

*Intueor auroram: oriturum solem praenuntio. quod intueor, praesens est, quod praenuntio, futurum, conf. 11. 24. 14-17*¹.

Spettacolo coinvolgente e sconvolgente, il sorgere del sole. Di fatto, cos'è? Per Agostino è qualcosa d'inspiegabile, se considerato nella sua specificità; tuttavia qualcosa che tutti sembrano capire e che perciò può fungere da *exemplum*. L'aurora non è il sorgere del sole: è ciò che - con la sua presenza - nega il sorgere del sole; eppure, proprio per il suo esserne negazione, lo preannuncia.

Dove riposa questo «preannunciare»? Semplice consuetudine? In questo *praenuntium* riscontriamo i presupposti della necessità scientifica?

Di ciò che è futuro probabilmente si possono già ora osservare le cause e i segnali: *eorum causae vel signa forsitan videntur, ibid. 8-9. Forsitan*: un'esitazione che rivela un lungo percorso sotterraneo il quale per un lato vorrebbe trattenerci dal giungere a conseguenze estreme; dall'altro non può che lasciar trasparire un contesto scientifico di riferimento ormai acquisito.

Causae e *signa* appartengono al linguaggio della fisica greca; in particolare rinviano alle spiegazioni materialistiche della percezione. Un *signum* è per definizione una traccia che è impressa su un elemento materiale; questa traccia è «significativa», è causa di un rinvio logico-associativo ad altro (un qualcos'altro che comincia a segnalare la propria presenza in virtù di questa traccia che l'ha evocato). A tal punto quest'associazione è vincolante che la *stessa* esistenza di "C" (il qualcos'altro) sembra essere motivata dall'esistenza di "B" (il *signum*). *Forsitan*: infatti Agostino esita di fronte a questa estrema implicazione di ordine ontologico, non intende porre in discussione l'esistenza autonoma del sole (di "C"); eppure *senza alcuna esitazione* - quasi assumendo che a un differente significato di esistenza ci si riferisca - lascia che si metta in discussione "B", il *sorgere del sole: non sol futurus, qui iam est, sed ortus eius, qui nondum est, ibid. 16-17*.

Insomma, c'è il sole comunque, al di là del mio percepirlo. Non c'è invece il suo sorgere, finché non ne percepisco l'accadere. Evidentemente il problema sta nel modo in cui la percezione va intesa. Al di là di ciò che è la causa della percezione (il sole / il suo sorgere): da un lato infatti occorre pensare alla passività del soggetto "A" che è disponibile alla percezione e che l'attende; dall'altro, al suo reagire, alla sua attività di fronte a ciò che è percepito. E quanto soprattutto le filosofie di impianto materialistico, cioè lo stoicismo e l'epicureismo, hanno con chiarezza messo in evidenza, anche Agostino fa. *Intueor* risulta così il momento della passività; *imaginor*, quello attivo: *quod intueor, praesens est, quod praenuntio, futurum ... tamen etiam ortum ipsum*

¹ Il presente lavoro, omaggio al maestro amico Vittorio Citti, trova le premesse prime già nell'Eschilo da questi prediletto, *Agam. 254*: τὸ μέλλον ... τορὸν γὰρ ἤξει σύνορθρον ἀυγαῖς.

nisi animo imaginaret, sicut modo cum id loquor, non eum possem praedicere, *ibid.* 15-19.

L'«immaginare», la φαντασία, è dunque il passaggio decisivo per *praedicere*, per dire quello che ancora non c'è, per rendere presente ciò che è futuro.

Nella filosofia stoica il concetto di φαντασία non esprime immediatamente la propria attiva potenzialità. Anzi: φαντασίαν μὲν οὖν ἔστι πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενον, ἐνδεικνύμενον ἐν αὐτῷ καὶ τὸ πεποιηκός, «la rappresentazione è dunque un'affezione che accade nell'anima, che in sé mostra anche ciò che l'ha causata» (Chrys., SVF 2. 54 = Aët. *plac.* 4. 12. 1). Metaforicamente τὴν φαντασίαν εἶναι τύπωσιν ἐν ψυχῇ, «la rappresentazione è un'impronta nell'anima» (*ibid.* 53); proviene dalla realtà ed è perciò attendibile (cioè è καταληπτική) oppure non proviene dalla realtà e dunque non è di per sé evidente (ἀκατάληπτον, *ibid.* 53 e 65). Addirittura, secondo Crisippo, è avvertita come una sorta di «alterazione» (ἀλλοίωσις, *ibid.* 55); secondo Cleante è da intendersi in termini di «depressione e rilievo, come l'impronta delle dita nella cera» (κατὰ εἰσοχὴν τε καὶ ἐξοχὴν, ὥσπερ καὶ <τὴν> διὰ τῶν διακτυλίων γιγνομένην τοῦ κηροῦ τύπωσιν, SVF 1, 484 = Sext. *adv. math.* 7. 228), o «come quella che vediamo sui sigilli» (ὡς ἐπὶ τῶν σφραγίδων ὁρώμεν, *ibid.*). Diocle di Magnesia preciserà che, pur non trattandosi esattamente dell'impronta di un sigillo, comunque la «rappresentazione si forma da qualcosa che esiste ed è conforme a qualcosa che esiste; è un che di impresso, una traccia, un'impronta come da sigillo»².

Contraltare della passiva «rappresentazione» (φαντασία) è, per lo stoicismo, l'attivo «impulso» (ὄρμη): «fratello della rappresentazione, consiste nella forza attiva dell'intelligenza; pretendendosi per mezzo della sensazione, fa riferimento alla realtà, procede verso di essa, la raggiunge aderendovi e se ne impossessa»³.

Anche nella fisica di Epicuro dobbiamo sospettare un versante anzitutto passivo: un certo aggregato di atomi (il corpo "A") subisce uno scontro/pressione da parte di un altro aggregato (corpo "C") o dal sopraggiungere delle «forme» (τύποι) di un altro aggregato (corpo "C"). In quest'ultimo caso si tratta di «forme» che sopraggiungono con grande velocità, ma che «proprio per questo sono in grado di dare la rappresentazione di un qualcosa di unico e continuo, essendo capaci di conservare le caratteristiche derivanti dall'aggregato in seguito al ritmato battito che li sopraggiunge per il pulsare in profondità degli atomi nel corpo solido»⁴. Ma questo

² SVF 2. 60 (= D.L. 7. 50): νοεῖται δὲ φαντασία ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος κατὰ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναποτετυπωμένη καὶ ἐναποσφραγισμένη.

³ SVF 2. 844 (= Philo *Leg. alleg.* 1. 30): ἡ δὲ ὄρμη, τὸ ἀδελφὸν τῆς φαντασίας, κατὰ τὴν τοῦ νοῦ τονικὴν δύναμιν ἦν τείνας δι' αἰσθήσεως ἄπτεται τοῦ ὑποκειμένου καὶ πρὸς αὐτὸ χωρεῖ γλιχόμενος ἐφικέσθαι καὶ συλλαβεῖν αὐτό.

⁴ Epic. *Herod.* 50: (τύπων ...) διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν τοῦ ἐνὸς καὶ συνεχοῦς τὴν φαντασίαν ἀποδιδόντων καὶ τὴν συμπάθειαν ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου

«sopraggiungere» si trasforma – per Epicuro – in ciò che immediatamente viene rielaborato: ἐπιβολή è ciò che sopraggiungendo viene appreso in virtù di una capacità rielaborativa del corpo “A”. Quando Epicuro parla di ἡ παρούση ἐπιβολή, di κυριωτάτη ἐπιβολή, di ἀθρόα ἐπιβολή, oppure di ἐπιβολή τῆς διανοίας ἢ τῶν λοιπῶν κριτηρίων⁵, intende l’avvenuta percezione che si è configurata in un’immagine: φανταστικὴ ἐπιβολή (*Herod.* 51). Non c’è dubbio infatti che se di φαντασία ἐπιβλητικῶς (= «immaginazione per apprensione») si può parlare - quanto al materiale di provenienza - sia in relazione alla mente (τῆ διανοίᾳ) sia in relazione ai sensi (τοῖς αἰσθητηρίοις)⁶, quanto al realizzarsi della rielaborazione si parlerà *sempre solo* in relazione alla mente: φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας (D.L. 10, 31); φανταστικὴ ἐπιβολή τῆς διανοίας (RS 24).

L’«immagine» è quindi «ciò» che, lasciato un segno, viene considerato *rappresentativo* della realtà. Si può infatti così interpretare la seconda proposizione del § 50 della *Lettera a Erodoto*⁷: «quell’immagine ‘frutto della rielaborazione dei materiali sopraggiunti’ (φαντασία ἐπιβλητικῶς) che noi cogliamo grazie alla mente e ai sensi [immagine (φαντασία) di ciò (φάντασμα) che ha una propria forma e propri accidenti], è la stessa forma (μορφή) dell’oggetto solido, derivata in base all’addensarsi continuo e dunque alla traccia del simulacro (τοῦ εἰδώλου)».

Nello stoicismo il puro passivo risultato dell’impronta sarà valutato e ne sarà decisa la validità dall’*hegemonikón*⁸; nell’epicureismo è esclusivamente nell’impatto dei simulacri provenienti dal corpo “C” che la strutturazione dell’impronta-immagine si fa vera esprimendo la propria potenzialità.

Mi pare che la sottile differenza si riproponga anche in riferimento a quelle immagini che sono in relazione al futuro.

σφζόντων κατὰ τὸν ἐκείθεν σύμμετρον ἐπερειαμὸν ἐκ τῆς κατὰ βάθος ἐν τῷ στερεμνίῳ τῶν ἀτόμων πάλλεως.

⁵ Cf. rispettivamente Epic. *Herod.* 38; 36; 35; 51. Quanto alla percezione e al suo formarsi, sempre fondamentale C. Diano, *Scritti epicurei*, Firenze 1972; nello specifico pp. 155-68.

⁶ Epic. *Herod.* 50.

⁷ καὶ ἦν ἂν λάβωμεν φαντασίαν ἐπιβλητικῶς τῆ διανοίᾳ ἢ τοῖα αἰσθητηρίοις εἶτε μορφῆς εἶτε συμβεβηκότων, μορφή ἐστὶν αὕτη τοῦ στερεμνίου, γινομένη κατὰ τὸ ἐξῆς πύκνωμα ἢ ἐγκατάλειμμα τοῦ εἰδώλου. Per φάντασμα / -ός inteso quale aspetto, modalità di manifestazione del corpo “C”, quale elemento strutturato ‘visibile’ alla base di nozioni e rappresentazioni di nozioni (e quindi quale soggetto sottinteso di μορφή e συμβεβηκότα), si veda anzitutto Epic. *Herod.* 51; quindi D.L. 10. 32; *Pyth.* 88; 102; 110.

⁸ Cf. soprattutto SVF 2. 836 (= Aët. *Plac.* 4. 21). Ciò sembra implicare la stretta connessione tra impulso (ὄρμη) e assenso (συγκατάθεσις), non tra rappresentazione (φαντασία) e assenso; si veda A.M. Ioppolo, *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a.C.*, Napoli 1986, 167-92.

Ebbene, secondo Crisippo le προλήψεις (le «anticipazioni») vanno intese congiuntamente alle έννοιαι (i «concetti») come parti del ragionare, come «atti particolari dell'anima»: αἱ μὲν γὰρ έννοιαι καὶ αἱ προλήψεις ἐνέργειαι <μόρια δὲ> τῆς ψυχῆς, per cui l'anima stessa si può considerare «un insieme (ἄθροισμα) di concetti e prolessi» (SVF 2. 841 = Gal. *de Hipp. et Plat. plac.* 5. 3). E se un concetto è un'immaginazione della mente, la stessa cosa si può dire delle prolessi; più precisamente: se nei primi è evidente un disegno logico programmatico, nelle seconde tutto avviene occasionalmente, senza un disegno (ἀνεπιτεχνήτως), SVF 2. 83 (= Aët. *Plac.* 4. 11).

L'origine di una prolessi è ovviamente materiale, si deve in pratica all'esperienza dell'accumulo di rappresentazioni tutte uguali: «Percependo qualcosa come il bianco, una volta che questo scompare ne resta il ricordo; se esistono più ricordi simili allora diciamo di avere un'esperienza. L'esperienza (ἐμπειρία) è appunto un gran numero di rappresentazioni simili (τὸ τῶν ὁμοειδῶν φαντασιῶν πλῆθος)», SVF *ibid.* Le esperienze casuali - ed è ovvio che in primo luogo stiano quelle dell'infanzia - sono ciò che naturalmente per le proprie caratteristiche generali è ritenuto prolessi; lo rammenta Diogene Laerzio: «La prolessi è la naturale intelligenza delle cose nella loro generalità»⁹. È certo che per gli stoici esistano delle «prolessi naturali» (ἐμφυτοὶ προλήψεις), ma non per questo esse potranno essere pensate come idee innate di tipo platonico¹⁰; esse si formano comunque in connessione con lo sviluppo dell'esperienza dell'«*io/hegemonikón*», con la sua crescita. Ed è proprio per la capacità di ragionare su ciò che si avverte che l'essere razionale conosce la realtà: insieme è però decisiva la possibilità di generalizzare, cioè di concepire in base a prolessi. Così scrive Crisippo, nel primo libro sul *Ragionamento*: «I criteri (*scil.* della verità) sono la sensazione e la prolessi», intendendo sottolineare che di ciò deve servirsi l'*hegemonikón*, in un continuo mutevole gioco tra rappresentazioni, assenso, sensazioni, impulsi¹¹.

Abbinata alla «sensazione» (Crisippo, SVF 2. 836 = Aët. *Plac.* 4. 21), ma contemporaneamente al «concetto» (Crisippo, SVF 2. 841 = Gal. *de Hipp. et Plat. plac.*, 5. 3), la prolessi degli stoici manifesta inequivocabilmente il suo ruolo strumentale alla ragione pur non rivelando con chiarezza la sua natura. Infatti non è solo semplice risultato di fisiche connessioni: in quanto oggetto del pensiero, può formarsi per operazioni puramente mentali quali la «similitudine» (καθ' ὁμοίότητα), l'«*analogia*» (κατ' ἀναλογίαν), lo «spostamento» (κατὰ μετάθεσιν), la «composizione» (κατὰ σύνθεσιν), l'«*opposizione*» (κατ' ἐναντίωσιν), la «trasposizione» (κατὰ μετάβασιν), SVF 2, 87 (= D.L. 7. 52). Il

⁹ D.L. 7. 54: ἔστι δ' ἡ πρόληψις έννοια φυσικὴ τῶν καθόλου. Questo passo non è citato in SVF, nonostante Diogene Laerzio lo riferisca a Crisippo.

¹⁰ Convincente M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1959; tr. it. *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, I, Firenze 1967, 1978², 107-09.

¹¹ SVF 2. 836 (= Aët. *Plac.* 4. 21): φαντασίαι, συγκαταθήσεις, αἰσθήσεις, ὄρμαί.

contrasto con la dottrina epicurea è, a questo punto, lampante: quest'ultima attribuisce le ἐπίνοιαι (nozioni/prenozioni) ad analoghi meccanismi, κατὰ τε περίπτωσιν καὶ ἀναλογίαν καὶ ὁμοιότητα καὶ σύνθησιν, D.L. 10. 32; tuttavia rigorosamente riferisce questi ultimi alla sensazione fisica. Perciò l'ipotesi che la prolessi sia uno strumento mutuato dall'epicureismo¹² e adattato a una concezione fisica dell'universo e del conoscere propria dello stoicismo è difficilmente accantonabile¹³.

Epicuro sembra aver precisato meglio ruolo e statuto della prolessi. Anzitutto non va confusa né con la sensazione né con la passione: «Nel *Canone* Epicuro afferma che sono tre i criteri di verità: le sensazioni, le prolessi e le passioni (τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη)», D.L. 10. 31. Quindi occorre distinguere i tratti e anzitutto connetterla alla memoria della sensazione, cioè al permanere della traccia fisica (ἐγκατάλειμμα, *Herod.* 50) di ciò che è sopraggiunto e che più volte ha trovato conferma in successive esperienze. Sarebbe una sorta di «acquisizione (κατάληψις) o corretta opinione (δόξα ὀρθή) o idea (ἔννοια) o nozione generale (καθολικὴ νόησις) in noi accumulata (ἐναποκειμένη), cioè la memoria (μνήμη) di ciò che spesso dall'esterno è apparso: come per esempio quella tal cosa che risulta essere 'uomo'. Insieme infatti, nel dire 'uomo', grazie alla prolessi si pensa subito anche alla sua figura in base alle sensazioni precedentemente già esperite», D.L. 10. 33. Non solo a questo punto può svilupparsi la dottrina del «nome» che sulla prolessi si fonda («non potremmo nominare qualcosa se prima non ne avessimo conosciuto la sua figura per mezzo della prolessi», *ibid.*); soprattutto si istituirà la fortissima relazione tra φανταστικά ἐπιβολὰ τῆς διανοίας e προλήψεις (D.L. 10. 31) indispensabile a connettere l'esperienza già acquisita con la prefigurazione del futuro, senza che quest'ultimo si limiti a essere pura e semplice «ipotesi, presupposizione», ὑπόληψις (D.L. 10. 34). Le prolessi sono cioè chiare ed evidenti (ἐναργεῖς οὖν εἰσιν αἱ προλήψεις D.L. 10. 33) in virtù del loro ancorarsi alla sensazione originaria e del loro essere lo strumento per l'esperienza/compressione del presente. È infatti nel presente che si ha l'esperienza di sé e del proprio 'essere aggregato di atomi', quell'esperienza evidente per cui si apprezza l'essere in vita, l'assenza del dolore, il piacere stabile scevro di terrori e angosce. Nel presente si conosce ciò che ci circonda, l'intero universo, e persino si arriva a dedurre l'esistenza dell'atomo e quella degli dèi (cioè i due limiti estremi alla divisibilità e all'aggregarsi permanente). Appunto gli dèi: al loro riguardo il volgo non

¹² Significativa l'assenza in Zenone; il passo di Aët. *plac.* 4. 11 che Arnim inserisce imprudentemente tra i frammenti zenoniani (SVF 1. 149) è in realtà di attribuzione impossibile, al di là del solito generico ambiente stoico cui rinvia. Meglio riferirlo a Crisippo (SVF 2. 83).

¹³ È senz'altro di questo parere F.H. Sandbach, *Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge*, in *Problems in Stoicism*, ed. by A.A. Long, London 1971, 22-37, in partic. pp. 30-31.

ha che «fallaci presupposizioni» (ὕπολήψεις ψευδεῖς), non veraci «prolessi»¹⁴ quali quelle che scientificamente adopera il sapiente. Lo stoico Seneca è senz'altro d'accordo al riguardo quando scrive che: *multum dare solemus praesumptioni omnium hominum et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri; tamquam deos esse inter alia hoc colligimus, quod omnibus insita de dis opinio est nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque proiecta ut non aliquos deos credat, epist. 117. 6*. Ma significativamente il vocabolo tecnico che egli usa - *praesumptio* - rinvia a πρόληψις, alla prolessi 'debole' (cioè alla πρόληψις che coincide con la ὑπόληψις) dello stoicismo, non a quella scientifica degli epicurei, quella per la quale l'evidenza brilla, quella che ammette l'errore solo nel momento della divulgazione¹⁵.

Questa prolessi 'scientifica', e ciò si coglie bene in Cicerone, dovrebbe costituirsi piuttosto come una *praesensio*. Dopo uno sterile tentativo di introdurre, quale latinizzazione di πρόληψις, i vocaboli *anticipatio* e *praenotio*, Cicerone ripiega appunto su *praesensio*; evidentemente l'aspetto puramente logico/funzionale di *anticipatio sive praenotio* non risponde al senso autentico del greco¹⁶.

Cicerone usa il vocabolo *praesensio* soprattutto nel *De natura deorum* e nel *De divinatione*. A *praesensio* attribuisce una precisa valenza scientifica in quanto da un lato con essa si rinvierebbe alle diverse forme e possibilità della divinazione (*praesensionem et scientiam rerum futurarum, div. 1. 1; praesensio aut scientia veritatis futurae, div. 1. 105; insomma: praesensio divinatio est, div. 2. 14*); dall'altro, essa attesterebbe l'esistenza della realtà circostante, del suo svolgersi e degli dèi: *sed cum talem esse deum certa notione animi praesentiamus, primum ut sit animans, deinde ut in omni natura nihil eo sit praestantius, ad hanc praesensionem notionemque nostram nihil video quod potius accommodem quam ut primum hunc ipsum mundum quo nihil excellentius fieri potest animantem esse et deum iudicem, nat. d. 2. 45*.

¹⁴ Epic. *Menoec.* 124: οὐ γὰρ προλήψεις εἰσὶν ἀλλ' ὑπολήψεις ψευδεῖς αἱ τῶν πολλῶν ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις.

¹⁵ Fr. 31.16 [Arr.] = Pap. Herc. 1479/1417, 16 iii (libro 28): «ogni errore degli uomini non ha altra forma che quella che si produce a proposito delle anticipazioni (τ[ὸ] ἐπὶ τῶν προ[ο]ληψέων) e, riguardo ai fenomeni, in seguito ai molti modi di usare le stesse parole» (trad. Arrighetti).

¹⁶ Assenti in tutta la letteratura latina classica (a parte un'isolata attestazione di *anticipatio* nel commento di Servio ad *Aen.* 6. 359, 4; *praenotio* risulta invece un vero e proprio *unicum*), sono proposti in *nat. d.* 1. 43-45 dall'epicureo Velleio: *Fateamur constare illud etiam, hanc nos habere sive anticipationem ut ante dixi sive praenotionem deorum (sunt enim rebus novis nova ponenda nomina, ut Epicurus ipse πρόληψιν appellavit, quam antea nemo eo verbo nominarat)*. In *Lucr.* 4. 1057 troviamo un interessante *praesagire* (cf. anche 4. 1106: *praesagit gaudia corpus*, e 3. 512) che, quanto a significato e contesto di riferimento, risulta vicinissimo - quasi un'alternativa - a *praesentire*: *Namque voluptatem praesagit muta cupido*; Cicerone non disdegna tale opportunità: così, per esempio, in *div. 1. 65*: *Is igitur qui ante sagit quam oblata res est, dicitur praesagire, id est futura ante sentire*.

La *praesensio rerum futurarum* indifferentemente è riferita - da Cicerone - allo stoicismo (p.e. a Cleante, *nat. d.* 2. 13. 3, 16) o all'atomismo (*div.* 1. 5; 2. 31-32); ciò vale a dire che il vocabolo non sembrerebbe avere - per Cicerone - alcuna connotazione di scuola. Esso perciò rinvia all'opportunità/necessità di superare il momento congetturale in base a una corretta interpretazione dei segnali e a una loro adeguata esplicitazione: esemplificando, ecco il caso del medico che sa predire il decorso di una malattia, del comandante che prevede le imboscate, del nocchiero che sa cogliere l'arrivo di una tempesta: *Medicus morbum ingravescentem ratione providet, insidias imperator, tempestates gubernator*, *div.* 2, 16. Costoro si basano sulla razionalità che sembra dominare il susseguirsi degli eventi: *Potestne igitur earum rerum, quae nihil habent rationis, quare futurae sint, esse ulla praesensio?*, *div.* 2. 15. Una razionalità che anche il contadino o anche l'augure presuppongono; infatti, nonostante il rischio d'errore, per entrambi *nihil sine aliqua probabili coniectura ac retinere dicunt*, *div.* 2. 16¹⁷.

In realtà il rapporto causa/effetto, constatato nel susseguirsi dei fenomeni, diventa il cardine dell' 'ipotesi/previsione' scientifica: *Qui potest provideri quicquam futurum esse, quod neque causam habet ullam neque notam cur futurum sit?*, *div.* 2. 17. Ricapitolando: la previsione si fonda sulla bontà del rapporto causa/effetto la quale, a sua volta, acquisisce consistenza in virtù dell'esito via via confermato della previsione. Un autentico «circolo» che nella manifestazione del cosmo trova la sua più sicura attestazione: *Solis defectiones itemque lunae praedicuntur in multos annos ab iis, qui siderum motus numeris persequuntur; ea praedicunt enim, quae naturae necessitas perfectura est, ibid.*

Sembra necessario che la natura, nel suo svolgersi, lasci intravedere il futuro di questo suo medesimo svolgimento. Nella prospettiva scientifica ciò appartiene sia agli stoici sia agli epicurei. Non è possibile discriminare. Tuttavia la sottolineatura della *necessità* intrinseca allo svolgersi della realtà potrebbe trovare più facile appoggio nello stoicismo, dato che la forza immanente della ragione corrisponderebbe proprio ai tratti della *necessità* ovunque e in ogni evenienza misurabile. Eppure proprio Seneca rinuncia del tutto al vocabolo *praesensio* e usa *praesumptio*: vocabolo che testimonia più l'ipotesi che la sicurezza¹⁸. Si pensi a *epist.* 91. 8: *Tota ante oculos sortis humanae condicio ponatur, nec quantum frequenter evenit sed quantum plurimum*

¹⁷ Sulla misura e sull'equilibrio di Cicerone - nel *de divinatione* - attento a non sbilanciarsi tra stoicismo ed epicureismo, si veda la fondamentale introduzione di S. Timpanaro a Cicerone, *Della divinazione*, Milano 1988, XVII-XXV e LIV- LXXXIII.

¹⁸ Abbiamo la iunctura *praesumere animo* in *ben.* 4. 34. 4; *epist.* 91. 8; *nat. q.* 6. 3. 1. *Cogitatione praesumere* è in *brev. v.* 4. 3. In tonalità etica (con *mala*, oppure *patienda* o simili) la *praesumptio* appare in *ira* 3. 37. 3; *ad Marc.* 7. 4; *epist.* 24. 1; 74. 33. Contesto scientifico è quello di *epist.* 91. 8 (*quantum plurimum potest evenire praesumamus animo*); 107. 3 (*si saepe cogitaveris et futura praesumpseris*); 117. 6 (*multum dare solemus praesumptioni omnium hominum*); *nat. q.* 2. 2. 1 (*hoc primum praesumendum inter ea corpora*); 7. 11. 1 (*illud imprimis praesumendum est cometas non in una parte caeli aspici*).

potest evenire praesumamus animo, si nolumus opprimi nec illis inusitatis velut novis obstupescere; in plenum cogitanda fortuna est; qui la prolessi è elaborata addirittura tenendo conto della frequenza precedente degli accadimenti e dunque della probabilità per il futuro. Infine ecco che la prolessi, adeguatamente costruita e sempre tenuta a mente (*praemeditata*), consente all'uomo di resistere (*obstare*) all'imprevisto (*inopinatum*), di predisporre (*componere / praestare*) alla sorte, di eliminare la paura (*expavescere*): *contemnes autem (i.e. mala) si saepe cogitaveris et futura praesumpseris. Nemo non fortius ad id cui se diu composuerat accessit et duris quoque, si praemeditata erant, obstitit: at contra inparatus etiam levissima expavit. Id agendum est ne quid nobis inopinatum sit; et quia omnia novitate graviora sunt, hoc cogitatio adsidua praestabit, ut nulli sis malo tiro, epist. 107. 3-4.*

Seneca dunque, nel rinunciare a *praesensio*, intende la *praesumptio* come lo strumento utile a prevedere/prevenire il futuro, quel futuro che è destinato ma non può essere *perfettamente* «anticipato» dato che l'impedimento o l'imponderabile - quanto meno in base alla prospettiva umana - può sempre farsi avanti: «Il sapiente non muta il suo parere se le cose stanno nel modo stesso in cui stavano quando prese la sua decisione. Mai ha dovuto pentirsi per questo: perché non avrebbe potuto comportarsi meglio nel momento in cui agì, non avrebbe potuto decidere meglio allorché si risolse. Del resto procedette in ogni occasione con una riserva: "se non accade niente che l'impedisca". Perciò diciamo che tutto egli affronta e che nulla di inatteso gli accade, dato che prevede mentalmente (*praesumit animo*) che possa sopraggiungere qualcosa in grado di impedire quanto ritiene destinato (*quod destinata prohibeat*). È tipica di un uomo imprudente questa fiducia nell'affidarsi alla fortuna; il sapiente invece ne valuta il lato positivo e quello negativo, sa fino a che punto arrivi l'inganno, quanto incerte siano le vicende umane, quanti ostacoli si frappongano alle nostre scelte; segue, sospeso, l'ambivalente e mutevole sorte, con sicure prese di posizione si dispone di fronte agli insicuri avvenimenti. Ebbene, questa riserva - in base alla quale egli non decide nulla e nulla intraprende - è pur sempre la sua salvezza»¹⁹.

La *praesumptio* dello stoico Seneca è giustamente congiunta al calcolo razionale, al congetturare²⁰; altrettanto giustamente sembra muoversi anche Cicerone quando si interroga a proposito del *divinare* e ne àncora il senso alla divinità, al fato, alla natura:

¹⁹ Sen. ben. 4. 34. 4-5: *Non mutat sapiens consilium omnibus his manentibus, quae erant, cum sumeret; ideo numquam illum paenitentia subit, quia nihil melius illo tempore fieri potuit, quam quod factum est, nihil melius constitui, quam constitutum est; ceterum ad omnia cum exceptione venit: 'si nihil inciderit, quod impediat'. Ideo omnia illi succedere dicimus et nihil contra opinionem accidere, quia praesumit animo posse aliquid intervenire, quod destinata prohibeat. Inprudantium ista fiducia est fortunam sibi spondere; sapiens utramque partem eius cogitat; scit, quantum liceat errori, quam incerta sint humana, quam multa consiliis obstant; ancipitem rerum ac lubricam sortem suspensus sequitur, consiliis certis incertos eventus expendit. Exceptio autem, sine qua nihil destinat, nihil ingreditur, et hic illum tuetur.*

²⁰ Sen. brev. v. 4. 3: *cogitatione praesumere.*

cioè ai tre aspetti del Tutto cui fa riferimento Posidonio²¹. Significativamente risulta precisato il ruolo del fato: *fatum autem id appello, quod Graeci εἰμαρμένη, id est ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat*, div. 1., 125. Per cui, se *nihil est futurum cuius non causas id ipsum efficientes natura contineat*, *ibid.*, ecco che: *ita fit ut et observatione notari possit quae res quamque causam plerumque consequatur, etiamsi non semper (nam id quidem adfirmare difficile est)*, *ibid.* 126. Cicerone – sempre seguendo Posidonio – osserva che, oltre alle menti degli invasati o di chi sogna, è la ragione di chi congettura che consente di prevedere il futuro: ma nell’esprimere questo ecco nuovamente la *praesensio*²²: *aut ratio aut coniectura praesentit*, *ibid.* 1. 128. Quella *praesensio* che però vorrebbe caratterizzare l’attività di chi scruta il futuro nello stesso modo di chi congettura il sorgere e il tramonto del sole e della luna: *Ut iis qui solis et lunae reliquorumque siderum ortus, obitus motusque cognorunt, quo quidque tempore eorum futurum sit multo ante praedicunt, sic, qui cursum rerum eventorumque consequentiam diuturnitate pertractata notaverunt, aut semper aut, si id difficile est, plerumque, quodsi ne id quidem conceditur, non numquam certe quid futurum sit intellegunt*, *ibid.*

Insomma: se la «prolessi ‘debole’» (scientificamente corretta e fondata su di un puro congetturare) appartiene sia a Seneca (*praesumptio*) sia a Cicerone (*praesensio*), la «prolessi ‘forte’» (scientificamente corretta ma fondata sull’immediata connessione di percezione sensibile e costruzione della realtà) appartiene solo a qualche confuso tratto del pensiero ciceroniano (*praesensio*), e testimonia la permanenza di una tonalità epicurea. Tra *coniectura* e *divinatio* infatti la «prolessi» di Cicerone trova la sua estensione e collocazione scientifica, e quindi si fa annuncio anticipatore del futuro: *Praedictiones vero et praesensiones rerum futurarum quid aliud declarant nisi hominibus ea quae futura sint ostendi monstrari portendi praedici? ex quo illa ostenta monstra portenta prodigia dicuntur*, *nat. d. 2.* 7²³. Un annuncio del quale l’evidenza dovrebbe risultare inattaccabile, dato che il contenuto è già acquisito: per l’appunto quella stessa evidenza cui – per via immediatamente fisica – giungeva Epicuro: οὐδ’ ἂν ὠνομάσαμέν τι μὴ πρότερον αὐτοῦ κατὰ πρόληψιν τὸν τύπον μαθόντες. ἐναργεῖς οὖν εἰσιν αἱ προλήψεις, «non si potrebbe mai nominare qualcosa se prima non ne avessimo conosciuto i tratti grazie alla prolessi: evidenti sono dunque le prolessi» (D.L. 10. 33).

²¹ Sulla posizione attribuita a Posidonio, ancorché in conseguenza all’interpretazione sviluppata da Cicerone, si veda il sempre valido capitolo di K. Reinhard, *Posidonius*, München 1921, 224-62.

²² Cicerone non usa mai il vocabolo *praesumptio* o le forme del rispettivo verbo *praesumere*, anche là dove esplicitamente tenta di distinguere tra tecnica della previsione del futuro e arte divinatoria legata solo a ciò che è casuale: *Quae enim praesentiri aut arte aut ratione aut usu aut coniectura possunt, ea non divinis tribuenda putas, sed peritis*, *div. 2.* 14.

²³ Nel dialogo ciceroniano, formalmente è Lucilio Balbo che sta esponendo la dottrina stoica; la connessione *praedicere / praenuntiare* con *praesentire* è anche in *nat. d. 2.* 13-14, in *div. 1.* 9; 2. 15; 2. 17.

Com'è noto, l'evidenza cui allude Epicuro è quella della sensazione che, nella prolessi, trova modo di allargare e proiettare oltre l'immediato la propria forza. I fenomeni celesti costituiscono il miglior banco di prova perché la loro regolarità consente di verificare la bontà del metodo scientifico epicureo. Ma non è qui questione di trovare una «spiegazione definitiva» a ciò che accade in un certo modo: su questo Epicuro è stato chiarissimo, allorché ha fissato una serie di regole di condotta di fronte ai fenomeni ritenuti «imperscrutabili», quelli cioè per i quali – superata l'oscillazione tra ὑπόληψις e πρόληψις – ci si deve attendere o la conferma (ἐπιμαρτύρησις / οὐκ ἀντιμαρτύρησις) o l'attestazione contraria (οὐκ ἐπιμαρτύρησις / ἀντιμαρτύρησις)²⁴. Fenomeni che possono proprio perciò avere molteplici spiegazioni: πλείους αἰτίας εὕρισκομεν τροπῶν καὶ δύσεων καὶ ἀνατολῶν καὶ ἐκλείψεων καὶ τῶν τοιουτοτρόπων ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς κατὰ μέρος γινομένοις, «ritroveremo molteplici cause delle rivoluzioni celesti, del tramontare e del sorgere, delle eclissi e dei fenomeni consimili così come di ciò che accade in modo isolato» (D.L. 10. 79).

Sull'affidabilità di questo metodo delle «molteplici spiegazioni» non c'è dubbio alcuno²⁵. Alla base – o meglio prima – di ogni spiegazione sta pur sempre la sensazione che, di per sé, prescinde dalla razionalità. È proprio da un segnale fisico ben evidente – per altro di per sé appunto irrazionale – che prende il via l'interpretazione della realtà e la sua determinazione/conoscenza: μὴ ἐναντίας ἀνατολῆς καὶ δύσεως βουλόμεθά τι συνάψαι φάσμα τούτοις ἐνπερινενοημένο[ν], ἐκ τοῦ ὑποκειμ[έ]νου ληπτέον φοράν τινα τῆι διαν[οί]αι ἢ λ[ί]ου καὶ σελη[ν]ης [εἰς] ἀνατολή[ν] κα[ὶ] δύσιν, «se non vogliamo aggiungere a ciò qualche immagine inventata dell'opporci del sorgere e del tramontare, bisogna cogliere con la mente dalla realtà un qualche moto del sole e della luna verso l'oriente e verso l'occidente», (Epic. fr. 26.41 [Arr.] = Pap. Herc. 154. 25 ii.10 i, libro 11). Quel ληπτέον rinvia senz'ombra di dubbio alla πρόληψις; e ciò basta per la predizione cui pensa Cicerone: *defectiones solis et lunae cognitae praedictaeque in omne posterum tempus, quae quantae quanto futurae sint (nat. d. 2. 153)*²⁶. E da ultimo potrà risultare ovvio collegare l'aurora al sorgere del sole e immaginarla: *aurora, clari praenuntia solis (Arat. Phaen. 34)*.

²⁴ Cf. Epic. *Herod.* 51; da vedere, anche in una più generale relazione con il metodo dell'inferenza, il fr. 1 del *de signis* di Philodemus: *On Methods of Inference*, ed. with Transl. and Comm. by P.H. De Lacy – E.A. De Lacy, Napoli 1978. Quindi, cf. *ibid.* § 43 e 52 dove esplicitamente si allude alla prolessi.

²⁵ Epic. *Pythocl.* 86: ταῦτά γε πλεοναχὴν ἔχει καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν καὶ τῆς οὐσίας ταῖς αἰσθήσεσι σύμφωνον κατηγορίαν, «(I fenomeni celesti) possono avere molteplici cause del loro accadere e molteplici definizioni dell'essenza in accordo alle sensazioni».

²⁶ Cf. Cic. *senect.* 50. 1; *div.* 2. 17.

Anche in Seneca *praenuntiare* / *praedicere* possono essere impiegati in versione tecnico-astronomica²⁷; tuttavia il quadro di riferimento sembrerebbe analogo a quello della previsione meteorologica. Al massimo è annotabile qualche risvolto psicologico, come in *epist.* 13. 12: *nonnumquam, nullis apparentibus signis quae mali aliquid praenuntient, animus sibi falsas imagines fingit*; oppure in *ira* 3. 10. 2: *quemadmodum tempestatis ac pluviae ante ipsas notae veniunt, ita irae amoris omniumque istarum procellarum animos vexantium sunt quaedam praenuntia.*

Orbene: anche se, quanto a *praenuntiare* / *praedicere*, non è lecito concludere nulla di particolarmente significativo in merito a eventuali differenze tra Cicerone e Seneca, a proposito della *prolessi* gli usi del linguaggio e le sfumature dei significati portano a rafforzare il quadro d'insieme che si è fin qui tratteggiato. Il *praesumere* (nel suo rinviare alla *prolessi debole*) preannuncia/predice ciò che dovrebbe accadere in base a un presupposto «probabilistico», mentre il *praesentire* (nel suo rinviare per lo più alla *prolessi forte*) preannuncia/predice ciò che non può non accadere in base a presupposti sensistico-materialistici di origine epicurea.

In Agostino è *intuito* «ciò che è presente»; è invece *anticipato con l'annuncio* «ciò che è futuro». Infatti, *non sol futurus, qui iam est, sed ortus eius, qui nondum est* (*conf.* 11. 24. 16-17) può essere *anticipato con l'annuncio*. Non solo: tale *preannuncio* non potrebbe esserci se il sorgere del sole non fosse anche *immaginato* proprio come quando se ne parla: *tamen etiam ortum ipsum nisi animo imaginarer*²⁸, *sicut modo cum id loquor, non eum possem praedicere: sed nec illa aurora, quam in caelo video, solis ortus est, quamvis eum praecedat, nec illa imaginatio in animo meo* (*ibid.* 17-21). Né l'aurora, né l'immagine del sole sono per davvero il sole. Esistono – e, si badi, hanno senso – solo in quanto *non sono* il sole ma la semplice evocazione del sole. In pratica sono la reale *prolessi* del sole, un'*arcana praesensio*, come afferma Agostino: *Quoquo modo se itaque habet arcana praesensio futurorum, videri nisi quod est non potest. quod autem iam est, non futurum sed praesens est. cum ergo videri dicuntur futura, non ipsa, quae nondum sunt, id est quia futura sunt, sed eorum causae vel signa forsitan videntur* (*ibid.* 4-9).

²⁷ Un esempio: Sen. *Oed.* 505-08: *Lunaeque dimissos dum plena recolliget ignes, / dum matutinos praedictet Lucifer ortus / altaque caeruleum dum Nerea nesciet Arctos, / candida formosi venerabimur ora Lyaei.* Cf. Sen. *ben.* 5. 6. 5; *nat.* 2. 32. 4; 7. 28. 3.

²⁸ In base al controllo effettuato nelle banche dati elettroniche *PHI* (Packard Humanities Institute), *Patrologiae Latinae Cursus Completus* (Chadwyck-Healey) e *Cetedoc Library of Christian Latin Texts* (Brepols, Lovanio), *animo imaginarer* e, perfino, il solo *imaginarer* risultano un *unicum* nel corpus della letteratura latina classica, tardo antica e medioevale. Quanto a *praenuntiare*, tale verbo è usato da Agostino per lo più in contesti 'profetici': cf. p.e. *conf.* 3. 14; 3. 17; 9. 13; però 5. 4: *praenuntiaverunt ... defectus luminartum solis et lunae.* Esplicitamente solo Cassiodoro, *de anima* 10, collega *praenuntiare* con *discessio solis* e poi con *praesagatio animi.*

Praesensio (= la prolessi 'forte') è vocabolo praticamente assente nella tradizione patristica, pur essendo di sicura ripresa ciceroniana. Esplicito il richiamo a *div.* 1. 1 nella *Dissertatio in Apologeticum* 1. 876 [Migne] di Nicolaus Le Nourry; a *top.* 77 nell' *In Topica Ciceronis Commentariorum libri sex* 64. 1170a [Migne] di Severino Boezio.

Assolutamente significativo perciò è l'uso di questo termine tecnico in Agostino, la cui appassionata conoscenza di Cicerone è nota²⁹: oltre al passo delle *Confessiones*, ne troviamo l'impiego in:

(a) *De genesi ad litteram* 12. 21. 44: *Neque enim dici potest, cum causa in corpore est, tunc animam sine ulla praesensione futurorum ex seipsa versare imagines corporum, sicut etiam cogitando adsolet;*

(b) *Civ. Dei* 1. 32: *Nam vel inferiorum fiunt praesensione causarum, sicut arte medicinae quibusdam antecedentibus signis plurima eventura valetudini praevidentur.*

Come si può notare, il passo (a) è in perfetta sintonia con quello delle *Confessiones*, là dove la *praesensio* risulta indispensabile (e, probabilmente, più radicale della stessa *cogitatio*) nell'elaborazione delle immagini. Come in *Confessiones*, il passo (b) connette la *praesensio* a *causae* e a *signa*.

Stando a S. Girolamo (*Comm. in Hiezech.* 9. 30), la latinità tarda conosce la proposta ciceroniana di tradurre πρόληψις con *anticipatio*: ma nessuno sembra poi disposto ad adottare il vocabolo in senso tecnico, a parte Calcidio, in un passo del commento al *Timeo*, e ad Agostino medesimo, anche se nella più neutra formula *per anticipationem dicere / appellare*³⁰. L'altra soluzione ciceroniana (*praenotio*) è assente in Agostino e risulta ripresa dal solo Boezio, in un contesto in cui - commentando Cicerone - ragiona intorno all'ipotesi di escludere qualsiasi relazione tra la necessità che dall'accadere dei fatti si evince e la prolessi del futuro³¹. Ma ciò non potrà che essere secondo un'interpretazione 'debole' di *prolessi*: non epicurea ma esplicitamente stoica.

In più numerose occasioni Agostino adopera *praesumptio*. Ma tale vocabolo si presta a un'immediata declinazione in senso etico: c'è infatti la *praesumptio vana*³²,

²⁹ Sulla formazione scolastica di Agostino bastano i penetranti tratti di P. Brown, *Augustine of Hippo*, London 1967; tr. it. *Agostino d'Ippona*, Torino 1971, 21-33. In particolare H. Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*, II, Göteborg 1967, studia la presenza, in Agostino, del *De natura deorum* (pp. 517-22) e del *De divinatione* (pp. 525-38).

³⁰ Chalc. in *Plat. Timaeum*, 2. 247. In Agostino ci sono 6 occorrenze: *epist.* 164. 3; *locut. in Heptat.* 2. *quaest. Exodi* 177 (due volte); 3. *quaest. Levitici* 23. 4. *loc. Numerorum* 36. In *enarr. in Psalmos* 104. 15 c'è però *intelligere secundum anticipationem*.

³¹ Boeth. *cons. philos.* 5. 4-6.

³² Per esempio *Civ. Dei* 16. 4.

*temeraria*³³. Ecco anche la stretta connessione con la *scientia*³⁴ e l'interessante passo di *Trinit.* 2.1: *Sed duo sunt quae in errore hominum difficillime tolerantur; praesumptio, priusquam veritas pateat, et, cum iam patuerit, praesumptae defensio falsitatis.* Qui la *praesumptio* è più strettamente riconducibile alle *praesumptiones* di cui si legge in *doct. tr. Christ.* 2. 37; in *Trinit.* 1. 1; in *post collat. ad Donat.* 20. 31; in *contra Jul.* 1. 3. 8. Mai però si può evincere che la *praesumptio* si fondi su qualcosa di solido, anzi: è qualcosa di vuoto, vano e forse temerario, una *praesentia futurorum* contro cui Agostino non esita a scagliarsi, come in *Civ. Dei* 5. 9³⁵.

Non così accade con la *praesensio*: certo questa risulta un'espressione/manifestazione arcana, ma, in fin dei conti, lo è proprio come arcana è l'espressione/manifestazione del futuro e, più in generale, del tempo. Qualcosa di inspiegabile ma intuibile, di preannunciabile ma non determinabile. Del tempo futuro c'è prolessi nel senso che ne sperimentiamo l'evidenza pur nella perfetta assenza. Si tratta di un'esperienza talmente interiore che la misura stessa della *durata* del tempo (e quindi del tempo futuro - cioè dell'*aspetto emergente* del tempo futuro) avviene essa stessa nell'animo. Per questa via Agostino sembra riposizionarsi nella prospettiva di Epicuro il quale aveva rinunciato di fatto a connettere il sistema delle prolessi al dato specifico e tecnico della misurazione e della durata: «Quanto al tempo, non si deve ricercare - come per le altre caratteristiche che si studiano in una sostanza - facendo riferimento alle prolessi che in noi medesimi avvertiamo (ἐπι τὰς βλεπομένας παρ' ἡμῖν αὐτοῖς προλήψεις), quanto piuttosto dobbiamo esprimerci proprio come quando - in modo analogo - ci riferiamo a quell'evidenza (ἐνάργεια) per cui parliamo di 'tempo lungo' e 'tempo breve' (τὸν πολὺν ἢ ὀλίγον χρόνον ἀναφωνοῦμεν)», (*Herod.* 72).

Per Agostino la constatazione che *nec futura ergo nec praeterita nec praesentia nec praetereuntia tempora metimur et metimur tamen corpora*, (*conf.* 11. 34. 32-34)³⁶ troverà la sua conferma in 37. 12-16: *non igitur longum tempus futurum, quod non est, sed longum futurum longa expectatio futuri est, neque longum praeteritum tempus, quod non est, sed longum praeteritum longa memoria praeteriti est.*

L'*expectatio futuri*, e ugualmente la *memoria praeteriti* e il *contuitus praesentis*, si fondano appunto sulla percezione dell'istante³⁷, quella percezione esperienziale dove

³³ Cf. *Contra Prisc. et Orig.* 11. 4.

³⁴ Cf. *Util. cred.* 14. 31.

³⁵ Anche quanto a *praesagium / praesagire / praesagare* - per ciò cf. *supra* n. 16 - l'impiego fattone da Agostino non è mai in un contesto 'scientifico', quanto piuttosto in uno 'profetico': cf. p.e. *contra Faustum* 12. 1; 2; 41; 13. 1; 17; 32. 6; *de mor. eccl. Cathol. et Manich.* 1. 12; *enarr. in Psalmos* 68. 2. 7.

³⁶ In *conf.* 11. 15 Agostino aveva segnalato l'abitudine a parlare comunque di «tempo lungo» e «tempo breve», proprio come aveva fatto Epicuro. Sulla misurazione del tempo e sul ruolo della coscienza cf. L. Ruggiu, *Tempo e anima in Agostino*, in L. Perissinotto, *Agostino e il destino dell'Occidente*, Roma 2000, 79-128, in partic. pp. 88-92.

³⁷ *Conf.* 11. 20. 28 ss.: *Si quid intellegitur temporis, quod in nullas iam vel minutissimas momentorum partes dividi possit, id solum est, quod praesens dicatur; quod tamen ita raptim a*

la stessa elaborazione mentale si sviluppa. Si potrebbe quasi dire a questo punto che il *praesensio* e *praesentia* coincidono, assumendo fino in fondo il senso della materia dell'antico e odiato epicureismo³⁸.

Insomma, l'intuizione dell'aurora preannuncia il sorgere del sole perché siamo di fronte a un perfetto esempio di 'prolessi forte', di una «*praesensio*» che con l'epicureismo non tanto condivide un improponibile tratto probabilistico, quanto piuttosto la percezione di una realtà materiale che è istantanea apertura prospettica verso il futuro. L'esistenza autonoma del sole (l'esistenza cioè al di là del suo essere preannunciata) è garantita dalla percezione di sé come esistente nel presente: un'esistenza però non vuota, ma ricca di tutti i più concreti elementi dell'esperienza e, insieme, della prolessi che di essa è un aspetto. Senza averne l'intenzione Agostino conferma perciò l'approccio epicureo e si pone al limite dell'originario crinale moderno lungo il quale si apre lo sviluppo della moderna esperienza del tempo e della realtà. Solo quando le condizioni storiche permetteranno il superamento del senso «tragico» del destino – e quindi una libera rinuncia alla fiducia nel dio garante oppure una separazione dalla fede nel dio cristiano - l'autentica prospettiva materialistica di Epicuro verrà ripresa consapevolmente e darà origine all'interpretazione scientifica contemporanea del tempo.

Venezia

Stefano Maso

futuro in praeteritum transvolat, ut nulla morula extendatur. nam si estenditur, dividitur in praeteritum et futurum: praesens autem nullum habet spatium.

³⁸ Sappiamo come Agostino condividesse con i Padri della Chiesa la polemica contro la dottrina epicurea; motivi di ordine teologico (p.e. *epist. CXVIII ad Dioscorum*) ed etico (p.e. *civ. Dei* 5. 20; *contra Acad.* 3. 10. 26) ne stavano alla base. Tuttavia è sorprendente il destino di Epicuro: quanto più alcune sue proposte teoriche e persino etiche erano accettate, tanto più ne veniva misconosciuta la paternità. Così H. Jones, *The Epicurean Tradition*, London - New York 1989, 1992², 94-116, e già W. Schmid, *Epikur*, in *RAC* 5, 1961, tr. it. *Epicuro e l'epicureismo cristiano*, Brescia 1984, 153-73.