

Universa. Recensioni di filosofia, volume 10 (2021), numero speciale

Dieci anni di *Universa*, dieci anni di ricerca

L'assimilazione a Dio in Alessandro di Afrodisia

Giovanni Gambi

Doi: 10.14658/pupj-urdf-2021-3-4

L'assimilazione a Dio in Alessandro di Afrodisia

Giovanni Gambi

This essay aims to show how Alexander of Aphrodisias uses the notion of “assimilation to God”, presented by Plato in the *Theaetetus* and codified during the subsequent platonic tradition, in relation to some fundamental issues of his philosophical system. This notion will turn out to be a key aspect of his thought, both in terms of his theological-cosmological and moral reflection, and in relation to his idea of providence which joins these two types of reflection.

Il tema dell'assimilazione al divino diventa centrale nella riflessione filosofica antica a partire dal *Teeteto* di Platone. Presentando il filosofo come colui che è veramente libero e che in quanto tale si rivolge all'indagine sull'essenza delle cose, sulla natura dell'uomo, su quella della giustizia e così via, Socrate fa notare all'interlocutore Teodoro che il male non può essere definitivamente estirpato dal mondo degli uomini, mentre esso non ha posto tra gli dèi, e che perciò occorre che l'uomo si sforzi di fuggire il prima possibile da qui verso lassù. Socrate chiarisce immediatamente che cosa intende: «fuga è rendersi simili a Dio secondo le proprie possibilità (φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν), e rendersi simili a Dio significa diventare giusti e santi, e insieme sapienti». Poco dopo ribadisce questa correlazione tra il divino e la giustizia: «Dio in nessuna circostanza, in nessun modo è ingiusto, ma, anzi, è supremamente giusto, e non c'è niente di più simile a lui di quello di noi che, a sua volta, sia diventato il più giusto possibile»¹. Platone indica dunque nel perseguimento delle virtù, e in particolar modo della giustizia, la via che orienta l'anima dell'uomo verso la divinità e che riduce al minimo i condizionamenti della corporeità.

¹ PLATONE, *Theaet.*, 176 b 1-c 3, trad. it. Id., *Teeteto*, in *Platone. Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2001³, p. 224.

Ciononostante, egli si mostra consapevole del fatto che quest'ultima non può essere del tutto soppressa, e di conseguenza pone una condizione a questa via di innalzamento morale, la quale deve essere sempre perseguita nella misura di ciò che è possibile per ciascuno.

Questo passo ha avuto grande fortuna nella tradizione platonica successiva: ad esempio, vi fanno esplicito riferimento Alcinoo nel *Didaskalikos*² e Plotino nelle *Enneadi*³. Tuttavia, la nozione di “assimilazione a Dio” può fungere anche da chiave di accesso al pensiero di Alessandro di Afrodisia: in tal modo ci si sposta da una prospettiva platonica a una aristotelica, pur rimanendo cronologicamente vicini al medio-platonismo, con il quale Alessandro si confronta direttamente, soprattutto a proposito del tema della provvidenza.

L'idea di “assimilazione a Dio secondo il possibile” ricorre a vari livelli nella speculazione di Alessandro, e ci permette quindi di dare uno sguardo d'insieme alla sua concezione del reale: sia in riferimento al piano teologico-cosmologico, sia a quello etico e filosofico, che riguarda l'uomo più da vicino, sia alla questione della provvidenza, che li collega. Data dunque la funzione strutturale che questa nozione riveste all'interno dell'impianto filosofico di Alessandro, quale emerge dai suoi diversi scritti che ci sono pervenuti, essa costituisce senza dubbio una chiave di lettura proficua per accostarsi allo studio della filosofia dell'afrodisiense. D'altronde, l'esigenza di riservare a questo autore un'attenzione specifica, senza che ci si limiti a considerarlo un mero ausilio per la comprensione dell'opera di Aristotele, si iscrive all'interno di una generale rivalutazione, da parte degli studiosi, della tradizione commentaristica antica. Benché sia molto recente, questo interesse ha già prodotto risultati notevoli, a partire dalla collana editoriale *Ancient Commentators on Aristotle* curata da Richard Sorabji⁴. La lettura attenta dei commentatori può effettivamente far emergere diversi elementi interessanti, come cercheremo di mostrare a proposito di Alessandro di Afrodisia.

² Cfr. ALCINOIO, *Didask.*, XXVIII 1-4, trad. it. *Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo. Saggio di interpretazione storico-filosofica con introduzione e commento del Didaskalikos*, a cura di G. Invernizzi, Abete, Roma 1976, pp. 56-57.

³ Cfr. PLOTINO, *Enn.*, I 2,1, trad. it. *Id.*, *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2000, pp. 73-74.

⁴ In aggiunta alle traduzioni dei testi dei commentatori, cfr. R. SORABJI (ed.), *The Philosophy of the Commentators 200 – 600 AD. A Sourcebook*, voll. I-III, Bristol Classical Press, London, 2003-2004; *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Bloomsbury, London 2016² (1990¹); *Aristotle Re-interpreted. New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, Bloomsbury, London 2016.

Di questo autore abbiamo scarsissime notizie biografiche. Fino a qualche tempo fa, l'unico indizio ci veniva fornito da quanto scrive lui stesso nell'*incipit* del suo trattato *De fato*, che dedica agli imperatori romani Settimio Severo e Antonino Caracalla. A questa testimonianza si è aggiunta recentemente un'iscrizione rinvenuta a Karacasu, città in Turchia poco distante da Afrodisia in Caria, che è stata identificata come la dedica fatta realizzare dallo stesso Alessandro, che si firma Tito Aurelio Alessandro, in onore del padre, suo omonimo e filosofo egli stesso. Dunque, Alessandro di Afrodisia fu presumibilmente un cittadino romano (come indicano i *tria nomina*) vissuto tra la fine del II e l'inizio del III secolo d.C., che intraprese gli studi filosofici nella sua terra di origine, probabilmente avviato dal padre, per poi proseguirli sotto la guida dei suoi maestri: Ermino, Sosigene e Aristotele di Mitilene. Egli occupò inoltre la cattedra di filosofia aristotelica ad Atene, la quale costituiva una delle quattro cattedre di filosofia istituite da Marco Aurelio (insieme a quelle platonica, stoica ed epicurea).

Il pensiero di Alessandro è stato definito "neo-aristotelico"⁵, in quanto segnerebbe un punto di svolta nella tradizione peripatetica. Egli si impegna in un confronto globale con la filosofia di Aristotele animato da una profonda tensione sistematica, che si esprime in uno sforzo costante di chiarire le oscurità, appianare le incoerenze, evidenziare i punti di convergenza tra le diverse opere. A partire dalle linee di fondo del pensiero aristotelico, egli arriva a sostenere posizioni ben definite su problematiche estranee allo Stagiritita ma dominanti al tempo di Alessandro⁶, in un contesto segnato dalla rivalità fra le scuole, impegnate in un'opera di rigorizzazione di verità già depositate, perlomeno *in nuce*, nella dottrina dei rispettivi fondatori. Se Alessandro può considerarsi l'esponente più illustre di questa opera sistematizzante, tuttavia non ne è l'iniziatore, ma anzitutto l'erede di una tradizione peripatetica che, sin dal periodo immediatamente successivo alla morte di Aristotele, aveva portato alla luce le diverse difficoltà insite nel suo pensiero attraverso una meditazione di carattere fondamentalmente aporetico, di cui è testimonianza lo scritto di Teofrasto noto come *Metafisica*. Alessandro si forma all'interno di questa tradizione, e il suo apporto originale si caratterizza per la volontà di porsi coerentemente in continuità con essa, pur spingendosi oltre⁷.

⁵ Cfr. C. CERAMI, *Alexander of Aphrodisias*, in A. FALCON (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 160-179, spec. pp. 162-165.

⁶ Cfr. S. FAZZO, *Aporia e sistema. La materia, la forma, il divino nelle Quaestiones di Alessandro di Afrodisia*, Edizioni ETS, Pisa 2002, pp. 20-25.

⁷ Sul modo in cui Alessandro fa proprio il metodo aporetico, sia negli scritti intitolati *Aporie e Soluzioni* (noti anche come *Quaestiones*), sia nelle opere a carattere sistematico, cfr. S. FAZZO, *Aporia e sistema*, cit., pp. 25-31.

1. L'assimilazione a Dio nell'esegesi di *Metafisica* Λ

Quella di Alessandro è anzitutto un'opera esegetica, tanto che egli è noto come l'Esegeta per antonomasia⁸: così, anche per il nostro tema è opportuno iniziare da una delle interpretazioni più celebri che egli sviluppa muovendo dal testo aristotelico, cioè quella di *Metafisica* Λ 7, in cui Aristotele afferma che il motore immobile muove come oggetto di amore. Per analizzarla bisogna partire dal commento di Alessandro al libro Λ della *Metafisica*: questo è conservato soltanto parzialmente grazie alle citazioni contenute nel *Commento grande alla Metafisica* di Averroè, dal momento che il commento alessandrino si è conservato integralmente soltanto per i primi cinque libri della *Metafisica*, mentre il resto è andato perduto forse già verso la fine del dodicesimo secolo⁹.

Dopo aver presentato il testo¹⁰, Averroè riporta la discussione offerta da Alessandro, il quale esplicita la distinzione aristotelica tra due tipi di finalità, per poi individuare quella che è possibile riscontrare negli enti immobili. Da una parte si dà un fine che è perseguito in quanto è una perfezione appartenente alla categoria della qualità, in vista della quale si muove ciò che si perfeziona grazie a essa: ad esempio, la salute rispetto al corpo. Dall'altra parte, esiste un fine consistente in una perfezione appartenente alla categoria della sostanza, e perciò esterna rispetto a ciò che la persegue, il quale si muove verso di essa al fine di rendersi simile a essa, esistendo, in un certo senso, in virtù di essa. Questo secondo caso è chiarito attraverso gli esempi della relazione tra schiavi e padrone e tra sudditi e re: gli schiavi e i sudditi tendono a conformarsi alla volontà rispettivamente del padrone e del re, e gli uni esistono come schiavi in virtù del padrone, mentre gli altri esistono come sudditi in virtù del re. Secondo Alessandro, la stessa cosa si verifica per tutti gli enti, i quali aspirano ad assimilarsi al primo ente, oggetto di amore per

⁸ Ci sono pervenuti i suoi commentari al primo libro degli *Analitici Primi*, ai *Topici*, ai *Meteorologica* e al *De sensu*. Il suo *Commentario alla Metafisica* è autentico soltanto per i primi cinque libri, mentre i restanti sono stati scritti da un autore che si firma come Alessandro, ma che probabilmente è da identificarsi con l'erudito bizantino Michele di Efeso (XI-XII sec.). Della seconda parte del *Commentario alla Metafisica*, e dei commenti al *De caelo*, agli *Analitici Posteriori* e alla *Fisica* conserviamo soltanto alcuni frammenti tratti da autori come Giovanni Filopono, Simplicio e Averroè. Vi sono poi alcuni trattati (il *De mixtione*, il *De fato* e il *De anima*) conservati in greco; sono invece conservati soltanto in arabo, attraverso la mediazione del siriano, il *De principiis*, il *De providentia* e un trattato contro Galeno. Vari scritti sono poi conservati sotto il titolo generale di *Quaestiones*.

⁹ Cfr. S. FAZZO, *L'exégèse du livre lambda de la Métaphysique d'Aristote dans le De principiis et dans la Quaestio I.1 d'Alexandre d'Aphrodise*, «Laval théologique et philosophique», 64, 2008, pp. 607-626, spec. p. 609.

¹⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* XII, 1072 a 30-1072 b 4, trad. it. Id., *Metafisica*, a cura di E. Berti, Biblioteca Filosofica Laterza, Bari-Roma 2017, p. 517.

l'universo intero¹¹. Infatti, è questo secondo tipo di finalità quello che può esistere negli enti immobili, e in virtù di cui il primo motore muove il primo mobile (cioè il cielo delle stelle fisse) così come l'amato muove l'amante, e per suo tramite muove tutto il cosmo. Spiega infatti Averroè, facendo propria la posizione alessandrina:

Le premier ciel, en effet, est mù par ce moteur sous l'effet du désir qui le porte vers lui, ou, pour mieux dire, < sous l'effet du désir > de se rendre pareil à lui dans la mesure de ses forces. C'est de la même façon que l'amant tend à se rendre pareil à l'objet de son amour, et que tous les corps célestes se meuvent par désir pour le mouvement du premier corps¹².

Il primo cielo si muove per effetto del desiderio di rendersi simile al primo motore nella misura della sua capacità così come l'amante si sforza di rendersi simile all'amato, e nello stesso modo si muovono tutti i corpi celesti, oltre a essere trasportati dal movimento del primo cielo. In tal modo il Primo Motore fa sì che tutti gli enti *siano* in virtù di lui: non nel senso che li crea, ma nella misura in cui dà inizio al movimento eterno in cui consiste la vita dell'universo.

È evidente che l'interpretazione di Alessandro riportata da Averroè va oltre quanto esplicitamente affermato da Aristotele nel passo commentato: l'aggiunta decisiva sta proprio nella nozione di ὁμοίωσις. Tralasciando l'annosa questione circa l'autentica dottrina aristotelica espressa in questo passo, è sufficiente segnalare come diversi interpreti abbiano sostenuto che, nell'espressione ὡς ἐρώμενον, l'ὡς vada inteso in un senso puramente metaforico, utile solo a giustificare la possibilità di un movimento che garantisca l'immobilità di ciò che lo causa¹³. Alessandro sembra invece interpretarlo in modo letterale, sviluppandolo nel senso dell'ὁμοίωσις:

¹¹ Cfr. anche ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Ar. Met. Comm.*, I, 15, 1-5, trad. it. Id., *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, a cura di G. Movia, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2014², p. 33: «allora la scienza che conosce lo scopo di tutte le cose e il fine per cui tutte le cose sono e divengono sarà la scienza che comanda e la scienza prima. Tutti gli enti tendono infatti al bene e al supremo dei beni, e il bene è la causa prima».

¹² AVERROË, *Tafsîr*, trad. fr. Id., *Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote. Livre lam-lambda*, a cura di A. Martin, Le Belles Lettres, Paris 1984, p. 228.

¹³ Cfr. E. BERTI, *Da chi è amato il Motore Immobile? Su Aristotele, Metaph. XII 6-7*, «Méthexis», 10, 1997, pp. 59-82; S. BROADIE, *Que fait le premier moteur d'Aristote? (Sur la théologie du livre Lambda de la "Métaphysique")*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 183, 1993, pp. 375-411. Per una difesa recente della cosiddetta "interpretazione tradizionale" cfr. K. FLANNERY, *Sull'interpretazione di Enrico Berti della causalità del primo motore immobile*, «Humanitas», 66, 4/2011, pp. 615-643; A. ROSS, *The Causality of the Prime Mover in Metaphysics A*, in C. HORN (ed.), *Aristotle's Metaphysics Lambda – New Essays*, De Gruyter, Boston/Berlin 2016, pp. 207-227.

come ha sostenuto Enrico Berti, la nozione di assimilazione così applicata avrebbe un carattere fondamentalmente platonico, per cui Alessandro se ne servirebbe indebitamente¹⁴. Dall'altra parte, Robert Sharples ha insistito sul fatto che Alessandro si muove all'interno di un contesto esegetico, e che pertanto si limita a estendere nozioni che ritrova in altri passi del corpus aristotelico al fine di comprendere meglio il testo di Aristotele¹⁵. Infatti, l'idea di imitazione compare esplicitamente in *De generatione et corruptione* II 10, in cui si afferma che i quattro elementi si trasformano l'uno nell'altro imitando la continuità del moto circolare che è proprio delle sfere celesti, nonché in altri passi in cui Aristotele parla di una "imitazione" o "partecipazione", da parte degli enti generabili e corruttibili, all'eternità che è propria dei corpi celesti¹⁶.

L'interpretazione proposta da Alessandro si fonda su alcuni presupposti: egli ammette che i corpi celesti siano dotati di anima, che in essi l'anima e la natura coincidano, che la perfezione della loro natura risieda in un moto circolare eterno e continuo, il quale li renderebbe simili al primo motore perché costituisce, fra i diversi tipi di movimento, quello che più si avvicina al suo essere costantemente in atto pur essendo immobile.

La giustificazione del fatto che i corpi celesti sono animati è fornita in vari passi, tra i quali è compresa la sezione iniziale del trattato *De principiis*¹⁷:

Le corps divin tout entier est animé puisq'il est le meilleur des corps et qu'il ne peut y avoir de corps meilleur que le meilleur des corps; or, il existe un corps meilleur que tous le corps inanimé, qui est le corps animé, afin que le meilleur ne soit pas le corps inanimé. Il faut donc que l'animé soit le meilleur puisque tout corps doit être soit animé soit inanimé, et ce qui indique que le corps circulaire est le meilleur de tous les corps est le fait qu'il n'est pas corruptible et qu'il se meut du

¹⁴ Cfr. E. BERTI, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, in A. BRANCACCI (ed.), *La filosofia in età imperiale*, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 227-243.

¹⁵ R. SHARPLES, *Alexander of Aphrodisias and the End of Aristotelian Theology*, in T. KOBUSCH, M. ERLER (eds.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, K.G. Saur, Munich 2002, pp. 1-21, spec. pp. 5-6. Dello stesso avviso è M. RASHED (ed.), *Alexandre d'Aphrodise. Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (livres IV-VIII): les scholies byzantines*, De Gruyter, Berlin 2011, pp. 126-161.

¹⁶ Cfr. ARISTOTELE, *De gen. corr.*, II 10, 336 a 15-337 a 33, trad. it. Id., *La generazione e la corruzione*, a cura di M. Migliori e L. Palpacelli, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2013, pp. 155-161. Cfr. anche Id., *De an.* II 4, 415 a 26-30 trad. it. Id., *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani (Testi a fronte), Milano 2016⁸, p. 133; Id., *Metaph.* IX 8, 1050 b 20-30, trad. it. Id., *Metafisica*, cit., p. 391.

¹⁷ Trattato giunto sino a noi soltanto in arabo, attraverso la mediazione di una traduzione siriana attribuito a Sergio di Rešaina.

mouvement qui précède tous les mouvements, et aussi qu'il se meut éternellement et régulièrement¹⁸.

Se tutti i corpi sono o animati o inanimati, e se quelli animati sono ontologicamente migliori di quelli inanimati, ne seguirà che il migliore tra i corpi animati sarà il corpo migliore in assoluto. Dal momento che il corpo celeste è senza dubbio il corpo migliore di tutti, essendo incorruttibile e muovendosi eternamente di movimento circolare (il quale è anteriore a tutti gli altri movimenti), non potrà non essere animato. Inoltre, per Alessandro l'anima dei corpi celesti coincide con la loro natura. Questa celebre dottrina è legata al problema, che già Teofrasto sollevava nella sua *Metafisica*, se lo studio dei cieli faccia parte o no della fisica. La fisicità del corpo celeste chiama in causa la questione della sua materialità e del modo in cui rendere ragione del suo movimento. Come ricorda Sharples, i peripatetici anteriori ad Alessandro avevano proposto soluzioni varie: Giuliano di Tralle aveva affermato che la natura dei cieli causa il loro moto, mentre la loro anima è causa della sua direzione e uniformità, mentre Ermino aveva sostenuto che la natura dei cieli causa la circolarità del moto, mentre l'anima la sua continuità¹⁹. Gli elementi da armonizzare sono, da una parte, l'attribuzione al corpo celeste di una materia (l'etere), cioè di un sostrato capace di accogliere in sé i contrari, e dall'altra, il fatto che i corpi celesti sono coinvolti costantemente in un movimento eterno e uniforme, per cui non hanno in sé il principio della quiete (che è il contrario del moto locale). Alessandro si impegna in una riformulazione concettuale delle nozioni di materia e di natura, quest'ultima definita da Aristotele in *Fisica II* come il principio del movimento e della quiete nei corpi cui appartiene per sé e non per accidente²⁰. L'obiettivo è giustificare come mai i corpi celesti tendono al

¹⁸ ALESSANDRO DI AFRODISIA, *De princ.*, trad. fr. Id., *Les principes du Tout selon la doctrine d'Aristote*, a cura di C. Genequand, Vrin (Sic et Non), Paris 2017, p. 54. Cfr. il modo in cui lo pseudo-Alessandro sviluppa questi temi nel suo commento a *Metaph.* Λ 6: PS.-ALESSANDRO, *In Ar. Met. Comm.*, XII, 686, 9-35, trad. it. Id., *Commentario alla Metafisica*, cit., pp. 1914-1917. In questo passo lo pseudo-Alessandro presenta in maniera inedita la causalità del Motore Immobile, spiegando che il cielo delle stelle fisse lo pensa e lo desidera e perciò tende all'unione con lui. Il termine utilizzato è οἰκείωσις, di matrice stoica, che significa "appropriazione": il primo cielo tenderebbe incessantemente a unirsi al Primo Motore, non riuscendoci (come viene precisato a 695, 37-39) a causa della sua infinità. Ciò sembra contraddire un'affermazione esplicita contenuta in ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Quaestio I.25*, trad. it. Id., *La provvidenza*, a cura di S. Fazzo e M. Zonta, BUR Rizzoli, Milano 2016² (1998¹), p. 189: «Il suo desiderio però non è di prenderla, ma di farsi simile a essa, per quanto gli è possibile».

¹⁹ R. SHARPLES, *The Unmoved Mover and the Motion of the Heavens in Alexander of Aphrodisias*, «Apeiron», 17, 1983, pp. 62-66; cfr. anche I. KUPREEVA, *Aristotelianism in the II Century AD: Before Alexander of Aphrodisias*, in A. FALCON (ed.), *Brill's Companion*, cit., pp. 138-159.

²⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Phys.*, II, 1, 192b 20-23, trad. it. Id., *Fisica*, a cura di R. Radice, Bompiani

movimento invece che alla quiete, come accade invece per i corpi sublunari, il cui moto è dovuto all'impulso che questi hanno di raggiungere il proprio luogo naturale²¹.

La strategia adottata da Alessandro prevede l'ampliamento delle nozioni di materia e di natura in modo tale da poterle applicare anche ai corpi celesti²². Materia può essere infatti intesa anche come "sostrato ultimo disordinato in sé": Alessandro formula questa definizione nella *Quaestio* I.10, eliminando il riferimento ai contrari. Dall'altra parte, se si concepisce la natura essenzialmente come principio di movimento e non necessariamente anche della quiete, allora diventa ammissibile che i corpi celesti siano corpi naturali dotati di un'anima coincidente con la loro natura (differentemente dai corpi sublunari, nei quali queste costituiscono due principi motori differenti), e che l'anima dei corpi celesti sia più perfetta di quella dei corpi sublunari, rispetto ai quali sta in un rapporto di omonimia. Di conseguenza, mentre l'impulso naturale dei corpi generabili li spinge a collocarsi nel loro luogo naturale, giunti nel quale si fermano e si trovano in uno stato corrispondente alla loro perfezione, nei corpi celesti la natura è principio di movimento ma non di quiete²³, e perciò questa non li spinge a passare da uno stato di imperfezione a uno di perfezione, ma contribuisce al renderli simili al Motore Immobile, il quale, essendo eternamente in atto proprio restando immobile, viene imitato attraverso un altro atto – il movimento locale – eterno, continuo, uniforme e circolare. Questo costituisce per Alessandro un movimento naturale, ma di una natura cui ripugna la quiete, e perciò si tratta di un movimento che è naturalmente eterno e uniforme²⁴.

Ora, ovviamente l'Esegeta non manca di caratterizzare in maniera precisa l'oggetto del desiderio del corpo celeste: il Primo Motore è una sostanza incorporea e immateriale, è immobile, è numericamente unico, è eterno (e perciò è causa dell'unicità e dell'eternità dell'universo), è forma pura del

(Il pensiero occidentale, Milano 2014², p. 181.

²¹ Cfr. TEOFRASTO, *Metaph.*, II 8, 5 a 24-25, trad. it. Id., *Metafisica*, a cura di L. Repici, Carocci editore, Roma 2013, p. 53: «Ma suscita aporia anche come mai, pur avendo un desiderio naturale, essi perseguono non la quiete, bensì il movimento».

²² L'evoluzione del concetto di materia è evidente se confrontata con passi in cui Alessandro lo utilizza nell'accezione codificata: cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Ar. Met. Comm.*, I, 22 3-4, trad. it. Id., *Commentario alla Metafisica*, cit., p. 45: «Il termine sostrato è più esteso di materia, perché nei corpi divini il sostrato non è materia».

²³ Diversa è la soluzione che darà lo pseudo-Alessandro, il quale in un certo senso ammette che il corpo celeste abbia in sé il principio della quiete. Cfr. PS.-ALESSANDRO, *In Ar. Met. Comm.*, VI, 442 29-34, trad. it. Id., *Commentario alla Metafisica*, cit., p. 1143: «Infatti ruotare intorno allo stesso punto e non mutare luogo è la stessa cosa che essere in quiete: si muove restando immobile e in modo mirabile sta fermo, pur muovendosi».

²⁴ Per una disamina di questa questione cfr. S. FAZZO, *Aporia e sistema*, cit., pp. 113-145.

tutto separata dalla materia, perciò è eternamente in atto; è al contempo intelligibile in atto e intelletto in atto, per cui è l'intelletto più perfetto che intende intellettivamente in atto l'intelligibile più perfetto, cioè se stesso. In tal modo, tra gli esseri questi è il più perfetto e il più nobile, ed è tale, sulla base di una particolare interpretazione di *Metaph. α I*²⁵, in quanto causa del possesso di queste perfezioni da parte degli altri enti²⁶.

A questo punto sorge però un problema interpretativo, che sembra dividere gli studiosi: non è del tutto chiara la posizione di Alessandro in merito alla questione circa l'unicità o la molteplicità dei motori immobili. Le possibilità sembrano essere due: secondo la prima, Alessandro concepirebbe una serie discendente di motori immobili, ognuno dei quali è desiderato dalla sfera celeste corrispondente, stabilendo certamente una cesura tra il Primo Motore Immobile, che è desiderato dall'anima del primo mobile (cioè il cielo delle stelle fisse), e gli altri, desiderati dalle anime dei cosiddetti "astri erranti". Questa ipotesi sembrerebbe confermata da alcuni passi del *De principiis* e da un passo della *Quaestio* I.25, traducendo il quale Silvia Fazzo sostiene esplicitamente questa interpretazione²⁷. In base alla seconda possibilità, Alessandro affermerebbe che le anime dei corpi celesti amano tutte il medesimo e unico Primo Motore Immobile in maniera differenziata a seconda della posizione, dell'anima e del desiderio che è loro proprio. Questo è sostenuto da alcuni interpreti, tra i quali Charles Genequand²⁸, e ciò sembra essere confermato da un frammento del *Commento al De caelo* citato da Simplicio, in cui Alessandro afferma che nulla impedisce che un unico ente sia desiderato da molti, per cui nulla impedirebbe che sia il Primo Motore a muovere tutte le sfere celesti in quanto è amato da loro in maniera differenziata²⁹. Sulla base di questa lettura, Genequand interpreta i passi del *De principiis* in cui si parla di una pluralità di motori come riferiti alle anime dei corpi celesti, che sono motori in quanto imprimono a essi il movimento in virtù del desiderio che rivolgono al Primo Motore Immobile³⁰.

²⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* II 1, 993 b 19-30, trad. it. Id., *Metafisica*, cit., pp. 69-71.

²⁶ Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Les principes*, cit., p. 60.

²⁷ Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *La provvidenza*, cit., p. 189, n. 4: «Queste ultime si muovono invece ciascuna per desiderio di un motore che è come quello che muove la sfera delle stelle fisse, ma non è identico ad esso».

²⁸ Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Les principes*, cit., pp. 30-31. Cfr. anche I. BODNÁR, *Alexander of Aphrodisias on Celestial Motions*, «Phronesis», 42, 1997, pp. 190-205, spec. p. 192, n. 8: «all the spheres move on account of their desire for the same super-cosmic entity».

²⁹ Cfr. su questo anche P. GOLITSIS, *Alexandre d'Aphrodise, Simplicius et la cause efficiente de l'univers*, in A. BALANSARD, A. JAULIN (eds.), *Alexandre d'Aphrodise et la métaphysique aristotélicienne*, Peeters, Louvain-La-Neuve 2017, pp. 217-235, spec. pp. 221-222.

³⁰ Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Les principes*, cit., p. 131, par. 94.

Indipendentemente dalla soluzione interpretativa relativa al numero dei motori immobili, è stato chiarito da István Bodnár che le sette sfere celesti inferiori al primo mobile, nella cosmologia di Alessandro, sono interessate da due movimenti: uno subito passivamente, in quanto il movimento circolare della sfera delle stelle fisse trascina con sé tutte le altre sfere nel moto diurno che procede da Est a Ovest; l'altro è il movimento proprio di ogni sfera (si parla infatti di "astri erranti"), che è causato o dal desiderio particolare di ogni singola sfera in direzione dell'unico Motore Immobile, oppure dal desiderio di ogni sfera per il proprio motore immobile di riferimento³¹.

Questa duplice tipologia di movimento è necessaria per assicurare l'eternità nella specie ai corpi sublunari, soggetti alla generazione e alla corruzione: entriamo perciò nel tema della provvidenza.

2. La dottrina della provvidenza

Alla questione della provvidenza sono dedicati un trattato conservato solo in lingua araba e alcune delle *Aporie e soluzioni* (I.25, II.3, II.19 e II.21). Si tratta di un problema estraneo ad Aristotele, il quale si serve del termine *πρόνοια* in un contesto etico nel senso di "previdenza", intesa cioè come predisposizione dei mezzi utili al perseguimento di un fine, oppure, in ambito giuridico, come "premeditazione". Il contesto culturale in cui scrive Alessandro è però profondamente diverso da quello aristotelico, essendo caratterizzato da un più intenso afflato religioso e dalla tendenza astrolatrica a identificare piano divino e piano cosmologico. Ciò comporta una divinizzazione del corpo celeste, ma anche, e questo aspetto è decisivo nella dottrina alessandrina, una astrologizzazione e dunque una fisicizzazione del divino: la provvidenza è infatti per l'Esegeta l'effetto di un meccanismo naturale.

Su questi temi di dibattito si consumavano le discussioni tra le scuole, che portavano avanti soluzioni diverse in un clima di competitività all'interno del quale la scuola peripatetica si trovava a difendere una posizione alquanto insoddisfacente: si era affermata infatti l'idea che la dottrina di Aristotele consistesse nell'identificare la provvidenza con i rapporti tra Primo Motore e corpi celesti, e che quindi questa non avesse a che fare con le vicende degli uomini, perché "la provvidenza arriva fino al cielo della luna", determinando degli effetti soltanto accidentali nel mondo della generazione e della corruzione. Questa posizione ricevette aspre critiche da parte del medio-platonico Attico, il quale sosteneva che la dottrina aristotelica della provvidenza fosse ancora più empia di quella degli Epicurei, che ne negavano

³¹ Cfr. I. BODNÁR, *Alexander of Aphrodisias*, cit.

l'esistenza: infatti, secondo questi gli dèi vivono in mondi separati e non vedono ciò che accade agli uomini, mentre il dio aristotelico ha sotto gli occhi gli affari umani e se ne disinteressa³².

Nel prendere posizione, Alessandro raccoglie la sfida di elaborare una dottrina che si ponga in continuità con la posizione peripatetica tradizionale, pur facendola evolvere in modo da renderla immune alle critiche degli avversari e da presentarla come la via mediana più ragionevole tra l'empia dottrina epicurea che sosteneva l'*apronoesia*, cioè negava la provvidenza divina, e la dottrina stoica che la assolutizzava, identificandola con l'unica serie di concause che predetermina tutti gli eventi naturali e le azioni umane. In opposizione all'idea stoica di una provvidenza che permea tutta la realtà, Alessandro muove dalla distinzione fondamentale tra l'attore della provvidenza e chi ne è l'oggetto, a partire da cui riesce a chiarire e a consolidare la posizione peripatetica tradizionale, secondo la quale Aristotele avrebbe sostenuto che "la provvidenza arriva fino al cielo della luna" (espressione che non compare negli scritti aristotelici che ci sono pervenuti). Per Alessandro questa espressione diventa chiara se si presta attenzione al duplice modo in cui si può parlare di provvidenza:

Secondo Aristotele, si può parlare di provvidenza in due sensi. Infatti, è vero che egli afferma che "la provvidenza è sino alla sfera della luna". Egli dice però che vi è una provvidenza anche per le cose che stanno nel mondo sublunare. Afferma infatti che "a far nascere l'uomo sono l'uomo e il Sole". Secondo lui, in effetti, il buon ordine delle cose di quaggiù corrisponde nel suo complesso al buon ordine del movimento dei corpi celesti. Dire che la provvidenza è sino alla sfera della luna significa che la provvidenza si trova là. Il senso di questa affermazione è che la provvidenza si trova in quella cosa dalla quale proviene. Questa cosa è l'insieme dei corpi celesti, ossia, secondo la sua opinione, "tutto il corpo che termina nella sfera della luna", che è la causa della provvidenza sulle cose di quaggiù. In effetti, ciò che per sua natura è eterno e ben ordinato non ha assolutamente bisogno, per esistere, dell'aiuto di un'altra cosa: questo è appunto lo stato in cui si trova il corpo celeste. Che poi, secondo l'intenzione di Aristotele, la provvidenza si trovi anche nelle cose del mondo sublunare, è conseguenza del fatto che la provvidenza si esercita su di esse³³.

Dunque, se in un senso la provvidenza indica il movimento dei corpi celesti originato dal loro desiderio di rendersi simili al Motore Immobile, nell'altro indica gli effetti ben ordinati che questo movimento produce per le cose di

³² Cfr. l'inquadramento generale di Silvia Fazzo in ALESSANDRO DI AFRODISIA, *La provvidenza*, cit., pp. 5-42.

³³ Ivi, pp. 139-141.

quaggiù. Nel presentare questi ultimi, Alessandro intende evitare di cadere in due posizioni estreme: da una parte l'idea, tradizionalmente attribuita alla scuola peripatetica, secondo cui l'effetto provvidenziale del movimento degli astri avrebbe un carattere meramente accidentale, cioè si riverbererebbe sugli enti inferiori senza che i corpi divini ne siano in alcun modo consapevoli; dall'altra, l'idea che la provvidenza costituisca l'attività primaria del divino, che in tal modo sembrerebbe però esistere unicamente in funzione degli enti di quaggiù, facendo venir meno la superiorità e l'autosufficienza che ne contraddistinguono la natura divina. Nel rifiutare la prima ipotesi, Alessandro precisa che è impossibile che i beni di cui gli enti divini sono gli autori avvengano a loro insaputa: infatti, tutti concordano che Dio abbia esistenza e bontà perfette, per cui non può mancare di conoscere essenzialmente le cose che da Lui dipendono e di volere i beni che da Lui provengono e di cui esse godono³⁴. Dall'altra parte, è ugualmente sconveniente e assurdo ammettere che gli enti divini esistano in funzione degli enti inferiori e che si preoccupino di ciascun individuo. Infatti, è il mondo sublunare a essere meno perfetto e ad aver bisogno di qualcosa di ulteriore per poter sussistere, mentre gli dèi sono perfetti, e di conseguenza permettono che gli effetti di questa perfezione si espandano sul mondo sublunare allo stesso modo in cui una fonte di calore riscalda ciò che le si trova vicino:

In effetti, ciò che è caldo per natura scalda per natura l'oggetto che gli sta vicino e che è in grado di subire questo riscaldamento, senza compiere alcuna azione in vista di quell'oggetto: si limita infatti a restare sé stesso. Allo stesso modo, ciò che si trova per natura nello stato in cui si trova Dio fa sì che tutte le cose che gli stanno vicine, a seconda della loro vicinanza, partecipino della sua potenza. Infatti, esse partecipano del bene nella misura in cui sono in grado di riceverlo, a somiglianza delle cose che si riscaldano in virtù della loro vicinanza a ciò che è caldo³⁵.

Questa tesi, che ha il suo retroterra aristotelico in *Metaph. α* I, ricorre all'idea di "assimilazione a Dio secondo il possibile" al fine di riabilitare la dottrina aristotelica della Provvidenza, di cui Alessandro aspira a fornire la formulazione più forte e convincente. In tal modo, è conformemente alla conoscenza e alla volontà degli enti divini che il loro duplice movimento produce effetti ordinati e benéfici per la sussistenza degli enti che abitano il mondo sublunare; dall'altra parte, ciò avviene come conseguenza, e non come fine primario dell'azione divina. Inoltre, gli effetti di questa si manifestano soltanto a livello della sopravvivenza delle specie, e non raggiungono il piano

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 145.

³⁵ *Ibidem*.

delle esistenze individuali, così come è naturale che un padrone di casa non si curi anche dei topi e delle formiche che si trovano nella sua abitazione³⁶.

Ciò che colpisce della dottrina alessandrina della *πρόνοια* è il suo carattere marcatamente meccanicistico³⁷: infatti, a partire da una lettura concomitante di diversi trattati aristotelici, tra cui la *Fisica*, i *Meteorologica* e il *De Mundo* pseudo-aristotelico, Alessandro presenta la provvidenza come una *θεία δύναμις*, una potenza divina attiva che dai cieli si spande per tutto il cosmo, distribuendosi in maniera proporzionale alla capacità recettiva di ogni ente. Questo meccanismo cosmologico, la cui spiegazione è ripresa e approfondita nella *Quaestio* II.3, non si limita a rendere ragione della sussistenza delle specie degli enti generabili e corruttibili, ma conserva un ruolo fondamentale nella costituzione tanto dei corpi semplici quanto di quelli composti. A partire dall'idea che mondo celeste e mondo sublunare sono contigui, nel senso che tra i due non c'è vuoto né qualsiasi soluzione di continuità, Alessandro si sforza di spiegare qual è il ruolo effettivo dell'azione divina nella costituzione e nella reciproca distinzione dei diversi enti e in particolare nella formazione dell'uomo in quanto animale razionale, secondo quanto aveva ammesso esplicitamente nel *De Providentia*³⁸.

Secondo la ricostruzione di Alessandro, la disposizione del mondo sublunare in quanto distinta in quattro sfere concentriche, corrispondenti ai luoghi naturali dei diversi elementi (fuoco, aria, acqua e terra), ha origine nel momento in cui la potenza divina, sprigionatasi dal movimento degli astri sul circolo dell'eclittica, si riversa sulla materia assolutamente amorfa del mondo sublunare. In tal modo essa suscita nelle diverse parti di questa materia, conformemente alla loro maggiore o minore vicinanza all'origine dell'azione celeste, le determinazioni formali fondamentali (caldo e secco, freddo e umido) le quali, interagendo tra loro, producono gli elementi. Questi, mescolandosi e temperandosi tra loro, danno origine ai corpi composti, i quali si differenziano in virtù della proporzione tra i corpi semplici che li compongono: la prevalenza di sostanza focosa e calda (che proviene dalla

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 119.

³⁷ È lo stesso Alessandro a riconoscere questo aspetto. Cfr. *ivi*, pp. 151-153: «Bisogna dunque sapere che il movimento prodotto dalla natura è simile in certo modo a quello che si vede negli automi meccanici. [...] Nel caso della natura, però, questo avviene in un modo ancora migliore: infatti, in tale caso anche l'artefice è sempre in atto nelle cose, agisce su ciò che gli è inferiore di grado, facendo sì che questa cosa proceda ordinatamente e in modo perfettamente definito, se non incontra ostacoli».

³⁸ ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Quaestio II.3*, trad. it. Id., *La provvidenza*, cit., p. 205: «Invece si era stabilito che questo potere fosse responsabile della differenza fra le anime: si era stabilito infatti che per mezzo di questo potere la provvidenza fa dell'uomo un animale razionale, e per questo si diceva che tutto ciò che l'uomo può avere grazie alla ragione e all'intelletto lo deve alla provvidenza divina».

zona del mondo sublunare direttamente comunicante con il cielo, e perciò recepisce la potenza divina in misura maggiore) produce corpi dotati di una facoltà psichica superiore, mentre la prevalenza dell'elemento terroso produce una facoltà psichica limitata³⁹. In tal modo il filosofo di Afrodisia articola gerarchicamente la realtà sulla base della capacità di ogni ente di assimilarsi al divino, cioè di farsi pervadere dalla potenza divina penetrata in misura differenziata fino ai componenti materiali elementari di ogni ente. È questo rapporto proporzionale a conferire all'uomo l'anima razionale, facendone così il riflesso più appropriato del divino al di sotto della luna e collocandolo in cima a tale gerarchia⁴⁰, ed è sempre questa proporzione che rende ragione della diversità di caratteri riscontrabile tra gli uomini⁴¹.

3. L'assimilazione dell'uomo a Dio

Quest'ultimo aspetto chiama in causa la questione del destino, affrontata da Alessandro nel trattato *De fato*: se la diversità dei caratteri umani è un prodotto dell'azione celeste, quale spazio di libertà si apre all'agire dell'uomo? In che modo, per l'Esegeta, l'uomo può raccogliere l'invito platonico a “fuggire verso lassù”, assimilandosi a Dio non semplicemente per la peculiare costituzione materiale che lo rende il più puro tra gli enti sublunari, ma per un atto libero della sua volontà?

Nei primi paragrafi del *De fato*, Alessandro annovera il destino fra le cause efficienti e lo identifica con la natura, così che tutto ciò che accade secondo natura accade per destino⁴². Entrambe queste cause, poi, non agiscono necessariamente, ma “perlopiù”, dal momento che può verificarsi qualcosa che sia contro natura, e di conseguenza anche contro il destino. L'azione del destino interviene anche sulla configurazione dei diversi caratteri degli

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 211.

⁴⁰ Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *La provvidenza*, cit., p. 151: «Per questo, l'uomo è il più divino di tutti gli esseri di quaggiù, ed è il più perfetto degli esseri che sussistono per natura nei corpi mortali di questa terra».

⁴¹ Cfr. *ivi*, pp. 153-155: «Questo è il motivo per cui l'uomo si trova, in certi momenti, in uno stato migliore, e in altri in uno peggiore; alcuni degli uomini hanno un carattere migliore o peggiore di altri; e alcuni, in virtù di tale carattere, sono inferiori, altri superiori».

⁴² Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *De fato*, VI, 169 18-20, trad. it. Id., *Il destino. Trattato sul destino e su ciò che dipende da noi. Dedicato agli imperatori*, a cura di Carlo Natali, Academia Verlag, Sankt Augustin 2015 p. 109: «Non rimane dunque altro da dire, se non che il destino si trova in ciò che accade per natura, così che destino e natura sono la stessa cosa. Infatti ciò che accade per destino, accade secondo natura e ciò che accade secondo natura accade per destino».

uomini, in quanto questi per Alessandro costituiscono la disposizione *naturale* fondamentale dell'agire di ogni individuo:

Allo stesso modo, anche riguardo all'anima, per ciascun individuo si potrebbero rinvenire, in conformità alla disposizione naturale, scelte, azioni e modi di vita differenti. Secondo Eraclito il carattere, cioè la natura, degli uomini è il loro demone. Per lo più, in effetti, si può vedere che le azioni, la vita e la morte degli uomini ne seguono la costituzione di fondo e l'indole naturale⁴³.

Così, vi sono persone per natura audaci e amanti del pericolo a cui accade perlopiù una morte violenta, ve ne sono altre naturalmente pazienti e capaci di sopportare le sofferenze, altre ancora sono avare e trascorrono perciò la vita a commettere ingiustizie e ad accumulare ricchezze, trovando spesso una morte coerente con una condotta siffatta. All'interno di una concezione così rigida, che sembra stabilire una diretta corrispondenza tra carattere e condotta di vita, Alessandro comincia a individuare uno spazio aperto alla libertà individuale nel fatto che la natura e il destino agiscono perlopiù, perché possono verificarsi condizioni che interferiscono con il normale decorso degli eventi. Questo aspetto è accennato riguardo al tipo umano del libidinoso, il quale è destinato a condurre una vita sfrenata «a meno che qualche qualità migliore generatasi in lui non lo faccia deviare dal modo di vivere secondo la sua natura»⁴⁴. A questo proposito è anche riportato l'aneddoto secondo cui il fisiognomo Zopiro, schernito dai discepoli di Socrate per averlo descritto in maniera del tutto inesatta, sia stato lodato dal filosofo per aver riconosciuto la sua disposizione naturale, seguendo la quale egli sarebbe diventato un uomo di quel tipo, se la filosofia non lo avesse reso migliore. Questo tema viene approfondito nella parte finale del trattato, in cui Alessandro ammette esplicitamente che da ciascuno dipende l'acquisizione delle proprie disposizioni morali:

potremmo dire che le disposizioni dipendono da coloro che le possiedono nella misura in cui, prima di assumerle, dipendeva da loro anche il non assumerle. Coloro che possiedono le virtù, infatti, sono stati responsabili della loro acquisizione, poiché hanno scelto le cose migliori invece di trascurarle; e in modo simile coloro che possiedono i vizi. Lo stesso ragionamento si applica anche alle arti: infatti ciascun artigiano aveva facoltà, prima di possedere l'arte, di non divenire artigiano, ma, divenutolo, non sarà più padrone di non

⁴³ Ivi, 170 16-21, trad. it. Id., *Il destino*, cit., p. 111.

⁴⁴ Ivi, 170 24-25, trad. it. Id., *Il destino*, cit., pp. 111-112.

esserlo divenuto e di non esser tale. In effetti il sorgere di tali qualità dipende da noi⁴⁵.

Per l'afrodisiense, dunque, a essere in nostro potere è l'inclinazione iniziale che assumiamo, dalla quale poi deriva e si consolida una determinata disposizione morale che condiziona il tenore e l'esito della nostra vita. A differenza di ogni altro animale, l'uomo sperimenta nella propria natura una attitudine potenziale verso la virtù, assecondando la quale egli può spingerla alla perfezione: «la virtù in effetti è la perfezione e il culmine della natura propria a ciascuno»⁴⁶. Questa sorta di "opzione fondamentale" si instaura, coerentemente con la dottrina etica aristotelica, attraverso la volontaria ripetizione abituale di determinati atti⁴⁷: è compiendo atti temperanti che assumiamo una disposizione temperante, così come un apprendista può diventare fabbro soltanto dopo aver compiuto più volte certe azioni guidato dalla mano del maestro. Ma una volta appresa l'arte del fabbro, questi non sarà più nelle condizioni di non essere tale, e lo stesso avviene, secondo Alessandro, a proposito delle virtù e dei vizi.

Appurato in che modo l'Esegeta renda ragione dell'agire libero degli uomini, dobbiamo chiederci quale attività, tra quelle praticabili da essi, sia la più elevata, cioè quale sia l'attività che rende l'uomo "simile a Dio nella misura del possibile". Una risposta esplicita è fornita all'inizio del commento alessandrino al primo libro della *Metafisica* di Aristotele. Nello spiegare il passo in cui lo Stagirita definisce la sapienza come la scienza più divina e più degna di essere coltivata, Alessandro afferma:

Infatti la scienza divina per ciò stesso è la più stimabile, e la scienza di cui parliamo è la più divina perché è nel grado più alto *simile all'attività degli esseri divini* (è ragionevole che la divinità agisca, e non c'è un'attività degna degli dèi al di là della conoscenza). Ma questa scienza è divina anche perché è conoscenza delle cose divine, se è vero che è conoscenza delle cause prime e dei principi e che Dio è il primo principio e la causa delle altre cose. Con queste considerazioni Aristotele ha mostrato che la presente trattazione a buon diritto ha il nome di "teologia"⁴⁸.

Se Aristotele si limita a qualificare questa scienza come *θειοτάτη και τιμιωτάτη*, aggiungendo che è tale sia perché è la scienza posseduta nel

⁴⁵ Ivi, XXVII, 197 4-12, trad. it. Id., *Il destino*, cit., p. 163.

⁴⁶ Ibidem, 198 1.

⁴⁷ Cfr. ivi, 198 29-199 1, trad. it. Id., *Il destino*, cit., p. 165: «i caratteri degli uomini divengono tali o tal'altri per la differenza di abitudini».

⁴⁸ ALESSANDRO DI AFRODISIA, *In Ar. Met. Comm.*, I, 18 6-11, trad. it. Id., *Commentario alla Metafisica*, cit., p. 39.

modo più perfetto dal dio, sia perché ha il dio come oggetto in quanto questo è un principio e una causa, Alessandro procede oltre chiarendo che si tratta della scienza più divina perché nel grado più alto *simile* all'attività degli esseri divini (ὁμοίαν τῇ τῶν θεῶν ἐνεργείᾳ): il riferimento all'ὁμοίωσις non potrebbe essere più esplicito. Per quanto l'Esegeta non faccia menzione del *Teeteto*, è plausibile che egli abbia intenzione di richiamare proprio quel dialogo, data anche l'affinità dei temi e delle soluzioni formulati in quel testo e in questo capitolo del libro A della *Metafisica*: la meraviglia quale scaturigine del filosofare⁴⁹, una concezione di filosofia come unico sapere pienamente libero e svincolato dall'utilità pratica⁵⁰, l'idea che la filosofia rivolga l'uomo verso una divinità concepita diversamente rispetto alla tradizione⁵¹. Per Alessandro, dunque, la filosofia prima o metafisica incarna l'attività che avvicina maggiormente l'uomo agli dèi, sia perché è eminentemente scienza delle cause e dei principi primi dell'essere, e quindi culmina con la contemplazione del Motore Immobile, dalla cui provvidenza gli uomini ottengono i beni che consentono loro di sussistere e di prosperare, sia perché è più simile all'attività divina, e perciò consente all'uomo di raggiungere l'autentica felicità⁵². Tra i caratteri che la contraddistinguono, quello che maggiormente ne sancisce la vicinanza con l'ἐνέργεια propria dei corpi celesti è la sua autosufficienza, il fatto di essere fine a se stessa:

Anche tra le azioni umane, è più elevata e nobile non quella che viene compiuta in vista di un'altra cosa, ma quella che viene compiuta per se stessa. La riflessione intellettuale, infatti, trova il proprio compimento nell'atto stesso grazie al quale essa viene attuata⁵³.

⁴⁹ Cfr. PLATONE, *Theaet.*, 155 d, trad. it. Id., *Teeteto*, cit., p. 206; ARISTOTELE, *Metaph.* I, 982 b 12-13, trad. it. Id., *Metafisica*, cit., p. 9.

⁵⁰ Cfr. PLATONE, *Theaet.*, 175 d 7-176 a 2, trad. it. Id., *Teeteto*, cit., p. 224; ARISTOTELE, *Metaph.* I, 982 b 19-983 a 11, trad. it. Id., *Metafisica*, cit., p. 11.

⁵¹ Cfr. PLATONE, *Theaet.*, 176 b 7-c 2, trad. it. Id., *Teeteto*, cit., p. 224: «Dio in nessuna circostanza, in nessun modo è ingiusto, ma, anzi, è supremamente giusto»; ARISTOTELE, *Metaph.* I, 983 a 2- 4, trad. it. Id., *Metafisica*, cit., p. 11: «ma né la divinità può essere gelosa, bensì, secondo il proverbio, "gli aedi dicono molte bugie"».

⁵² Cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *La provvidenza*, cit., p. 163: «Mediante questa potenza, l'uomo compie anche quelle azioni che gli servono per acquisire quella felicità che gli spetta. Infatti, la conoscenza delle cose divine giunge a noi proprio grazie all'intelletto; ed è questa la conoscenza a noi propria, grazie alla quale ci distinguiamo dal resto degli animali e siamo loro superiori per nobiltà. E questo non solo inquantoché noi, grazie ad essa, siamo in grado di conoscere gli dèi, ossia coloro dai quali riceviamo i beni – mentre tutti gli altri esseri animati si trovano nella stessa condizione dei corpi inanimati, giacché ignorano ciò che ha dato loro l'esistenza; ma anche inquantoché la conoscenza degli dèi è, per coloro che sono dotati della facoltà di conoscere, il maggiore dei beni, poiché i corpi celesti sono i più nobili degli enti».

⁵³ Ivi, p. 135.

Conclusioni

Abbiamo potuto constatare l'importanza strutturale che la nozione di "assimilazione a Dio secondo il possibile", ricavata dalla tradizione platonica, riveste all'interno della visione complessiva della realtà che Alessandro di Afrodisia sviluppa nei suoi scritti, all'interno dei quali fa intervenire nozioni e citazioni aristoteliche con l'obiettivo di porsi in continuità con la riflessione dello Stagirita, senza però poter fare a meno di farla evolvere e quindi di trasformarla dall'interno. È per rendersi simili al Motore Immobile (o ai motori immobili) che il primo cielo e ogni astro errante si muove eternamente di moto circolare, dando origine al movimento eterno in cui consiste la vita dell'universo. È in virtù di una distribuzione proporzionale della $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ che nel mondo sublunare prendono forma prima i corpi semplici e poi quelli composti, articolando una gerarchia in cima alla quale si colloca l'uomo, la cui composizione materiale è la più pura tra gli enti soggetti alla generazione e alla corruzione. Infine, questi è in grado, a partire da un effettivo spazio di libertà che si apre alla sua azione, di indirizzare la propria vita a quella, tra le attività da lui praticabili, che lo rende maggiormente simile agli dèi, e in cui si compie la sua felicità: l'attività dell'intelletto, culminante nella sapienza presentata da Aristotele nella sua *Metafisica*. A conferma della pregnanza della nozione che abbiamo preso in esame sta l'influenza che essa ha esercitato sulla tradizione successiva, la quale la recepirà come uno degli elementi costitutivi della filosofia di Aristotele: ciò è evidente in Avicenna⁵⁴ e in Tommaso d'Aquino⁵⁵, i quali ne sanciscono il carattere di patrimonio comune della tradizione aristotelica.

Bibliografia

- ALCINOO, *Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo. Saggio di interpretazione storico-filosofica con introduzione e commento del Didaskalikos*, a cura di G. Invernizzi, Abete, Roma 1976
- ALESSANDRO DI AFRODISIA e PSEUDO ALESSANDRO, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, a cura di G. Movia, Bompiani (Il pensiero Occidentale), Milano 2014

⁵⁴ Cfr. AVICENNA, *Ilāhiyyāt*, IX, 2, trad. it. Id., *Le cose divine*, a cura di A. Bertolacci, UTET, Torino 2008, pp. 703-720.

⁵⁵ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In XII libr. Met. Ar. Exp.*, XII, lec. 7, par. 2534-2535; trad. it. Id., *Commento alla Metafisica di Aristotele*, a cura di L. Perotto, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2004-2005, p. 639.

- ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Il destino. Trattato sul destino e su ciò che dipende da noi. Dedicato agli imperatori*, a cura di C. Natali, Seconda edizione riveduta, Academia Verlag, Sankt Augustin 2015
- ALESSANDRO DI AFRODISIA, *La provvidenza*, a cura di S. Fazzo e M. Zonta, BUR Rizzoli, Milano 2016² (1998¹)
- ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Les principes du Tout selon la doctrine d'Aristote*, a cura di C. Genequand, Vrin (Sic et Non), Paris 2017
- ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, a cura di M. Migliori e L. Palpacelli, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2013
- ARISTOTELE, *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani (Testi a fronte), Milano 2016⁸
- ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di E. Berti, Biblioteca Filosofica Laterza, Bari 2017
- AVERROÈS, *Grand commentaire de la Métaphysique d'Aristote. Livre Lambda*, a cura di A. Martin, Le Belles Lettres, Paris 1984
- AVICENNA, *Libro della guarigione. Le cose divine*, a cura di A. Bertolacci, Utet, Torino 2008
- E. BERTI, *Da chi è amato il Motore Immobile? Su Aristotele, Metaph. XII 6-7, «Méthesis»*, 10, 1997, pp. 59-82
- E. BERTI, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, in A. Brancacci (ed.), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 227-243
- I. BODNÁR, *Alexander of Aphrodisias on Celestial Motions*, «Phronesis», 42, 1997, pp. 190-205
- S. BROADIE, *Que fait le premier moteur d'Aristote? (Sur la théologie du livre Lambda de la "Métaphysique")*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 183, 1993, pp. 375-411
- C. CERAMI, *Alexander of Aphrodisias*, in A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 160-179
- S. FAZZO, *Aporia e sistema. La materia, la forma, il divino in Alessandro di Afrodisia*, Edizioni ETS, Pisa 2002
- S. FAZZO, *L'exégèse du livre Lambda de la Métaphysique d'Aristote dans le De principiis et dans la Quaestio I.1 d'Alexandre d'Aphrodise*, «Laval théologique et philosophique», 64, 2008, pp. 607-626
- K. FLANNERY, *Sull'interpretazione di Enrico Berti della causalità del primo motore immobile*, «Humanitas», 66, 4/2011, pp. 615-643

- P. GOLITSIS, *Alexandre d'Aphrodise, Simplicius et la cause efficiente de l'Univers*, in A. Balansard, A. Jaulin (eds.), *Alexandre d'Aphrodise et la métaphysique aristotélicienne*, Peeters, Louvain-La-Neuve 2017, pp. 217-234
- I. KUPREEVA, *Aristotelianism in the II Century AD: Before Alexander of Aphrodisias*, in A. FALCON (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 138-159
- PLATONE, *Teeteto*, in *Platone. Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2001³ (2000¹)
- PLOTINO, *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2000
- M. RASHED (ed.), *Alexandre d'Aphrodise, Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (livres IV-VIII): les scholies byzantines, édition, traduction et commentaire*, De Gruyter, Berlin 2011
- A. ROSS, *The Causality of the Prime Mover in Metaphysics A*, in C. HORN (ed.), *Aristotle's Metaphysics Lambda – New Essays*, De Gruyter, Boston/Berlin 2016, pp. 207-227
- R. SHARPLES, *Alexander of Aphrodisias and the End of Aristotelian Theology*, in T. Kobusch, M. Erler (eds.), *Metaphysik und Religion, Zur Signatur des spatantiken Denkens*, K.G. Saur, Munich 2002, pp. 1-21
- R. SHARPLES, *The Unmoved Mover and the Motion of the Heavens in Alexander of Aphrodisias*, «Apeiron», 17, 1983, pp. 62-66
- R. SORABJI (ed.), *The Philosophy of the Commentators 200 – 600 AD. A Sourcebook*, voll. I-III, Bristol Classical Press, London, 2003-2004
- R. SORABJI (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Bloomsbury, London 2016² (1990¹)
- R. SORABJI (ed.), *Aristotle Re-interpreted. New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, Bloomsbury, London 2016
- TEOFRASTO, *Metafisica*, a cura di L. Repici, Carocci editore, Roma 2013
- TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Metafisica di Aristotele*, a cura di L. Perotto, EDS, Bologna 2004-2005