



MIMESIS
MINIMA/VOLTI

N. 28

Collana diretta da
Pierre Dalla Vigna e Luca Taddio



ALESSANDRO DI AFRODISIA

LA SORTE, IL CASO E IL DESTINO



MIMESIS
MINIMA/VOLTI

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Minima/Volti*, n.
Isbn:

© 2014 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935

INDICE

INTRODUZIONE <i>di Francesco Ingravalle</i>	7
ALESSANDRO DI AFRODISIA LA SORTE, IL CASO E IL DESTINO	29



FRANCESCO INGRAVALLE
INTRODUZIONE

1. *L'evento e il pensare*

I due brevi scritti che presentiamo qui sono compresi in una miscellanea di piccoli trattati attribuiti ad Alessandro di Afrodisia, uno dei più celebri commentatori tardo-antichi di Aristotele, e noti con la denominazione complessiva di *De anima mantissa* scelta, per essi, dal filologo classico tedesco Ivo Bruns.¹

Soltanto parzialmente la *Mantissa* (o *De anima II*) contiene scritti di argomento psicologico, tali da giu-

1 *Mantissa*, cioè «aggiunta» al *De anima*; quest'ultimo è stato tradotto in lingua italiana da P. Accattino e P. L. Donini (*L'anima*, Roma-Bari, Laterza, 1996). La *Mantissa* è stata tradotta integralmente a cura di p. Accattino e P. Cobetto Ghiglia, *De anima II (Mantissa)*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2005. Ivo Bruns (1853-1901) fu professore a Gottingen e a Kiel e autore, fra le altre pubblicazioni, del volume *Die Persönlichkeit in der Geschichtsschreibung der Alten*, Berlin, Hertz, 1898. Furono èditi a sua cura gli *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, Berolini, typis et impensis G. Reimeri, 1887

stificare la denominazione *De anima mantissa* (o *De anima II*). Essa ospita, peraltro, scritti di argomento etico strettamente connessi al tema aristotelico della *προαίρεσις*, la «scelta», trattato nelle *Etiche*² e, dunque, anche, con i temi trattati nel *De anima*.³

I due scritti qui tradotti recano, nella *Mantissa*, il n. 24 (*La sorte e il caso*) e il n. 25 (*Il destino*) e non paiono essere fuori luogo nella raccolta: essi trattano dell'«evento» nelle sue tre forme, canonizzate dal linguaggio degli uomini; l'evento, l'accadere, e la scelta umana che vi si connette è tema certamente importante per una considerazione psicologica, etica e politica dell'azione stessa.⁴ Non a caso il tema del rapporto tra virtù e sorte sarà tipico per l'epoca che ha posto, come si dice comunemente, l'individuo (o il *grande* individuo) al centro del divenire: il mondo

-
- 2 *Etica Eudemia* ed *Etica Nicomachea*. Non vanno attribuiti ad Aristotele, invece, i *Magna Moralia* (*Grande Etica*). Cfr. P. L. Donini, *L'etica dei Magna Moralia*, Torino, Giappichelli, 1965. Delle tre etiche aristoteliche esiste la tr. it. a cura di A. Plebe, *Etica a Nicomaco*, Bari, Laterza, 1961 e *Etica Eudemia*, *Grande Etica*, Bari, Laterza, 1965. Si vedano anche Aristotele, *Etica Nicomachea*, traduzione, Introduzione e Note di C. Natali, con testo greco a fronte, Roma-Bari, Laterza, 2001; *Etica Eudemia*, traduzione. Introduzione e Note di P. L. Donini, Roma-Bari, Laterza, 1999.
 - 3 E con i temi trattati nella *Politica*; cfr. G. Patzig (a cura di), *Aristoteles'Politik. Akten del XI Symposium Aristotelicum Friedrichshafen / Bodensee 25.8-3.9.1987*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
 - 4 Cfr. N. Machiavelli, *Il principe*, cap. XIV. Cfr. in merito Q. Skinner, *Machiavelli*, tr. it. Bologna, Il Mulino, 1982.

umanistico è teso a discettare sulla *respublica*, sulla *tirannide*, sulla *virtus*, sulla *fortuna* (l'equivalente latino della greca *tyche*, la «sorte»).

Entrambi gli scritti rivelano un nucleo tematico preciso: il rapporto fra la *prohàireis* aristotelica da un lato e *tyche*, *autòmaton* e *heimarméne* dall'altro; un nucleo tematico ricco di futuro dato che esso prefigura il rapporto virtù-fortuna nel pensiero di Niccolò Machiavelli, l'analogo problema del rapporto fra onnipotenza/onnipresenza nella storia di Dio e libertà umana che assilla il teologo agostiniano promotore della Riforma, Martin Luther e l'umanista Erasmo da Rotterdam (*De servo arbitrio vs De libero arbitrio...*). Impossibile ripercorrere, qui, le successive riprese del tema, dalla coincidenza di libertà e necessità nell'*Ethica* di Baruch d'Espinhoza e dai problemi suscitati, in merito, dal paradigma meccanicistico e dalle sue propaggini nell'Illuminismo europeo, fino alle negazioni della libertà del volere sviluppate da Friedrich W. Nietzsche e da Paul Rée (per tacere dei nuovi interrogativi sollevati dalla scoperta della «doppia elica» nonché dallo sviluppo delle neuroscienze).

L'angolo visuale di Alessandro di Afrodisia è l'angolo visuale dell'etica e della filosofia prima aristoteliche: esso implica la distinzione tra la sfera della necessità e la sfera della contingenza che è l'organizzazione stessa del reale secondo Aristotele. Organizzazione che ebbe un formidabile concorrente nella concezione stoica della realtà: una concezione radicalmente unitaria della realtà come espressione del *Lògos*, cioè della legge che disciplina la realtà e che si riverbera nella ragione

umana. Entrambe le prospettive sono del tutto estranee al nostro modo di intendere la realtà; tuttavia, circostanze del tutto legate alla contingenza della ultramodernizzazione del vissuto contemporaneo fanno emergere situazioni rispetto alle quali non si può dire che i problemi trattati da Alessandro di Afrodisia siano del tutto estranei (almeno dal punto di vista euristico).

Se prendiamo in mano lo studio del sociologo Richard Sennett *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism* (1999), leggiamo: «È del tutto naturale che la flessibilità generi ansietà: nessuno sa quali rischi valga la pena di correre, o quali percorsi sia opportuno seguire». ⁵ In pieno capitalismo maturo, a causa della flessibilità del lavoro, risorge l'alea, l'economia globale configura una globale società del rischio, ⁶ il soggetto vive, nel pieno dispiegamento dell'età dei diritti, l'incertezza più radicale, quella del lavoro, l'incertezza delle opportunità di vita. L'esperienza dell'evento, nelle sue modificazioni storiche, mette l'uomo, essere effimero, di fronte agli aspetti di quella fragilità che il progresso sociale ha, finora, attenuato e che la crisi dello Stato sociale in ambito europeo ha, invece, drammaticamente riproposto. Ne è derivato un incremento di quei fenomeni bollati da Adorno

5 Cfr. R. Sennett, *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, tr. it. *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Milano, Feltrinelli, 2007, p. 9.

6 Cfr. U. Beck, *La società del rischio*, tr. it. Torino, Einaudi, 2005.

con l'epiteto di «stelle su misura», inopinati ritorni di forme di superstizione, di fedi nella Provvidenza di cui non sarebbe del tutto fuori luogo richiamare l'affinità con l'«oppio dei popoli» marxiano. Proprio contro l'anestetico superstizioso che incrementa i rituali del gioco d'azzardo, contro l'uso ideologico della magia, e, al tempo stesso, contro le liturgie di un progressismo quale succedaneo laico del provvidenzialismo religioso, può essere salutare seguire Alessandro di Afrodisia nella sua accurata distinzione fra quello che sta in noi e quello che non dipende da noi.

Ma *chi* è Alessandro di Afrodisia?

2. L'autore

L'unico dato sicuro nella biografia di Alessandro di Afrodisia ci è fornito da un passo dell'esordio del *De fato* maggiore.⁷ In questo passo l'autore dedica il trattato all'imperatore Settimio Severo e al figlio di questi Antonino (noto anche come Caracalla) e ringrazia entrambi per l'incarico, che ha ottenuto da loro, di insegnare la filosofia di Aristotele.⁸

7 Con *De fato* maggiore indicheremo il trattato *Sul destino* (περ-ι εἰμαρμένης) più ampio, pubblicato da Ivo Bruns nell'edizione sopra citata, tradotto da A. Magris (*Sul destino*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1987) e da C. Natali ed E. Tetamo (*Il destino*, Milano, Rusconi, 1996).

8 Cfr. Alessandro di Afrodisia, *De fato*, I; S. Fazzo, *La dottrina della provvidenza in Alessandro di Afrodisia*, premessa a Alessandro di Afrodisia, *La provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, Milano, Rizzoli, 1999, pp. 72-73; C. Natali, *In-*

Il *De fato* maggiore sarebbe stato composto, dunque, fra il 198 e il 211 d. C.: Antonino fu coreggente di Settimio Severo fino alla morte di quest'ultimo (York, 211 d. C.).

Sappiamo che Alessandro, figlio di Ermia, era originario di Afrodisia, *probabilmente* la città della Caria, regione del Sud-Ovest dell'attuale Turchia; ebbe come maestri Ermino, discepolo di Aspasio (e, forse, maestro del medico Galeno) e Sosigene e, probabilmente, Aristotele di Mitilene.⁹

Non sappiamo *dove* Alessandro di Afrodisia professasse il proprio insegnamento: *forse* in Atene, dove erano state istituite quattro cattedre imperiali di filosofia dall'imperatore Marco Aurelio Antonino (il riferimento a una statua di Aristotele, che si trovava in Atene, presente nel commento di Alessandro alla *Metafisica*¹⁰ aristotelica non prova con certezza, infatti, una conoscenza *diretta* della città da parte dell'afrodisiense e men che meno dimostra che egli vi risiedesse come docente di filosofia peripatetica).

Alessandro fu soprannominato «l'Esegeta», «il Secondo Aristotele», l'interprete di Aristotele per eccellenza, colui che ha guidato alla conoscenza del pensiero di Aristotele attraverso la lettura degli scritti di

roduzione a Alessandro di Afrodisia, Il destino, a cura di C. Natali ed E. Tetamo, Milano, Rusconi, 1996, p. 129.

9 Cfr. P. Moraux, *Aristoteles, der Lehrer Alexanders von Aphrodisias* in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 49, 1967, pp. 169-182.

10 Cfr. Alessandro di Afrodisia, *Commento alla Metafisica*, p. 415, 19-21 Hayduck.

Aristotele stesso. Non stupisce che le opere che ci sono state tramandate sotto il suo nome siano prevalentemente commenti agli scritti dello Stagirita.

3. *L'argomentazione del De fortuna e del De fato minore*

Se cercassimo un titolo evocativo e a effetto potremmo titolare i trattati n. 24 (*De fortuna*) e n. 25 (*De fato minore*) della *Mantissa* «I tre volti dell'evento»: l'evento come sorte, come caso e come destino. Distinzioni che non sembrano eccessivamente chiare se rapportate a quanto afferma Carlo Diano per l'età ellenistica: «Tutti i fatti che gli storici enumerano e descrivono a caratterizzare la nuova età, si riconducono alla categoria dell'evento: l'individualismo [...], l'universalismo generico [...], l'uso e abuso dell'appellativo di 'salvatore' dato agli dèi come agli uomini, la divinizzazione di tutti coloro che vengono sentiti come portatori d'evento e, per eccellenza, dei principi»,¹¹ la sostituzione del concetto di forza a quello di sostanza, il sincretismo, la credenza nei dèmoni, la divinazione, la magia: in compendio, si potrebbe dire, «l'ipostatizzazione dell'evento in quanto tale, la *tyche*».¹² Siamo sul terreno del trattato n. 24. Il terreno del trattato n. 25 potrebbe essere circoscritto con queste parole: quando la necessità «venne razio-

11 Cfr. C. Diano, *Forma ed evento. Principi per una interpretazione del mondo greco*, Vicenza, Neri Pozza, 1967, pp. 19-20.

12 Cfr. C. Diano, *Forma ed evento*, cit., p. 20.

nalizzata nel concetto di un ordine precostituito, all'*ananke*, che è già nota a Omero, fu aggiunto il participio perfetto *heimarméne*, che, assunto a termine tecnico, lasciò cadere il sostantivo e prese senz'altro valore di nome». ¹³ Dunque. Abbiamo la sorte pura e semplice (*Tyche*) e la sorte come esito di un ordine precostituito, il destino (*Heimarméne*). L'evento viene inteso come opera di agenti distinti: gli dèi, i dèmoni, gli uomini stessi in un intreccio spesso urtante per l'abitudine razionalistica a operare distinzioni chiare e precise. La teoria stoica del *Logos* come causa prima di tutte le cose che sono è la riduzione ad unità di una rappresentazione polimorfa del mondo. Avremo modo di ricostruire le fasi di formazione delle visioni dell'evento che si fronteggiarono in epoca tardo-antica.

Ora esaminiamo la struttura argomentativa del trattato n. 24 *sulla sorte e sul caso*.

L'argomentazione muove dalla domanda se la sorte e il caso siano cause: perché ci sono fatti che avvengono per sorte e fatti che avvengono per caso. E non è chiaro in quali fra le quattro cause vadano classificati i primi e i secondi.

Gli eventi che accadono per sorte non vanno classificati fra gli eventi prodotti da cause materiali: la materia, infatti, permane nelle cose generate a partire da essa; ma né la sorte, né il caso permangono nelle cose che essi producono.

Tali eventi non vanno classificati neppure tra gli eventi prodotti da cause formali: la forma permane

13 Cfr. C. Diano, *Forma ed evento*, cit., p. 20.

nella materia che ha configurato; non così la sorte e il caso.

Sorte e caso non rientrano nemmeno nelle cause finali, perché la causa finale è sempre determinata, mentre sorte e caso sono sempre indeterminati.

Entrambi non possono nemmeno rientrare nelle cause efficienti: natura, tecnica e scelta, che sono cause efficienti, mettono capo a cose determinate, mentre il regno della sorte (e quello del caso) è instabile e indeterminato.

Sarebbe assurdo dire che sorte e caso non esistono soltanto perché non riusciamo a classificarli fra le quattro cause aristoteliche. Essi operano – e noi li vediamo operare – tra gli enti.

Bisogna dire, invece, che la sorte è *accidentalmente* causa e che essa, pertanto, si accompagna alle cause dette in senso proprio. E si accompagna a quello che avviene per scelta: quando a una nostra scelta consegue un risultato diverso da quello che ci proponevamo, come nel caso di chi scava per piantare un albero e trova, scavando, un tesoro.

Invece, la produzione di mostri da parte della natura, oppure quella di oggetti sbagliati da parte della tecnica, non sono prodotti della sorte.

Il caso è all'origine degli eventi *fortuiti* che sono opera della natura: come i mostri. Tutto quello che consegue da ciò che si genera per natura senza essere il fine per conseguire il quale si stava generando, si dice che è generato dal caso: è accaduto che si generasse.

La sorte non è semplicemente quello che non è trasparente all'intelletto umano, altrimenti dovremmo

ammettere che la sorte sia o non sia causa di qualche cosa a seconda che noi riusciamo o non riusciamo a conoscerla.

Il trattato n. 24 è una diligente esposizione della dottrina aristotelica su *týche* e *autómaton* desunta dai capitoli centrali del II libro della *Fisica* di Aristotele; tema di filosofia naturale la cui presenza, nella *Mantissa*, si spiega con il fatto che per Aristotele la sorte è causazione *accidentale* di azioni nate dalla decisione umana.¹⁴

La struttura argomentativa del trattato n. 25 (*Sul destino*) muove da una constatazione elementare: la comune ragione umana coglie l'esistenza del destino, ma non mostra che cosa esso sia. L'opinione degli uomini, in merito, è contraddittoria: talvolta essi attribuiscono ogni evento al destino, talaltra parlano di quello che accade contro il destino; gli eventi a loro favorevoli li attribuiscono al proprio merito, quelli a loro sfavorevoli li attribuiscono al destino. Molti imbroglioni sfruttano la credulità umana in materia di destino.

Di fatto, però, anche chi invoca il destino nelle vicende della vita non gli affida, di certo, tutte le proprie faccende.

Si dice correttamente che il destino opera su enti non eterni, né divenienti con ordine e regolarità: l'essere e il divenire regolari ineriscono a tali enti ontologicamente, non già per destino o fatalmente. Il destino opera sugli enti che per predisposizione naturale inclinano agli opposti, cioè gli enti che si generano e che si

14 Cfr. P. Accattino, *Premessa* a Alessandro di Afrodisia, *De anima II (mantissa)*, cit., p. 9.

corrompono. Ma le cose che divengono grazie alla tecnica non divengono grazie al destino; neppure le cose oggetto di scelta sono scelte per destino: il principio della scelta, infatti, è in noi, il destino è fuori di noi.

Delle cose la cui generazione è causata dalla natura è sovrano il destino. Ma la sua sovranità è inflessibile, oppure no? Il giudizio comune degli uomini è contraddittorio anche su questo punto.

Nelle realtà soggette a generazione e a corruzione c'è anche la dimensione della possibilità. Ma, se è così, allora nulla, in quest'ambito, accade in modo necessario. Ci sono, infatti, cose che dipendono da noi. Se è vero che nulla in natura esiste inutilmente, dato che gli uomini hanno la capacità di decidere e di agire conformemente alle decisioni prese, non è possibile che nella sfera dell'azione regni la necessità del destino. Se così fosse, l'uomo sarebbe stato provvisto inutilmente dalla natura della facoltà di decidere. Per questo nelle nostre decisioni chiamiamo come consiglieri gli dèi, attraverso oracoli e consigli, o certi sogni, per sapere come agire onde evitare certe conseguenze a noi dannose. Questo sarebbe un comportamento assurdo se sapessimo che tutto è opera del destino.

Il destino è la natura propria di ciascuna cosa che è, di ciascuna cosa particolare, come Socrate o Callia.

Il corpo, strutturato in un certo modo, si ammala e si corrompe; ma non per necessità: bastano a cambiarne la situazione di malattia le cure, i cambiamenti d'aria, le prescrizioni dei medici e i suggerimenti degli dèi.

Così è anche per l'anima: chi è bellicoso si espone al rischio di una morte violenta, chi è smodato si espone

al rischio di morire per le dissolutezze: la natura degli uomini è il loro dèmon, come dice Eraclito (Eraclito B119 Diels-Kranz). Agli eventi che avvengono per scelta si intrecciano gli eventi che avvengono per sorte, oppure per caso. In generale, per Aristotele, la natura è il destino, come confermano Teofrasto e Polizelo.

A proposito del trattato n. 25 (*De fato* minore) si pone il problema del rapporto con l'omonimo trattato maggiore. Di quest'ultimo esso non è un mero riassunto; come è stato affermato, il trattato n. 25 identifica il destino soltanto con la natura intesa come costituzione del carattere individuale dal quale sgorgano determinati comportamenti, non già con la natura responsabile dei processi di generazione e corruzione.¹⁵ Siamo di fronte all'opera di un anonimo discepolo? Oppure il piccolo trattato, il *De fato* minore, rappresenta uno stadio della riflessione di Alessandro sul tema del destino (precedente o successivo al *De fato* maggiore)? Interrogativi ai quali non possiamo dare, attualmente, alcuna risposta che possa aspirare a un certo grado di plausibilità.

4. Il problema

L'evento è considerato in stretto rapporto con l'azione umana sin dal tempo di Omero, nella forma di

¹⁵ Cfr. P. Accattino, *Premessa* a Alessandro di Afrodisia, *De anima II (mantissa)*, cit., p. 9.

moira e *àisa*.¹⁶ Non come *týche*, non come *autómaton*, non come *anáanke*.

Nel pensiero «pre-socratico», dagli Ionici a Democrito, la necessità è vista come predicato del divenire del cosmo e non è considerata nelle sue ricadute sulla vita e sulle azioni dell'uomo.¹⁷ La prima connessione rilevante fra necessità, destino e scelta umana si legge nel *Racconto di Er* di Platone,¹⁸ dove ciascuno, in fase prenatale, scegliendo il proprio dèmone sceglie il proprio destino terreno, originale interpretazione e quasi parafrasi, si potrebbe dire, ancora, del celebre aforisma di Eraclito "Il carattere è il dèmone per l'uomo".¹⁹

Con Aristotele ormai l'angolo visuale etico (e politico) del problema dell'evento è acquisito: la scelta (*prohairesis*) viene presa in considerazione di fronte all'evento e l'evento viene analizzato nelle sue varie configurazioni dal punto di vista della dottrina delle

16 Cfr. W. C. Greene, *Moirs, Fate, Good and Evil*, Cambridge Mass. 1944; U. Bianchi, *Dios Aisa*, Roma, Signorelli, 1953.

17 Cfr. F. Ingravalle, *Le immagini della necessità da Omero a Democrito*, Venezia, anno accademico 1981-1982 (dissertazione di laurea).

18 Cfr. Platone, *Repubblica*, lib. X, 612b 1-621d 3; del racconto esiste anche una edizione separata, Platone, *Il racconto di Er*, a cura di F. Ingravalle, Padova, Edizioni di Ar, 2010, introduzione e traduzione con testo originale in appendice.

19 Cfr. Eraclito B 119 Diels-Kranz = Eraclito, *Fuoco non fuoco*. Tutti i frammenti del filosofo di Efeso con testo a fronte, tradotti e commentati da L. Parinetto, Milano, Mimesis, 2000, pp. 159-160. Dei frammenti di Eraclito, nonché delle testimonianze antiche sulle sue dottrine, esiste anche una recente edizione con traduzione e commento intitolata *Il superbo di Efeso*, Padova, Edizioni di Ar, 2011.

cause (la causa materiale, ciò di cui è fatta una cosa, la causa formale, la forma di una cosa, la causa efficiente, ciò che ha dato alla cosa la forma che essa ha, la causa finale, ciò invista di cui una cosa è stata configurata in un certo modo).

Alessandro di Afrodisia mantiene, naturalmente quest'angolo visuale: nel capitolo XXXIX del *De fato* maggiore la dottrina di Aristotele in materia di destino è presentata come una dottrina che mantiene la fede negli dèi e preserva la capacità degli imperatori di scegliere per il meglio. Per fare questo egli respinge la dottrina secondo la quale esisterebbe una causa prestabilita che «si sarebbe obbligati a seguire ovunque essa ci conduca.» Come non pensare, quale bersaglio polemico, allo stoico «ducunt volentem fata / nolentem trahunt» che, non a caso, è stato posto come epigrafe all'ultimo grande monumento del fatalismo in Occidente, l'*Untergang des Abendlandes* di Oswald Spengler? Se tutto è già scritto nel «libro del destino», perché pregare? E come avere fiducia nelle capacità di discernimento e di scelta degli imperatori? Se «nulla può far migliorare o deviare le premesse che il destino ha posto»²⁰ che senso ha la decisione umana, il progetto umano di agire in un certo senso?

In luogo delle quattro cause aristoteliche, gli stoici pongono una sola causa, la causa efficiente.²¹ Inoltre, dal loro punto di vista, soltanto un corpo può agire su un altro corpo, dunque anche la causa efficiente è cor-

20 Cfr. A. Ingravalle, *Le otto porte*, Bari, Noctua, 1999, p. 39.

21 Cfr. Stobeo, *Florilegium*, I, 13, 1 c, p. 138, 14.

porea, sempre. Il contesto problematico cambia ben poco.

Il *De fato* maggiore è diviso in due parti: capp. II-VI espongono la dottrina aristotelica del destino; i capp. VII-XXXVIII sviluppano la critica della posizione stoica attraverso il sistema della riduzione all'assurdo nel quadro della concezione complessiva aristotelica. C'è, tuttavia, una precisazione da fare, in merito: che il destino si radichi, per le azioni umane nell'*ethos* non è, propriamente, dottrina aristotelica.²² Aristotele riconduce l'*ethos* al prodotto dell'intreccio di doti naturali e di educazione.²³ Alessandro, là dove identifica «carattere» e «natura», citando Eraclito, ed esempi tratti dalla divinazione e dalla fisiognomica, è influenzato da Galeno, *Le facoltà dell'anima seguono il temperamento dei corpi*.²⁴ Ma anche lo stoico Crisippo di Soli, come testimonia Aulo Gellio, afferma che ognuno reagisce agli stimoli esterni provenienti dal destino sulla base del proprio carattere e della propria natura individuale. Alla posizione di Crisippo Alessandro di Afrodisia aggiunge un «per lo più» che rende indeterminata la tesi dello stoico di Soli.²⁵ Infatti, il carattere non è un dato fisso e immutabile, ma si trasforma; Socrate, per esempio, sarebbe stato, per carattere, un uomo volut-

22 Cfr. C. Natali, *Introduzione*, cit., p. 55.

23 Cfr. C. Natali, *Introduzione*, cit., p. 55 che rinvia ad Aristotele, *Etica a Nicomaco* 1180 b 3-12 e *Etica a Eudemo* 1220 a 39-43

24 Cfr. P. L. Donini, *Tre studi sull'aristotelismo*, Torino, Paravia, 1978, pp. 172-173; Id., *Il 'De fato'*, cit. pp. 1245-1247.

25 Cfr. C. Natali, *Introduzione*, cit., p. 55.

tuoso, ma l'esercizio della filosofia e dell'autocontrollo (*enkâteia*) che essa comporta lo ha modificato facendone un maestro di virtù.²⁶

Contro il determinismo stoico Alessandro di Afrodisia sviluppa il concetto di possibilità attraverso il concetto di «casualità» (*De fato* maggiore, cap. VIII) e quello di «contingenza» (*De fato* maggiore, cap. IX-X). Per gli stoici la definizione di un evento come «possibile» esprime la nostra ignoranza di quello che renderebbe necessario quell'evento; in realtà esiste soltanto la necessità, non la possibilità, in tutti gli ambiti dell'essere (per Aristotele, com'è noto, la sfera della possibilità caratterizza il mondo sublunare e la contingenza caratterizza l'ambito nel quale si colloca la facoltà di scelta dell'essere umano). La concezione stessa dell'azione umana è differente in Aristotele e negli stoici: per il primo si tratta di un moto organizzato e tendente a un fine;²⁷ per i secondi, invece, l'azione è una risposta appropriata a uno stimolo esterno.²⁸

26 Cfr. Alessandro di Afrodisia, *De fato* maggiore, cap. VI; Cicerone, *De fato*, v, 10; il giudizio del fisiognomico Zopiro su Socrate è ripreso anche da F. W. Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli* (1888), tr. it. di F. Masini, Milano, Adelphi, 1989, p. 33-34, ma per trarne le medesime conclusioni del fisiognomico: «È un indice della *décadence* in Socrate non soltanto la confessata sregolatezza e anarchia degli istinti; precisamente a essa rinvia anche la superfetazione della logica e quella *malvagità da rachitico* che lo caratterizza.»

27 Cfr. Alessandro di Afrodisia, *De fato* maggiore, capp. XXXIII-XXXIV.

28 Cfr. C. Natali, *Introduzione*, cit., p. 78.

Conseguentemente a questa concezione complessiva, per Alessandro di Afrodisia esiste la provvidenza, ma «chi afferma che Dio sovrintende a tutti i particolari e ai singoli individui, vigila su di loro e provvede a loro ininterrottamente senza trascurare nulla, afferma una cosa assurda, che è contraddittoria tanto di per sé quanto a confronto con le premesse stabilite». ²⁹ La provvidenza divina accompagna ciò che sussiste in modo inalterabile, come le sfere celesti o ciò che si muove ordinatamente; il resto è soggetto al caso, anche se un influsso ordinatore è suscitato in esso dalla perfezione delle sfere superiori dell'essere. ³⁰ In altri termini, *minima non curat praetor*, ³¹ come recitava una nota massima. Questo è uno dei fondamenti della facoltà di scelta di cui dispongono gli esseri umani. Una facoltà

29 Cfr. Alessandro di Afrodisia, *Fi l-'ināya (La provvidenza)*, tr. araba, versione italiana di M. Zonta, in Alessandro di Afrodisia, *La provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, cit., 13, 15, pp. 108-109.

30 Cfr. Alessandro di Afrodisia, *Fi l-'ināya (La provvidenza)*, tr. araba, versione italiana di M. Zonta, in Alessandro di Afrodisia, *La provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, cap. 17, pp. 178-179.

31 Cfr. Cicerone, *De natura deorum*, III, 86: «At enim minora di neglegunt, neque agellos singulorum nec viticulas persequuntur, nec, si uredo aut grando cuipiam nocuit, id iovi animadvertendum fuit: ne in regnis quidem reges omnia minima curant» «ma gli dèi trascurano quel che è di minore entità, non si curano dei campicelli e dei piccoli vigneti dei singoli, né Giove fece mai caso se la golpe oppure la grandine hanno nuociuto a qualcuno. Nemmeno nei regni i re si prendono cura di tutti i più piccoli affari.» Cfr. *Digestum* 4, 1, 4.

che non implica la concezione, per noi inevitabilmente connessa, di un soggetto assolutamente autonomo, libero e responsabile. Come ha messo in luce Jean-Pierre Vernant³² «in ultima analisi, la causalità del soggetto, come la sua responsabilità, non si riferisce in Aristotele a un qualsiasi potere della volontà. Essa si fonda su un'assimilazione dell'interno, dello spontaneo e del propriamente autonomo.» Ogni volta che non si può assegnare una causalità esterna all'azione ciò avviene perché la causa dell'azione stessa si trova nell'uomo che ha agito 'volentieri'.³³

Siamo ben distanti dal soggetto cristiano e cartesiano: ci troviamo di fronte a un soggetto che si trova all'incrocio di azioni degli dèi, della natura, che l'*ethos* creato dall'educazione della *pòlis* ha strutturato e che è imputabile per quello che fa, certamente, ma non allo stesso modo in cui è imputabile il soggetto di fronte al Dio del Pentateuco, dei Vangeli e del Corano. Il libero arbitrio mal si concilia con la poliarchia divina caratteristica della teologia pagana, mentre trova il suo terreno ideale nella monarchia delle teologie monoteiste. In quest'ultima, l'onnipotenza del Dio unico ha di fronte a sé la libertà e la responsabilità (dunque l'imputabilità) del soggetto umano con la quale quest'ultimo ha esor-

32 Cfr. J.-P. Vernant, *Abbozzi della volontà nella tragedia greca* in Id., *Mito e tragedia in Grecia*, tr. it. Torino, Einaudi, 1976.

33 Un quadro molto efficace della concezione greca dell'azione morale si legge in A. Adkins, *La morale dei Greci*, tr. it. di R. Ambrosini, a cura di A. Plebe, Bari, Laterza, 1964, nuova edizione con prefazione di A. Plebe, Roma-Bari, Laterza, 1987. Cfr. M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1990.

dito, in fondo, sulla scena dell'evento mangiando del frutto dell'albero della conoscenza. Ma nella complessità del cosmo comune agli dèi e agli uomini del 'paganesimo' il soggetto può ancora dire, con l'Agamennone omerico (*Iliade*, XIX), a giustificazione dell'azione compiuta, «Non io sono colpevole, ma Zeus, e Moira ed Erinni che si aggira tra le tenebre: loro mi hanno accecato quando ho portato via di mia iniziativa il premio d'onore di Achille», senza che questa giustificazione suoni, come suonerebbe all'orecchio del Dio dell'Antico Testamento, come una sciocca menzogna.

5. Cenni bibliografici³⁴

La traduzione è stata condotta sul testo curato da Ivo Bruns nel 1887, *Alexandri aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora: De anima liber cum mantissa*, Berolini, Reimer, pp. 176-186.

I testi si trovano in traduzione italiana con testo greco a fronte in Alessandro di Afrodisia, *De anima II (mantissa)* a cura di P. Accattino e P. Cobetto Ghiggia, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2005.

In traduzione inglese, a cura di R. W. Sharples, *Alexander Aphrodisiensis, De anima libri mantissa. A New Edition Of The Greek Text With Introduction and Commentary*, Berlin, W. De Gruyter, 2008.

34 Il presente lavoro ha intenti meramente divulgativi. Tuttavia, la succinta bibliografia qui riportata dà la possibilità a chi lo voglia di risalire ai lavori dettagliati in merito al pensiero di Alessandro di Afrodisia.

Va segnalato, naturalmente, Alexandri Aphrodisiensis [...], *Quaestiones naturales et morales et de fato Hieronymo Bagolino Veronensis patre, et Ioanne Baptista filio interpretibus. De anima lib. Primus, Hieronymo Donato [...] interprete. De anima liber secundus una cum commentario de mixtione, recens versi, Angelo Caninio Anglariensi interprete*, Venetiis apud Hieronymum Scotum 1546 (nuova edizione 1549, poi 1559).

Altre opere di Alessandro di Afrodisia

- Commento agli *Analitici primi* in *Commentaria in Aristotelem graeca* II, 1, a cura di M. Wallies, Berlin, Reimer, 1883.
- Commento ai *Topici* in *C. A. G.* II, 2, a cura di M. Wallies, Berlin, Reimer, 1891
- Commento al *De sensu et sensato* in *C. A. G.* III, 1, a cura di P. Wendland, Berlin, Reimer, 1901
- Commento ai *Meteorologica* in *C. A. G.* III, 2, a cura di M. Hayduck, Berlin, Reimer, 1899
- Commento alla *Metaphysica* in *C. A. G.* I, a cura di M. Hayduck, Berlin, Reimer, 1901 (è autentico soltanto il commento ai libri I-VI)
- *De anima* in *Supplementum Aristotelicum* II, 1, a cura di I. Bruns, Berlin, Reimer, 1887
- *De mixtione* in *Supplementum Aristotelicum* II, 2, a cura di I. Bruns, Berlin, Reimer, 1892
- *Quaestiones Physicae* in *Supplementum Aristotelicum* II, 2, a cura di I. Bruns, Berlin, Reimer, 1892

- *Quaestiones Ethicae in Supplementum Aristotelicum* II, 2, a cura di I. Bruns, Berlin, Reimer, 1892
- *De anima liber alter (mantissa) in Supplementum Aristotelicum* II, 1, a cura di I. Bruns, Berlin, Reimer, 1887
- *De fato ad Imperatores, in Alexandri Aphrodiensis praeter commentaria scripta minora in Supplementum Aristotelicum* II, Berlin, Reimer, 1892

Attraverso citazioni di altri commentatori di Aristotele conosciamo relativamente i commenti alle *Categorie*, al *De interpretatione*, agli *Analitici primi libro II* e agli *Analitici secondi*, nonché agli *Elenchi sofistici* (il commento pubblicato da Wallies in C. A. G. II, 3, Berlin, Reimer, 1898, non è autentico).

Altre piccole opere di Alessandro in versione araba sono elencate nella *Notizia biografica* in Alessandro di Afrodisia, *Il destino*, a cura di C. Natali ed E. Tetamo, Milano, Rusconi, 1996, p. 130.

In traduzione italiana con testo arabo a fronte è disponibile *La provvidenza*, accompagnata da *Questioni sulla provvidenza* (con testo greco a fronte), a cura di S. Fazzo, traduzione dal greco di S. Fazzo, traduzione dall'arabo di M. Zonta, Milano, Rizzoli, 1999.

In generale, sul tema del destino cfr. A. Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico*, Udine, Del Bianco, 1984-1985.

Per il problema dell'evento in Aristotele è importante lo studio del cap. 9 de *De interpretatione*. Per la storia delle opere esegetiche in merito cfr. V. Cellu-

prica, *Il capitolo 9 del "De interpretatione" di Aristotele*, Bologna, Il Mulino, 1975; cfr. anche C. Diano, *La tyche e il problema dell'accidente* in AA. VV., *L'attualità della problematica aristotelica*, Padova, Antenore, 1970, pp. 127-131; P. L. Donini, *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Alessandria, edizioni dell'Orso, 1989. Un inquadramento generale del problema in ambito di filosofia della storia si legge in T. C. Carena-F. Ingravalle, *Per una morfogenesi dell'evento*, Roma, Aracne, 2012.

Per la fisica stoica, decisiva per comprendere il determinismo della Stoa, cfr. S. Sambursky, *Physik of the Stoics*, London, Rotledge and Kegan Paul, 1959; J.J. Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, Vrin, 1989.

Per la teoria dell'evento in Crisippo di Soli cfr. P. L. Donini, *Crisippo e la nozione del possibile* «Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica», 101, 1973, pp. 333-351.

Su Alessandro di Afrodisia si veda P. L. Donini, *Le scuole, l'anima e l'impero*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1982 cap. V/2; P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias, II: Der Aristotelismus in I und II Jh. N. Chr.* Berlin, De Gruyter, 2001.

Sul *De fato* maggiore vedere A. A. Long, *Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias de fato (I-XIV)*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 52, 1970, pp. 247-268; R. W. Sharples, *Aristotelian and Stoic Conception of Necessity in the De fato of Alexander of Aphrodisias* «Phronesis» 20, 1975, pp.

247-274; Id., *Responsibility, Chance and Not-being (Alexander of Aphrodisias mantissa 169-172)* «Bulletin of the Institut of Classical Studies», 22, 1975, pp. 37-73; Id., *Alexander of Aphrodisias "De fato": Some Parallels* «Classical Quarterly», 72, 1978, pp. 243-266; D. Frede, *The Dramatisation of Determinism: Alexander of Aphrodisias' De fato*, «Phronesis» 27, 1982, pp. 276-298; P. L. Donini, *Il de fato di Alessandro. Questioni di coerenza* in W. Hasse-H. Temporini (a cura di), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Teil II, Band 36/2, Berlin, De Gruyter, 1987, pp. 1244-1259;

Sul rapporto fra *De fato* maggiore e *De fato* minore cfr. R. W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias's second Treatment of Fate? De Anima Libri Mantissa*, pp. 179-186 Bruns, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 27 (1980).

Per una vasta bibliografia sul *De fato* maggiore cfr. Alessandro di Afrodisia, *Il destino* a cura di C. Natali e Elisa Tetamo, Milano, Rusconi, 1996, pp. 131-144; oltre a questa versione del *De fato* maggiore, disponiamo della traduzione curata da R. W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias, On fate. Text, Translation and Commentary* by R. W. Sharples, London, Duckworth, 1983, da A. Magris (Firenze, Ponte alle Grazie, 1987) e della versione francese (*Alexandre d'Aphrodise. Traité du destin, texte établi et traduit par P. Thillet*, Paris, Les Belles Lettres, 1984). Versione tedesca di A. Zierl, *Alexander von Aphrodisias, Über das Schicksal* (con commento), Berlin, Akademie Verlag, 1995; versione inglese (oltre a quella, già

citata di R. W. Sharples) di Augustine FitzGerald, *Alexander of Aphrodisias. On destiny*, London, The Scholartis Press, 1931.

Esiste anche una versione medievale latina attribuita a Guglielmo di Moerbeke, edita da P. Thillet, *De fato ad Imperatores*, Paris, P.U. F., 1963.

I titoli preposti ai paragrafi dei testi qui tradotti sono opera del traduttore.

ALESSANDRO DI AFRODISIA

LA SORTE, IL CASO
E IL DESTINO



1. *Il problema*

La sorte e il caso ci sono tra gli enti; basta a testimoniare il comune concetto degli uomini; ma non molti, di certo, hanno opinioni chiare su che cosa sia ciascuno dei due e su quali enti riguardi ciascuno dei due. Gli uomini non sono d'accordo con sé stessi, né tra di loro, ma concordano nel dire che l'uno e l'altro esistono.

2. *La sorte e il caso sono cause?*

Sembra che anche la sorte e il caso vadano annoverati tra le cause [stesse].¹ La sorte, infatti, sembra essere causa delle cose che avvengono a sorte e il caso, di quelle che avvengono a caso.

Dato che le cause di cui parliamo di solito sono quattro (la causa materiale, la causa formale, la causa efficiente e il fine), necessariamente sia la sorte, sia il caso, dovrebbero rientrare in queste quattro, se sono cause.²

1 Espunzione di Bruns.

2 Per la teoria aristotelica delle cause cfr. Aristotele, *Fisica*,

3. *La sorte e il caso sono cause materiali?*

Nessuno considererebbe cause materiali della generazione delle cose la sorte e il caso riguardo alle cose che si generino attraverso loro. La materia, infatti, nel suo permanere, accoglie la forma ed è causa perché permane nelle cose generate a partire da essa; la sorte e il caso, invece, non permangono negli enti e nelle cose generati da essi: quello che è venuto alla luce grazie alla sorte non ha in sé stesso la sorte.

4. *La sorte e il caso sono cause formali?*

Per la stessa ragione, essi non sono nemmeno causa, come forma ed essenza, delle cose derivate da essi. La forma, infatti, si trova in ciò di cui è causa perché si è generata nella materia e vi rimane: nessuno dei due, invece, lo fa.

5. *La sorte e il caso sono finalità?*

Ma essi non possono essere definiti neppure come fine e come ciò in vista di cui sono generate le cose. Il fine è determinato, infatti, per ogni cosa che si genera in vista di qualche cosa. Ciascuno dei due, la sorte e il caso, invece, è indeterminato.

II, 4-6; Alessandro di Afrodisia, *De fato* maggiore, VIII e XXIV.

6. *La sorte e il caso sono cause efficienti?*

Ma se la sorte e il caso non rientrano in nessuna delle tre cause sopra menzionate, o non sono cause di nulla, oppure rientrano nelle cause efficienti. Le cause efficienti generano le cose in vista di qualche cosa e di fronte a esse c'è un fine determinato, come la natura e la tecnica, la scelta, ma né il caso, né la sorte coincidono con questi fini. Il primo e la seconda sembrano essere qualche cosa d'altro. Natura, tecnica e scelta sono determinate, mettono capo a qualche cosa di determinato, mentre il regno della sorte è instabile e indeterminato.

7. *Forse la sorte e il caso non esistono?*

Se, per un verso, sembra che la sorte e il caso siano causa di certe cose e, per un altro, non coincidono con alcuna causa, c'è il pericolo che non esistano per nulla, o che si debba cercare un altro modo di essere delle cause.

Dire che non esistono affatto è assurdo: noi crediamo che caso e sorte siano fattori tanto forti tra gli enti; ma quale potrebbe essere, oltre ai modi delle cause già menzionati, un modo ulteriore?

8. *La sorte e il caso sono cause accidentali?*

Talune cause esistono di per sé e altre esistono per accidente; ci sono, infatti, cause accidentali: causa

accidentale è quella che è causa di per sé, e principalmente, di un accidente ed è causa in modo primario di quella cosa alla quale essa accade. Il medico, per esempio, è causa di per sé della salute, ma il bianco lo è per accidente, se il medico, accidentalmente, è bianco. L'accidentale di chi agisce è causa efficiente in modo accidentale della magrezza, per fare un esempio, se essa è comparsa in chi è stato guarito. Alcune cause, dunque, esistono di per sé, altre accidentalmente e tra le cause che esistono di per sé non è possibile porre la sorte. Essa, quindi, andrà posta tra le cause accidentali. Le cause determinate non possono essere accidentali: le cause accidentali sono indeterminate e instabili, così come ama essere il regno della sorte. Sono indeterminate, infatti, le cose che possono riguardare quello che è causa di per sé e propriamente, cose che, tutte, diventano cause accidentalmente.

9. La sorte e il caso appartengono alle cause efficienti. Ma in che modo?

Se, però, la sorte è accidentalmente causa, bisogna che essa si accompagni a una delle cause dette in senso proprio. Poiché sembra, dunque, che la sorte sia causa efficiente di qualche cosa (noi diciamo, infatti, che le cose relative alla sorte si sono generate per sorte), è necessario che sorte e caso facciano parte di qualcuna delle cause efficienti, se dovranno custodire il regno delle cause. Ma le cause efficienti propriamente dette sono natura, tecnica e scelta.

Tutte le cause propriamente efficienti in modo definito producono le cose che generano in vista di un fine e vediamo che tutto quanto si genera in vista di un fine è generato da una di queste cause. La sorte coincide, quindi, con una di queste. Poiché sembra che le cose che hanno a che fare con la sorte siano fra gli oggetti di scelta (infatti diciamo che si generano per sorte quelle cose in vista delle quali avremmo scelto di fare qualche cosa per averle, le cose per la quali parliamo di “buona sorte”, oppure per evitarle, le cose che denominiamo “mala sorte”), la sorte sarà qualche cosa che consegue a quello che avviene per scelta e, in quest’ambito, essa sarà una causa accidentale. Infatti, quando, dopo che abbiamo agito per scelta, ci si presenta dinanzi non il fine che avevamo scelto, ma un altro, l’azione avvenuta secondo scelta è causa di quello che si è effettivamente presentato a noi, ma quest’ultimo non era prestabilito. Diciamo, allora, che quest’ultimo è stato prodotto dalla sorte.

Se un tale sceglie di mettersi a scavare per interrare, poi, delle piante e, scavando, trova un tesoro, diciamo che la scoperta del tesoro è provenuta dalla sorte; non sarebbe provenuta da essa se quest’uomo si fosse messo a scavare proprio con questo scopo, cioè per trovare un tesoro. In questo caso, infatti, lo scavo non sarebbe stato causa fortuita, come non è tale l’interrare piante. Ora, invece, il risultato dello scavo è fortuito perché il ritrovamento del tesoro non è ciò per cui si è scavato. Quando abbiamo una causa fortuita, la causa è indeterminata; così ciò che proviene da una causa e la sorte sarebbe causa fortuita; ma non del tutto: essa andrebbe

collocata tra le cause efficienti che operano per qualche cosa e, tra queste, tra le cause che operano a seguito di una scelta.

Non poniamo, infatti, quello che avviene grazie alla sorte nel novero delle cose che avvengono per natura quando avviene qualche cosa d'altro e di contrario al fine naturale, come i mostri: anche di questi, infatti, è causa fortuita quello che accade per natura. Questo contesto, dunque, non appartiene alla sorte.

Ma quello che avviene per sorte non fa nemmeno parte delle cose di cui sono causa fortuita i prodotti della tecnica, com'è il caso degli oggetti sbagliati: la sorte non è causa nemmeno di questi.

10. *La sorte si trova nelle azioni derivate da una scelta*

Essa si troverà, quindi, nelle azioni avvenute per scelta, come abbiamo detto. Dunque quando quello che accade per scelta è causa fortuita di qualche cosa di favorevole, come lo scavo nel caso del ritrovamento del tesoro, lo chiamano “buona sorte”, mentre quando è causa fortuita di qualche cosa di sfavorevole, lo chiamano “cattiva sorte”: per esempio nel caso di uno che sta scavando e viene punto da una serpe trovata proprio scavando, mentre il luogo non è, peraltro, adatto alle serpi. Ci fosse mai una grande quantità di serpi, e chi scavasse lo facesse senza fare attenzione, non sarebbe la sorte causa della puntura, ma una certa sua superficialità e sventatezza.

11. *Lo specifico della sorte e del caso*

Questo è lo specifico della sorte, ed essa è causa in questo modo. Il caso, invece, è attribuito, di solito, anche agli avvenimenti fortuiti e lo è di più per gli avvenimenti che si producono per natura. Quando consegue un *ché* di diverso rispetto al fine per il quale qualche cosa si stava generando, diciamo che questa cosa è sorta casualmente, come i mostri. Se non si realizza il fine per il quale nasce ciò che nasce per natura, diciamo che esso è venuto alla luce inutilmente e che ciò che è accaduto, poiché ciò che si è proposto inutilmente è causa accidentale, si è prodotto per caso.

In generale, di tutto quello che consegue da ciò che si genera per natura, senza essere il fine per il quale si stava generando, si dice che esso è generato dal caso. Così la pietra caduta a terra in modo tale che è possibile sedervicisi sopra ha preso casualmente questa posizione, seguita alla caduta naturale della pietra per effetto del peso. Similmente, anche il cavallo che è andato a mangiare in un certo posto e che, andandovi, si è salvato dai nemici: anche qui, infatti, il desiderio naturale di cibo è causa della salvezza, anche se il cavallo non è andato in quel posto per salvarsi.

12. *La sorte è causa non chiara all'intelletto umano?*

Dire che la sorte è causa non chiara all'intelletto umano equivale a non stabilire una natura della sorte stessa; è dire che la sorte è un certo rapporto tra

gli uomini e le cause. Quindi: per qualcuno lo stesso fenomeno sarà da ricondurre alla sorte, per qualcun altro no – quando costui ne conosca la causa e il primo la ignori. Inoltre, poiché sono più d'una le cause della stessa cosa, se lo sono in quattro modi e tra queste cause gli uomini ne possono conoscere alcune, e altre no, la stessa cosa sarà ricondotta dalla stessa persona alla sorte, oppure no, se costui conosce alcune cause e ne ignora altre, dato che non è specificato in relazione all'ignoranza di quale causa stia la sorte. Se essi affermassero che la sorte non è la causa, nascosta ad alcuni, ma la causa nascosta a tutti gli uomini, sarebbero d'accordo nel dire che la sorte non esiste, anche ammettendo che c'è una tecnica divinatoria e che essa può conoscere le cose che sembrano nascoste agli altri. Se, volendo precisare su questo punto, essi dicessero che la sorte è la causa nascosta a chi non pratica la scienza, secondo questo discorso anche quanto viene realizzato scientificamente e tecnicamente sarebbe dovuto alla sorte, per chi è ignorante in materia di scienza e di tecnica. Infatti, il profano in materia di costruzioni non conosce la causa delle cose relative alla costruzione, chi non è musicista non conosce la causa delle cose relative alla musica e chiunque altro ignori una certa tecnica non conosce le cose relative a questa tecnica: la tecnica consiste nel conoscere le cause delle cose che si producono tecnicamente.

Il destino

179, 25

1. *Il problema*

Vale la pena di indagare su che cosa sia e in che cosa consista il destino.

Che il destino sia qualche cosa è sicuramente la ragionevole premessa umana (la natura, infatti, non è qualche cosa di noto, né di non finalizzato; non bisogna credere ad Anassagora³ quando egli contraddice l'opinione comune sostenendo che il destino non è assolutamente nulla, ma soltanto questa vuota parola); ma che cosa esso sia, in quali circostanze si manifesti, non lo mostra la comune ragione umana; gli uomini, infatti, non possono essere d'accordo né tra loro, né con sé stessi, riguardo a questo problema. A seconda delle occasioni e delle circostanze essi cambiano opinione a proposito del destino.

3 Cfr. H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Anaxagoras, A 66 = Alessandro di Afrodisia, *De fato ad Imperatores*, 2.

2. *L'incerta opinione degli uomini*

A volte gli uomini considerano il destino come qualche cosa di inflessibile e di ineluttabile e gli sottomettono tutto quello che è e tutto quello che è accaduto. Altre volte, però, li si può sentire parlare di quello che è contrario al destino e di ciò che è contrario alla Assegnatrice dei destini.⁴

Per lo più, coloro ai quali gli eventi dovuti alla sorte non vanno in senso favorevole e gli eventi dovuti alla loro intelligenza e alla loro scelta non si consolidano, quasi si rifugiano sotto il destino per ripararsi, spostando le cause degli eventi, non prodotti da loro o prodotti da loro ma non nel miglior modo, da sé stessi al destino. Essi, allora, dicono che tutto accade per destino. Quando, però, la sorte diviene loro favorevole, non mantengono la stessa opinione. Quelli per i quali vanno a buon fine gli eventi derivati dalla loro intelligenza e per i quali gli eventi derivati dalla sorte concordano con i primi, riconducono la causa di questi esiti favorevoli più a sé stessi che non al destino.

Altri, ancora, giudicano responsabili degli eventi favorevoli a loro, sé stessi o il divino, ma chiamano in causa il destino per le cose che vanno peggio.

Ci sono, poi, alcuni incantatori i quali, còlta la debolezza di giudizio dei molti in materia di destino e l'in-

4 *Moirà* è, nei poemi omerici e nella tragedia attica, tanto la parte ottenuta in sorte, quanto il soggetto divino femminile che la assegna a ciascuno. Si traduce il nome con una perifrasi.

clinazione di essa a credere, per amore di sé e perché niente va mai bene a loro, che il destino sia responsabile di tutti i loro errori, affermano che tutto quello che accade, accade per destino e fingono di possedere una certa tecnica con la quale dicono di sapere anticipatamente, di predire tutti gli eventi futuri, perché a nessuno accade nulla senza una certa necessità, che essi chiamano “destino”. Presi per aiutanti dei responsabili della loro tecnica, persuadono la maggior parte degli uomini, cogliendoli nelle loro sventure e nelle loro disgrazie, e non pregano per nient'altro se non perché tutto questo loro tramare non appaia così com'esso appare. Con una certa esperienza, con un certo intuito in queste cose e con un certo colpo d'occhio circa la sequenza dei fatti, costoro anticipano correttamente quello che succederà a chi si trova in situazioni di questo genere e, dal momento che affermano di dire quello che dicono in base alla tecnica che si occupa del destino, raccolgono cifre non da poco con questa tecnica malvagia. Coloro che li seguono danno denaro volentieri a uno di essi, come a un salvatore e a un avvocato dei loro errori. Questi truffatori hanno persuaso la maggioranza degli uomini, troppo pigra per indagare su come costoro vengano a sapere quello che dicono e quale sia il posto del destino tra le cose che sono, a dire che tutti gli eventi accadono per destino. Ma poiché non pare affatto che coloro che invocano il destino nelle vicende della vita gli affidino, poi, tutte le loro cose (basta dire, infatti, che chi è ritenuto mentitore combatte contro sé stesso), è opportuno che noi, partendo dal principio, esaminiamo quale sia la natura

del destino, in quali ambiti esso vada collocato e fino a che punto esso sia potente.

3. *A proposito di quali enti è corretto dire che il destino esiste?*

Ci chiederemo, in primo luogo, a proposito di quali enti sia corretto dire che il destino esiste.

Sovraordinare il destino a tutte le cose che sono e dire che tutte esistono grazie al destino, tanto le cose eterne, quanto le cose effimere, non è corretto, né condiviso da tutti coloro che inneggiano al destino quale causa di tutte le cose che accadono.

Non è ragionevole dire che gli enti eterni esistono grazie al destino; sarebbe ridicolo dire, infatti, che la diagonale del quadrato è incommensurabile per destino con il lato, oppure che il triangolo ha gli angoli interni pari a due retti per destino; complessivamente, non è affatto corretto dire che le cose che sono sempre secondo le stesse modalità e che si trovano sempre nelle stesse condizioni sono tali per destino.

Sarebbe scorretto dire una cosa simile anche per tutte le cose che divengono: infatti tutte le cose che hanno una nascita e un movimento ben ordinati e definiti cadono anch'esse fuori del destino. Il sole non si trova nelle posizioni invernali o estive per destino, né alcun astro ha una causa del proprio moto che sia riconducibile al destino, ma sono ontologicamente ed essenzialmente liberi da questa causa e quindi lo sono anche per le loro attività intrinseche.

Perciò il destino non è causa di alcun ente eterno, né di alcuno degli enti che divengono in modo qualitativamente e quantitativamente sempre uguale; pare, invece, che il destino sia attivo negli enti soggetti a generazione e a corruzione.

La forza del destino sembra esercitarsi, infatti, su quegli esseri che, per predisposizione naturale, inclinano agli opposti: essa mantiene in uno degli opposti un ente, secondo una certa sequenza d'ordine. Le cose che non sarebbero così come sono senza il destino, dunque, sembrano essere mantenute in quest'ordine dal destino stesso; ma tali cose non sono nient'altro che quegli enti che si generano e che si corrompono: quindi proprio qui è il luogo del destino.

Siccome, però, alcuni di questi enti divengono per effetto della tecnica e di una certa razionalità applicata, altri divengono, invece, in conseguenza di scelte, altri ancora divengono secondo natura, bisogna indagare su quali di questi d'omini il destino, perché esso non può dominarli tutti.

Non è coerente con le opinioni sul destino il dire che le cose che sono e che divengono grazie alla tecnica sono e divengono grazie al destino; è ridicolo dire che il letto o lo scanno sono quello che sono per destino, o che la lira è accordata secondo il destino: così, infatti, diremmo che ogni tecnica è destino. Ma non potrebbero esistere per destino neppure le cose causate dalla scelta: il principio di queste cose, infatti, è in noi, non fuori di noi, mentre il destino non è in noi; anche se il destino riguarda le cose che dipendono da noi, esso è diverso da quello che dipende da noi. Bi-

sogna, dunque, escludere il destino anche dalle cose che, tra quelle soggette a generazione e corruzione, vengono alla luce grazie alla tecnica e alla scelta.

Tòlte queste cose di cui abbiamo parlato ora, rimangono le cose la cui generazione è causata dalla natura: di esse si crede che sia sovrano il destino. Infatti, se qualcuno volesse esaminare nel dettaglio le opinioni che sono state avanzate sul destino, costui scoprirebbe che esse non mettono mai il destino in rapporto a qualche cosa d'altro, o all'interno di altre cose, ma nelle cose che divengono per natura e, fra queste, soprattutto nella natura degli esseri viventi e nelle cose che derivano dalla mistura di quello che si genera. Non si è soliti dire, quindi, che la trasformazione reciproca degli elementi avviene secondo destino.

4. *Quello che accade per destino è ineluttabile*

Dato che quello che diviene secondo destino si trova in quelle cose di cui abbiamo parlato e chiarito questo punto occorrerebbe indagare, poi, se ciò che diviene secondo destino è tale da essere necessario e ineluttabile secondo le parole del poeta:

Io dico che non c'è mai stato nessuno
che abbia evitato il destino,
dappoco o nobile ch'egli fosse,
una volta nato,⁵

5 Cfr. Omero, *Iliade*, VI, 488.

oppure se il destino possa essere contrastato e non abbia in sé stesso la necessità totale.

Dal giudizio comune degli uomini su questo punto non vediamo confermata nessuna di queste due possibilità. Talvolta, infatti, essi inneggiano alla potenza necessitante del destino, talaltra non ritengono giusto pensarla come una continuità. Anche coloro che tanto si sforzano di dimostrare che il destino è ineluttabile e che riconducono tutto a esso, nei casi della vita non sono soliti affidarvisi; spesso, dunque, invocano la sorte e sono d'accordo nel dire che questa è causa diversa dal destino, ma non tralasciano di pregare gli dèi, come se potessero accadere per opera di questi, in seguito alle loro preghiere, qualche cosa di contrario a ciò che è destinato.

Inoltre, essi decidono le cose che devono fare, anche se dicono che anche queste cose sono destinate, ricorrono a gente che li consiglia e non esita a servirsi delle forme di divinazione, come se fosse loro facoltà, se lo prevedessero, di proteggersi da un fatto destinato. Poiché costoro si smentiscono da soli e hanno evidentemente opinioni contraddittorie sui massimi problemi (dunque non sono affatto persuasive le argomentazioni escogitate per rendere coerenti le loro idee contraddittorie) e poiché sembra che nelle cose che si generano e che si corrompono ci sia anche il possibile, e il possibile comporta che nulla accada in modo necessario nelle cose in cui esso è presente, è il caso di sapere se il destino esiste, oppure no.

5. *L'essenza del destino*

La natura stessa, una volta definita, ci fornisce il mezzo più efficace per scoprire l'essenza del destino.

Basta anche l'uso comune per conoscere la natura possibile.⁶ Nessuno, infatti, nemmeno tra chi dice che tutto accade per necessità, nella vita e nelle attività che la vita comporta, testimonia contro l'idea che alcuni eventi potrebbero non accadere e che altri eventi che non accadono potrebbero accadere.

È facile mostrare questo, comunque, anche con il ragionamento. Molti tra gli avvenimenti, infatti, li riteniamo prodotti alcuni dalla sorte, altri dal caso; che ci siano, poi, cose che dipendono da noi, è così chiaro che nemmeno chi cerca di rafforzare come del tutto necessarie le opere del destino potrebbe contrapporre alcunché a questa opinione. Se, però, qualche cosa è in nostro potere e questo qualche cosa concerne le stesse cose che riguardano il destino, è escluso che il destino sia ineluttabile, inviolabile e necessario: è impossibile dire che scaturiscono dalla necessità quelle cose di cui noi siamo principio nel senso che possiamo scegliere di farle, oppure di non farle. Ma è inevitabile che coloro che affermano l'esistenza del destino ammettano che esso riguarda le stesse cose che sono in nostro potere. Sia che dicano che i soli

6 Bruns in apparato, p. 183,1, suppone che il testo possa essere corrotto: non già "la natura possibile", bensì "la natura del possibile". Il testo tradito va difeso: esso indica quegli enti naturali caratterizzati dalla possibilità senza fare riferimento alla figura astratta del "possibile"

fini sorgono per necessità, sia che dicano che anche le azioni alle quali accade che conseguano i fini sorgono per necessità, in tutti e due i casi non possiamo non dire che il destino riguarda le stesse cose e concerne quello che dipende da noi.

Se uno dicesse, dunque, che anche le azioni avvengono per destino, il suo dire sarebbe chiaro: fra le azioni che avvengono per destino c'è anche quel che dipende da noi; se dicesse, invece, che soltanto i fini per realizzare i quali si compiono le azioni sono destinati – alle azioni di un certo tipo sono connessi fini di un certo tipo – bisogna affermare che anche le azioni in seguito alle quali si conseguiranno siffatti fini sono prodotte dal destino; infatti non conseguirà il fine per destino, se non ci saranno state prima le azioni orientate a tale fine; e anche quello che è in nostro potere ha a che vedere con queste cose. Che qualche cosa sia in nostro potere potrebbe essere chiaro anche grazie a questi ragionamenti, se bisogna usare la dimostrazione per le evidenze.

Sulla base del principio per il quale nessuna delle cose che si generano per natura si genera inutilmente, dato che negli uomini c'è la capacità di decidere, se proprio grazie a quest'ultima sembra soprattutto che l'uomo differisca dagli altri animali, qualora colui che decide non sia padrone di scegliere nulla in base a ciò di cui decide, il decidere stesso sarebbe inutile⁷ [svuotato]. Ma dato che noi abbiamo questa possibilità, decidiamo di quello che dobbiamo fare, però, non

7 “Svuotato”: probabile glossa inclusa, poi, nel testo. Si concorda con Bloch e con Bruns nell'espunzione.

lo facciamo seguendo immagini fantastiche che ci appaiono a somiglianza degli altri animali, e chiamiamo, come consiglieri, i più capaci tra noi per aiutarci nel giudizio e nella scelta su quello che abbiamo davanti. 184 Già di fronte alle cose più importanti e più onerose non esitiamo a chiamare come consiglieri gli dèi, pensando di imparare da loro, attraverso oracoli o consigli, o certi sogni, quale alternativa tra quelle esaminate è meglio che scegliamo. Bastano per sostenere questa posizione anche le legislazioni nelle quali si ordina l'insegnamento di certe cose e si stabilisce quello che va fatto e coloro che obbediscono sono onorati, mentre coloro che non obbediscono sono puniti.

6. *Quello che è in nostro potere*

Se, però, esiste qualche cosa che è in nostro potere, esiste anche il possibile, dunque la facoltà di fare o di non fare qualche cosa è in noi. Se è così, allora è impossibile che il contesto del destino sia segnato dalla necessità, dato che esso coincide con i contesti nei quali c'è anche quello che dipende da noi.

Bastano a mostrare che esistono alcune cose possibili anche le preghiere agli dèi, tanto le preghiere di chi chiede a loro di stornare certi eventi, quanto di chi chiede la concessione di beni, proprio perché gli dèi possono compiere o non compiere certe cose su nostra richiesta.

Questo ce lo insegna anche la composizione fisica di ciascun ente. La natura stessa delle cose che divengo-

no per necessità non ha concesso nessuna possibilità all'opposto: le cose che divengono per necessità avrebbero dovuto avere inutilmente la possibilità di trasformarsi nel loro opposto – dato che non possono essere in modo diverso da come sono. Vediamo, infatti, che il fuoco non ha in sé la potenzialità del freddo, né gli oggetti pesanti hanno la potenzialità della leggerezza per quel tanto che rimangono quello “che”⁸ sono, né “alcuna”⁹ delle cose eterne ha la potenzialità della corruzione.

Per gli enti che, invece, non devono necessariamente essere e restare definitivamente in uno degli opposti, c'è la possibilità, a opera della natura, del mutamento sull'opposto. Tale è la maggioranza degli enti che si generano e che si corrompono – i quali non hanno in sé, intrinsecamente, uno solo degli opposti. Ciascuno di essi, infatti, può essere soggetto o non essere soggetto agli opposti, cioè può essere soggetto o non esserlo. Ciò che può volgersi nell'opposto non sta necessariamente nell'opposto in cui si trova per primo.

Gli eventi che derivano da noi, come abbiamo detto, dimostrano che non tutto accade per necessità, la sorte, è capace di rompere la concatenazione degli eventi, eventi che sembrano accadere in un certo ordine.

Ma se non è meno chiaro nel destino il fatto che ci sono cose che sono in nostro potere e che esiste l'accadere di molte cose per effetto della sorte e del caso e che, complessivamente, negli enti che si generano, nei quali c'è anche il destino, c'è anche la

8 Integrazione di Bloch, accolta da Bruns

9 Integrazione di Orelli, accolta da Bruns

natura del possibile, questo non toglie il necessario; allora è impossibile che il destino sia qualche cosa di necessario 185 e che non si possa contrastare. Si è d'accordo, però, che tutto ciò che accade per destino accade con un certo ordine e con una certa consequenzialità. Gli eventi connessi con il destino, infatti, non sono uguali a quelli che derivano dalla sorte: questi sono instabili, mentre l'evento che deriva dal destino accade in modo del tutto opposto; si dice, infatti, che il destino è una catena di cause.

Il destino non sembra nemmeno presentarsi allo stesso modo degli eventi derivati dalla scelta: spesso, infatti, la sua concatenazione viene rotta da noi e dalla nostra scelta. Negli enti soggetti a generazione e corruzione vediamo che, a fianco della natura che li ha configurati e formati, le cause sono la scelta, il caso e la sorte (non va compreso in quest'elenco quello che deriva dalla tecnica) dei quali nessuno sembra essere identico a quello che avviene per destino.

Resta, dunque, che il destino non sia nient'altro che la natura propria di ciascuna cosa che è. Infatti, il destino non è presente in quello che è generale e comune, come gli animali, gli uomini, ma nei singoli, come Socrate e Callia. In costoro la natura particolare è principio e causa, così com'è, dell'ordine che si realizza conformemente a essa. Da questa natura particolare, generalmente, derivano i percorsi vitali e le loro conclusioni se la loro vita non è ostacolata da qualche cosa. Vediamo, infatti, che anche il corpo, essendo strutturato in un certo modo, si ammala e si corrompe secondo la sua complessione

fisica. Ma questo non avviene necessariamente: bastano infatti a rompere quest'ordine cure e cambiamenti d'aria, le prescrizioni dei medici e i suggerimenti degli dèi.

Nello stesso modo, anche per l'anima uno potrebbe scoprire che, conformemente alla costituzione naturale, le azioni che essa ispira si differenziano, come le scelte e le vite. Come dice Eraclito, il carattere – cioè la natura – degli uomini è il loro demone.¹⁰ Nella maggior parte dei casi, infatti, capita che le azioni, i modi di vivere e le morti siano conseguenze delle configurazioni e delle predisposizioni naturali. Chi è bellicoso e amante del pericolo trova anche, nella maggior parte dei casi, una morte violenta: questo è, infatti, il suo destino, questa la sua natura. Per chi è smodato e trascorre la vita nel piacere, il destino è di morire nelle dissolutezze; per chi non risparmia c'è la morte per eccesso di fatica e di sofferenze; per chi è avaro c'è la morte dovuta alla cura per ciò che è indifferente e per colpa del quale si è ingiusti, non ci si cura di sé, ci si strema oltre le proprie possibilità di sopportazione. Per ciò, dunque, si rimprovera solitamente a costoro che essi stessi sono stati responsabili della propria morte.

Dato che quello che viene dal destino è così come abbiamo detto, non diremo che la mantica è inutile: essa prevede quello che accadrà coerentemente con la natura, consiglia e prescrive concorrendo, quindi, a

10 Cfr. H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Herakleitos, B 119= Parinetto p. 159. Il frammento è riportato da Stobeo, *Florilegium*, IV, 40, 23.

ostacolare la conseguenze dovute alla natura peggiore. Ma non verrà tolta di mezzo la natura della sorte: essa sarà, invece, causa di taluni eventi intrecciandosi con gli eventi prodotti dalla scelta.

7. *Quello che avviene contro l'Assegnatrice di destini*

Custodiranno anche di più la nostra terra il divino e gli aiuti che derivano da esso, le nostre preghiere, le suppliche, dato che è tale quale l'abbiamo descritto l'ambito in cui agisce il destino.

Con queste nostre affermazioni concorda anche il detto secondo il quale molte cose accadono contro l'Assegnatrice di destini e contro il destino, come afferma anche il poeta:

«Non raggiungere contro l'Assegnatrice di destini
La casa di Ade».¹¹

Questo detto potrebbe essere rafforzato anche dal fatto che gli indovini non sempre azzeccano in quello che prevedono. Che gli uomini abbiano questa opinione sul destino, non è per nulla strano. I più, infatti, non si sbagliano nel cogliere la realtà in generale, ma sbagliano nei dettagli, nel definire e nel procedere rigorosamente. Il primo fatto è dovuto alla natura, il secondo è dovuto al sapere.

Già Aristotele ricorda il termine «destino» nel primo libro dei *Meteorologica*.¹² «Ma di tutte queste cose bisogna assumere come causa il fatto che esse

11 Cfr. Omero, *Iliade*, XX, 336.

12 Cfr. Aristotele, *Meteorologica*, I, 14, 352 a 28.

accadono attraverso i tempi destinati; come vi è un inverno nelle stagioni di ciascun anno, così in un grande ciclo vi è un grande inverno.» Pare che, con queste parole, egli designi la natura quale destino (infatti, questi tempi destinati, il primo inverno menzionato e l'altro, benché abbiano tempistiche naturali, non le hanno in modo ineluttabile e necessario); ma anche nel quinto libro dei *Physica* egli menziona in questi termini il destino: «Ci sono, dunque, anche generazioni violente, il cui opposto sono le generazioni naturali». ¹³ Di nuovo, è chiaro, da queste parole, che Aristotele si serve del termine «destino» per indicare quello che nasce naturalmente. Se, infatti, egli dice che quello che avviene naturalmente è il contrario di quello che avviene fatalmente e se ciò che è contrario al destino è contrario a ciò che è per destino, ciò che è per destino è identico a ciò che è per natura. Infatti, ciò che per destino è uno, non può ricevere più predicazioni contrarie – ciò che avviene per destino, che è evidentemente il contrario e anche ciò che è secondo natura, differente da quello che avviene per destino.

Teofrasto mostra in modo evidentissimo nel *Callistene*¹⁴ che quello che avviene secondo destino e

13 Cfr. Aristotele, *Physica*, V, 5, 230 a 32.

14 Titolo di un'opera perduta di Teofrasto, un encomio funebre intitolato all'amico Callistene di Olinto, storico, vissuto tra il 370 e il 327 a. C. Callistene, sostenitore di Alessandro Magno fu coinvolto nella cosiddetta "congiura dei paggi", pur essendo probabilmente estraneo a essa e si suicidò prima di essere arrestato. Su di lui cfr. L. Prandi, *Callistene. Uno storico tra Aristotele e i re macedoni*, Milano, Jaca

quello che avviene secondo natura sono la stessa cosa e lo stesso fa anche Polizelo nel libro intitolato *Sul destino*.¹⁵

Book, 1985. Per l'opera storica di Callistene di Olinto cfr. F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Leiden, Brill, 1962, Zweiter Teil, B, nn. 124, pp. 631-657 (frammenti) e pp. 411-432 (commento). Dello scritto di Teofrasto qui citato accenna Diogene Laerzio, *Vitae philosophorum*, V, 44; Cicerone, *Tusculanae disputationes* III, 21, dice che Teofrasto, deplorando la morte dell'amico e collega Callistene, dice che egli incontrò un uomo potentissimo e baciato dalla sorte, ma incapace di fare un uso conveniente dei favori della fortuna.

- 15 Su Polizelo e sul suo scritto qui citato non sappiamo assolutamente nulla. Cfr. P. L. Donini *Il De fato di Alessandro* in AA. VV., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, De Gruyter, 1987, pp. 1247-1248 (anche per la coincidenza delle opinioni di Alessandro e di Galeno su natura e destino).

MIMESIS GROUP
www.mimesis-group.com

MIMESIS INTERNATIONAL
www.mimesisinternational.com
info@mimesisinternational.com

MIMESIS EDIZIONI
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

ÉDITIONS MIMÉSIS
www.editionsmimesis.fr
info@editionsmimesis.fr

MIMESIS AFRICA
www.mimesisafrica.com
info@mimesisafrica.com

MIMESIS COMMUNICATION
www.mim-c.net

MIMESIS EU
www.mim-eu.com

*Finito di stampare
nel mese di xxx 2014
da Digital Team - Fano (PU)*