’ ἐόντα, con Timpanaro 1998, xxviii e n. 16. Cf. anche Verg. *georg.* 4, 392-393; Ov. *met.* 1, 517-518; Lambl. *myst.* 3, 3; Aristot. *mem.* 449b27-28; Plut. *def. orac.* 39.

<sup>46</sup> Cf. anche 1, 47, *Est profecto quiddam etiam in barbaris gentibus praesentens atque divinans, siquidem ad mortem proficiscens Callanus Indus, cum inscenderet in rogam ardentem, «O praeclarum discessum – inquit – e vita, cum, ut Herculi contigit, mortali corpore cremato in lucem animus excesserit!».* Cumque Alexander eum rogaret, si quid vellet, ut diceret, «Optime» – inquit – propediem te videbo». Quod ita contigit; nam Babylone paucis post diebus Alexander est mortuus. Cf. Timpanaro 1998, xxx.

<sup>47</sup> Plat. *resp.* 330d-331a.

<sup>48</sup> Cf. anche Macr. *somn.* 1, 11, *Secundum hos ergo, quorum sectae amicior est ratio, animae beatae, ab omni cuiuscumque contagione corporis liberae, caelum possident. Quae vero appetentiam corporis et huius quam in terris vitam vocamus, ab illa specula altissima et perpetua luce despiciens, desiderio latenti cogitaverit, pondere ipso terrenae cogitationis, paulatim in inferiora delabitur.*

<sup>49</sup> Cf. Pease 1920, 205-206, partic. 206: «The belief in the prescience of those about to die [...] due to a feeling that the soul, *in articulo mortis*, and, by extension, even before that

con una scelta lessicale pregnante, che riecheggia quella di *Tusc.* 1, 57, *Nisi animus, ante quam in corpus intravisset, in rerum cognitione viguisset* – non solo in temporanei stati di *trance* divinatoria: è soprattutto con il *discidium* di animo e corpo, determinantesi con la morte, che la vitalità dell'animo si dispiega compiutamente (*quod multo magis faciet post mortem*). Ancora una volta, dunque, quello stato contemplativo che nelle *Tusculanae* si configurava come culmine del processo della reminiscenza, e aveva per oggetto le idee, è qui evocato per descrivere la condizione, sempre propria dell'anima non incorporata, di contemplazione dell'intero arco temporale, passato compreso. Questo risulta dal resoconto ciceroniano della dottrina di Posidonio. Ma se è corretta la ricostruzione fin qui proposta, è evidente come anche Posidonio rielabori il motivo platonico della fecondità euristica ed epistemica dell'anima senza il corpo, con la conseguente possibilità per la prima di accedere, in tale condizione, a contenuti conoscitivi solo parzialmente disponibili, se incorporata. Anche Posidonio, cioè, si dimostrerebbe platonico sotto il profilo della ricezione della costellazione teorica che ruota attorno al dualismo anima/corpo<sup>51</sup>.

Una conferma all'ipotesi appena ventilata proviene, forse, dalla parte conclusiva del passo. Qui viene esposta la classificazione, elaborata da Posidonio, dei tre differenti modi in cui gli dèi determinano i nostri sogni (*Sed tribus modis censet [scil. Posidonius] deorum adpulsu homines somnare*). Il primo prevede una riconnessione dell'animo umano con quello divino con cui è imparentato: in questo caso, tale animo profetizza "autonomamente" (*provideat animus ipse per sese, quippe qui deorum cognitione teneatur*)<sup>52</sup>. Il terzo comporta una diretta interlocuzione degli dèi con i dormienti, molto spesso in punto di morte (*ipsi di cum dormientibus conloquantur*)<sup>53</sup>. Il secondo, infine, è stato appositamente lasciato per ultimo perché è quello che più interessa ai fini di questa indagine. Con esso riemerge la credenza, stoicamente non ortodossa, nell'immortalità

---

time, is in a borderland between the physical and the spiritual worlds, [...] and already partakes of the complete knowledge generally ascribed to spirits of the other world».

<sup>50</sup> Cf. anche Amm. 14, 11, 18, *Solutus enim corporis nexibus animus, semper vigens, motibus indefessis, ex cogitationibus subiectis et curis quae mortalium sollicitant mentes colligit visa nocturna quas φαντασία nos appellamus*.

<sup>51</sup> Cf. Brittain 2011 per lo *status quaestionis* e per una interpretazione antiplatonica della psicologia posidoniana.

<sup>52</sup> Cf. Cic. *leg.* 1, 24-25; *nat. deor.* 1, 1, 91 e 3, 28; Diod. 37, 20; Gal. *plac. Hipp. et Plat.* 449 (M.).

<sup>53</sup> Cf. Hom. *Il.* 22, 355-60; Verg. *Aen.* 7, 88-91; Iambl. *myst.* 3, 2-3; Plut. *gen. Socr.* 24; Orig. *Cels.* 7, 35.

dell'anima<sup>54</sup>: ci sono anime immortali che riempiono l'aria (*plenus aer sit immortalium animorum*)<sup>55</sup>, e «in cui appaiono come i segni impressi della verità» (*in quibus tamquam insignitae notae veritatis appareant*)<sup>56</sup>. Ora, se si confronta il lessico qui impiegato (*nota, insignitus*) con quello del passo delle *Tuscolane* sopra discusso (*insitas et quasi consignatas animi notiones*), si profila uno sfondo teorico per certi versi assimilabile. Anche nel secondo passo, infatti, è rintracciabile quella concezione innatistica dei contenuti mentali e della verità che caratterizzava il “combinato disposto” di reminiscenza e idee nella sezione delle *Tuscolane* discussa in II sopra (si veda, in particolare, il riuso del verbo *signo*, anche se con diverso preverbo). Se nelle anime vi sono *notae* della *veritas* che risultano in esse *insignitae*, è evidente che la verità è stata prima contemplata direttamente dalle anime, che ne recano poi come il “marchio di fabbrica” (*nota*) in loro impresso (*insignita*). Sono evidenti le consonanze con l'interpretazione residuale delle *notiones* delle *Tuscolane* che è stata avanzata in II. In definitiva, a dimostrazione della spendibilità del teorema platonico, Posidonio sembra aver ricondotto l'attività divinatoria – quanto meno nella forma particolare dei sogni divinatori – anche alla verità in qualche modo da sempre presente nella nostra anima: in essa vi sono i «segni distintivi», le «tracce» (*notae*) «imprese» (*insignitae*) di tale verità, che può quindi essere riscoperta – o, se si preferisce, ricordata.

Ma si può intravedere nelle posizioni di Quinto la voce e, quindi, il pensiero di Cicerone? Com'è noto, il dibattito tra gli studiosi non ha raggiunto un accordo su questo tema: alcuni propugnano la neutralità di Cicerone, che argomenterebbe *in untramque partem* nel I e nel II libro del *De divinatione*, per bocca di Quinto e Marco, proprio per indurre a sospendere il giudizio sulla questione; altri accreditano un certo scetticismo da parte di Cicerone, che avrebbe affidato a Marco, cioè al II libro, il proprio punto di vista sulla divinazione; altri ancora, infine, difendono

<sup>54</sup> Cf. almeno Glucker 1999.

<sup>55</sup> Cf. già Hes. *op.* 122-126 e, soprattutto, D.L. 8, 32 (εἶναι τε πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεων· καὶ ταύτας δαιμονίας τε καὶ ἥρωας ὀνομάζεσθαι· καὶ ὑπὸ τούτων πέμπεσθαι ἀνθρώποις τοὺς τ' ὀνειρούς καὶ τὰ σημεῖα νόσου τε καὶ ὑγείας); cfr poi anche Ps.-Plat. *epin.* 984e; *symp.* 202e-203a; Apul. *apol.* 43 e *socr.* 6 (*Ceterum sunt quaedam divinae mediae potestates inter summum aethera et infimas terras in isto intersitae aeris spatio, per quas et desideria nostra et merita ad eos commeant*). Cf. anche la nota di Pease 1920, 208-209 *ad loc.*

<sup>56</sup> Pease 1920, 209 n. *ad loc.* rileva correttamente che *insignitae* potrebbe essere concordato sia con *notae* sia con *veritatis*. Tuttavia, il significato solitamente attribuito da Cicerone a *nota*, cioè quello di “tratto distintivo, caratterizzante, peculiare, segno evidente” (cf. *div.* 2, 128; *nat. deor.* 1, 12; *Luc.* 84), induce a supporre che, se c'è qualcosa di “impresso con precisione” (*insignitus*), ciò debba essere proprio la *nota*, che è “marchio” della verità.

l'adesione ciceroniana alla divinazione, con la conseguente identificazione di Quinto con il portavoce dell'autore<sup>57</sup>. Ora, se forse Cicerone può nutrire dei dubbi sul "metodo empirico" della dimostrazione di Quinto, non si può certo escludere che la valorizzazione dell'autonomia dell'anima, in quanto condizione epistemicamente ricca e feconda, incontri il favore autoriale<sup>58</sup>. È probabile cioè che, per Cicerone, una via alternativa all'empirismo di Quinto possa essere costituita dal dispositivo dualistico anima/corpo di ascendenza platonica, ripreso poi – *mutatis mutandis* – sia da Cratippo sia da Posidonio, per quelle potenzialità euristiche e conoscitive che l'anima dispiega a seguito della sua emancipazione dal corpo.

Un'ultima testimonianza della ripresa, sia pur non esplicita, della teoria della reminiscenza così com'è formulata nel *Menone* è costituita da un altro passo del *De divinatione*: 1, 115. Si tratta di un luogo che ha ricevuto la giusta attenzione solo da John Glucker<sup>59</sup> e Harold Tarrant<sup>60</sup>; eccone il testo:

Credo etiam anhelitus quosdam fuisse terrarum, quibus inflatae mentes oracla funderent. Atque haec quidem vatium ratio est, nec dissimilis sane somniorum. Nam quae vigilantibus accidunt vatibus, eadem nobis dormientibus. Viget enim animus in somnis liber ab sensibus omnique inpeditione curarum iacente et mortuo paene corpore. Qui quia vixit ab omni aeternitate versatusque est cum innumerabilibus animis, omnia, quae in natura rerum sunt, videt, si modo temperatis escis modicisque potionibus ita est adfectus, ut sopito corpore ipse vigilet. Haec somniantis est divinatio.

Com'è stato notato già da Glucker<sup>61</sup>, il passo risente fortemente del *Menone*, soprattutto laddove si legge che *qui* [scil. *Animus*], *quia vixit ab omni aeternitate versatusque est cum innumerabilibus animis, omnia, quae in natura rerum sunt, videt*. In particolare, sono riecheggiate le seguenti righe platoniche (81c5-7):

---

<sup>57</sup> Cf. Setaioli 2018 per uno *status quaestionis* e per la discussione della letteratura secondaria. Lo studioso propende per attribuire a Cicerone un certo scetticismo nei confronti della divinazione in sede di riflessione teorica (23: «La divinazione [...] si fonda su correlazioni arbitrarie stabilite senza alcuna prova sperimentale, e non permette di cogliere alcun rapporto razionale tra segno e avvenimento»), mentre evidenzia la natura politica, meglio "conservatrice", della difesa della medesima pratica di cui è autore lo stesso Cicerone, per esempio, nel *De legibus*.

<sup>58</sup> In tal senso, sono interessanti, anche se non probanti, alcuni passi (1, 87 e 1, 127), in cui Quinto è esplicitamente il portavoce dell'autore, di cui vengono richiamati altri scritti.

<sup>59</sup> Glucker 1999.

<sup>60</sup> Tarrant 2000.

<sup>61</sup> Glucker 1999, 34 ss.

ἄτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὖσα καὶ πολλάκις γεγонуῖα, καὶ ἑωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἄιδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν.

Seguendo Glucker, si può schematizzare il contenuto del passo ciceroniano come segue: 1) l'animo vive dall'eternità; 2) frattanto, è stato in compagnia di innumerevoli altre anime<sup>62</sup>; 3) pertanto, non appena si autonomizza dal corpo (*sopito corpore ipse vigilet*), esso "vede" (*videt*) tutta la natura. Come osserva lo studioso, in particolare, la sostituzione di ἑωρακυῖα con *videt* – con valore frequentativo – suggerisce che «the mind sees now, whenever it is freed from its total bondage to the body, what in *Meno* it is supposed to have already seen in previous states, only to remember now»<sup>63</sup>. All'atto, dunque, di liberarsi temporaneamente dal corpo, l'animo recupera, secondo Glucker, i contenuti delle esperienze cognitive precedenti l'incorporazione: in tal senso, *videt* è un sinonimo di *mement*. Si tratta dello stesso meccanismo di risemantizzazione che abbiamo ravvisato nei passi discussi in precedenza [B]. La ripresa del segmento teorico della reminiscenza è strettamente funzionale al nuovo contesto argomentativo: quello che nel *Menone* di Platone è un mito che necessita di essere opportunamente disambiguato (deve cioè essere interpretato in chiave platonica), in Cicerone viene rifiuto, sotto forma di un assunto teorico di per sé valido (la capacità di visione dell'anima senza il corpo), all'interno dell'esposizione delle molteplici modalità di attualizzazione della divinazione. E se nel mito del *Menone* la reminiscenza veicola sì il dualismo anima/corpo, che però non diventa mai il l'elemento focale del dialogo, nella testimonianza ciceroniana questo secondo aspetto assume una funzione centrale, perché garantisce all'anima la capacità di espletare delle attività indipendenti dal corpo (la divinazione). Paradossalmente, però, in questa riappropriazione, si attenua, fino quasi a scomparire, proprio il tema della reminiscenza: come si diceva sopra, l'insistenza è sulla visione attuale e attualizzabile (cf. *videt*), più che su quanto si è effettivamente visto e si può quindi ricordare; dal mito del *Menone* è così isolato e valorizzato il motivo della fecondità euristica dell'attività contemplativa dell'anima disgiunta dal corpo, che è poi rifunzionalizzato per suffragare la tesi dell'esistenza della divinazione.

<sup>62</sup> Cf. il già citato (n. 33) *div.* 1, 131, *Quid est igitur, cur, cum domus sit omnium una, eaque communis, cumque animi hominum semper fuerint futuri sint, cur ii, quid ex quoque eveniat, et quid quamque rem significet, perspicere non possint? Haec habui, inquit, de divinatione quae dicerem.*

<sup>63</sup> Glucker 1999, 35 n.12.

4. L'analisi condotta fin qui ha confermato quanto era stato anticipato nel paragrafo introduttivo (1). L'adesione ciceroniana all'anamnesi platonica è altamente probabile: lo dimostrano i capitoli delle *Tuscolane* da cui è iniziata la presente ricerca, che sono caratterizzati da un robusto ipotesto platonico (con la preponderanza del *Menone*). La reminiscenza, nella sua versione originale, garantisce all'anima la possibilità di attingere il vero essere, che non è quello deficitario del mondo sensibile, bensì quello separato del cosmo intelligibile: e questa funzione è chiaramente attestata nelle *Tuscolane*. Ma Cicerone non pare aderire soltanto alla reminiscenza platonica, cioè a quel segmento teorico effettivamente codificato nei *Dialoghi*. Nell'ambito della tematizzazione di una specifica attività dell'anima "in quanto tale", cioè la divinazione, egli sembra impiegare, per il tramite di Cratippo e Posidonio, una costellazione teorica per certi versi assimilabile a quella dell'anamnesi platonica, di cui sembra essere una filiazione rivisitata in chiave storico-empirica (cf. quanto si diceva sopra su *div.* 1, 115). In particolare, la "visione prenatale" di Platone, che è condizione necessaria della reminiscenza e quindi della conoscenza dell'anima incarnata, è declinata, in quest'altro filone, nella forma della capacità psichica di abbracciare la temporalità nella sua interezza (non solo il passato); e anche in questo frangente si intravede, in filigrana, il mito del *Menone* platonico, che pare però interpretato e sfruttato in senso eminentemente "letterale". L'esortazione di fondo, invece, resta quella del *Fedone*: l'anima deve lasciare il suo *tam insolitum tamque perturbatum domicilium* per *in rerum cognitione vigere*.

### Bibliografia

- Ademollo 2020: F. Ademollo, *Cosmic and Individual Soul in Early Stoicism*, in B. Inwood, J. Warren (eds.), *Body and Soul in Hellenistic Philosophy*, Cambridge 2020, pp. 113-144.
- Aronadio 2008: F. Aronadio, *L'orientamento filosofico di Cicerone e la sua traduzione del Timeo*, «Methexis» 21, 2008, pp. 111-129.
- Baltussen 2015: J. Baltussen, *Strato of Lampsacus as a reader of Plato's Phaedo: His critique of the soul's immortality*, in S. Delcomminette, P. d'Hoine, M.-A. Gavray (eds.), *Ancient Readings of Plato's Phaedo*, Leiden 2015, pp. 37-62.
- Bluck 1961: R.S. Bluck (ed.), *Plato's Meno*, Cambridge 1961.
- Bonazzi 2003: M. Bonazzi, *Academici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Milano 2003.
- Bonazzi 2013: M. Bonazzi, *Concezioni stoiche e idee platoniche*, «Elenchos» 34, 2013, pp. 327- 350.
- Bonazzi 2015: M. Bonazzi, *À la recherche des idées: platonisme et philosophie hellénistique d'Antiochus à Plotin*, Paris 2015.
- Bonazzi 2017: M. Bonazzi, *The Platonist Appropriation of Stoic Epistemology*, in T. Engberg-Pedersen (ed.), *From Stoicism to Platonism. The Development of Philosophy, 100 BCE – 100 CE*, Cambridge 2017, pp. 120-141.
- Brisson 2007: L. Brisson, *La réminiscence dans le Ménon (81c5-d5)*, in M. Erler, L. Brisson (eds.), *Gorgias-Menon*, Sankt Augustin 2007, pp. 199-203.
- Brittain 2011: Ch. Brittain, *Posidonius' Theory of Predictive Dreams*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 40, 2011, pp. 213-236.
- Brittain 2012: Ch. Brittain, *Antiochus' epistemology*, in D.N. Sedley (ed.), *The philosophy of Antiochus*, Cambridge 2012, pp. 104-130.
- Cambiano 2013: G. Cambiano, *I filosofi in Grecia e a Roma*, Bologna 2013.
- Centrone 1996: B. Centrone, *Introduzione ai Pitagorici*, Roma-Bari 1996.
- Centrone 2007: B. Centrone, *L'immortalità personale: un'altra nobile menzogna?*, in M. Migliori, L. Napolitano, A. Fermani (a cura di), *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Milano 2007, pp. 35-50.
- Centrone 2016: B. Centrone, *Una dottrina dell'anima nel peripatetico Cratippo?*, «Annali di Studi umanistici» (Università di Siena) 4, 2016, pp. 1-20.
- Chiaradonna 2007: R. Chiaradonna, *Platonismo e teoria della conoscenza stoica tra II e III sec. d.C.*, in Ch. Helmig, M. Bonazzi (eds.), *Platonic stoicism – Stoic platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven 2007, pp. 209- 241.
- Delle Donne 2022: C. Delle Donne, *Ulysses philosophus: a plausible reading?*, «Aevum Antiquum» 2022, di prossima pubblicazione.

- Delle Donne, di prossima pubblicazione: C. Delle Donne, *Retinentia rerum. Lucrezio sulla reminiscenza platonica*.
- Deufert 2018: M. Deufert (ed.), *Titus Lucretius Carus, De rerum natura*, Berlin 2018.
- Donini 2011: M. Bonazzi (ed.), P. Donini, *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, Berlin 2011.
- Ferrari 2010: F. Ferrari, *Esegesi, commento e sistema nel medioplatonismo*, in A. Neschke-Hentschke (ed.), *Argumenta in dialogos Platonis, Teil 1: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Schwabe 2010, pp. 51-76.
- Ferrari 2016: F. Ferrari (a cura di), *Platone, Menone*, Milano 2016.
- Fronterotta 2006: F. Fronterotta, *Anima e corpo: immortalità, organicismo e psicofisiologia nel Timeo platonico*, «Les études platoniciennes» 2, 2006, pp. 141-54.
- Gersh 1986: S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, vol. 1, Paris 1986.
- Glucker 1999: J. Glucker, *A Platonic cento in Cicero*, «Phronesis» 44, 1999, pp. 30-44.
- Hadot 2005: P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it., Torino 2005.
- Ionescu 2006: C. Ionescu, *The Mythical Introduction of Recollection in the Meno*, «Journal of Philosophical Research» 31, 2006, pp. 153-170.
- Karamanolis 2006: G.E. Karamanolis, *Plato and Aristotle in agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford 2006.
- Lévy 1997: C. Lévy, *De Chryssippe à Posidonius: variations stoïciennes sur le thème de la divination*, in J.-G. Heintz (ed.), *Oracles et prophéties dans l'antiquité*, Paris 1997, pp. 321-343.
- Long 1995: A.A. Long, *Cicero's Plato and Aristotle*, in J.G.F. Powell (ed.), *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, Oxford 1995, pp. 37-62.
- Maso 2008: S. Maso, *Capire e dissentire. Cicerone e la filosofia di Epicuro*, Napoli 2008.
- Migliori 2000: M. Migliori, *Tra polifonia e "puzzle": esempi di rilettura del "gioco" filosofico di Platone*, in G. Casertano (a cura di), *La struttura del dialogo platonico*, Napoli 2000, pp. 171-212.
- Motta 2018: A. Motta, *The Philosophy of Artistic Creation: Phidias, the Ideas, and Cicero*, «Apeiron» 51, 2018, pp. 325-344.
- Napolitano 2007: L. Napolitano Valditara, *Anamnesi e dialettica nel Menone*, in M. Erler, L. Brisson (eds.), *Gorgias-Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 2007, pp. 204-211.
- Parente 1991: M. Isnardi Parente, *La gnoseologia di Stratone di Lampsaco e l'epistemologia del primo ellenismo*, in M. Isnardi Parente (a cura di), *Filosofia e scienza nel pensiero ellenistico*, Napoli 1991, pp. 123-148.
- Pease 1920: A.S. Pease (ed.), *M. Tulli Ciceronis De Divinatione Liber Primus*, Champaign 1920.

- Petrucci 2019: F. Petrucci, *Il principio διδασκαλίας χάριν nel Medioplatonismo: breve storia di un dibattito filosofico*, in C. Natali, E. Cattanei, R. Medda (a cura di), *Studi sul Medioplatonismo e il Neoplatonismo*, Roma 2019, pp. 15-42.
- Pohlenz 1967: M. Pohlenz, *La Stoa: storia di un movimento spirituale*, trad. it., vol. I, Firenze 1967.
- Reale 1997: G. Reale, *Eros, dèmon mediatore, e il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*, Milano 1997.
- Schäublin 1977: Ch. Schäublin, *Homerum ex Homero*, «Museum Helveticum» 34, 1977, pp. 221-227.
- Szlezák 1991: Th.A. Szlezák, *Come leggere Platone*, trad. it., Milano 1991.
- Tarrant 2000: H. Tarrant, *Recollection and prophecy in De divinatione*, «Phronesis» 45, 2000, pp. 64-76.
- Sedley 2012: D.N. Sedley, *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge 2012.
- Sedley 2012a: D.N. Sedley, *Antiochus as an historian of philosophy*, in Sedley 2012, pp. 80-103.
- Sedley 2013: D.N. Sedley, *Cicero and the Timaeus*, in M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC*, Cambridge 2013, pp. 187-205.
- Setaioli 2018: A. Setaioli, *Divinazione e arti congetturali. Quinto e Marco (e Posidonio) nel De divinatione ciceroniano*, in É. Gavoille, S. Roesch (eds.), *Diuina studia. Mélanges de religion et philosophie anciennes offerts à François Guillaumont*, Bordeaux 2018, pp. 13-28.
- Stojanović 2020: P. Stojanović, *On the status of natural divination in Stoicism*, «Theoria» 63, 2020, pp. 5-16.
- Stull 2012: W. Stull, *Reading the Phaedo in Tusculan Disputations 1*, «Classical Philology» 107, 2012, pp. 38-52.
- Tarrant 2005: H. Tarrant, *Recollecting Plato's Meno*, London 2005.
- Theiler 1930: W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930.
- Timpanaro 1998: S. Timpanaro (a cura di), *Cicerone, Della divinazione*, Milano 1998.
- Togni 2010: P. Togni, *Conoscenza e virtù nella dialettica stoica*, Napoli 2010.
- Traina 2011<sup>8</sup>: A. Traina, *Lo stile drammatico del filosofo Seneca*, Bologna 2011<sup>8</sup>.
- Vegetti 2018: M. Vegetti, *Il potere della verità. Saggi platonici*, Roma 2018.
- Verde 2018: F. Verde, *Peripatetic Divination: Cratippus and Clearchus*, «Ancient Philosophy» 38, 2018, pp. 1-16.