

Silvia Fazzo

ARISTOTELISMO E ANTIDETERMINISMO NELLA VITA E
NELL'OPERA DI TITO AURELIO ALESSANDRO DI AFRODISIA

Premessa: Alessandro di Afrodisia a Venezia

Se ha senso tenere in qualche considerazione l'aspetto geografico della storia degli studi su un autore per capire le origini della sua configurazione attuale come soggetto di ricerca, si può dire che ha un senso speciale parlare dei trattati e degli opuscoli di Alessandro di Afrodisia a Venezia, la città che dal 1468 ne conserva i più importanti manoscritti. Questi infatti fanno parte del fondo costitutivo della Biblioteca di S. Marco (Biblioteca Nazionale Marciana) che il Cardinale Bessarione donò al Doge e al Senato della Serenissima con l'espresso mandato che li rendessero quanto possibile accessibili agli studiosi. Ricordo soprattutto il codice *vetustissimus* 258, in corsivo minuscolo del IX secolo ("V" negli apparati critici) marcato nel XIII secolo da una nota di possesso di Guglielmo di Moerbeke, acquistato, corretto e annotato nel XV dal Cardinale Bessarione ("V²" negli apparati): senza di questo non sarebbero giunti fino a noi, fra gli scritti di Alessandro, né il *De fato*, né il *De anima*, né la collezione di opuscoli detta *Mantissa*¹, né i quattro libri delle *Quaestiones*². La presenza dei

¹ La *Mantissa* ('aggiunta', 'supplemento') fu così soprannominata da Freudenthal [1884] e Bruns [1887] per sostituire l'erronea titolatura tradita nei manoscritti, *de anima liber alter*, 'secondo libro sull'anima'. Non si tratta infatti di una continuazione del trattato *De anima*, ma di una collezione miscelanea di opuscoli, in parte di argomento psicologico. È stata recentemente tradotta e annotata da Sharples [2004] che ne prepara anche un'edizione critica con traduzione francese in collaborazione con A. Lernould. Una bibliografia generale e uno studio d'insieme sull'etica di Alessandro, cui la dottrina del destino afferisce, si devono a Sharples nel volume postumo su Alessandro di Moraux [2001]. Sulla trasmissione degli opuscoli di Alessandro cfr. Goulet-Aouad [1989], Fazzo [2003].

² Cfr. Mioni [1981], Bruns [1887] p. v-x, [1892] xv-xix, xxxviii s. Da notare che il 'dotto bizantino' che annota il codice secondo Bruns ("V²" nell'apparato critico di Bruns; cfr. id. [1887], p. viii, [1892], p. xviii) è in realtà il Bessarione stesso, come riconosciuto da Mioni [1976], p. 286 e da Thillet [1982-1983], p. 28 s. I codici della Biblioteca Marciana di Venezia contenenti in tutto o in parte opere di Alessandro o attribuite ad Alessandro sono peraltro numerosi (cfr. il repertorio in Mioni, *Indices* [s.d.] p. 188) e per le opere minori sono più importanti di quelli di

manoscritti non tardò a favorire il primato di Venezia come centro editoriale: entro la prima metà del XVI secolo (poco più tardi che per Aristotele) videro la luce le prime edizioni a stampa delle principali opere di Alessandro, quasi tutte sia in greco che e in latino, per i tipi di Aldo Manuzio e di altri stampatori minori³. La disponibilità di testi, manoscritti e a stampa, suscitò l'interesse degli umanisti nei confronti di Alessandro, con discussioni che ebbero un ruolo fondativo nella formazione dell'aristotelismo veneto. La tradizione così instaurata si è rinnovata ai giorni nostri, dalla seconda metà del XX secolo, con la ripresa di studi storici, filosofici e filologici fiorita intorno all'Università di Padova e al Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto⁴.

Quanto al *De fato* di Alessandro, e a questo Dipartimento dell'Università Ca' Foscari di Venezia, proprio qui è nato e ha preso forma un volume di traduzione e commento di questo trattato, edito nel 1996⁵. Tornando oggi sullo stesso tema, ciò che possiamo fare non è tanto approfondire, quanto allargare *a latere*, marginalmente ma in più direzioni, il campo dell'indagine, per inserire la dottrina del destino di Alessandro nel contesto storico e culturale che questi ultimissimi anni di studi hanno portato parzialmente alla luce, e per proporre in proposito alcuni nuovi spunti di riflessione.

Trarremo iniziale suggerimento da un passo poco conosciuto del *De mixtione*, che contiene una sorta di implicita agenda della trattatistica maggiore di Alessandro. Ivi risalta, quale fattore di coesione fra i diversi suoi trattati che ancora oggi conosciamo, una comune ispirazione polemica contro lo stoicismo, che nel *De fato* si amplia e si declina come un riferimento, sempre polemico, al determinismo e al fatalismo in generale.

qualunque altra biblioteca. Nello stesso «Fondo antico» bessarioneo, oltre al 258, sono notevoli il 257, dell'inizio del XIV s., archetipo dei manoscritti del *De mixtione* esaminati da Bruns [1892] ("A" nell'apparato critico); e il 261, del XV secolo, che è il secondo codice per importanza delle *Quaestiones*, del *De anima*, della *Mantissa* e del *De fato*: fu preparato nello scriptorium del Bessarione, e le sue varianti portano traccia dell'attività filologica del Bessarione stesso ("B" nell'apparato critico; cfr. Thillet [1982-1983] p. 31). Quanto ai manoscritti di Aristotele, va ricordato perlomeno il codice n° 200: *splendide conscriptus*, fu preparato nello scriptorium del Bessarione. I codici dai quali fu descritto sono per lo più ancora noti (cfr. Mioni, *ivi*, pp. 311-313). Il suo interesse deriva soprattutto dalla sua influenza, e dal fatto che contiene, tranne l'*Organon*, tutte le opere di Aristotele e quasi tutte quelle attribuite ad Aristotele ed edita da Bekker, quasi nello stesso ordine adottato da Bekker [1831].

³ Cfr. Cranz [1960], [1976]. Il testo greco del commento alla *Metafisica* non conobbe edizioni a stampa fino al 1847 (H. Bonitz, Berlin) ma fu tradotto da Sepulveda e stampato in latino nel 1523, cfr. Cranz [1960] p. 93.

⁴ Fondato da C. Diano. Dal 1992: Centro Interuniversitario per la Storia della Tradizione Aristotelica (oggi diretto da E. Berti) con sede presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Padova. Questa ripresa di studi rientra in un movimento generale di ritorno ai commentatori greci di Aristotele, non più e non solo come strumento per la comprensione dei testi ma anche come soggetto di ricerca, cfr. la bibliografia generale a cura di John Sellars in Adamson – Baltussen – Stone [2004]; *ivi* inoltre ragguagli introduttivi su questo tema a cura di Fazzo [2004]; *id.* [2003]^b.

⁵ Natali [1996], con traduzione di C. Natali ed E. Tetamo.

L'antideterminismo di Alessandro non si riduce in effetti a una polemica antistoica, ma comporta una forma di reazione anche contro le forme più estreme e totalizzanti di quel fatalismo astrologico che caratterizza la cultura romana all'epoca e alla corte dei Severi. Eppure il modo in cui Alessandro reagisce contro il determinismo ha suscitato critiche e perplessità, perché comporta, si direbbe, concessioni importanti a credenze di tipo astrologico. Di queste, in effetti, egli cercò il fondamento in una fisica di tipo aristotelico, sviluppando una teoria allargata dell'interazione fra mondo celeste e mondo sublunare, sulla base di una serie di spunti effettivamente presenti nella filosofia naturale di Aristotele⁶. D'altra parte, il destino in Alessandro si definisce e delimita in modo complementare rispetto a 'ciò che è in nostro potere', che nelle nostre azioni dipende da noi. Si iscrive pertanto nella parte etico-pratica della filosofia di Aristotele. A questa, Aristotele stesso aveva attribuito un metodo peculiare, basato anche sul rispetto delle opinioni comuni. Ciò che è comunemente ammesso, come Aristotele dice anche nei *Topici*, è *endoxon*, ha cioè una sua evidente autorevolezza. Proprio su questo insiste Alessandro, per difendere ciò che egli chiama la 'comune prenozione' (*koinê prolêpsis*) che il destino esista: quando gli uomini universalmente concordano, allora è la natura che parla, e la natura non è vana né fallisce il bersaglio⁷. D'altra parte all'età dei Severi, quando Alessandro scrisse, si credeva generalmente sia nel destino, sia nell'azione degli astri sul corso della vita dei singoli individui⁸. In questo dunque vedremo consistere lo specifico della posizione di Alessandro: nell'inserire l'opinione comune del suo tempo, quanto al destino e all'azione degli astri sul destino, in una versione ampliata della dottrina delle quattro cause, all'intersezione dunque – come noi potremmo dire – fra la parte fisica e la parte etico-pratica della filosofia di Aristotele.

Tutto questo si riferisce al *De fato* e agli altri trattati personali di Alessandro, né accade che i commenti diano occasione di essere citati. Non intervengono infatti direttamente nel dibattito sul determinismo, né sul destino. Per questo, ciò che diremo a proposito della teoria del destino in Alessandro resterà valido a prescindere dal problema della relazione fra trattati e commenti, e fra Alessandro come autore dei trattati e come autore dei commenti, del quale si discuterà invece nella parte finale dell'Appendice.

L'«Appendice» prenderà le mosse da un recente reperto archeologico. Si tratta di un'epigrafe rinvenuta a Karakasu in Asia Minore, presso l'antica Afrodisia, che porta nuovi ragguagli sulla persona storica di Alessandro. Passeremo

⁶ Sulle fonti aristoteliche della dottrina della provvidenza e dell'interazione fra mondo celeste e mondo sublunare in Alessandro, cfr. Thillet [2003], pp. 16-26, Fazzo [2002], pp. 147-74.

⁷ In Aristotele l'opinione comune degli uomini ha una sua autorità, è cioè uno dei tipi di *ἔνδοξον*, cfr. *Top.* I.1. 100b 21s.: *ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις*; la filosofia pratica deve salvare gli *ἔνδοξα*, come prescritto in *Etica Nicomachea* VII.1. 1145b 2-7. Cfr. anche Alex., *De fato* 165.14-22, *Mant.* XXV, 179.26s.

⁸ Noto è ciò che scriveva Cumont [1906], p. 29: «À la cour des Sévères, celui qui eût nié l'influence des planètes sur les événements de ce monde, eût passé pour plus déraisonnable que celui qui l'admettrait aujourd'hui».

in rassegna queste informazioni addizionali, che aiutano a collocare più concretamente i testi e le dottrine dell'Esegeta in quello che dovette essere il loro contesto istituzionale. Queste informazioni sono poi utili anche in un senso più problematico, perché rievocano e ravvivano alcuni radicali interrogativi di carattere generale, relativi al modo di composizione dei commenti di Alessandro e al sedimentarsi in essi dell'eredità esegetica dei predecessori. Come espressione di una cultura (la cultura del commento) e come prodotto storico (epigono dell'arcaismo e del culto dei classici del II secolo d.C.) il corpus alessandrista oppone in effetti una specie di opacità di fronte alla storiografia filosofica tradizionale, concentrata sulle grandi personalità e sull'idea di progressività e di sviluppo. Di qui l'interesse di tentare ipotesi di lavoro diverse e specifiche, atte indagare la natura e le dinamiche peculiari di questo tipo di letteratura filosofica.

Un'agenda della trattatistica antistoica di Alessandro in De mixtione, cap. 12

Nella tradizione esegetica delle opere di Aristotele, e in particolare nel corpus dei commenti di Alessandro di Afrodisia, sembra che alcune componenti esuberino, in più sensi, dall'attività individuale del singolo autore: questo si deve innanzitutto alla natura stessa del commento, come genere di scrittura filosofica. Il commento non può essere opera interamente individuale, sia perché è riflessione su un testo preesistente, sia perché interagisce, quando possibile, con le esegesi preesistenti di quel testo. D'altra parte, di per sé, il commento è uno strumento di comprensione, che si tramanda con un valore d'uso. Pertanto, fermo restando il riferimento al testo fondamentale, ha un contenuto relativamente duttile e aperto, che si adegua di epoca in epoca all'evolversi delle esigenze sistematiche, didattiche, istituzionali della scuola. Ciò determina il modo peculiarissimo in cui vi si conciliano innovazione e dogmatismo. Che le diverse fasi, i diversi apporti, i diversi strati di interpretazione si risolvano spesso in un *continuum* e non si distinguano facilmente fra loro, questo è proprio di un tale stile culturale, che non tende a isolare la voce del singolo, ma a confermare e rinforzare progressivamente l'autorità collettiva della tradizione.

Per questo, a maggior ragione, le tracce di individualità che i trattati maggiori di Alessandro lasciano scorgere, quando ne lasciano scorgere, costituiscono un caso particolare e a sé stante. Alcuni di questi trattati sono accomunati in effetti da caratteristiche stilistiche alquanto personalizzate che li distinguono dai commenti e li avvicinano fra loro. Per tutti, fa da denominatore comune un'intenzione polemica, aperta e conclamata in alcuni trattati; sottintesa, ma ancora presente in altri. Lo si può desumere riassuntivamente da un passo del *De mixtione*, cap. 12, che non mi sembra avere sinora attirato particolare attenzione.

Ivi, criticando la dottrina stoica del mescolamento e riconducendola (a ragione o a torto) alla tesi assurda della compenetrabilità dei corpi (*to "sôma dia sômatos chôrein"*) Alessandro attacca gli avversari (227.1-10):

...Non si rendono conto dell'origine dell'assurdità delle cose che dicono: le maggiori e più importanti dottrine filosofiche e la loro impostazione dipendono per loro dalla stupefacente dottrina della compenetrabilità dei corpi: non in altro consiste la loro teoria della **mescolanza**; da lì dipendono anche le cose che dicono riguardo all'**anima**; e di lì traggono argomento quel **destino** del quale continuano a parlare, e la **provvidenza** (che essi fanno agire) su tutte le cose; e inoltre ciò che (dicono) riguardo ai **principi** e a dio; e l'unità e *sympatheia* dell'universo. Tutte queste cose infatti secondo loro è dio che compenetra la materia⁹.

Qui, come si vede, abbiamo una rassegna i temi sui quali l'opinione stoica è, secondo Alessandro, assurda e inaccettabile, perché presupporrebbe – egli afferma – la compenetrabilità dei corpi (*to sōma dia sōmatos chōrein*). Ciò che è notevole, è che i temi qui menzionati sono proprio quelli sui quali vertono i principali trattati di Alessandro: *De mixtione*, *De anima*, *De fato*, *De providentia*, *De principiis*. Così, questo passaggio sembra costituire una specie di agenda della trattatistica antistoica del nostro autore: è come un programma in corso, le cui parti si dovranno ascrivere a un'ispirazione e motivazione fortemente unitaria e comune, in qualche modo distintiva rispetto alle altre parti del corpus alessandrista.

Il De fato come caso atipico e come scritto occasionale

In tutto questo, poi, il caso del *De fato* è peculiarissimo, non solo per l'aspetto autobiografico, che costituisce un *unicum* nel corpus alessandrista, e sul quale più oltre torneremo, ma per il carattere spiccatamente essoterico che la sua stessa destinazione gli conferisce. Unico fra gli scritti di Alessandro, il *De fato* si presenta infatti come uno scritto occasionale, rivolto a un pubblico più vasto, non solo alla scuola o agli specialisti o agli studiosi di filosofia.

Il tema, come Alessandro afferma rivolgendosi ai principi, è decisivo anche per la vita pratica¹⁰. Non lo è però in sé, ma per contrasto con quello spazio che noi riconosciamo proprio e specifico del libero agire dell'uomo, quello che Alessandro chiama *to eph' hēmin*, adottando stabilmente un'espressione fraseolo-

⁹ *De mixtione*, 227.1-10: ...τῆς δὲ ἀτοπίας τῶν ὑφ' αὐτῶν λεγομένων μηδὲ τὴν ἀρχὴν συνιέντας, οἷς καὶ τὰ κυριώτατα καὶ μέγιστα τῶν κατὰ φιλοσοφίαν δογμάτων ἤρτηται καὶ τὴν κατασκευὴν ἀπὸ τοῦ θαυμαστοῦ δόγματος ἔχει τοῦ σώμα χωρεῖν διὰ σώματος, ὃ τε γὰρ **περὶ κράσεως** αὐτοῖς λόγος οὐκ ἐν ἄλλῳ τινί, ἀλλὰ καὶ τὰ **περὶ ψυχῆς** ὑπ' αὐτῶν λεγόμενα ἐντεῦθεν ἤρτηται ἢ τε πολυθρύλλητος αὐτοῖς **εἰμαρμένη** καὶ ἢ τῶν πάντων **πρόνοια** δὲ τὴν πίστιν λαμβάνουσιν, ἔτι τε [εἴ γε conī. Apelt, Todd 1976] τὸ **περὶ ἀρχῶν** τε καὶ θεοῦ καὶ ἢ τοῦ παντός ἐνωσίς τε καὶ συμπάθεια πρὸς αὐτό. πάντα γὰρ αὐτοῖς ταῦτ' ἐστὶν ὁ διὰ τῆς ὕλης διήκων θεός...

¹⁰ *De fato*, 164.15-20: «fra le opinioni filosofiche questa non è seconda a nessuna: la sua utilità si estende ovunque e su tutte le cose, perché non si comportano allo stesso modo coloro che sono convinti che tutto avvenga per necessità e per destino, e quelli che pensano che ci sia qualcosa che non è interamente predeterminato da cause antecedenti». Cfr. anche ivi, 212.5-19.

gica dell'*Etica Nicomachea*, il cui senso è: 'ciò che è in nostro potere' ovvero 'ciò che dipende da noi'¹¹.

Nell'ambito dei testi di Alessandro di argomento etico-pratico (ambito peraltro relativamente ristretto: non c'è traccia sicura di alcun suo commento alle opere etiche o politiche di Aristotele), 'ciò che è in nostro potere' (*to eph'hêmin*) è un concetto centrale. La dottrina del destino nell'opera di Alessandro ha invece un ruolo di comprimario. Fuori dai testi dedicati a questo tema, il tema del destino non è più rievocato, né più ricorre il sostantivo stesso 'destino' (*hê heimarmenê*) se non per ricordare e continuamente ribadire quest'idea fissa: se tutto fosse per destino, nulla sarebbe in nostro potere, cioè non sussisterebbe *to eph'hêmin*. In un passo del commento ai *Topici* di Alessandro messo in evidenza da Natali¹², Alessandro esemplifica punto per punto in che modo questo meriti di essere argomentato, cioè in che modo una dottrina totalizzante del destino vada controbattuta. Questo conferma il carattere ormai tipicamente scolastico, in questo senso dunque 'topico', della discussione contro la dottrina del destino, inteso come destino ineluttabile (per questo gli argomenti *pro e contra* tendono a costituire una specie di repertorio). La dottrina positiva del destino stabilita in *De fato* 2-6, con la caratteristica identificazione, che essa comporta, del destino con la natura individuale, dunque con uno dei possibili sensi di 'natura', non ricorre più altrove, benché la frequenza del termine *physis* nel corpus alessandrista non mancasse di offrirne occasione. Dovemmo concluderne che la dottrina del destino non è centrale nel sistema di Alessandro? che, se motivi contingenti non ve l'avessero indotto, non avrebbe forse scritto un trattato sul destino? che, per le esigenze teoriche del sistema cui lavorava, un breve opuscolo come *Mantissa XXV* sarebbe stato sufficiente, al modo in cui avviene per la nozione di caso (*hê tychê*) in *Mantissa XXIV*? Sia la nozione di caso, che quella di un destino limitato al 'per lo più' degli eventi, sono funzionali a mantenere nel mondo naturale un margine di indeterminazione (il contro-natura, l'accidente, il contingente) senza del quale la fisica aristotelica perderebbe una parte sostanziale dei suoi fondamenti e della sua specificità. Quanto al destino, di fatto, l'esposizione non polemica di che cosa esso sia prende davvero poco spazio anche nel trattato maggiore: occupa interamente solo cinque capitoli su trentanove, quattro dei quali (dal 2 al 5) sviluppano le argomentazioni preliminari, mentre la dottrina positiva in sé prende solo il capitolo sesto: tanto basta in effetti per identificare ciò che gli uomini chiamano destino con la natura, e più precisamente, non con la Natura in senso cosmico, ma con la natura individuale di ciascuno, diversa per ognuno a seconda (qui Alessandro sembra riportare l'opinione diffusa degli uomini del suo tempo) delle configurazioni celesti al

¹¹ La preposizione ἐπί con il dativo ha qui il valore di 'essere in potere di qualcuno', 'dipendere da'. Per l'uso della formula τὸ ἐφ' ἡμῖν in Aristotele, cfr. *Etica Nicomachea* 1111b 30, 1112a 30 s., 1113a 9-11, 1113b 6-21, 1114a 28-31, 1115a 2 s.; inoltre 1133a 31, 1179b 21-23; *Etica Eudemia*, 1225a 30-33, 1226a 2-4, 1226a 27-33, 1226b 14 s., 1235a 2 s.; Bonitz, *Index*, s.v.

¹² Alex., in *Top.* = *CAG* II.2, p. 570.4-11 Wallies; Natali [1996], p. 43.

momento della nascita¹³. Si potrebbe d'altronde mostrare che questa breve esposizione ha carattere in buona parte derivativo e secondario anche rispetto a un altro, importante tema: quello della provvidenza. Alessandro infatti, a partire da alcuni testi di Aristotele, giunge a identificare la Provvidenza divina con l'azione principale del mondo celeste sugli enti sublunari, quella che ne fa perpetuare l'esistenza secondo la specie. E chiama anche questa Provvidenza 'potere-e-natura' (*dynamis te kai physis*), intendendo evidentemente la 'Natura' con la enne maiuscola.

Eppure, nonostante l'esiguità della sezione positiva, il *De fato* è stato il testo di Alessandro più tradotto, studiato, commentato nel '900. Al di là delle intenzioni dell'autore, questo trattato è importante. Costituito com'è da un'agguerrita batteria di argomenti antideterministici, che controbattono una collezione di argomenti a favore (c'è senz'altro una componente di compilazione in entrambi i casi), il trattato risulta essere una delle fonti principali e più fruibili del dibattito antico sul problema del determinismo; e il problema del determinismo è oggi un luogo privilegiato di confronto e di dialogo con il pensiero antico¹⁴.

Gli argomenti a favore del determinismo sono stati raccolti nel 1903 da von Arnim fra i frammenti degli stoici antichi. Questa scelta ha però fatto discutere negli ultimi decenni. Da una parte infatti non pare che sia possibile attribuire senz'altro e *ipso facto* agli Stoici, che non sono mai nemmeno nominati, tutti gli argomenti addotti da Alessandro nel *De fato* contro il determinismo; se considerata come fonte di frammenti stoici, l'esposizione può risultare non di rado deformante¹⁵. È vero che, come abbiamo visto, nei trattati indipendenti di Alessandro gli Stoici sono un bersaglio costante¹⁶. Questo carattere polemico già di per sé può spiegare in effetti, qui come altrove, certe deformazioni che le tesi degli avversari subiscono. Il *De fato*, tuttavia, appare schierarsi non solo contro il determinismo stoico, non solo contro il determinismo filosofico, ma contro il determinismo in generale, anche il semplice fatalismo, e questo può giustificare, in modo diverso, lo scarto rispetto alle posizioni del determinismo filosofico degli Stoici. Così, al tempo stesso, è naturale, in un trattato di filosofia e nel contesto di un clima di concorrenza fra scuole, che la fonte che ispira gli argomenti attribuiti ai deterministi sia per lo più una fonte filosofica – cioè la lettera-

¹³ *De fato* cap. 6. 169.18-171.17. La scansione in capitoli è diseguale e non si deve ad Alessandro.

¹⁴ Nell'aristotelismo rinascimentale, la rielaborazione più importante è quella di Pietro Pomponazzi, *De fato, libero arbitrio, praedestinatione et providentia Dei* (Bologna 1520, edito postumo a Basilea nel 1567). Sulle ragioni della fruibilità degli argomenti di antideterministici di Alessandro in favore del libero arbitrio cfr. fra l'altro Bobzien [1998], in part. p. 136s.; in generale Magris [1996].

¹⁵ Questo ha potuto essere un capo di accusa contro Alessandro. Natali [1996], p. 48 precisa comunque che questo tipo di critica è particolarmente inadeguato per la sezione positiva, capp. 2-6, nella quale l'intenzione polemica è una componente assente o non rilevante, e non c'è dunque motivo di leggere fra le righe un riferimento diretto alle tesi degli avversari. Una bibliografia della discussione sul problema del rapporto fra Alessandro e gli Stoici è raccolta in Sharples [1987], p. 1178 n. 13, p. 1180 nn. 28 s.

¹⁶ Cfr. oltre al passo cruciale del *De mixtione* esaminato qui *supra*, *De prov.* pp. 101-25, Zonta [1999].

tura stoica. L'obiettivo polemico appare però diverso o almeno più generale: la credenza, sovente irrazionale, all'ineluttabilità del destino; la fede cieca nella divinazione come tecnica per predire virtualmente tutti gli eventi; la superficialità nel considerare i presupposti teorici del fatalismo; la mancanza di indagine sulla pretesa di fondo degli indovini, di poter cogliere un nesso oscuro e profondo, nascosto ma predeterminato da sempre, fra tutto ciò che avviene¹⁷.

Antideterminismo e fatalismo astrologico nell'età dei Severi: un'integrazione difficile.

La pratica fanatica della divinazione, presumibilmente astrologica, è obiettivo polemico nella versione *minor* del *De fato* di Alessandro, *Mantissa* XXV, cui intendo dedicare altrove un'attenzione particolare, limitandomi qui a qualche cenno introduttivo¹⁸.

Nella collezione soprannominata da Bruns 'Mantissa', come venticinquesimo e ultimo opuscolo, è conservato un breve trattato '*De fato*' (*peri heimarmenés*) probabilmente destinato alla scuola. Il testo delinea la dottrina del destino con chiarezza, efficacia e concisione. È molto più succinto e condensato del *De fato* essendo privo sia delle sezioni di allocuzione diretta ai principi (proemio, epilogo) sia delle sezioni polemiche che occupano tanta parte del corpo centrale del trattato¹⁹.

C'è una sezione, in questo opuscolo, fra le poche che non hanno alcun corrispondente nel *De fato* maggiore, nella quale Alessandro prende posizione contro una certa pratica della divinazione. Non dice apertamente di quale tipo di divinazione si tratti. In considerazione del contesto culturale, pare verosimile

¹⁷ Cfr. anche Magris [1996], p. 56 s. Donini [1987], p. 1258 s. sottolinea nel *De fato* la volontà di presentare l'aristotelismo come filosofia antideterministica.

¹⁸ Sul nome *Mantissa* e sull'edizione del testo, cfr. *supra*, n. 1.

¹⁹ La relazione fra i due scritti è stata discussa più volte e diverse ipotesi sono state formulate al riguardo. Le principali sono: ritenere che il *De fato* minore, *Mantissa* XXV, non sia congruente con il trattato maggiore, e sia pertanto da considerarsi spurio; o ritenere che sia stato composto dopo il *De fato*, per ricomporre, con coerenza solo superficiale, la dottrina già espressa nel trattato. Non credo di condividere quest'ultimo, negativo giudizio, che è quello di Sharples [2004], 223 s. (con bibliografia della precedente discussione), id. [2001], 581 s. Il giudizio appare basato sul raffronto, giudicato contraddittorio, fra *Mant.* 181.20-27 da una parte e 184.13ss., 185.15ss., *De fato* capp. 6 e 9 dall'altra: passi fra i quali vedrei diversità di accenti piuttosto che reale incongruenza (*De fato* 9 comunque fa parte della sezione polemica del trattato, che presenta a più riprese scarsa coesione rispetto alla sezione positiva). In realtà, se si ammette (ciò che potrebbe essere materia di discussione) la liceità di una ricostruzione del disegno teorico complessivo soggiacente a diversi testi, è utile avvicinare *De fato* e *Mant.* XXV, anche perché alcuni passi dell'uno non hanno corrispondente nell'altro, ma aiutano a capire ciò che l'altro lascia inespresso (per es. i passi qui esaminati *De fato* 169.23-25, *Mant.* XXV, p. 180.14-33). Come d'altronde vorrei mostrare, a ogni apparenza *Mantissa* XXV ha un suo filo conduttore; è possibile che sia stato composto prima e che il *De fato* ne derivi secondariamente. Questo aiuterebbe a spiegare anche alcuni passaggi poco chiari e connessi del *De fato*, in particolare il problema del cap. 6 sottolineato da Donini [1987], e la collocazione del trattato rispetto al *De providentia*.

che si tratti di divinazione astrologica. Non è però l'astrologia in sé il problema. Nel *De fato* infatti Alessandro menziona con approvazione, a quanto sembra, l'opinione comune, che le cause del destino siano gli astri e le loro configurazioni e rivoluzione. Scrive infatti:

Perciò si dice che le cause prime del generarsi naturale di ciascun ente, cioè gli (astri) divini e la loro rivoluzione ordinata, siano anche cause del destino (*De fato* 169.23-25)

Alessandro, inoltre, è propenso a riconoscere e a fondare filosoficamente un'indagine di natura fisica sui rapporti fra mondo celeste e mondo sublunare²⁰.

Piuttosto: bersaglio critico è il fatalismo (forma prefilosofica e non rigorosa di determinismo) incoraggiato e diffuso da praticanti abili e disonesti che si professano indovini per fini di lucro. Lo si vede in *Mantissa* XXV:

Ci sono poi anche degli impostori, che conoscono bene la debolezza della maggior parte della gente nel giudicare del destino e di ciò che avviene per destino: molti infatti, spinti dall'orgoglio, e perché vedono che nulla va loro nel verso giusto, preferiscono credere che il destino sia la causa di tutti i loro errori. Quegli impostori professano che tutto ciò che avviene, avviene per destino, e fingono di possedere un'arte tale, da poter prevedere e predire tutti gli eventi futuri, per tanti che siano, perché nessuno di essi avverrebbe senza una necessità – (ed è questa necessità) che essi chiamano destino. Facendosi aiutare da quelli che per loro sono i responsabili dell'arte²¹, *convincono la maggior parte degli uomini: si avvicinano loro nei momenti di difficoltà e disgrazia*, quando quasi pregano che la cosa appaia essere così. E dopo aver previsto con congettura fortunata, in virtù di una certa pratica ed esperienza di questo genere di cose e di come si svolgono, qualcuno degli eventi che si devono verificare come conseguenza di quelle circostanze, dicono di averlo saputo perché la loro arte indaga il destino, e *ricavano compensi non da poco per un simile raggio*²²; mentre *quelli affidandosi a loro li pagano volentieri*, come adiutori e consiglieri dei loro errori. Costoro hanno anche convinto la maggior parte degli uomini, quanti per pigrizia rinunciano a indagare come stiano queste cose e quale sia negli enti il ruolo del destino, a dire che tutto ciò che avviene, avviene per destino. (*Mant.* XXV, p. 180.14-33)

²⁰ Cfr. in part. la *Quaestio* II.3, con Fazzo [2002], pp. 175-212, [1999], pp. 195-219.

²¹ *Mant.* 180.22: λαβόντες βοηθούς τοὺς καὶ τῆς τέχνης αὐτοῖς αἰτίους. La frase non è chiarissima. Si ritiene che si tratti dei filosofi deterministi, la cui autorità sarebbe invocata dagli indovini a sostegno delle proprie dottrine.

²² κακοτεχνία: 'cattiva arte', cioè arte finta, imbroglio, forse sulla falsariga (anche indirettamente) del mito delle false τέχναι nel *Gorgia* platonico, 464c-465c. Il contrasto sembra essere rispetto alle forme oneste e corrette di pronostico e di divinazione, come anche in Ptol., *Tetr.* I.2.13.

Come si vede, tratto saliente di questa polemica – assente, ripeto, nel *De facto* – è l'accento sugli aspetti psicologici ed etici del rapporto fra l'indovino e i suoi clienti: l'invettiva passa per un'analisi cruda ed impietosa delle motivazioni che portano la gente a credere nell'ineluttabilità del destino e a lasciarsi raggirare affidandosi ai pronostici dei sedicenti indovini, cioè degli impostori. Il potenziale adepto delle pratiche divinatorie è affetto da: orgoglio e incapacità di riconoscere i propri errori, e al tempo stesso pigrizia, inattitudine al successo, insieme a ingenuità e credulità; insomma: quel particolare tipo di dabbenaggine che espone i ceti più abbienti al rischio di un incauto sperpero delle ricchezze.

*Astrologia e potere nella Roma imperiale*²³

Quanto alla corte imperiale, il ruolo dell'astrologia poté esservi riconosciuto pubblicamente, fin dagli esordi del principato. Augusto, che se ne servì ampiamente a scopo di propaganda, aprì di fatto la strada al potere non sempre controllabile degli astrologi di corte, e anche a un uso eversivo dei pronostici astrologici. Di Tiberio conosciamo per nome l'astrologo personale: Trasillo (probabilmente insignito della cittadinanza come: *Tiberius Claudius Thrasyllus*) filosofo platonico, forse padre di Balbillo. Questi, astrologo successivamente di Claudio, di Nerone e di Vespasiano, rivestì (se identico a *Tiberius Claudius Balbillus*) magistrature importanti, quali *tribunus militum* e *praefectus Aegypti* (Tac., *Ann.* XIII 22). Nerone fu segnato fin dalla nascita dai responsi straordinari e funesti degli astrologi, dei quali fu succube tutta la vita fino alla nevrosi. Poco dopo, sotto il regno dell'imperatore Vitellio, la relazione fra astrologia e potere conobbe ancora momenti conflittuali²⁴; ma nel complesso, a quanto sembra, andò pacificandosi. La successione all'imperatore Domiziano fu assunta dal senatore Cocceio Nerva, il cui oroscopo si dice fosse risultato adatto²⁵. Dopo Marco Aurelio, cessano gli editti che bandiscono dall'urbe astrologi insieme a varie altre tipologie di stranieri non graditi. Ciò fu segno, non dell'efficacia dei provvedimenti precedenti, ma di un diverso *modus vivendi*: la classe dirigente, che in età repubblicana aveva controllato la divinazione di stato tramite il collegio degli àuguri, in parte era cambiata, in parte finì con l'accettare il cambiamento, sia quanto alla composizione demografica della città (gli astrologi erano sovente orientali, per antonomasia 'Caldei') sia quanto al suo stile culturale. Entro la fine del secondo secolo d.C. quasi tutti anche nel mondo romano credevano all'effetto delle configurazioni astrali sul corso degli eventi, e dunque alla prevedibilità degli eventi futuri. Ma in modo diverso, e più di chiunque prima, fu Settimio Severo che rese ufficiale il ruolo pubblico dell'astrologia. Sui soffitti delle camere in cui amministrava la giustizia, volle dipinte le costella-

²³ Traggo materia per il sommario che segue da Fazzo [1994], alla cui breve nota bibliografica andava subito aggiunto Barton [1994], in part. pp. 39-49.

²⁴ Svetonio, *Vitellius* 14.

²⁵ Cramer [1954] p. 149.

zioni sotto le quali era nato (senza però rivelare veramente l'ascendente, per evitare che fosse previsto il giorno della sua morte). Sulle pendici del Palatino fece costruire il *Septimontium* o *Septizodium*, sorta di calendario astrologico monumentale. Quando dovette prendere moglie, fece chiamare dalla Siria una certa Giulia Domna, perché aveva saputo che l'oroscopo della fanciulla la destinava a un matrimonio regale. Uno degli epigoni della dinastia, Alessandro Severo, istituì, dice la *Historia Augusta*, cattedre ufficiali di astrologia²⁶.

Fu forse invece sotto Antonino detto Caracalla, co-dedicatario del *De fato*, che le cattedre di filosofia aristotelica furono abolite. Perlomeno, sappiamo da Cassio Dione che Caracalla, una volta imperatore, perseguì i filosofi aristotelici, abolendo i privilegi di cui godevano ad Alessandria e vietando i loro *syssitia* (pasti comuni). Giunse al punto di voler bruciare i libri di Aristotele²⁷.

In questo contesto, ci si potrebbe persino domandare come mai Alessandro volle inviare come dono agli imperatori un trattato contro il determinismo e contro il fatalismo. Né ci stupisce che manchi nel *De fato* un excursus polemico sui cattivi indovini e sui loro clienti analogo a quello che troviamo nella *Mantissa*.

Quanto d'altronde alla divinazione in sé, Alessandro non prese mai risolutamente posizione contraria, né altrove né nel *De fato*²⁸. Ne riconobbe anzi l'utilità, come arte dai responsi non infallibili ma probabili, fondati sulla tendenziale regolarità degli eventi naturali, e dunque come aiuto a premunirsi dagli eventi negativi. Lo stesso opuscolo della *Mantissa* XXV, or ora citato contro il fanatismo astrologico, non manca di riconoscere il valore della divinazione, quando sia praticata come una professione utile e seria, consapevole dei propri limiti:

Essendo tale, dunque [cioè: non ineluttabile] ciò che è per destino, non diremo che la divinazione è inutile: essa prevede ciò che è in procinto di accadere secondo natura, e ci aiuta con consigli ad opporci a che una natura sfavorevole segua il suo corso.

(...)

Si accorda con queste considerazioni, ciò che si dice, che molte cose vanno anche contro la «moira» e contro il destino, come in qualche modo sembra dire anche Omero, (dove dice):

“se non vuoi raggiungere l'Ade prima che per te sia destino”.

Tale opinione (sul destino) è confermata anche da coloro che praticano la divinazione, quando premettono che non tutte le previsioni possono colpire nel segno²⁹.

A questo proposito, compare citata anche la fisiognomica. Nel trattato maggiore *De fato*, l'esposizione positiva trova infatti coronamento nell'aneddoto di Socrate e Zopiro: il destino indesiderabile di Socrate, che Zopiro aveva ricono-

²⁶ Aelius Lampridius in *Scriptores Historiae Augustae, Severus Alexander*, 44.4, Cramer [1954], p. 230.

²⁷ Dione Cassio, *Storia Romana*, 78.7; Natali [1996], p. 215.

²⁸ Fazzo [1988].

²⁹ *Mant.* 185.33-186.9. Cfr. per un parallelo Tolomeo, *Tetrabiblos* I.2-3, con Fazzo [1988], [1991].

sciuto nella fisionomia dei suoi tratti somatici, aveva potuto essere stornato da Socrate con l'esercizio e con la forza di volontà³⁰.

Dal punto di vista teoretico, il limite conoscitivo di queste diverse forme di indagine si riconduce a quello che definisce la fisica aristotelica come scienza del 'per lo più' (*hōs epi to poly*) in contrasto con una concezione deterministica degli eventi e del loro concatenarsi. Quest'ultima, tipicamente stoica, è evocata e criticata oltre che nel *De fato*, in altri testi. Il *De providentia* insiste sugli aspetti teologici del problema. Quanto agli ultimi opuscoli della *Mantissa* (XXII-XXV), essi discutono in termini sia logici che fisici ed etici, oltre che sul destino (*Mantissa* XXV), sulla relazione fra causalità, casualità e libera deliberazione, lavorando per stabilire le condizioni di esistenza e sussistenza per qualcosa di *contingente* e indeterminato (*Mantissa* XXII-XXIV).

Così, nel penultimo opuscolo della collezione, *Mantissa* XXIV, Alessandro riprende la teoria aristotelica del caso (*hê tyché*) di *Fisica* II.4-6; mentre *Mantissa* XXII e XXIII vertono sulle condizioni teoriche che garantiscono l'esercizio della libera scelta umana. Grazie a questi opuscoli, apparentemente marginali, il disegno dottrinale complessivo nel quale si iscrive la dottrina del destino di Alessandro si trova delineato ancor più chiaramente: se, come vogliono i deterministi, tutto fosse per destino, compreso ciò che dipende da noi, nulla in realtà dipenderebbe veramente da noi. Da noi dipende veramente, infatti, solo ciò che possiamo sia fare che non fare. Come dice l'opuscolo *Mantissa* XXIII, *Su ciò che è in nostro potere*:

Decidiamo non sulle cose avvenute né su quelle che esistono già, ma su quelle future, che possono sia verificarsi oppure no, e delle quali è causa la deliberazione. Queste sono cose che possiamo fare oppure no. In queste dunque sta ciò che è in nostro potere³¹.

Dunque non sono gli stessi eventi (qui sta un punto cruciale sul quale Alessandro fa leva nella sua reazione al determinismo stoico³²), quelli che accadono per destino e quelli che sono in nostro potere. Non è possibile che tutto sia per destino, se ci sono anche eventi che sono in nostro potere. Questi infatti non possono essere già determinati: non sono necessari, ma possibili. Che però qualcosa sia in nostro potere, che *to eph' hēmin* esista, questo è necessario. Al-

³⁰ Su Socrate e Zopiro, *De fato* cap. 6. 181.11-16; l'aneddoto è di repertorio, cfr. Cic. *De fato* V.10; Natali [1996], p. 57. Non mancano nel *De fato* di Alessandro altri riferimenti positivi a strumenti che possono aiutare a interrompere il corso di un destino negativo: oracoli, prescrizioni mediche e consigli divini ricevuti tramite sogni; a questo proposito, Alessandro accusa i deterministi di distruggere il senso della divinazione, cui tuttavia inneggiano (*De fato* 201.28-202.4).

³¹ περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν, 173.3-6: βουλευόμεθα δὲ οὔτε περὶ τῶν γεγυρότων οὔτε περὶ τῶν ὄντων ἤδη, ἀλλὰ περὶ τῶν μελλόντων καὶ ἐνδεχομένων γενέσθαι καὶ μὴ γενέσθαι, καὶ ὧν αἰτία διάνοια. ταῦτα γὰρ οἷά τε ὑφ' ἡμῶν πραχθῆναι τε καὶ μὴ. ἐν τοῦτοις ἄρα καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν.

³² Cfr., per contrasto, sulla posizione stoica e sulla dottrina dei *confatalia*, Natali [1996], in part. p. 23-32; e la n. seg.

trimenti sarebbe invano che la natura ha dotato l'uomo della ragione e della capacità di decidere. E la natura non fa nulla invano.

In somma: il destino non può estendersi al punto di togliere spazio alla responsabilità individuale, a quello che Alessandro chiama, con Aristotele, *to eph'hêmin*, 'ciò che è in nostro potere'.

Il titolo completo, letto per esteso, è significativo: «*Agli imperatori, sul destino e su ciò che è in nostro potere*»: il trattato è una riflessione, non meno che sul destino, su *to eph'hêmin* – che è quanto di più vicino si possa trovare, in Aristotele e in Alessandro, al nostro concetto di libertà morale. L'intento primario è sottolineare l'antitesi fra i due, dunque fra fatalismo da una parte, libertà e responsabilità dall'altra.

Responsabilità e destino

La responsabilità morale è un caposaldo dell'etica aristotelica.

E nel *De fato* per l'appunto è chiaro che la polemica antideterministica ha una precisa portata etica. Questo è già caratteristico di tutta la polemica antideterministica nell'antichità, almeno da quando Carneade (nel II a.C., per primo a quanto sembra) aveva formulato al riguardo il famoso 'ragionamento pigro' (*argos logos*). Cicerone ce ne parla nei suoi scritti sul destino e sulla divinazione: è quell'argomento, dice, che «ci indurrebbe, se lo seguissimo, a non prendere nella vita alcun tipo di iniziativa». E fa quest'esempio: se è destino, guarirai, se non è destino, non guarirai, dunque non serve a nulla chiamare il medico³³.

Ma non è inutile solo curarsi dalle malattie. Se tutto è per destino, sono vani anche lodi ed elogi, premi e punizioni e ogni altro stimolo all'azione morale virtuosa. Questo argomento ha, fra l'altro, una precisa pregnanza dal punto di vista del sistema legislativo: il concetto di responsabilità è alla base del diritto romano, perché se non c'è responsabilità non c'è imputabilità.

Sulle implicazioni della dottrina del destino per la vita pratica insiste anche *Mantissa XXV*, che su questi presupposti invoca (reciprocamente) l'esistenza dei codici legislativi, come prova della libertà umana:

Ma certo è con la convinzione di averne la libertà che noi prendiamo decisioni su ciò che dobbiamo fare, invece di affidarci alle rappresentazioni dell'immaginazione e di seguirle come fanno gli animali irrazionali, e chiediamo consiglio a chi vediamo avere più capacità di noi nel giudicare i problemi e nel prendere le decisioni. Inoltre nelle circostanze più gravi e difficili non esitiamo a chiedere consiglio anche agli dèi, ritenendo di poter sapere da loro, tramite oracoli o consigli, o tramite sogni, quale delle possibilità in

³³ Cic. *De fato* 12.28 s. (cfr. anche, in riferimento all'astrologia, id., *De div.* 2.46). Lo stoico Crisippo trovava capzioso l'argomento, e rispondeva con l'argomento dei 'confatali': anche chiamare il medico è per destino, tanto quanto guarire (Cic. *De fato* 13.30: *tam enim est fatale medicum adhibere quam convalescere. Haec, ut dixi, confatalia ille [scil.: Crisippo] appellabat*).

questione dobbiamo scegliere. Lo possono confermare anche i codici legislativi, dove con istruzioni su qualcosa è comandato e prescritto ciò che bisogna fare, è onorato chi vi obbedisce e punito chi no.
(Mant. XXV. 183.30-184.7)

In questo modo e in questa misura, nonostante la professione di rispetto per le nozioni comuni, Alessandro prende posizione contro corrente, contro il fatalismo dei suoi contemporanei. Per contrasto, intende mostrare che la fisica di Aristotele, applicata alla teoria del destino, salva uno spazio reale a ciò che dipende da noi ed è in nostro potere.

Di qui la difficoltà che è alla base di molte delle critiche mosse ad Alessandro: quella di parlare in termini aristotelici di un tema che aristotelico non è, in un'epoca e in un contesto che vedono diffusissima e prevalente una convinzione tutt'altro che aristotelica. E a maggior ragione dunque colpisce come testimonianza forte di impegno, se non politico, perlomeno civile, la scelta non facile di scrivere un trattato contro il determinismo e il fatalismo e di presentarlo come omaggio alla corte imperiale. Quest'aspetto politico della dedica di Alessandro merita, a me sembra, di essere messo in evidenza anche per un suo interesse storico. Forse qui, per una volta, dando prova di virtù morale, Alessandro lascia traccia della propria personalità. Si solleva e distingue in qualche modo dal *continuum* impersonale della tradizione esegetica e degli scritti del corpus, dove il suo nome sembra talora ridursi a un'etichetta complessiva, alla sigla di una scuola. Anche il fatto che nel *De fato* Alessandro parli ampiamente di sé in prima persona costituisce un aspetto di individualità atipica, rispetto alla restante opera dell'Esegeta. Questa parziale atipicità, e al tempo stesso l'intensità delle relazioni con altri trattati, più che con i commenti, sarà uno degli elementi da tenere in considerazione per le ipotesi – comunque ardue e difficili – che menzioneremo nel corso della seguente Appendice.

APPENDICE

Alessandro di Afrodisia nell'epigrafe di Karakasu e nella dedica del De fato

Nel 2001 un'epigrafe è stata rinvenuta a Karakasu in Asia Minore, non lontano dal sito storico della città di Afrodisia in Caria. È incisa sul basamento di una statua, non pervenuta, che era stato riutilizzato senza però venire eraso. Il testo, recentemente pubblicato da Angelos Chaniotis, recita:

Per deliberazione (*psêphisma*) del senato e del popolo, Tito Aurelio Alessandro, filosofo, uno dei diadochi in Atene (*tôn Athênêsin diadochôn*) [ha innalzato la statua del] padre Tito Aurelio Alessandro filosofo³⁴.

Come si vede, l'epigrafe, che questo Alessandro dedica alla memoria del proprio padre, ci conserva per esteso i nomi – identici: *T. Aurelius Alexandros* – dell'uno e dell'altro. *Praenomen* e *nomen* mostrano che padre e figlio hanno già l'onore della cittadinanza romana, che poco più tardi Caracalla estenderà a tutti i sudditi dell'impero; e che lo devono presumibilmente a Titus Aurelius Fulvus Bionius Arrius Antoninus, che era stato un anno in Asia come governatore, probabilmente nel 135/136³⁵, prima di diventare quell'imperatore, che conosciamo oggi come Antonino Pio. L'epigrafe ci dà anche i titoli, rispettivamente, per il padre, di «filosofo», e per il figlio, di «filosofo» e *diadochos* in Atene.

Così, il figlio, la voce parlante, si insignisce del titolo più alto nel contesto delle scuole di filosofia in età ellenistica e imperiale. '*Diadochos*' – letteralmente: 'successore' – equivale qui a successore del maestro, e in senso forte, per eccellenza, a scolarca.

Per questo, con virtuale sicurezza, identifichiamo l'Alessandro *diadochos* con il filosofo aristotelico Alessandro di Afrodisia, che dedicando il suo trattato *De fato* a Settimio Severo e al figlio di lui Caracalla, dice di sé:

³⁴ Chaniotis [2004]: ψηφισαμένης τῆς βουλῆς καὶ τοῦ δήμου Τίτος Αὐρήλιος Ἀλέξανδρος φιλόσοφος τῶν Ἀθήνησιν διαδόχων Τ. Αὐρήλιον Ἀλέξανδρον φιλόσοφον τὸν πατέρα. Ringrazio A. Chaniotis e R.W. Sharples per avermi comunicato il contenuto dell'epigrafe prima che fosse pubblicato.

³⁵ Si sa per certo che Antonino (il cui nome è indicato e abbreviato in questa e varie altre forme nelle epigrafi, cfr. Hüttl [1936] p. 27 n. 3) governò in Asia, ed egregiamente, a quanto dice la *Historia Augusta* (SHA, *V. Pii* 3.2-4, 6). Non è però direttamente tramandato in che anno ciò sia avvenuto. Hüttl [1936] p. 36s., n. 38 desume da un'epigrafe di Efeso (*CIG* II 2965) che l'anno del mandato sia stato fra il 129 e il 136/137; poi da altri indizi ricava termini *post quem* e *ante quem*, isolando così come data più probabile di altre (parla di *grösser Wahrscheinlichkeit*) il 135/136.

Io sono a capo della scuola filosofica di Aristotele, essendo stato proclamato professore per vostra attestazione.³⁶

In questo passo del *De fato*, finora, stavano le uniche indicazioni cronologiche precise e sicure che possedessimo su Alessandro; ma molti punti erano incerti: non si era nemmeno certi che provenisse da Afrodizia in Caria – altre città minori dedicate al culto di Afrodite portavano infatti lo stesso nome³⁷–; né che l'incarico fosse ad Atene – altre cattedre infatti erano state istituite nell'impero. Anche altrove dunque c'erano «maestri» (*didaskaloi*) e «successori» (*diadochoi*)³⁸. Ma per il sovrapporsi dei due titoli³⁹, e in considerazione del dativo locativo, *Athênesin*, nell'epigrafe, possiamo affermare con sicurezza che la cattedra di Alessandro il giovane è una di quelle che erano state istituite nel 176 d.C. in Atene dall'imperatore Marco Aurelio per platonici, stoici, peripatetici, epicurei⁴⁰.

Per vari aspetti, le indicazioni dell'epigrafe si inseriscono particolarmente bene nel contesto storico che altre fonti ci aiutano a ricostruire. Innanzitutto, sembra confermarsi che la cattedra imperiale andasse congiunta con lo scolarcato⁴¹. Regolare poi è il fatto che Alessandro il giovane fosse sia cittadino romano sia *diadochos* di nomina imperiale: sembra in effetti che la nomina imperiale, come già prima lo scolarcato, fosse generalmente riservata a cittadini romani⁴². Consta d'altronde che la carica fosse estremamente remunerativa, e questo potrebbe avere aiutato Alessandro il giovane, una volta trasferito ad Atene, ad intraprendere un'iniziativa particolarmente onerosa, come la dedica di una statua. Nondimeno è probabile che la famiglia di Alessandro godesse già prima di una certa agiatezza, perché generalmente era a famiglie abbienti, oltre che eminenti per altri riguardi, che l'onore della cittadinanza veniva attribuito.

³⁶ *De fato*, 164.13-15: τῆς τοῦ Ἀριστοτέλους φιλοσοφίας προϊσταμαι ὑπὸ τῆς ὑμετέρας μαρτυρίας διδάσκαλος αὐτῆς κεκηρυγμένος. Notevole mi pare qui l'uso del termine astratto, φιλοσοφίας προϊσταμαι, e non di altri termini che indichino più pragmaticamente la scuola come istituzione. Quanto invece all'epigrafe, la scuola di appartenenza non è affatto menzionata, come spesso non lo è in altre attestazioni epigrafiche, specie se di *diadochoi* aristotelici o platonici.

³⁷ Todd [1976], p. 1 n. 4, Thillet [1984], p. viii.

³⁸ Hahn [1989], p. 125 e n. 24, Glucker [1978], p. 150.

³⁹ Anche ad Atene, non è facile essere sicuri che *diadochos* nelle epigrafi significhi sempre scolarca; il caso di Flavio Menandro esaminato da Parsons [1949] appare dubbio secondo Hahn [1989], p. 123 s.

⁴⁰ Filostrato, *VS* II p. 566, Gal. *De ord. libr. suor.* p. 50 K., 80s. M., con Glucker [1978] p. 146.

⁴¹ Hahn [1989], p. 124 s.

⁴² Lo si desume da una lettera del 121 d.C. ad Adriano da parte di Plotina, vedova di Traiano. La lettera chiede per lo scolarca epicureo, Popillius Theotimus, la licenza di nominare un successore privo della cittadinanza: cfr. Parsons [1949], p. 270 n. 12, Hahn [1989], p. 125 s. Meno consueto, forse, era che il *diadochos* provenisse da fuori, se è vero che si preferivano per l'incarico cittadini ateniesi, o stranieri già residenti in Atene, come nota Parsons [1949], p. 269 n. 7. Se è così, la sfumatura di orgoglio di Alessandro nel dichiararsi φιλόσοφος τῶν Ἀθηνησιν διὰ δόχων è particolarmente giustificata.

Un mestiere di padre in figlio

A quanto si può immaginare, Alessandro il giovane è figlio d'arte. Filosofo, figlio di filosofo, è stato educato, forse nella scuola del padre, forse dal padre stesso, nel corso del II secolo dell'era cristiana: un'epoca di spiccato arcaismo e ritorno ai classici.

Questo potrebbe spiegare o almeno aiutare a comprendere l'estremo livello di specializzazione che l'opera di Alessandro rivela da ogni punto di vista e il controllo linguistico e concettuale che egli sa esercitare in tutta l'ampiezza della sua produzione. Per esempio, egli si esprime in linea di massima usando solo termini già usati da Aristotele – o composti e derivati a partire da quelli già usati da Aristotele, e limita comunque in modo drastico la presenza di vocaboli attinti al registro del linguaggio comune. Solo in casi rari e particolari Alessandro introduce termini tratti dal lessico di altre scuole e non attestati in Aristotele: la parola stessa *heimarmenê*, destino, è un'eccezione avvertita e giustificata come tale, che dunque in questo senso conferma la regola: essa manca nei testi di Aristotele, dove tuttavia Alessandro pretende di ritrovarla, citando a riprova due forme aggettivali e non sostantivali del participio perfetto *heimarmenos*⁴³. Qualcosa di simile avviene per le forme argomentative impiegate da Alessandro, che sono in buona parte mutuate e riprese da Aristotele (ricordiamo che Alessandro commentò anche *l'Organon*); e anche per la struttura generale dell'esposizione, che segue una serie di moduli e modelli fissi e ricorrenti, per lo più di origine aristotelica⁴⁴. La forma di fedeltà più importante riguarda comunque l'ortodossia dottrinale, sulla quale Alessandro vigila con padronanza ed abilità. Colpisce in effetti la sua capacità di attraversare e mettere in relazione nel suo insieme un corpus di scritti vasto e articolato; e di comporre nel linguaggio di Aristotele testi nuovi, le cui posizioni dottrinali, anche dove in parte originali, non sono mai veramente prive di supporto nei testi di Aristotele.

A nostra conoscenza, nessuno dei suoi predecessori aveva saputo fare tanto. Il corpus aristotelico era disponibile quasi nella sua interezza – sembra – da un paio di secoli almeno, pur con qualche menda e lacuna, nella cosiddetta edizione di Andronico. Alessandro per primo ne pratica un'esegesi complessiva, approfondita e analitica, dimostrandone conoscenza estensiva ed intensiva, insieme a capacità di sintesi e di organizzazione sistematica⁴⁵. Come poteva avere

⁴³ *Mantissa* XXV. 186.13-23.

⁴⁴ Sul *De fato*, cfr. Natali [1996]. Inoltre, è possibile mostrare che in *De fato* 2-5 e in *Mantissa* XXV la dottrina del destino prende a modello, specie per la parte preliminare dell'argomentazione, la dottrina del caso e della fortuna (ἡ τύχη, τὸ αὐτόματον) in Aristotele *Fisica* II.3-5. Ringrazio C. Natali per avermi dato l'occasione di illustrare questo punto nel corso del seminario di Venezia. Intendo ritornare in futuro su questo tema.

⁴⁵ Fazzo [2002], pp. 20-24, 213-216. Prima di Alessandro, l'unico commentatore del quale abbiamo estratti significativi è, sulla sola *Etica Nicomachea*, Aspasio, probabilmente della prima metà del II sec. d.C. Ivi, riscontriamo una certa tendenza a citare altre opere di Aristotele. Sono menzionate infatti, genericamente, la *Fisica*, e puntualmente *l'Organon* (gli *Analitici Pr.* e *Post.* e i *Topici*, cfr. l'indice all'edizione di Heylbut in *CAG* XIX,1, in part. p. 242 s).

acquisito tali competenze, lavorando in modo così progredito rispetto ai suoi predecessori – almeno per quanto ne abbiamo notizia? Competenze così precise e specializzate colpiscono a maggior ragione, se si considera in quanto diverse ed arretrate condizioni lavorasse l'esegeta fino ad allora. Non solo il supporto materiale, i rotoli in *scriptio continua*, era di lenta e difficile consultazione; ma soprattutto era arretrata e embrionale la tradizione interpretativa dei testi stessi: dopo Alessandro, l'esegesi armonizzante dei neoplatonici, le parafrasi dei bizantini, poi la ricostruzione sistematica degli scolastici avrebbero predigerito il contenuto positivo del *corpus* rendendolo funzionale alla memorizzazione e all'insegnamento. Tutto ciò presuppone però, come un fondamento e una condizione *sine qua non*, quel livello e quel modo di conoscenza e rielaborazione analitica e sistematica del corpus e delle dottrine, del quale non conosciamo l'edificio complessivo prima dell'epoca di Alessandro.

Ma proprio perché certi predecessori dei quali abbiamo notizia sono poco più che pallidi nomi; e anche riguardo ad Aspasio, del quale abbiamo i resti più significativi, nulla ci assicura che gli si possa ascrivere una parte principale del lavoro estensivo di Alessandro sul corpus aristotelico, per questo a maggior ragione non possono che stupire in Alessandro la profondità delle conoscenze, l'abilità nel rielaborare e nel proseguire imitando; il controllo stilistico e formale, che appare così spiccato, da sembrare in lui quasi una seconda natura.

E una prima, almeno parziale spiegazione potrebbe essere questa: che Alessandro sarebbe stato educato a questa tecnica di scrittura e di redazione fin dalla prima giovinezza, così da farne non solo un mestiere e uno strumento di lavoro, ma uno stile personale, interamente assimilato, di pensiero e di parola.

Alessandro e Alessandro: dubbi e problemi

Abbiamo discorso sinora del significato documentario positivo dell'epigrafe di Karakasu.

Penso che sia giusto ora menzionare alcuni punti di dubbio o almeno di insicurezza quanto al valore e al significato del reperto.

Le ragioni di una datazione

Cominciamo con la datazione. Chaniotis dice che la famiglia di Alessandro dovette ricevere la cittadinanza romana dal futuro imperatore Antonino Pio quando questi fu governatore in Asia, nel 135/136⁴⁶, e che *questo* data con sicurezza l'iscrizione alla fine del II o all'inizio del III secolo⁴⁷.

⁴⁶ Cfr. *supra*, n. 35.

⁴⁷ Chaniotis [2004], p. 80: «The name Titus Aurelius, borne both by the father and the son (L. 4 and 8), implies that the family was awarded Roman citizenship by the later emperor Antoninus Pius (Titus Aurelius Fulvus Antoninus), probably when he was holding the office of the cover-

In realtà, quali sono i motivi di questa datazione?

La dedica del *De fato* 'agli imperatori' (*pros tous autokratoras*) presuppone la partecipazione di Caracalla, ma non ancora di Geta, all'impero di Settimio, si colloca dunque negli anni 198-211 o con maggior probabilità fra il 198 e il 209⁴⁸. Sarà questa connessione con quegli anni tardi del principato di Settimio, e non la cittadinanza romana dei protagonisti, a richiedere quella datazione. Essa d'altronde varrà come *terminus post quem* piuttosto che come data determinata: se la dedica, come si ritiene per lo più, fu occasionata dalla nomina, e questa si colloca negli anni 198-209, l'epigrafe tuttavia potrebbe essere notevolmente più tarda sia dell'una che dell'altra (non sappiamo da quanto tempo Alessandro era stato nominato professore quando dedicò una statua al padre).

Origine della cittadinanza romana nella famiglia di Alessandro

Per ciò che riguarda invece la relazione fra la famiglia di Alessandro e gli anni di governo in Asia di Titus Aurelius Fulvus Antoninus, è difficile pensare che già nel 135/136 il padre di Alessandro fosse entrato in relazione con il futuro imperatore e ne fosse personalmente insignito della cittadinanza: perché il *floruit* del figlio (anche se prendiamo quest'idea di *acmen* in tutta la sua vaghezza) disterebbe settant'anni circa da quello del padre. Più facile sarebbe per esempio immaginare che non il padre, ma il nonno di Alessandro avesse incontrato il futuro Antonino Pio, avesse assunto il nome romano di Titus Aurelius, e l'avesse trasmesso al figlio, dedicatario della statua, e tramite il figlio al nipote, autore della dedica. In questo caso immaginiamo generazioni che si susseguono a una media di trentacinque anni circa di distanza l'una dall'altra, e questo è naturalmente più verisimile⁴⁹.

nor of Asia in AD 135/136 (...), and this safely dates the inscription to the late 2nd or early 3rd century».

⁴⁸ La datazione tradizionale del *De fato* si basa sulla dedica e pone il *De fato* fra il 198 e il 211 d.C., cioè nel periodo di co-impero fra Settimio Severo e Caracalla. Todd [1976], p. 1 n. 3, propone di restringerla agli anni 198-209, perché dal 209 al 211 fu coimperatore anche Geta, che nella dedica non si trova nominato. In Fazzo [1999], p. 72 n. 118, avevo proposto di sfumare questa restrizione, perché dopo la morte di Settimio e l'assassinio di Geta da parte di Caracalla sarebbe stato difficile fare circolare il trattato con una dedica anche a suo nome. Non sapevo che la stessa ipotesi di una *damnatio memoriae* di Geta fosse stata ventilata anche nella recensione di Todd da parte di Montanari [1980], p. 1438 s., che menziona iscrizioni e papiri coevi donde il nome di Geta fu cancellato. L'indicazione di Todd costituisce comunque, mi sembra, un indizio di probabilità.

⁴⁹ Può interessare riassumere, per un parallelo, il caso della famiglia di filosofi esaminato da Parsons [1949]. Si tratta di un'epigrafe dell'anno 100 d.C. ca., su di un blocco di marmo dell'agorà ateniese: «Il sacerdote delle Muse filosofiche T. Flavio Panteno, figlio del *diadochos* Flavio Menandro, con i figli Flavio Menandro e Flavia Sebastilla, lascia, dai propri beni, i portici esterni, il colonnato, la biblioteca con i libri, tutto l'arredo in essi (contenuto) ad Atena Poliaide, all'imperatore Cesare Augusto Nerva Traiano Germanico, e alla città degli Ateniesi». Trovando tracce di due Panteno a distanza di almeno 75 anni, Parsons suppone (p. 271) che il Pan-

Quanto si è speculato fin qui, potrebbe sembrare, influisce poco sulla datazione delle opere di Alessandro, e ancor meno sulla loro interpretazione. In realtà, tuttavia, può non essere del tutto inutile aver evocato la figura del nonno di Alessandro, non solo per curiosità storica, ma anche per questo diverso tipo di motivo. Un padre e un figlio, di nome uguale o diverso, entrambi filosofi, possono già costituire il nucleo embrionale di una scuola⁵⁰. L'epigrafe, documentando l'esistenza di due generazioni, lascia aperta la possibilità di allungare la serie – o *diadoché* come gli antichi la chiamavano. La si potrà allungare in giù, dopo Alessandro il giovane, speculando sui discendenti. Di questi in effetti si è talora discusso, da parte di chi ha parlato della 'scuola di Alessandro'⁵¹. Ad allievi o successori potrebbero infatti ascrivere alcuni opuscoli che vanno a nome dell'Esegeta ma non sembrano propriamente suoi.

Ora sappiamo però che la serie o successione si estende all'in su, con uno se non più antenati. Quanti, non è dato sapere. È su questi che mi vorrei ora soffermare: su quegli antenati, uno o più d'uno, che ebbero forse lo stesso nome – almeno uno, sì, ma non importa molto; e praticarono la stessa professione – almeno uno sì: e questo importa. Sembra peraltro che quel tipo specifico di *diadoché*, che la successione professionale fra padre e figlio può rappresentare, abbia una certa probabilità di estendersi nel tempo, non solo su due, ma su più generazioni⁵².

teno più anziano sia nonno del più giovane (Ringrazio André Laks, per i suoi consigli e per l'aiuto nel reperimento dell'articolo di Parsons).

⁵⁰ Natali [2003], p. 41: già la relazione fra un maestro e un discepolo costituisce dal punto di vista degli antichi il nucleo di una scuola; d'altra parte lo stesso Natali, p. 41 s., 50, sottolinea la ricorrenza delle relazioni parentali fra maestro e discepolo nel mondo greco.

⁵¹ Sharples [1990].

⁵² Cfr. per es. anche Parsons [1949]. Un caso notevole di *διαδοχή* familiare sembra quello di Nicola di Damasco, almeno secondo la testimonianza di Sophronios di Damasco, patriarca di Gerusalemme († 638, Migne, *PG* 87.3, col. 3622 D): dopo il più celebre Nicola (I sec. a. C.) ci fu a Damasco – dice Sofronio – nella stessa famiglia (γένος), una successione (*διαδοχή*) di altri dodici Nicola dediti alla filosofia. La notizia si inserisce peraltro nel contesto di uno *status quaestionis* che appare ancora piuttosto confuso. In effetti, fonti greche ci parlano ampiamente dello storico e pedagogo Nicola di Damasco, collaboratore di Erode il grande di Giudea (fine del I sec. a.C.), autore di una *Storia universale* in 144 libri e biografo di Ottaviano Augusto. Jacoby [1926] raccolse al suo riguardo 15 testimonianze e 143 frammenti (*Fr. Gr. Hist.* II A n.° 90, pp. 324-430). Le Testimonianze 2, 10a-b, 11 e i Frammenti 73, 132, 133, 135 menzionano, fra le attività svariate e gli studi poliedrici (cfr. Suda, Fr. 132) di questo Nicola, un interesse per la filosofia, vuoi in generale (come il citato Sophronios, Test. 2; *Exc. De virtut.* Fr. 133, 135) vuoi peripatetica (Ateneo, Test. 10a, 11, Fr. 73; Plutarco, Test. 10b) vuoi 'peripatetica o platonica' (Περιπατητικός ἢ Πλατωνικός: così la Suda = Fr. Jacoby 132). D'altronde altre fonti, per lo più non greche (tranne cioè Simplicio, 490-560 d.C. ca.), attestano tracce di un Nicola, che Simplicio chiama Peripatetico, altri chiamano anche Nicola di Damasco, la cui opera si inserisce nella tradizione esegetica ai testi di Aristotele. Del *Compendio della filosofia di Aristotele* a lui attribuito (ed. Drossaart-Lulofs [1969]) restano larghi estratti in siriano e tracce in greco ('Nicola peripatetico' ap. Simpl. in *De Caelo* 398.36-399.4; invece le citazioni di un Nicola di Damasco ap. Simpl. in *Phys.* si riferiscono a un'opera dossografica περὶ θεῶν utilizzata da Porfirio che potrebbe – mi sembra – non essere dello stesso Nicola; cfr. le difficoltà segnalate da Drossaart – Lulofs [1969] pp. 17-19). L'autore dovette essere un professionista dell'insegnamento e dell'esegesi aristotelica; mostra conoscenza estensiva del *corpus*, inclusa una forte in-

Quale Alessandro di Afrodisia scrisse i commenti ad Aristotele?

Quale è l'interesse a speculare sull'albero genealogico di Alessandro? Forse ciò che più importa per gli scopi presenti non è che il legame sia fra consanguinei e fra omonimi, ma che ci sia una precisa continuità materiale e culturale fra Alessandro di Afrodisia, quello che conosciamo (o che crediamo di conoscere) e un numero imprecisato di suoi predecessori. Intendo per predecessori, non maestri dei quali egli sarebbe stato semplicemente uditore, al modo di quando uno dice 'Ho sentito da lui questa interpretazione...' e la distingue così espressamente dalla propria; ma al modo di una continuità quasi senza soluzione, fatta di insediamento geografico, di libri che si tramandano, e soprattutto di un modo di lavorare comune che è collettivo, non perché sia necessariamente di équipe, anche se poté certamente esserlo, ma perché accumula progressivamente gli esiti sistematici ed analitici dell'attività esegetica nel corso delle generazioni.

Questo tipo di continuità, che riscontriamo nei commenti di Alessandro e, fra quelli pervenuti, soprattutto in quello alla *Metafisica*, richiede, non che i contributi individuali vengano menzionati come distinti, ma che si integrino

clinazione per la tecnica della parafrasi, che egli applica su un corpus già sistematicamente organizzato, come si evince anche dalla natura delle sue obiezioni ap. Averroé = Drossaart-Lulofs Test. 7.4 p. 11: esse comportano una critica a quell'ordinamento della *Metafisica* in quattordici libri, che troviamo discusso e giustificato in Alessandro di Afrodisia (*in Met.*, 136.8-17, 137.2-138.23, 172.18-22, 237.3-238.3, 344.2-345.20 Hayduck -- senza alcun riferimento a Nicola; e ap. Averroé *in Met.* 1394-1405 Bouyges, con riferimento per contrasto alle critiche di Nicola). D'altra parte, una parafrasi dell'*Etica* aristotelica, è conservata sotto il nome presunto di Nicola nella parte centrale di un manoscritto della moschea Qarawīyīn di Fez e sembra allinearsi ai caratteri metodologici del *Compendio*; nello stesso testo si trovano citati Plotino (*Enn.* I.2. I sg.) e criticate le dottrine dei Cristiani; vi si riscontra inoltre una tendenza a conciliare Aristotele e Platone; pertanto Lyons [1960-1961] ha negato che lo scritto possa essere opera dello stesso autore del *Compendio* (nel presupposto che questo sia vissuto nel I sec. a.C.), lo ha datato congetturalmente al IV secolo e lo ha assegnato a un diverso Nicola, di Laodicea; di questo Nicola parlerebbe Bar Hebraeus (Grīgōr abū-l-Faraġ, 1225-1286, *Hist. Dynastarum Moslemicarum*, Beirut 1890, p. 139 = Test. 6 ap. Drossaart-Lulofs [1969], p. 10) collocandolo all'epoca di Giuliano. In realtà però Bar Hebraeus si riferisce chiaramente ed espressamente allo stesso Nicola che fu autore del *Compendio della filosofia di Aristotele* e del *De plantis* (aggiungendovi solo un'informazione ulteriore, ma di attendibilità incerta: «secondo ibn Butlān [medico arabo dell'XI sec.] egli proveniva originariamente da Laodicea»). Così questo spostamento di attribuzione comporta un'ipotesi artificiosa, e la ricostruzione che ne risulta è debole, come mostra la voce dedicata a «Nicolas 'de Laodicée' (pseudo)» di M. Zonta (in corso di pubblicazione nel *Dictionnaire des Philosophes Antiques* a c. di R. Goulet). Conclude infatti in proposito: «Il ne semble donc pas hasardeux de supposer que ce 'Nicolas de Laodicée' n'a jamais existé». Quanto alla testimonianza di Sofronio, Drossaart-Lulofs [1969], p. 5, non sembrò prenderla seriamente in considerazione, ma notò incidentalmente: «it is most embarrassing, because it multiplies the one Nicolaus Damascenus no less than thirteen times. And when we are inclined to consider the first of them, Herodes' friend, as the author on philosophical matters, there are still twelve others, all equally genuine and all 'priding themselves on philosophy' who might raise a claim of being the real one». E non tornò più sull'argomento. Ma l'intera questione merita oggi approfondimento. Sembra in particolare che l'identità di Nicola l'autore del *Compendio* con lo storico e pedagogo del I sec. a.C. non possa essere accettata senza riserve, fino a che non sia stata verificata e comprovata alla luce degli studi più recenti.

organicamente, o si succedano affiancandosi senza elidersi né contrapporsi radicalmente. Mancano pertanto i nomi dei predecessori, così come manca una chiara demarcazione del contributo distintivo dell'ultimo esegeta che scrive. Se è così, si potrebbe dire che non per timidezza o riservatezza i commenti di Alessandro, a differenza dall'essoterico *De fato*, negano ostinatamente al lettore ragguagli autobiografici, segni di personalità, espressioni di passioni individuali, per nulla dire dei motti di spirito, la cui assenza sembra aver suscitato qualche delusione⁵³. Non portano tracce di individualità, perché opera individuale non sono. Chi per ultimo ha messo mano a un commento, e di suo ha messo solo qualcosa, mentre il resto lo deve ad altri, difficilmente ha motivo di introdurre interventi in prima persona singolare. Significativamente, una formula tipica, in Alessandro, per introdurre una soluzione interpretativa ulteriore rispetto a quelle già prospettate, è 'si può anche intendere [*scil*: il passo] in questo senso, cioè che...' (*dynatai tis kai akouein...*; nelle *Quaestiones*: *dynatai tis legein kai*: 'si può dire anche che...'). Questa formula ha la proprietà di potersi aggiungere, sempre in formula impersonale, al testo preesistente senza richiedere necessariamente una revisione sintattica o l'aggiunta di riferimenti prolettici. Altrove e più sovente, troviamo fra una proposta interpretativa e l'altra, in Alessandro come in altri commentatori, una particella disgiuntiva «è»: 'Oppure' [*scil*: 'Oppure si potrebbe dire']. Anche questa può essere introdotta con la stessa funzione, di inserire un'ulteriore proposta senza modificare nulla di ciò che viene prima.

Ci sono paralleli interessanti a questo riguardo nella letteratura esegetica: sappiamo che un commento poteva essere scritto scrivendo sui margini di un altro commento, in particolare sui margini del commento del maestro del commentatore. Questi poteva aggiungere il proprio mantenendo intatto o poco mutato il resto, e il testo così ampliato poteva essere trasmesso tanto a nome del maestro quanto a nome dell'allievo⁵⁴.

In considerazione di quanto sopra, l'epigrafe di Karakasu può porre un interrogativo. Il testo inciso ci parla di un padre e di un figlio. Ebbero lo stesso nome, Alessandro, la stessa origine geografica, Afrodisia, la stessa professione: filosofo. Uno dei due, il figlio, ha fatto carriera come professore, come funzionario imperiale. Per questo lo associamo sicuramente a quell'Alessandro che fu messo in cattedra da Settimio Severo e gli dedicò il *De fato*. Se anche il padre fosse stato professore per nomina imperiale e *diadochos* ad Atene, è presumibile che l'epigrafe ne accennerebbe; il titolo più semplice di *philosophos*, a lui attribuito, fa pensare che non fu così. Eppure è Alessandro il padre infatti a essere celebrato con il consenso della cittadinanza intera ('del senato e del popolo' di Afrodisia, secondo quanto recita l'epigrafe). Né fu onorato, se l'archeologia non erra, con una semplice lapide, ma con una statua. L'epigrafe è incisa infatti su di un basamento statuaria, come si usava con i benefattori della città. Solitamente, è vero, doveva trattarsi di benemerenze di tipo economico piuttosto che

⁵³ Barnes [1991], p. 10, lamentando: «There are no light touches – and no jokes».

⁵⁴ Marinus, *Proclus*, 27 con Saffrey-Segonds [2001], p. 32, 151 s.

culturale. Qui ci mancano lumi. Forse, in generale, un tipo di evergetismo non escludeva l'altro⁵⁵.

La questione è dunque: quale (o: quali) Alessandro di Afrodisia scrisse (o: scrissero) i commenti ad Aristotele? Quale (quali) Alessandro fu(rono) ricordato(i) come 'l'Esegeta' per eccellenza? Fu colui che trovò miglior fortuna da vivo? O fu colui che – per qualche motivo – meritò maggiori onori, e più solenni da morto?

I dati a nostra disposizione sono pochi; non possiamo fare altro che considerare quelli che abbiamo, e esprimere un giudizio di probabilità in base a quelli.

Forse l'ipotesi unicista non è la più probabile. Possono incrinarla ipotesi varie, tutte in qualche modo pluraliste, se non 'analiste', come si potrebbe dire per analogia con la *querelle* ottocentesca sulla paternità dei poemi omerici. Evocherò due possibilità in qualche modo più semplici, per poi tentarne una più sfumata ed elastica, suscettibile di adattamento in funzione di fattori variabili ed incognite diverse.

Innanzitutto: la consapevolezza di quanti dettagli ci manchino non ci consente facilmente di escludere le ipotesi estreme: né la vulgata tradizionale, che ci induce ad attribuire a un solo uomo tutto il *corpus* di Alessandro (salvo direi qualche opuscolo più visibilmente spurio); né però quest'altra ipotesi: il grande commentatore fu quello commemorato, per questo o qualche altro motivo, con una statua; il figlio ne trasse beneficio per la sua carriera; ebbe dunque, personalmente, buone ragioni in più per tributare al padre, da morto come da vivo, non solo quella riconoscenza che la *pietas* filiale impone verso il genitore, e massimamente verso il genitore che fu anche maestro (se fu il padre il suo maestro); ma onori eccezionali, così da elevargli una statua, in comunanza di voti con il senato e con il popolo della città di Afrodisia. L'opera personale dell'Alessandro *diadochos*, professore nominato dai Severi abbraccerebbe sicuramente i trattati, che presentano un taglio meno specialistico e più polemico: ivi si trova divulgata la parte più fruibile del magistero esegetico della scuola, ad uso degli uditori dei corsi ateniesi: un pubblico almeno in parte non specialistico, che soleva passare dalle lezioni dell'uno a quelle dell'altro maestro per dotarsi di una generica 'educazione liberale', propedeutica e preliminare a una carriera non filosofica⁵⁶, ed era così naturalmente portato al confronto fra una scuola e l'altra.

Una tale ipotesi comporta questo principale inconveniente (e sarà forse questo, ad averne distolto Chaniotis e i suoi collaboratori): di costringerci a dividere fra due autori, diversi seppur biograficamente assai vicini, il *corpus* di scritti che

⁵⁵ Nel caso esaminato da Parsons [1949], T. Flavio Panteno è evergete e filosofo al tempo stesso, cfr. *supra*, n. 52.

⁵⁶ Cfr. Natali [2003], 60: il fenomeno non è legato solo ad Atene e alle cattedre di Marco Aurelio: già per es. Apollonio di Tiana e Galeno frequentarono maestri delle quattro scuole, l'uno a Egea, l'altro a Pergamo, cominciando verso i 14 anni, e terminando pochi anni dopo. Quest'uso si trovò istituzionalizzato dalle cattedre antonine ad Atene, cfr. Glucker [1978], p. 148.

attribuivamo ad uno solo (seppur talora con qualche fatica⁵⁷, che la nostra ipotesi comunque non aiuta a mitigare). Se poi la spartizione degli scritti in due gruppi risulta in sé artificiosa, ci sarà un'ulteriore ragione per considerarla arbitraria.

Si dirà: *non sunt multiplicanda entia praeter necessitatem*. È come se si dicesse: se basta un Alessandro, a che pro supporre due? Ma fatto è che i nostri 'Alessandri' sono già due, e che dunque la prima obiezione non vale. Vale piuttosto la pena di mettersi a pensare, se qualche altro indizio non cospiri verso l'ipotesi di una spartizione di competenze, attitudini, stili e attività, sì da indurre a postulare *almeno* due personaggi in azione, diversi e scaglionati nel tempo in due o più di due generazioni successive, pur nella più stretta continuità culturale e materiale. Sottolineo 'almeno' e 'o più di due'. Gli indizi che menzionerò ora, se valgono a suggerire uno sdoppiamento nei livelli di profondità, così da fare risaltare in primo piano una figura individuale, quella dell'Alessandro giovane, sbalzandola da una prospettiva abitualmente appiattita, non dicono però nulla dell'identità né del numero dei predecessori che gli fanno da sfondo. Questo consiglia di mantenere la nostra ipotesi generale e flessibile quanto al ruolo preciso di Alessandro il vecchio, alla cui memoria la statua fu eretta sul basamento di Karakasu.

Per discutere il problema su basi più documentate si dovrebbero impostare, discutere, applicare, in relazione a questo caso particolare, modelli di analisi sia stilistica che contenutistica, senza tralasciare la possibilità di impiegare strumenti statistici. Non è questo il luogo per un tale approfondimento. Mi limiterò ad esemplificare quali generi di considerazioni potrebbero essere presi in considerazione già allo stato attuale delle conoscenze. Con questa premessa: alcune non mostrano necessariamente differenza di autore ma indicano perlomeno stili differenti di scrittura.

Elementi di discontinuità fra i commenti e le opere personali di Alessandro

Fra le considerazioni inerenti il metodo, lo stile, la tecnica di scrittura, menzioniamo innanzitutto alcune note che mostrano perlomeno la compresenza di due stili di redazione diversi. Per esempio, la connessione sintattica fatta di *te kai* consecutivi, con un valore poco diverso da quello della semplice congiunzione *kai*, nei trattati è tre volte circa più frequente che nei commenti di Alessandro (oltre che circa dieci volte più frequente che in Aristotele)⁵⁸.

⁵⁷ Il pericolo di pseudoepigrafi esiste nei testi conservati nell'originale greco, ed è più forte fra quelle opere conservate solo in arabo; cfr. per una rassegna generale dello *status quaestionis* Goulet-Aouad [1989], Fazzo [2003].

⁵⁸ Ho considerato le seguenti opere nella versione TLG: *Al. in Met.* (solo i libri autentici, I-V), *in An. Pr.*, *in Top.*, *De anima*, *De fato*, *De mixtione*, *Quaestio II.3*; *Arist. Phys.*, *De Caelo*, *Gen. et Corr.*, *De anima*, *Met.* Per la precisione, riporto qui di seguito le cifre che indicano quante occorrenze di $\tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota$ consecutivi si trovano in media per ogni 1.000 parole di testo, precisando fra parentesi le medie dei singoli testi, per mostrare che i diversi gruppi presentano al loro interno valori relativamente simili e vicini. Nei commenti di Alessandro: 3,23 (medie parziali: *in Met.*:

Dal punto di vista della relazione con le altre sette filosofiche, colpisce una differenza maggiore fra i trattati e i commentari. I trattati maggiori sono accomunati da una costante tensione polemica contro lo stoicismo. L'autore, si può dire, non perde occasione per attaccare o criticare gli stoici e mostra, soprattutto sul piano delle dottrine fisiche, di considerarli i peggiori nemici, sia suoi che della scuola. Non così è nei commentari. Solo in fatto di logica, occasionalmente e senza speciale *vis* polemica, Alessandro discute e critica le opinioni degli stoici, che contendevano in effetti da tempo agli aristotelici il primato in questo settore (*in An. Pr.*, *passim*; cfr. anche *In Met.* 301.17-26). Non menziona però né il determinismo stoico, né quella tesi della compenetrabilità dei corpi (*to sôma dia sômatos chôrein*) cui il *De mixtione* di Alessandro (227.1-10, cfr. *supra*) riduce tutte le loro dottrine fisiche. Nemmeno quando nel commento al *De sensu* e ai *Meteorologica* si tratta di mescolamento (come *mixis* o come *krasis*: il tema cui afferisce l'argomento antistoico del *De mixtione*) Alessandro menziona mai gli stoici. Eppure questi sono i commentari di Alessandro che più agevolmente si sarebbero prestati a discutere le opinioni fisiche degli avversari. Ivi, piuttosto di rado, Alessandro li cita per registrare la loro opinione al modo della dossografia (*in Meteor.* p. 62.4-7; cfr. anche *in Met.* 178.16-19: è l'unica loro citazione in tutto il commento *in Metaphysica*), tutt'al più osservando che è diversa da quella di Aristotele, e spiegando il perché (*in De sensu*, p. 73.19-24; 167.4-8).

Inoltre: dal punto di vista concettuale, è cruciale nei trattati il concetto di *physis*, natura. È un concetto di base, larghissimo e versatile su tutto lo spettro dei temi e problemi affrontati da 'Alessandro' in quei contesti. In particolare, la provvidenza nel *De providentia* è la natura, in senso cosmico; il destino nel *De fato* è la natura, in senso individuale. Questo concetto non riveste un ruolo analogamente significativo e centrale nei grandi commenti ad Aristotele. Il passo dei commentari nel quale esso si trova più direttamente tematizzato, *in Met.* 103.35-104.3, non menziona né l'identità fra natura e destino, né l'identità fra natura e provvidenza; non solo, ma sembra vietare quest'ultima, visto che insiste soprattutto sul carattere irrazionale (*alogos, ou kata logismon*), non cosciente (*ou gar ennousa hê physis poiei ha poiei*), dunque in senso stretto: non provvidenziale, dell'azione benefica della natura sui corpi soggetti a mutamento. Questa sembra una discrepanza difficilmente riconcomponibile.

4,76; *in An. Pr.*: 2,18; *in Top.*: 2,79; cfr. per contrasto ps. Al. – cioè Michele di Efeso – *in Met.* VI-XIV: 0,87). Nei trattati di Alessandro: 11,31 (*De anima*: 11,60; *De fato*: 8,64; *De mixtione*: 13,109; *Quaestio* 26,408). In Aristotele: 0,98 (*Phys.* 0,64; *De Caelo* 0,95; *Gen. et Corr.*: 0,93; *De anima*: 1,93; *Met.* 0,99). D'altra parte, l'uso di τε καί, così tipico dei trattati, non ha solo una funzione ritmica. Né serve solo, come per lo più in Aristotele, ad associare termini e concetti, per affermare sia l'uno che l'altro *al tempo stesso* nonostante la loro differenza; serve invece spesso a costruire quelle coppie sinonimiche, quella sorta particolare di endiadi (il verbo, se si tratta di sostantivi, è al singolare) cui i trattati e alcune *Quaestiones* tipicamente ricorrono per spiegare meglio alcuni concetti cruciali. È un modo di usare la lingua, ampliando il lessico senza ampliarlo, per abbinamento e combinazione di termini. Cfr. per esempio l'espressione δύναμις τε καὶ φύσις, «potere-e-natura», caratteristica della *Quaestio* II.3 e della teoria della provvidenza in Alessandro (pensata come potere ed effetto del moto dei corpi celesti sul mondo subluare; cfr. Fazzo [2002], p. 180 s., 187 n. 420, [1999], p. 202 s. n. 21).

Inoltre: i commenti e un gruppo significativo di opuscoli detti *Quaestiones* trovano un elemento di affinità e comunanza nel metodo delle soluzioni multiple⁵⁹. C'è una precisa continuità nella tecnica di scrittura, in questi passi a soluzioni multiple, fra commenti ed opuscoli: si riscontra lo stesso tipo di uso, veramente aporetico e non dogmatico, di questa tecnica esegetica; e persino l'uso delle stesse particelle e degli stessi connettivi sintattici. Questo tipo di tecnica può dare adito all'ipotesi di una composizione a strati, in cui si conservino diverse fasi della tradizione esegetica; essa è pressoché assente nei trattati maggiori. D'altra parte la *Quaestio* II.3, dove essa è impiegata in forma esemplare, presenta punti di contatto strettissimi e coincidenze parola per parola con i trattati maggiori *De providentia* e *De principiis*.

Il corpus alessandrista come tradizione esegetica e come opera collettiva

Stando così le cose, resta ancora virtualmente aperta l'interpretazione tradizionale, nella forma riveduta che qui propongo in funzione di quanto emerso dalla discussione dell'epigrafe: che lo stesso Alessandro, dopo aver lavorato ai commenti o comunque dopo aver preso cattedra in Atene, abbia allora modificato e adattato il suo proprio stile di scrittura in funzione delle nuove esigenze didattiche. È verisimile in effetti che i trattati, per il tipo di produzione che rappresentano, siano legati all'insegnamento pubblico di Alessandro il giovane nel contesto della concorrenza fra scuole in Atene. La probabilità che alcuni di questi trattati siano derivati per estratti dal commento alessandrista al corrispondente trattato di Aristotele (come fu comprovatamente il caso per il *De anima* di Alessandro⁶⁰) ci dà l'idea e l'esempio del riutilizzo divulgativo cui la tradizione dell'esegesi ai testi di Aristotele poté andare soggetta nel mutato contesto di insegnamento, trasferendosi da Afrodisia ad Atene.

Se invece si volesse elaborare, non fosse che a modo di esempio, un'ipotesi non unicista bensì piuttosto (e perlomeno) dualista quanto all'attribuzione degli scritti trasmessi a nome di Alessandro di Afrodisia, si registrerebbero sotto attribuzioni diverse, da una parte i trattati, che sono di Alessandro il giovane, dall'altra la parte principale e più antica dei commenti.

Porremmo dunque come gruppo a sé innanzitutto i trattati, nella misura in cui sono accomunati da caratteristiche stilistiche peculiari. Più sicuramente resterebbero assegnati a questo nostro autore (Alessandro il giovane) quelli che presentano analogie notevoli di struttura. Tali sono i trattati il cui esordio è composto per *diaphônia*, cioè per scontro fra opinioni estreme e contraddittorie: il *De fato*, il *De providentia* e il *De mixtione*⁶¹. Ma è verosimile che si debbano strettamente associare a questi anche gli altri trattati afferenti lo stesso filone di polemica antistoica, secondo quanto si è visto in *De mixtione* 227.1-10.

⁵⁹ Cfr. Fazzo [2002], pp. 25-29.

⁶⁰ Cfr. Accattino-Donini [1996]², p. VII s. con i rimandi e la bibliografia ivi indicati.

⁶¹ Cfr. Mansfeld [1988].

Sul versante più antico della scuola e della tradizione starebbero invece per l'appunto i commenti, eccettuate, all'interno di questi, quelle aggiunte ultime e posteriori, che per qualche motivo siano databili all'epoca di Alessandro il giovane. Quanto infatti ai luoghi a soluzioni multiple, nei commenti e nelle *Quaestiones*: già in passato si è suggerito che all'esegeta più recente (per noi: Alessandro il giovane) si ascrivano le ultime soluzioni, sia nei passi a soluzione multipla all'interno dei commenti, sia nella *Quaestio* II.3.

Ma il corpo centrale dei commenti si attribuirebbe alla tradizione precedente: o ad Alessandro il vecchio, nel caso dell'ipotesi, attraente ma non verificabile, di una trasmissione di padre in figlio; oppure, più in generale – in un modo che in questo momento non è possibile precisare – al magistero dei predecessori.

Ciò che qui si è voluto proporre è un'ipotesi provvisoria che potrà essere verificata, corretta, ulteriormente sviluppata (specie in riferimento alle eterogenee collezioni di opuscoli della *Mantissa* e delle *Quaestiones*), o smentita. In ogni caso suo scopo principale, va precisato, non è spiegare l'una o l'altra divergenza dottrinale all'interno del *corpus* alessandrino. In linea di massima, in questo tipo di letteratura l'identità non garantisce sempre la coerenza, anche perché l'autore di volta in volta deve interagire con la tradizione esegetica dei singoli passi e problemi. E d'altra parte, vige fra i commentatori uno zelo di continuità dottrinale, tale per cui la coerenza non garantisce l'identità dell'autore. Ci si propone, piuttosto, di esemplificare una possibile scansione cronologica e tipologica del *corpus* alessandrino, che ne metta le diverse parti in qualche relazione con l'evoluzione della scuola, per la quale il passaggio ad Atene, attestato (a quanto sembra) dal recente reperto archeologico, dovette comportare uno slittamento verso un livello di insegnamento meno specializzato e più generico – quello per l'appunto dei trattati. La precarietà stessa di questa, come di altre analoghe ipotesi sui rapporti fra i due 'Alessandri', potrà almeno servire a mettere in evidenza quante cose non sappiamo e quante certezze potrebbero restare più sfumate.

Di più infatti non è lecito per ora sapere né congetturare. Sulle fasi precedenti della tradizione grava, qui come sovente altrove, l'ombra di un anonimato voluto e creato dai maestri stessi, dei quali Alessandro di Afrodisia il padre, questo sconosciuto, appare figura emblematica e riassuntiva⁶².

⁶² Ringrazio Carlo Natali, Carlo Maria Mazzucchi, Stephen Menn per la discussione su alcuni dei temi trattati in questo testo, del cui contenuto e delle cui eventuali inesattezze resto naturalmente unica responsabile.