

RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA

4/88

Biblioteca dell'Università Cattolica del S. Cuore			
Economia	Econ. Ag.	Econ. Az.	Geografia
Psicologia	Sociologia	Statistica	S. G.
REG. il	11 APR 1989		
PER N.	2559		
C C 110			

FRANCO ANGELI

TRIMESTRALE SPED. ABB. POST. GR. IV/70
V.LE MONZA 106 - 20127 MILANO

STUDI

ALESSANDRO D'AFRODISIA E TOLOMEO: ARISTOTELISMO E ASTROLOGIA FRA IL II E IL III SECOLO D.C.

di Silvia Fazzo

SUMMARY. *The works of Alexander of Aphrodisias were written a few decades after the publication of the most successful astrology handbook in antiquity, Ptolemy's Tetrabiblos Syntaxis, which attempts to naturalize astrology, i.e. to make it agree with Aristotelian theory of science.*

A comparison of the doctrines between the Tetrabiblos and some passages of Alexander's works on fate demonstrates a noteworthy convergence of the two scholars, and probably a dependence of the last great greek Aristotle's exegete on the theories of Ptolemaic astrology, at least in reference to three points: theory of fate; justification of divining as a technical and natural conjecture about man's fate; analysis of the stars' influence on the sublunary world in physical and philosophical terms.

Molteplici sono le considerazioni che possono spingere ad indagare, più specificamente di quanto non sia ancora stato fatto, le relazioni fra le dottrine dell'astrologia — e in particolare l'apparato sistematico che esse vennero a costituire nella seconda metà del II sec. d.C., con la *Tetrabiblos Syntaxis* di Tolomeo — e l'aristotelismo del III secolo, quello cioè di Alessandro di Afrodisia e della sua scuola.

E' questo, in effetti, un terreno poco battuto: da un lato, il luogo comune, solo pallidamente suffragato dalle fonti, di un'alleanza più o meno integrale fra astrologia e stoicismo, ha finito col mettere in ombra quello che può essere stato il contributo di altre dottrine filosofiche nel favorire l'affermazione delle credenze astrologiche nel mondo tardoantico e in età medievale. D'altronde, solo saltuariamente è stato messo in rilievo che un teorico dell'astrologia del livello di Tolomeo non sostiene, ma avversa una concezione totalmente fatalistica del destino; ed anzi, aspira a rendere il sistema dottrinale dell'astrologia compatibile con le istanze metodologiche di una scuola

filosofica come quella peripatetica, che tradizionalmente si oppose con energia ad ogni forma di fatalismo deterministico.

Inoltre, rintracciare elementi di contatto, in questo periodo, fra aristotelismo e astrologia, permette di inquadrare dal punto di vista dottrinale testi coevi e successivi, di indirizzo peripatetico e di argomento astrologico, il cui interesse è stato finora trascurato. Uno di questi è la *Quaestio* 2.3 di Alessandro d'Afrodisia (*Quale potere esercita il movimento del corpo celeste e divino sul corpo mortale e soggetto al divenire che è in contatto con esso?*), opuscolo che costituisce la più specifica testimonianza del nuovo interesse che l'aristotelismo del III secolo dimostra nei confronti del problema dell'azione degli astri sul mondo sublunare. Ne presenterò, in appendice, la prima traduzione in lingua moderna, condotta su di un testo riveduto in più punti rispetto all'ultima edizione a stampa, quella del 1892 a cura di I. Bruns, nel *Supplementum Aristotelicum* dell'Accademia di Berlino (*Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, vol. 2.1, pp. 47.28-50.27).

* * *

Le pagine che seguono indagano le relazioni fra le dottrine della scienza astrologica, che raggiunge un assetto definitivo nell'età degli Antonini ad opera del matematico e astronomo Tolomeo, e l'aristotelismo del periodo immediatamente successivo, che vive nell'età dei Severi, con Alessandro d'Afrodisia e la sua scuola, l'ultima ed estrema fase di grande elaborazione ed organizzazione in epoca antica.

I testi utilizzati e messi a confronto ai fini di questa indagine saranno, per quanto riguarda l'astrologia, brani della *Tetrabiblos Syntaxis* di Tolomeo: il manuale che conferì alla divinazione tramite gli astri un'identità disciplinare ben precisa e al contempo uno statuto di legittimità culturale che a lungo le resterà incontestato; faremo ricorso in particolare ai capitoli primi e proemiali del primo libro, nei quali Tolomeo, prima di entrare nello specifico della materia, difende sul piano teorico l'astrologia, come disciplina degna di fede e non priva di utilità pratica¹.

Alle dottrine esposte in queste pagine da Tolomeo raffronteremo passi dai due scritti più importanti di Alessandro di Afrodisia sul problema del destino, il trattato «maggiore» *Sul destino, agli imperatori, (peri heimarmenes pros tous autokratores)* e un più breve opuscolo

1. L'edizione utilizzata per le traduzioni della *Tetrabiblos* è quella di F. Boll e della sua allieva Aemilie Boer, Leipzig, Teubner 1940.

sul destino, pervenuto al n. 25 della raccolta *Mantissa = de anima liber alter*²: scritti che segnalano a più riprese, ora più, ora meno direttamente, quale fosse l'atteggiamento di Alessandro verso la divinazione, e talora, più segnatamente, verso le dottrine astrologiche. Faremo infine riferimento alla *Quaestio* 2.3 di Alessandro.

E' chiaro che, procedendo qui per *loci paralleli*, non intendiamo solo evidenziare le relazioni fra due autori — il fatto cioè che Alessandro conoscesse bene, e probabilmente per lettura diretta, le teorie della *Tetrabiblos*: si tratta, in questo caso, di due tradizioni nel loro complesso, astrologia e aristotelismo, che risultano interagire a livello concettuale e dottrinale in una fase cronologica per entrambe determinante.

* * *

L'astrologia conobbe, nell'età dei Severi, la più grande diffusione, in primo luogo presso il grande pubblico, incoraggiata dallo speciale favore di cui godeva presso la casa reale (si pensi alla costruzione del *Septizodium*, monumentale calendario astrologico sulle pendici del Palatino). Ma essa raggiunge allora anche il ceto medio e alto della cultura intellettuale, al punto che sotto Alessandro Severo furono istituite cattedre imperiali di astrologia³.

Il presupposto di questo evento senza precedenti è l'esistenza dell'astrologia come dottrina unificata e istituzionale: tale essa divenne per l'appunto nella *Tetrabiblos*⁴, e tale essa rimase tenacemente, al

2. Per il trattato maggiore *peri heimarmenes* disponiamo di un'edizione recente, quella di P. Thillet, Paris, L.B.L. 1984. Cito invece *Mantissa XXV peri heimarmenes* traducendo dall'edizione di Bruns in *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora = Supplementum Aristotelicum* 2.1, Berlin 1887, pp. 179-186; è parimenti di Bruns l'edizione del più oltre citato *peri krasens kai auxeseos (de mixtione)*, *Supplementum Aristotelicum* 2.2, Berlin 1892, pp. 213-238. L'autenticità della maggior parte degli opuscoli della *Mantissa* e delle *Questioni e soluzioni*, è stata messa in dubbio (cfr. *infra*, n. 19). Ma nel caso di *Mantissa XXV* non si vede ragione consistente per affermare che si tratti di un apocrifo, e comunque, anche nel caso che l'ultima parte sia stata redatta da un allievo (secondo l'ipotesi di R.W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias second treatment of fate: De anima libri Mantissa 179-186 Bruns «BICS» XXVII, 1980, pp. 76-94*), nel complesso questo scritto ci dà un'esposizione non solo fedele e coerente del pensiero alessandrino, ma anche più chiara e più tecnica, meno dispersiva, destinata presumibilmente non al grande pubblico come il *de fato*, ma a quello più ristretto e specializzato delle scuole di filosofia.

3. Cfr. *Scriptores Historiae Augustae, Severus Alexander, 44.4.*

4. Ho esaminato nel corso della mia tesi di laurea *La scienza dell'astrologia*

punto che molti suoi dogmi fondamentali resistettero per tutta la tarda antichità e nel medio evo senza essere messi radicalmente in discussione nemmeno dai Padri della Chiesa⁵.

Quasi contemporaneamente, l'aristotelismo vede, in Alessandro d'Afrodizia e la sua scuola, il coronamento di un'opera secolare di esgesi e di organizzazione dottrinale.

Si devono infatti ad Alessandro non solo i celebri commenti alle opere di Aristotele, di una vastità senza precedenti, ma anche la soluzione in senso «ortodossamente» aristotelico di una serie di aporie e di problemi, vuoi venuti alla luce dopo Aristotele, vuoi presi in considerazione da Aristotele solo incidentalmente, dunque ancor privi, nelle opere di quello, di una formulazione completa e definitiva.

Si tratta sovente di problemi che si andavano ponendo contemporaneamente anche al neoplatonismo e al pensiero cristiano, e in parte sconfinanti nella teologia, come nel caso, qui considerato, del destino, nonché in quello della provvidenza (cui pure Alessandro dedica

nella Tetrabiblos di Tolomeo (Pavia, 1984, relatore: M. Vegetti) l'intervento di Tolomeo sul terreno caotico e composito delle tradizioni astrologiche. Un articolo su questo argomento è in preparazione.

5. Gli unici a negare la legittimità dell'astrologia furono, episodicamente, quegli scettici radicali, soprattutto epicurei, che negavano non solo il valore dell'astrologia, ma quello di qualunque scienza; ed in effetti, fra gli antichi avversari dell'astrologia, solo questi possono dirsi in qualche modo antesignani del moderno scetticismo razionalista. Altri avversari, senza negare la veridicità delle previsioni, misero piuttosto in questione o l'utilità o la legittimità morale di questa disciplina. E' dunque importante non confondere il nostro atteggiamento di rifiuto verso una pratica, l'astrologia, che riteniamo ciarlatanesca, con quello degli oppositori antichi, i cui capi d'accusa furono ben più circostanziati e di natura affatto differente. L'argomentazione più diffusa nell'antichità a questo riguardo fu quella antifatalista, di natura moralistica, che prescinde sostanzialmente dal problema dell'attendibilità scientifica della disciplina, e dice: se fosse vero che gli eventi possono essere previsti dagli astrologi, ogni sforzo umano di avvicinarsi al bene e alla virtù sarebbe vano, essendo il futuro già predeterminato per destino. Tale argomentazione, inaugurata da Carneade, ricorre poi per molti secoli negli autori delle più diverse tendenze. A questo proposito, conserva tutto il suo interesse la raccolta delle fonti curata da D. Armand: *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation antifataliste de Carneade chez les philosophes grecs et les theologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Louvain 1945. Cfr. anche A. Bouché-Leclerc, *L'astrologie grecque*, Paris 1899, rist. Bruxelles 1963, pp. 570 ss. Più recenti e più specifici sul nostro argomento: A.A. Long, *Astrology: arguments pro and contra*, in *Science and speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice*, ed. J. Barnes et al., Cambridge-Paris 1982, pp. 165-192; A. Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico*, Trieste, Del Bianco, 1984, cap. VI: «La polemica sul determinismo», pp. 479-608.

un trattato monografico⁶). Tuttavia, anche in questi casi, l'aristotelismo di Alessandro mantiene una specifica impronta materialistica, erede in questo della tradizione peripatetica successiva a Teofrasto, ed in particolare di Stratone e di Boeto.

Quanto al problema del destino, vedremo che, nel consentirne la soluzione in senso naturalistico, l'astrologia tolemaica assume un ruolo determinante.

Nel complesso, cioè il raffronto fra Alessandro e Tolomeo mostra che astrologia e aristotelismo si richiamano e utilizzano a vicenda, proprio nel momento in cui ciascuna delle due dottrine si organizza, si autoseleziona, in parte anche si riformula, in modo da assumere quell'aspetto sistematico e coerente che ne assicurò la particolare capacità di sopravvivenza attraverso le intemperie del tardo antico, e che la consegnò al medioevo arabo e latino ormai rivestita di un credito pressoché incrollabile.

In sintesi, da una parte come è possibile mostrare⁷, l'intervento di selezione e di normalizzazione che Tolomeo nel suo trattato opera sulla tradizione astrologica mira a fare di essa un *corpus* di sapere unitario e socialmente riconosciuto. Si spiega così lo sforzo evidente, da parte di Tolomeo, di rendere l'astrologia fundamentalmente compatibile con le direttive aristoteliche di teoria della scienza.

D'altro canto, la presenza di dottrine astrologiche nell'aristotelismo sembra rappresentare un'innovazione sostanziale che si data all'età di Alessandro. In essa, peraltro, si può leggere uno degli ultimi tentativi in epoca antica di rispondere in senso materialistico a determinati problemi di filosofia naturale: in effetti, da un certo punto di vista, l'astrologia di Tolomeo fornisce una chiave di lettura ancora completamente laica per l'interpretazione dei rapporti fra mondo celeste e sublunare, permettendo di colmare uno iato che Aristotele vi aveva lasciato per secoli.

Si tratta, in altri termini, di trovare una nuova soluzione ad un problema già antico: quello di mediare teoricamente il rapporto tra gli enti divini, eterni, e gli enti individuali, soggetti al ciclo del divenire — l'aristotelico *tode ti* (Socrate, Callia).

Per Aristotele, in un certo senso, gli individui restano su un piano

6. Il *de providentia* di Alessandro d'Afrodisia ci è pervenuto solo nella versione araba di Abu Bîr Matta Ibn Yunus, edita e tradotta da H.-J. Ruland, *Die arabischen Fassungen von zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias über die Vorsehung und über das liberum arbitrium*, Diss. Saarbrücken, 1976 (offset); P. Thillet, *Alexandre d'Aphrodise, Traité de la Providence*, in Th. Lett.: Paris 4, 1979.

7. Cfr. *supra*, n. 4.

subordinato rispetto a quello della specie (uomo, cavallo). La specie, in Aristotele, è, ed è nel senso più pieno del verbo «essere», essendo eterna ed immutabile. Di conseguenza, la scienza, che per essere veramente tale deve assumere come oggetto solo ciò che è eterno e immutabile, dovrà vertere sulla specie, non sugli individui. Questi, infatti, presentano i tratti caratteristici della specie non sempre e non con assoluta regolarità, ma solamente nella maggior parte dei casi (*hos to polu*)⁸.

Inoltre, la superiorità epistemologica della specie sul *tode ti* comporta, per quest'ultimo, una sorta di svalutazione anche sul piano ontologico: in effetti, è il livello della specie quello che può realizzarsi compiutamente, è la specie che esiste da sempre e che si perpetua, al di là della transitorietà degli individui che la rappresentano, nella generazione del simile dal simile, imitando così l'eternità degli astri e del loro ciclico ritorno su se stessi.

Il privilegio ontologico della specie rispetto all'individuo rappresenta, in certo modo, un'eredità platonica nella filosofia naturale di Aristotele; ma non c'è più traccia nel «secondo Aristotele» — come sembra che Alessandro fosse chiamato dai posteri⁹ —, di una tale scissione platonizzante fra ciò che esiste concretamente (gli individui) e ciò che è realmente (l'idea in Platone, la specie in Aristotele). Si vedrà invece che per Alessandro il destino, la cui definizione in termini filosofici costituisce un contributo importante di questo grande esegeta alla storia dell'aristotelismo, non inerisce la specie, ma si identifica con la natura individuale, collocandosi, forse per la prima volta, interamente al livello del *tode ti*.

«Il destino non agisce in ciò che è generale e comune, ma negli individui, Socrate e Callia: in questi, la natura propria è principio e causa,

8. Cfr. in particolare *Met.* VII.15 e VII.17. Sul privilegio della specie sull'individuo nella filosofia naturale e soprattutto nella biologia di Aristotele cfr. M. Vegetti, *I fondamenti teorici della biologia aristotelica nel De partibus animalium*, in Aristotele, *Opere biologiche*, Torino, Utet, 1971, pp. 489-493.

9. Pare che Alessandro fosse chiamato 'il nuovo Aristotele' (Syrianus, in *Meta* 100, 6 Kroll) o 'il secondo Aristotele' (Elias, in *Cat.* 128, 13 Busse), per la sua grande autorità di esegeta. Questo, secondo l'interpretazione tradizionale di queste notizie (cfr. Zeller, *Phil. d. Gr.* III, 1^a, 205, Ann. 2), che fu però rimessa in discussione da P. Moraux, «Aristoteles, der Lehre Alexanders von Aphrodisias», *AGPh* 49, 1967, pp. 169-182. Secondo Moraux, nei testi menzionati si tratterebbe effettivamente di un altro filosofo di nome Aristotele, forse Aristotele di Mitilene, maestro di Alessandro d'Afrodisia. Sullo status *status quaestionis*, cfr. P. Thillet in: Alexandre d'Aphrodisie, *Traité du destin*, Paris L.B.L. 1984, «Introduction», pp. XIX-XXI.

per il fatto di essere in un certo modo, della disposizione naturale di ciascuno». (*Mantissa* XXV, 185. 12-15).

Si vedrà dunque come Alessandro, nel suo sforzo di definire le relazioni fra umano e divino (intendendo come divino, secondo la tradizione peripatetica, ciò che, eterno e incorruttibile costituisce sia ontologicamente sia fisicamente il livello delle cause per gli esseri materiali e corruttibili) fa ricorso all'azione degli astri, concepiti come entità materiali sì, ma eterne, che esercitano il loro potere di cause efficienti sui corpi soggetti al divenire.

* * *

I primi capitoli della *Tetrabiblos*, quelli che utilizzeremo in queste pagine, sono nel trattato quelli di più denso contenuto teorico.

In essi, Tolomeo avverte evidentemente la necessità di legittimare la propria scelta di dedicarsi a tale — già controversa — disciplina, soprattutto di fronte al pubblico colto che già lo conosceva come illustre matematico e astronomo. Un primo capitolo proemiale (*Tetr.* 1.1) ricorda, in termini aristotelici¹⁰, la differenza fra matematica e fisica: la prima, scienza di ciò che è sempre identico, è l'unica che può avere risultati certi e universalmente validi; la fisica, invece, non può che essere congetturale e approssimativa, in quanto la natura, suo oggetto, è regolare solo nella maggior parte dei casi (*hos to polu*) e prende le leggi dall'alto solo «di conseguenza e accidentalmente» (*Tetr.* 1.3.6). Pertanto, nessun sapere della natura può considerarsi sicuro, incontestabile ed esente da errori. Anche l'astrologia, che si occupa degli effetti che gli astri producono sulla natura dei corpi mortali, è una fisica, dunque — e qui sta il centro dell'argomentazione — non è né potrebbe essere comparabile per sicurezza e valore intrinseco ad una scienza matematica quale l'astronomia.

I capitoli successivi (1.2 e 1.3) si occupano di rispondere dialetticamente agli attacchi di quanti, avversari dell'astrologia, negano che sia possibile formulare previsioni astrologiche attendibili (cfr. *Tetr.* 1.2 «L'astrologia è possibile, entro determinati limiti»), o dubitano

10. Nella classificazione delle scienze, Tolomeo mantiene manifestamente una impostazione aristotelica. Questo non impedisce però un sostanziale rovesciamento di posizioni: in Tolomeo non è la teologia a occupare la posizione di maggior privilegio, bensì la matematica, in modo da giustificare il primato delle matematiche applicate (astronomia, armonia, ottica...), scienze speciali nelle quali i dati fisici sono inquadrati e analizzati per mezzo di teorie matematiche.

che una tale previsione del futuro sia utile (cfr. *Tetr.* 1.3 «L'astrologia è utile»).

Con Tolomeo, si accorda sostanzialmente l'aristotelismo del III secolo, su entrambe le questioni, cioè tanto riguardo alla possibilità della previsione astrologica, quanto alla sua utilità: è questo che intendo mostrare nelle prossime pagine.

Ma, prima ancora, si può notare che sia in Tolomeo che in Alessandro il riconoscimento del valore dell'astrologia e, più in generale, della divinazione passa per la denuncia e, per così dire, la scomunica di una certa pratica falsa e disonesta: veniamo così indirettamente a sapere che la polemica degli avversari dell'astrologia è alimentata dall'esistenza di una moltitudine di cattivi praticanti e ciarlatani, i quali, col nome di indovini ed astrologi, ingannano gli sprovveduti, approfittando, per avvicinarli, di momenti infelici della loro esistenza. Nei confronti di costoro, chi difende la divinazione deve necessariamente stabilire un netto distinguo:

«Sotto il nome di scienza astrologica, i più vendono qualcos'altro: ingannano gli inesperti promettendo previsioni tecnicamente impossibili [lett.: che non hanno *physis*], e così facendo inducono chi ha spirito critico a condannare indiscriminatamente tutte le previsioni, anche quelle che sarebbero possibili». (*Tetr.*, 1.2.13).

Nella stessa polemica contro i ciarlatani, Alessandro è ancora più esplicito:

«Ci sono dei truffatori i quali, conoscendo troppo bene la debolezza dei più [...], fingono di possedere un'arte tale, da essere in grado di prevedere assolutamente tutti gli eventi futuri, per tanti che siano [...]; si avvicinano alla gente nei momenti di disperazione [...], e pretendono compensi non da poco per un simile raggio». (*Mantissa* XXV, 180. 14-29).

I difensori della divinazione si trovano dunque impegnati su di un doppio fronte polemico: contro gli avversari aperti, ma anche contro le insidie di quella che potremmo definire «concorrenza sleale». E' proprio questo, probabilmente, che spinge Tolomeo a definire con particolare precisione la possibilità e i limiti della forma legittima di astrologia e di divinazione (*Tetr.* 1.2):

«Che dunque il corpo etereo ed eterno trasmette ed esercita un certo potere su tutto ciò che sta sulla terra ed è interamente mutevole - giacché i primi elementi sublunari, il fuoco e l'aria, sono circondati e mossi dai movimenti che si producono nell'etere, e circondano a loro volta e muovono tutti gli altri esseri, la terra, l'acqua e tutti gli animali e le

piante che vi si trovano - può risultare evidentissimo a tutti, anche con una breve dimostrazione.

Il sole, in primo luogo, determina in un certo modo le condizioni dell'ambiente e, al tempo stesso, di tutto ciò che si trova sulla terra: non solo regola la riproduzione degli animali, la generazione dei frutti e delle messi, le piene dei fiumi e il mutamento dei corpi, col ciclo annuale delle stagioni; ma anche, col ciclo quotidiano, provoca nel corso della giornata l'avvicinarsi di calore, umidità, siccità e freddo [...].

Stando così le cose, non solo ne segue necessariamente che gli esseri già esistenti sono condizionati in qualche modo dal movimento degli astri, ma sembrerà anche logico a tutti che i semi e principi della nascita e della crescita degli esseri si modellino e prendano forma in relazione alla disposizione dell'ambiente circostante nell'istante in cui vengono ad esistere [...].

Poniamo dunque che si conoscano con esattezza i movimenti di tutti gli astri, del sole, della luna, e che non ci si inganni né sul tempo né sul luogo di alcuna configurazione astrale; e in più si conoscano, in virtù di un'osservazione a lungo protratta, [...] gli effetti naturali che ciascuna di queste configurazioni produce sulla materia - per esempio che il sole riscalda, la luna umidifica, e così via. A questo punto, cosa impedirà di conoscere, per via di un metodo al tempo stesso naturale e congetturale, la qualità generale dell'ambiente circostante in ogni situazione data [...] e di dedurne, almeno a linee generali, il temperamento dell'individuo che si viene a formare in quell'istante?»

Non sarà superfluo osservare che Tolomeo, a proposito dell'astrologia, non parla di «divinazione» (*mantike*) ma piuttosto di «apprendimento» (*katalepsis*) e soprattutto di prognosi (*prognosis*), istituendo così un implicito parallelo fra astrologia e medicina.

In effetti, la pratica del *progignoskein* dell'astrologo tolemaico si avvicina per diversi aspetti a quella del medico ippocratico o, più precisamente, di un'immagine idealizzata del medico ippocratico che, ricorrente e tipica degli scritti di Galeno di Pergamo, il grande medico contemporaneo di Tolomeo, ha i suoi precedenti già in Platone. Questo medico non è guidato solo dall'esperienza pratica, ma da precisi principi teorici, e, prima di decidere della diagnosi e della terapia, approfondisce accuratamente lo studio delle cause, non solo tramite l'osservazione dei sintomi esteriori, ma anche con l'indagine o anamnesi dei precedenti clinici. Si forma così un quadro d'insieme del «temperamento» (*krasis*), termine tecnico proprio della medicina umorale, indicante quel particolare rapporto quantitativo fra i quattro umori presenti nell'organismo umano che caratterizza variamente la qualità della costituzione di ogni individuo.

L'arte dell'astrologo tolemaico è qualcosa di analogo, con il vantag-

gio, su quella del medico, di far conoscere il temperamento con le affezioni e malattie fisiche e psichiche ad esso connaturati, già in anticipo, al momento della nascita, o, virtualmente, anche prima, essendo precisamente nell'istante del concepimento che tutti i differenti fattori attivi presenti nel cielo natale interagiscono, per dare al seme del nascituro forma e qualità¹¹.

I fattori attivi sono in generale gli astri. Ma Tolomeo, più che alle costellazioni, dà importanza al Sole, alla Luna e ai pianeti. Ciascuno di essi trasmette una certa sua qualità propria, che Tolomeo descrive in *Tetr.* 1.4, «Potere dei pianeti»:

Sole	Caldo	e	Secco
Luna	Umido	e	leggermente Caldo
Mercurio	talora Caldo	e	talora Umido
Venere	Umido	e	leggermente Caldo
Marte	Caldo bruciante	e	Secco
Giove	Caldo	e	leggermente Umido
Saturno	Freddo	e	Secco

Tolomeo classifica così i poteri o virtù attive (*dynameis*) dei pianeti, in base alle quattro qualità fondamentali della materia (caldo, freddo, secco, umido), creando uno schema compatibile sia con quello della fisica classica, nella quale una coppia di qualità fondamentali caratterizza ciascuno dei quattro elementi (terra = freddo secco, acqua = freddo umido, aria = caldo umido, fuoco = caldo secco), sia con quello medico dei quattro umori fondamentali (sangue, flegma, bile gialla, bile nera), i quali, come si è ricordato, determinano, variando le proporzioni reciproche, la differenza fra i vari tipi di temperamenti (sanguigno, flemmatico, bilioso, melanconico).

Ora, ciò che qui ha un interesse particolare è il fatto che il temperamento individuale, secondo le dottrine mediche dell'epoca di Tolomeo, non comporta solo una tendenza costituzionale del corpo a certe affezioni e malattie, ma anche una certa disposizione dell'anima — ciò che ancor oggi noi chiamiamo «temperamento» — e di conseguenza un certo carattere etico e psicologico, che predispone a una

11. Si pone a Tolomeo il problema di spiegare come possa essere valido un pronostico formulato come normalmente avviene, in base all'oroscopo del momento della nascita. Questa la soluzione di *Tetr.* 1.2.20: è vero che l'uomo prende le sue caratteristiche già al momento del concepimento, ma la nascita stessa avrà poi luogo in presenza di una configurazione astrale analoga a quella del concepimento, e potrà essere dunque presa come punto di riferimento valido.

certa condotta di vita e rende predisposti a determinate vicissitudini e a un certo genere di morte. Di conseguenza, come poteva affermare Galeno nel *quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, colui che agisce sull'equilibrio fisico e sul temperamento di un individuo si trova a modificarne al tempo stesso l'attitudine morale e il comportamento.

Se questo è vero per il medico, lo sarà a maggior ragione per l'astrologo: questi, unendo la conoscenza matematica dei moti degli astri a quella fisica dei loro effetti sulla materia, può conoscere in base all'oroscopo, già dal momento della nascita, il temperamento e carattere di un individuo, nonché le vicissitudini che egli incontrerà nel corso della sua vita, secondo l'avvicinarsi delle diverse configurazioni astrali nel cielo.

Inoltre, ed è questo un aspetto da sottolineare, l'astrologo tolemaico non è vincolato a una visione rigidamente fatalistica, ma crede di poter talora intervenire in qualche modo, per impedire che il corso degli eventi segua la sua tendenza naturale. Tolomeo lo afferma nel capitolo 1.3 della *Tetrabiblos*, in un passaggio che, nonostante il notevole interesse teorico, non sembra sia stato oggetto, fino ad ora, di particolare attenzione.

«Non bisogna credere che ogni evento umano sia la conseguenza di cause celesti, e che sia stabilito fin dal principio secondo un disegno divino e inalterabile, senza che assolutamente nessuna altra causa vi si possa opporre; ma piuttosto che, mentre il moto dei cieli si compie da sempre secondo un destino divino e inalterabile, il mutamento di ciò che sta sulla terra è soggetto a un destino naturale e incostante, e prende le cause prime dall'alto solo per conseguenza e per accidente». (*Tetr.*, 1.3.6).

* * *

Questo «destino naturale e incostante» è un'importante antecedente di quella dottrina che Alessandro di Afrodisia, qualche decennio più tardi, divulgherà come unica, originale dottrina aristotelica sul destino; e questo benché, com'è noto, in Aristotele non solo il problema del destino non sia fatto oggetto di una trattazione propria, ma lo stesso uso del sostantivo *heimarmene* sia sconosciuto.

L'ipotesi — sulla quale torneremo fra breve — di una relazione precisa a questo riguardo fra Alessandro e Tolomeo potrebbe essere confermata, seppure indirettamente, anche dal fatto che a più riprese Alessandro nel corso delle sue opere assume la difesa della divinità, e che la rappresentazione che egli mostra di avere di questo

genere di pratica concorda bene con quella che era stata proposta da Tolomeo.

Interessante, a questo proposito, il seguito del passaggio qui sopra tradotto (*Tetr.* 1.3.7): visto, continua Tolomeo, che il destino che vige in natura è alterabile e incostante, gli eventi umani saranno ineluttabili solo accidentalmente, solo cioè quando si verifichino non per predisposizione dell'individuo, ma per rivolgimenti e catastrofi più generali, che coinvolgano tutto l'ambiente — ad esempio, conflagrazioni, pesti, cataclismi. Al contrario, la maggior parte di ciò che accade agli uomini deriva dal temperamento individuale, ed è suscettibile di essere evitato applicando rimedi contrastanti. Pertanto, né la medicina né l'astrologia sono pratiche inutili, ma anzi, è soprattutto nella comune collaborazione che esse possono raggiungere i risultati migliori. Tolomeo cita e riprova la iatromatematica egiziana, medicina astrologica di antichissima tradizione, che si vale del tema natale del paziente (cioè dell'oroscopo) per stabilire la diagnosi e la prognosi.

D'altro canto, l'incostanza del destino naturale impedisce alla previsione di aspirare a quella precisione che è invece propria delle scienze matematiche: l'indagine dell'astrologo, per accurata che sia, non potrà che indicare delle tendenze naturali, innate nell'individuo, ma suscettibili di conversione e mutamento, e dunque rischierà sempre di fallire il bersaglio. Tuttavia, sarebbe ingiusto vituperare per questo l'astrologo: la debolezza è intrinseca alla disciplina stessa. Bisogna invece accontentarsi di ciò che essa ci può dare, e apprezzarla per la sua bellezza (cfr. *Tetr.* 1.2.20).

Difendere l'astrologia da chi ne accusa la debolezza e l'imprecisione, sembra qui dunque la ragione principale, per Tolomeo, solitamente alieno dalle disquisizioni filosofiche, di formulare, seppure *in nuce*, una sua definizione e dottrina del destino.

Reciprocamente, due dei più forti argomenti a sostegno della dottrina del destino professata da Alessandro provengono dalla divinazione: da un lato, il fatto che tale pratica sia possibile e valida dimostra che il destino esiste (tanto per Alessandro che per Tolomeo, in effetti, è il destino naturale il vero oggetto della divinazione), dall'altro, e al contempo, il fatto che essa sia non una scienza esatta, ma, intrinsecamente, un'arte congetturale, vale a dimostrare che il destino non è ineluttabile. Di questo, Alessandro porta a riprova il costante margine d'incertezza nei responsi di astrologi e indovini, citando come esempio il noto aneddoto di Socrate e Zopiro:

«Anche chi vuole difendere coloro che promettono responsi dall'accusa di non cogliere sempre nel giusto, porta come motivo il fatto che

non tutto segue sempre la natura individuale e il destino, ma c'è anche ciò che è contro-natura e contro-destino; mentre gli indovini, come pure i fisionomisti, possono prevedere solo ciò che si verifica secondo destino.

Fu così che Zopiro il fisionomista diede a riguardo di Socrate un verdetto totalmente assurdo e lontano dal carattere morale e dalla condotta di vita di quello. E tuttavia - disse Socrate quando i suoi compagni risero del responso - Zopiro non s'era affatto sbagliato, perché aveva detto parole che corrispondevano esattamente a quello che lui, Socrate, sarebbe stato, se avesse seguito la propria natura; e però l'esercizio della filosofia gli aveva permesso di vincere la propria natura»¹².

Analoghi riferimenti alla divinazione non mancano nell'altro scritto di Alessandro sul destino, *Mantissa XXV*. Qui troviamo riconosciuta non solo la validità nella divinazione, ma anche la sua utilità:

«Non è su ciò che è generale e comune, per esempio uomo o cavallo, che il destino agisce, ma sugli individui, Socrate e Callia. In questi, la natura propria è principio e causa, per il fatto di essere di un certo tipo, della disposizione naturale di ciascuno. Da tale disposizione generalmente provengono le condotte di vita e le vicissitudini degli uomini, a meno che qualche ostacolo non si frapponga. Possiamo dunque constatare che anche il corpo, per il fatto di essere in un certo modo, incontra un certo tipo di malattie e di morte, conseguente alla disposizione naturale (...).

Non diremo dunque nemmeno che la divinazione è inutile: essa prevede ciò che è in procinto di accadere secondo natura, e ci aiuta coi suoi consigli ad opporci a che una natura sfavorevole segua il suo corso». (*Mantissa XXV*, 185, 12-19, 34-35).

Più oltre, sempre a proposito della definizione del destino come

12. L'aneddoto di Socrate e Zopiro è riportato anche dal *de fato* di Cicerone. E' tuttavia evidente che al tempo di Cicerone non esisteva ancora una teoria della divinazione quale quella di Tolomeo, in grado cioè di sostenere l'esistenza del destino, la validità della divinazione e, al contempo, la possibilità di alcuni eventi di sganciarsi dal corso del destino e di essere intrinsecamente imprevedibili per la divinazione. Cfr. infatti *de fato*, 10-11: «Quid? Socraten nonne legimus quem ad modum notarit Zopyrus physiognomon, qui se profitebatur hominum mores naturasque ex corpore, oculis, vultu, fronte pernoscere? Stupidum esse Socraten dixit et bardum, quod iugula concava non haberet: obstructas eas partes et abturtas esse dicebat, addidit etiam mulierosum, in quo Alcibiades cachinnum dicitur sustulisse. Sed haec ex naturalibus causis vitia nasci possunt, extirpari autem et funditus tolli, ut is ipse, qui ad ea propensus fuerit, a tantis vitiis avocetur, non est id positum in naturalis causis sed in voluntate, studio, disciplina. Quae tolluntur omnia, si vis et natura fati ex divinazione ratione firmabitur» [corsivo nostro].

tendenza naturale suscettibile di miglioramento, Alessandro pare alludere a Tolomeo in particolare, dove dice:

«Tale opinione (sul destino) è confermata da coloro che praticano la divinazione, quando premettono che non tutte le previsioni possono colpire nel segno». (*ib.*, 186, 8-9).

E' dunque evidente che anche per Alessandro, come già per Tolomeo, destino e divinazione sono problemi strettamente connessi: se da una parte la dottrina del destino serve a precisare i limiti di validità della divinazione (e di legittimità al contempo, perché ogni previsione che pretenda di non avere margini di dubbio viene screditata come ciarlatanesca), d'altra parte l'astrologia della *Tetrabiblos*, nel momento stesso in cui promette non solo di prevedere, ma anche di aiutare a modificare il corso degli eventi e le tendenze naturali degli individui, comporta o conferma una definizione di destino che non è rigidamente deterministica, e che concorda con quella esposta e sostenuta da Alessandro:

«Con buona ragione si può dire che la natura di un essere è il principio di esso e di ciò che in esso avviene secondo natura; anche agli uomini, per la maggior parte dei casi, vediamo che la natura regola il corso della vita e le modalità della morte. In effetti possiamo osservare che i corpi, nel presentare una certa costituzione, nel contrarre certe malattie, sono soggetti ciascuno alla propria conformazione naturale; questo, però, non con tutta necessità, perché il decorso naturale può essere ostacolato da precauzioni e cure mediche, o da consigli ricevuti dagli dei.

Anche nell'anima, analogamente, si può trovare fra un individuo e l'altro diversità di scelte morali, azioni e condotta di vita, in virtù delle differenti disposizioni naturali. Infatti, come dice Eraclito, il carattere - e cioè la natura - è il demone dell'uomo». (*peri heimarmenes*, 6.10. 3-17).

* * *

Abbiamo esaminato fin qui il problema del destino come quadro teorico nel quale si definisce e limita la credenza di Alessandro alla validità della divinazione.

Possiamo ora ritornare al problema di partenza: indagare se e in che termini egli abbia creduto all'astrologia e alle sue dottrine, cioè all'esistenza di un influsso determinante esercitato dagli astri sul mondo sublunare.

A questo riguardo, la *Quaestio* 2.3, qui tradotta in appendice, è la

testimonianza più specifica che ci sia pervenuta in greco; questa dimostra non solo che non fu estranea ad Alessandro una certa credenza nell'astrologia — e precisamente in un'astrologia «naturalizzata» di tipo tolemaico —, ma che anzi, egli sottopose l'aspetto fisico e filosofico di tale credenza ad un esame particolarmente approfondito.

A ben cercare, qualche indizio incidentale si trova anche in altre opere di Alessandro ampiamente note come il *peri heimarmenes*, il *peri kraseos kai auxeseos*, *Mantissa XXV*¹³.

Si legge per esempio in *peri heimarmenes*, 6.8.30-9.1, 6.9.3-9.9:

«Ciò che è per destino è secondo natura, e ciò che è per natura è secondo destino (...). Per questo si dice che le cause prime della generazione di ogni essere secondo natura - cioè gli astri e il loro moto di rivoluzione naturale* - sono anche le cause del destino».

[* corsivo nostro].

E ancora in *peri kraseos kai auxeseos*, 10, 223.9-14:

«Essi [sc.: gli stoici] non capiscono che la causa principale dell'unità dell'universo è la natura¹⁴ del corpo celeste ed etereo che si muove per rivoluzione circolare: tale natura circonda ogni essenza materiale, passiva e alterabile, e, avvolgendo e mantenendo l'unità dell'universo, dà luogo col suo movimento costante e perpetuo al trasformarsi gli uni negli altri, secondo un ordine regolare, dei corpi soggetti al divenire».

Tuttavia, non c'è opera in cui Alessandro affronti il problema del potere esercitato dagli astri sul mondo sublunare in modo così attento e tecnicamente filosofico come nella *Quaestio 2.3*¹⁵.

Ciò che qui importa sottolineare è che possiamo reperire una precisa continuità fra la *Quaestio 2.3* e le dottrine della *Tetrabiblos*. Il titolo stesso ne è la prova. Infatti i termini nei quali la questione si pone

13. Il fatto che il tema centrale della *Quaestio 2.3* venga in qualche modo accennato anche in altre opere, può costituire una conferma ulteriore, quand'anche se ne volesse dubitare, dell'autenticità di quest'ultima. A questo proposito, cfr. *infra*, n. 19.

14. La «natura» (*physis*) del corpo celeste, si identifica spesso con il «potere» (*dynamis*) di esso, tanto qui, che nella *Quaestio 2.3*, ove i termini ricorrono più volte in endiadi. Cfr. *infra*, n. 21.

15. Una trattazione tanto specifica è rarissima anche in altri autori, potendo essere comparata forse solo all'*Enneade 2.3* di Plotino (*peri tou ei poiei ta astra*) - testo d'altronde che meriterebbe anch'esso, in un prossimo futuro, di essere esaminato con attenzione.

«Quale potere esercita il movimento del corpo celeste e divino sul corpo mortale e soggetto al divenire che è in contatto con esso?»

sembrano nicalcare l'assunto di base che in *Tetrabiblos* 1.2.1 è accuratamente argomentato in quanto considerato condizione necessaria dell'esistenza stessa dell'astrologia:

«Può risultare evidentissimo a tutti, (...) che esiste un certo potere che si trasmette e perviene dalla natura eterea ed eterna¹⁶ su ciò che sta sulla terra ed è interamente soggetto al divenire».

Il presupposto della questione posta da Alessandro è dunque, evidentemente, che un certo potere degli astri sul mondo esiste, e anzi che esso si esercita in modo concreto e determinato, e può quindi essere esaminato e definito con precisione. E' proprio quest'esame il problema che Alessandro si pone, problema reale e spinoso perché difficile — per non dire impossibile — da definire in modo univoco e incontrovertibile. Qui la forma aporetica non è affatto un espediente retorico e didattico. La stessa oscurità che a più riprese rende difficile la lettura di questo testo tradisce forse (almeno per ciò che di essa non è effetto ma semmai causa dell'incomprensione e dunque della maldestria dei copisti) l'incertezza e il dubbio effettivo nel quale Alessandro ebbe a muoversi a questo riguardo. La struttura stessa della trattazione, bipartita, è traccia forse dell'*iter* di ricerca percorso dal maestro peripatetico nell'elaborare la questione: due possibili risposte allo stesso problema, delle quali la seconda, in virtù della sua maggiore chiarezza e semplicità, risulta implicitamente preferibile. Il maestro, in mancanza di argomenti definitivi, si astiene dal prendere direttamente posizione per l'una o per l'altra, secondo un uso caratteristico, non solo di Alessandro d'Afrodisia, ma già di Aristotele stesso¹⁷.

E' chiaro comunque che Alessandro, d'accordo in questo con Tolomeo, non si accontenta di spiegare l'influsso degli astri ricorrendo ad una nozione generica e totalizzante come quella stoica di *sympatheia*

16. «Natura eterea ed eterna» e «corpo celeste e divino» sono sinonimi in questo contesto: natura=corpo naturale; etereo=celeste; divino=eterno. Cfr. *infra*, n. 20.

17. Cfr. P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise exégète de la noétique d'Aristote*, Liège-Paris 1942, pp. 36-37. «En effet, c'est une habitude déjà aristotélicienne et encore très vivace dans les *Apories* (i.e.: le *Quaestiones*) de présenter d'abord une solution laborieuse et contournée, à laquelle vient s'en substituer une autre, plus acceptable à cause de sa clarté et de sa simplicité».

— idea che, invece, sarebbe il fondamento dell'astrologia secondo un luogo comune ancora troppo diffuso nella storiografia filosofica. Al contrario, Alessandro sembra in certo modo voler proseguire quel medesimo sforzo che aveva caratterizzato l'opera di Tolomeo, quello cioè di dare alle dottrine dell'astrologia una spiegazione compatibile con i principi e il sistema della fisica aristotelica.

Tutto questo, con qualcosa in più: mentre, pochi decenni prima, Tolomeo aveva avvertito la necessità preliminare di dimostrare (con i sofismi dei primi capitoli della *Tetrabiblos*) che un potere degli astri sul mondo esiste, Alessandro non ha intenzione di riprendere questo tipo di dimostrazione, ma lo considera alla stregua di dato universalmente acquisito. La discussione problematica è richiesta solo ad un livello di riflessione più esigente di quello del senso comune, quello per l'appunto della speculazione filosofica.

* * *

Per concludere: possiamo dunque così riassumere i punti di accordo fra l'astrologia di Tolomeo e l'aristotelismo di Alessandro:

- la dottrina del destino
- lo statuto della divinazione come arte congetturale
- la spiegazione in termini di filosofia naturale del presunto potere esercitato dagli astri sul mondo.

Tale accordo risulta ancora più significativo se si tiene presente che tanto nell'uno che nell'altro autore, le posizioni assunte a questo riguardo costituiscono elementi originali e innovativi rispetto alle rispettive tradizioni disciplinari.

E' dunque agevole vedere nel trattato d'astrologia di Tolomeo la condizione concettuale dell'introduzione di dottrine astrologiche nell'aristotelismo tardo-antico, dal quale passarono poi, senza soluzione di continuità, nella scolastica del medioevo arabo e latino¹⁸.

18. L'astrologia tolemaica godette di pieno credito presso intellettuali della più alta levatura, non solo nel medioevo, ma anche molto più tardi. Per non citare che due nomi di spicco particolare, cfr. Alberto Magno, *de quindecim problematibus*, in part. III: *quod voluntas hominis ex necessitate vult et elegit* (pp. 35.60-33.26 Geyer), e IV: *quod omnia quae in interioribus aguntur, subsunt necessitati corporum coelestium* (pp. 36.28-37.12 Geyer); Keplero, *de fundamentis astrologiae certioribus*, passim.

Appendice

Alessandro d'Afrodizia, *Quaestio 2.3*¹⁹

La *Quaestio 2.3* fu pubblicata nel 1890 da Ivo Bruns, con le altre *Quaestiones* di Alessandro, nel *Supplementum Aristotelicum* dell'Accademia di Berlino *Alexandri Aprodisiensi praeter commentaria scripta minora* (vol. 2.1).

Al pari di quasi tutti gli *scripta minora* di Alessandro, quest'opuscolo non ha avuto dopo tale data ulteriori edizioni, né traduzioni in lingue moderne, benché, come già Bruns («*Studien zur Alexander von Aphrodisias, II, Quaestio 2.3*», *Rheinisches Museum* 45, 1890,

19. I generici dubbi espressi da I. Freudenthal nel 1884 sull'autenticità di molte delle opere minori di Alessandro (cfr. *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles*, Commentationes Academiae Boruss, 1884, p. 13: «Dieser Titel [sc. *Quaestiones*], wie die Bezeichnung der Schrift als einer Sammlung von *aporiai kai lyseis*, ist ganz unzutreffend, da wir vielmehr hier wie im sogenannten zweiten Buch der Psychologie eine nicht von Alexander ausgegangene Zusammenstellung von Entwürfen, Summarien, Auszügen aus Exegetischen Kollegien, Dialogen und wenigen von Alexander für die Veröffentlichung bestimmten Abhandlungen anzuerkennen haben»), non sono stati confermati da argomentazioni precise, ma nemmeno radicalmente smentiti, benché contestino l'attendibilità dell'intera tradizione manoscritta. Da parte nostra, e per ciò che strettamente concerne la *Quaestio 2.3*, possiamo aggiungere che questo scritto si inserisce bene, come qui abbiamo evidenziato, nel quadro delle dottrine alessandriste e dello stile linguistico e procedurale dell'esegeta (in particolare per la struttura bipartita di cui *supra*, cfr. nota 18). Inoltre, lo scritto è menzionato da almeno due autorevoli fonti arabe: una, è il *Carullah 1279*, un importante manoscritto scoperto nel 1955 da F. Rosenthal alla Millet Library di Istanbul, che riporta, ai fogli 64a13-64b21, un breve trattato dal titolo *Ueber die Kraft, die von der Bewegung des erhabenen (Himmles) Körper auf jene Körper ausgehet, die unter (die Gesetze von) Entstehen und Vergehen fallen* (titolo tradotto in tedesco da J. van Ess, *Ueber einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos in arabischer Übersetzung*, «Der Islam», 42, 1966, pp. 148-168); l'altra, è Ibn-abī-Usabī'a, illustre biografo del XI secolo, che, nella sua lista di opere di Alessandro (*Uyun-al-anba' fitabagat-al-atibba*, ed. A. Müller, Kairo 1299-1882, articolo «Al-Iskandar [sic]- al-Afrudisi»), cita come quarantasettesimo e ultimo titolo un *Trattato sul potere che si esercita a partire dal corpo divino verso il corpo soggetto alla generazione e alla corruzione* (per la traduzione in francese di questa lista cfr. P. Thillet, «Introduction» a: Alexandre d'Aphrodise, *Traité du destin*, Paris, «Les Belles Lettres», 1984, pp. LIV-LV, n. 3). Inoltre cfr. *supra*, n. 13.

pp. 138-145) aveva ammesso e P. Moraux («Alexander von Aphrodisias Quaestio 2.3», *Hermes*, 95, 1967, pp. 159-169) ha rilevato più di recente, il testo del *Supplementum Aristotelicum* si presenti vistosamente insufficiente. Entrambi gli studiosi, peraltro, hanno proposto miglioramenti e congetture (particolarmente brillanti, come si vedrà, quelli di Moraux), dei quali il traduttore non può non tenere conto.

La traduzione italiana della *Quaestio* 2.3, qui presentata, si basa dunque su di un testo greco rivenduto e corretto. Le modifiche più rilevanti rispetto all'edizione di Bruns verranno segnalate nelle note. La numerazione fra parentesi quadre si riferisce alle pagine e alle righe dell'edizione di Bruns.

Quale potere esercita il movimento del corpo celeste e divino²⁰ sul corpo mortale e soggetto al divenire che è in contatto con esso?

1. [47.31] Forse che questa natura²¹ è altra da quella che è propria per essenza e non per accidente ad ogni corpo naturale e che per esso, come si dice, è principio del movimento e della quiete?

[48.1] Se in effetti tale natura fosse un potere che si produce nei corpi per il fatto che sono in contatto col corpo celeste, essi sarebbero corpi già dotati di una propria natura, essendo corpi in atto: ogni corpo infatti, essendo corpo in atto, è o uno dei corpi semplici²², o

20. Θεῖον σῶμα, letteralmente, «corpo divino», si è tradotto, qui e in seguito, come «corpo celeste» (ovvero l'insieme di ciò che si trova al di sopra della luna), mentre τὰ θεῖα, per antonomasia, sono gli astri stessi. «Divino» è infatti, secondo la definizione d'Aristotele e secondo «la nozione comune degli uomini», ciò che è perfetto e immortale. Cfr. Aristotele *de caelo* 270 b: «Tutti gli uomini hanno una concezione del divino, e tutti, sia barbari che Greci, quanti credono che gli dèi esistano, assegnano al divino il luogo superiore, chiaramente perché ritengono che l'immortale sia unito all'immortale: e infatti non potrebbe essere altrimenti».

21. In questo testo, «natura» e «potere», φύσις e δύναμις, si identificano. In seguito i due termini si trovano spesso in endiadi Cfr. *infra*: 48.9; 48.28-29; 49.24. Cfr. *supra*, n. 14.

22. 48.2-3 Traduco: «ogni corpo, infatti, essendo corpo in atto, è o uno dei corpi semplici»: da πᾶν γὰρ σῶμα ἐνεργεία ὄν ἢ τῶν ἀπλῶς τί ἐστίν ἢ κτλ, congettura di Moraux, in sostituzione della lezione dei manoscritti πᾶν γὰρ σῶμα ἐνεργεία θνητὸν ἀπλῶς τί ἐστίν ἢ κτλ, e di quella, quasi identica, di Bruns πᾶν γὰρ σῶμα ἐνεργεία θνητὸν ἀπλῶν τί ἐστίν ἢ κτλ di Bruns. La congettura di Moraux si basa sulla considerazione che l'archetipo dell'intera tradizione manoscritta, modello forse diretto del *codex vetustissimus* V (Vetus Marcianus gr. 258, sec. X) dovette essere in caratteri onciali maiuscoli, senza accenti, né spiriti, né divisione delle parole. Si spiegherebbe così come le

un composto, cioè un misto di corpi semplici, e comunque possiede già una sua natura. Sarebbe dunque il fuoco il primo a trarre giovamento da tale potere che viene dal corpo celeste e a trasmetterlo poi ai corpi sottostanti, in modo che essi, per tale trasmissione, ne possano tutti partecipare, quale più, quale meno.

[48.8] Ma se è così, ci si potrebbe chiedere qual'è il contributo di questo potere-natura a ciascuno di questi corpi. In effetti, quel movimento verso i luoghi naturali, nel quale i corpi raggiungono ciascuno la propria perfezione, avviene a causa di quella stessa natura prima che è in essi e che li rende l'uno fuoco, l'altro aria, l'altro acqua, l'altro terra.

[48.12] Posto che sia lo stesso per i corpi composti, nemmeno in questi il potere divino degli astri potrebbe per nulla contribuire al fatto che essi siano uomo, animale o vegetale, perché agirebbe nei corpi animati quando essi esistono di già, allo stesso modo che nel fuoco e negli altri corpi semplici. Così, questo potere non potrebbe nemmeno essere la causa del fatto che alcuni corpi sono animati, altri inanimati, e che, fra quelli animati, alcuni sono dotati solo di anima nutritiva, altri anche di anima sensitiva, altri, oltre a queste, anche di anima razionale.

[48.18] E invece, era stato stabilito²³ che il potere degli astri è la causa della differenza fra le anime, e che infatti è proprio in virtù di questo potere che la provvidenza fa dell'uomo un animale razionale; per questo motivo, si era detto che tutto ciò che l'uomo può avere grazie alla ragione e all'intelletto, egli lo deve alla provvidenza divina.

[48.22] Dunque, non si può dire che questo potere si eserciti e si aggiunga nei corpi semplici già esistenti; pertanto essi, in sé²⁴, non hanno nulla di divino: in effetti, l'anima, di cui essi sono assolutamente privi²⁵, è qualcosa che non si aggiunge dal di fuori a questi corpi già esistenti, e non è nella loro essenza: essi sono solo corpi semplici.

parole ON H ΤΩΝ, in scrittura maiuscola avessero potuto facilmente travisarsi in ΘΝΗΤΟΝ.

23. Probabile allusione al *de providentia*, testo ricco di corrispondenze e concordanze testuali con la *Quaestio* 2.3, nel quale, fra l'altro, Alessandro pone in relazione la differenza fra i tre generi di anima, e la vicinanza dei corpi divini. Cfr. p. 35 della traduzione di P. Thiller, di cui *supra*, n. 6.

24. 48.24. «In sé». Leggo ἐν αὐτοῖς, per αὐτοῦς dei mss., seguendo una congettura di Petrus Victorius riportata da Bruns in apparato.

25. 48.25. Traduco «l'anima, di cui essi sono assolutamente privi» secondo l'inserzione proposta da Bruns in apparato, ψυχῆ, (ἥς) ἐστὶν ἄμοιρα παντάπασιν κτλ.

[48.27] Quanto ai corpi che si formano per mescolamento naturale dei corpi semplici, questo potere-natura divino, trovandosi disseminato nella loro generazione, li rende migliori e più perfetti, perché i corpi semplici, generando quelli composti, vi trasmettono anche il potere divino del quale partecipano in virtù della loro prossimità (al corpo celeste).

[49.1] In virtù di tale potere, i composti non hanno in sé solo il principio del movimento secondo la tendenza naturale, ma prendono, alcuni, anche il principio della generazione dell'anima, che proviene per l'appunto dal potere divino (degli astri).

[49.4] Quest'anima e natura è anch'essa differente, a seconda della proporzione dei corpi semplici nel composto — giacché, fra i corpi semplici, l'uno partecipa di più del potere divino, essendo più vicino al corpo celeste, più sottile e più puro, mentre un altro ne partecipa meno, a causa di una distanza maggiore e di una costituzione più spessa. Così, i corpi composti in gran parte di terra hanno una scarsa facoltà psichica²⁶, in quanto il corpo che ha la parte maggiore nella loro essenza²⁷ partecipa poco del potere divino (degli astri); quelli invece che hanno una componente maggiore di essenza focosa e calda partecipano di un'anima più compiuta, in quanto il corpo in essi prevalente partecipa maggiormente di tale potere.

[49.14] Ci sarebbe dunque una seconda natura costituita, come abbiamo detto, dal potere divino che si esercita nei corpi sublunari in virtù della loro vicinanza al corpo celeste; e tale natura si servirebbe dei corpi semplici naturali come di una materia per formare corpi più compiuti e animati.

[49.18] Così, i corpi composti che si formano per miscela e alterazione sono più compiuti e hanno una natura e un principio (animato) più divini, perché il potere divino si unisce in qualche modo nel mescolamento dei corpi semplici che ne sono partecipi; invece, quei corpi composti che sembrano formarsi per giustapposizione di

26. 49.10. «(...) partecipano di una scarsa facoltà psichica»: leggo ταῦτ'ὀλίγησ τινὸσ κοινωνεῖ ψυχικῆσ δυνάμεωσ κτλ, congettura di Moraux, che completa la lezione evidentemente guasta di V (Ven. Marc. 258) τὸ ἢ γῆσ τινὸσ κοινωνεῖ ψυχικῆσ δυνάμεωσ κτλ, facendo derivare ΤΟΗΓΗΣ da ΤΑΥΤΟΛΙΓΗΣ. Bruns seguendo alcuni mss. più recenti legge invece ταῦτὸν γῆσ τινὸσ κοινωνεῖ ψυχικῆσ δυνάμεωσ κτλ.

27. 49.11. Traduco «Il corpo che ha la parte maggiore nella loro essenza» secondo la congettura di Moraux τὸ τὴν πλείστην μοῖραν τῆσ οὐσίας αὐτῶν ἔχον σῶμα κτλ, in luogo di τὸ τὴν πλείστην μοῖραν τῆσ οὐσίας αὐτῶ σῶμα κτλ dei mss. e di τὸ τὴν πλείστην μοῖραν τῆσ οὐσίας αὐτῶν σῶμα κτλ pro posto da Bruns.

corpi semplici, non sono in grado di partecipare di questo potere e natura: in questo tipo di composizione e mescolamento, ogni corpo semplice mantiene in atto la propria natura, poiché il potere divino resta in ciascuno (dei corpi semplici) lo stesso che era prima della composizione, senza contribuire in nulla all'essenza del composto.

2. [49.28] Oppure, si potrebbe dire che il potere degli astri è esso stesso causa della formazione dei corpi semplici e della loro differenza gli uni rispetto agli altri, costituendone forma e natura.

In effetti, la materia, priva per definizione di qualità e di forma, per effetto del potere esercitato dagli astri su di essa è corpo in atto²⁸, e prende forma e figura.

[49.33] Così, quella parte di materia che è vicina al corpo celeste e in contatto con esso, può partecipare maggiormente del potere degli astri e prende forma dal caldo e dal secco (questi infatti sono i primi effetti prodotti dalla natura astrale nei corpi mortali), mentre la parte più lontana dai corpi celesti, che per la materia sono causa dei processi di mutamento e trasformazione²⁹, o prende una forma totalmente opposta a quella del caldo e del secco, oppure prende in parte la forma conferita dal caldo e dal secco, in parte la forma e l'effetto opposti, modellandosi variamente a seconda della posizione continuamente mutevole dei corpi celesti rispetto alla terra, nel loro moto sul circolo dello zodiaco.

[50.7] Infatti, la disposizione del circolo zodiacale, sul quale si muovono il sole, la luna e i pianeti è tale, che questi astri, nel loro moto, producono caldo e secco, cioè l'essenza del fuoco, nella parte di materia cui maggiormente si avvicinano; in un'altra, caldo e umido, che è la natura dell'aria; in un'altra, freddo e umido, la natura dell'acqua; in un'altra ancora, generano la rimanente coppia di qualità semplici e prime, cioè freddo e secco, che costituiscono la natura della terra.

28. 49.31-32. «Per effetto del potere esercitato dagli astri su di essa è corpo in atto» traduce ὑπὸ τῆς ἀπὸ τῶν θεῶν σωμάτων δυνάμεως γινομένης ἐν αὐτῇ ἐνεργείᾳ σῶμα ἔστι κτλ, congettura di Moraux, qui adottata in luogo di ὑπὸ τῆς ἀπὸ τῶν θεῶν σωμάτων δυνάμεως γινομένης ἄνευ τῆς ἐνεργείας σῶμα ἔστι κτλ dei mss.

29. 50.4. «Lontana dai corpi celesti che per essa (sc.: la materia) sono causa dei processi di mutamento e trasformazione»: seguo la proposta di emendamento avanzata in apparato da Bruns, che legge ἀφεστὸς τῶν ταύτης τῆς μεταβολῆς καὶ γενέσεως αἰτίων αὐτῇ θεῶν σωμάτων κτλ, in luogo di ἀφεστὸς τῶν ταύτης τῆς μεταβολῆς καὶ γενέσεως αἰτίων αὐτῇ οἶον σωμάτων κτλ dei mss.

[50.15] Queste sono le forme semplici e prime che si producono nella materia per effetto del potere degli astri, e sono cause dell'essenza e della formazione dei corpi semplici.

[50.17] Quanto ai corpi che si formano per mescolamento dei corpi semplici, essi hanno più poteri e sono più compiuti, in quanto sono composti di diversi corpi e sono di una compiutezza e forma differente a seconda della differente proporzione, di cui prima si è detto, fra i vari corpi presenti nel mescolamento.

[50.21] Ci sono infatti composti più sottili e attivi, in quanto più vicini al movimento degli astri, ed altri invece più passivi e spessi, perché più distanti dalle traiettorie circolari di quelli.

[50.24] Così, i corpi che, formati per mescolamento, presentano una prevalenza di corpi più puri e sottili, hanno una forma più perfetta, mentre quelli che ne hanno in sé una parte minore, ed invece hanno una parte maggiore del corpo passivo e spesso, hanno essi stessi una forma meno compiuta.