

ANGELA LONGO

**ALESSANDRO D'AFRODISIA E L'ANIMA
SEMOVENTE DEL *FEDRO* (245C5-9) DI PLATONE**

Abstract

Alexander of Aphrodisias, Aristotle's commentator par excellence, rarely engages with Plato. In the present paper, however, we see him at work as an exegete of a passage in the *Phaedrus* (245c5-9), in which Plato argues for the immortality of the soul based on its self-motion. In this paper, I focus on two ways in which Alexander deals with the passage. In his commentary on Aristotle's *Prior Analytics* (CAG II 1), Alexander employs the same approach to the *Phaedrus* that he uses with Aristotle's treatises: he puts an informal argument expressed in ordinary language into the more formal shape of a syllogism. This does not mean that Alexander gives his approval to Plato's theory. In fact, in his commentary on Aristotle's *Topics* (CAG II 2), Alexander introduces a polemical discussion of the same Platonic argument. Commenting on Aristotle's denial that the soul is a self-moving substance (*Top.* IV 1.120b21-29), Alexander spells out the implicit reference to the *Phaedrus* and criticizes Plato's argument for not taking into account the difference between an accidental property of the soul and the essential characteristics by which it is defined. Plato's theory of self-motion is partly accepted by Alexander and partly criticized. This paves the way for how the theory will be applied in the Aristotelian tradition, not to the soul, as in Plato, but to the ensouled body, either of the living being or of the heavens.

Keywords

Alexander of Aphrodisias, Commentary on *Prior Analytics*,
Commentary on *Topics*, Plato's *Phaedrus*, Soul's Self-motion

Author

Angela Longo
Università dell'Aquila
angela.longo@univaq.it

*Introduzione**

Alessandro d'Afrodisia è solitamente, e a buon diritto, studiato in quanto esegeta di Aristotele. Tuttavia, nel presente lavoro, vorremmo presentarlo anche come significativo esegeta di un passo importante del *Fedro* (245c5-9) di Platone, quello in cui si argomenta l'immortalità dell'anima sulla base della sua automotricità. L'intento è quello di mostrare come Alessandro abbia applicato anche al testo platonico in questione (e non solo a quelli aristotelici) la sua attitudine a trasformare un argomento informale ed espresso con un linguaggio ordinario in un sillogismo. Mentre però di solito la sillogizzazione di testi aristotelici si accompagna ad un'opera di consolidamento e sistematizzazione delle dottrine dello Stagirita, invece, nel caso che andremo ad esaminare, la formalizzazione dell'argomento platonico si accompagna a una serrata polemica, volta a negare che l'anima sia una sostanza semovente. Nonostante l'opposizione dottrinale a Platone, tale esegesi alessandrista influenzò i commentatori neoplatonici che, come Ermia Alessandrino (V sec. d.C.), riformularono il dettato del *Fedro* in forma sillogistica, ma – al tempo stesso – ne difesero la concezione dell'anima come semovente ed immortale.

Inoltre, si metterà in luce come Alessandro abbia collegato la riflessione di Aristotele sul semovente, contenuta in *Fisica* VIII 5, con il passo in questione del *Fedro* platonico, anticipando in questa operazione quanto farà

* Versioni precedenti del presente lavoro sono state presentate oralmente in tre successive occasioni a colleghi e studenti di storia della filosofia: dapprima presso l'Università degli Studi dell'Aquila in occasione del convegno internazionale "La sostanza e il movimento in Aristotele con alcune riprese tardoantiche, arabe e medievali" (29-30 maggio 2017), quindi presso l'Università degli Studi di Roma Tor Vergata in occasione di un seminario per i dottorandi di filosofia delle Università di Roma Tre e di Roma Tor Vergata (10 aprile 2018), infine presso l'Università degli Studi di Catania durante la "20th Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies" (14-17 giugno 2023). In tutte queste occasioni ho ricevuto stimolanti osservazioni e domande sull'argomento trattato. Nondimeno, ci tengo a ringraziare particolarmente le colleghe Maddalena Bonelli e Silvia Fazzo per aver discusso con me in dettaglio queste pagine rispettivamente dopo la presentazione aquilana e quella catanese. Esprimo particolare riconoscenza, poi, a S. Fazzo che mi ha indicato dei paralleli della discussione sul semovente nel *De principiis* di Alessandro di Afrodisia (soprattutto i §§ 33-43 Genequand, per cui cf. *infra* la nota 29), di cui purtroppo non conserviamo il testo originale in greco bensì una versione in siriano e due in arabo. La studiosa mi ha dato gentilmente accesso alla lettura di un suo studio su tale scritto di Alessandro, studio che si auspica venga presto pubblicato.

Simplicio (VI sec. d.C.), che metterà esplicitamente a confronto i due passi (aristotelico e platonico) nel suo commento ad Aristotele, *Fisica* VIII 5. È noto che Simplicio conosceva, tra l'altro, anche il perduto commento di Alessandro alla *Fisica*, ma, pur ispirandosene largamente, mostra – a differenza dell'Afrodisiense – un netto intento concordista tra la concezione aristotelica del semovente e quella platonica dell'anima.

Il presente contributo non intende, invece, essere una trattazione sistematica e autonoma dell'anima e del movimento in Alessandro di Afrodisia considerato di per sé.

Alessandro di Afrodisia, vissuto tra il II e III sec. d.C., fu molto probabilmente professore di filosofia aristotelica ad Atene, dopo che l'imperatore Marco Aurelio nel 176 d.C. aveva istituito in quella città le quattro cattedre d'insegnamento di filosofia, rispettivamente platonica, aristotelica, epicurea e stoica. Alessandro fu autore di numerosi commenti alle opere aristoteliche, di cui alcuni ci sono pervenuti mentre altri sono andati perduti. Essi ebbero molta autorità e influenza sull'interpretazione della filosofia di Aristotele nella tarda antichità e oltre. Fu anche autore di opere personali.¹

In questa sede ci occuperemo essenzialmente di due commenti di Alessandro, rispettivamente agli *Analitici primi* e ai *Topici* di Aristotele, nonché di un opuscolo personale trasmesso nella raccolta che va sotto il titolo di *Aporie e soluzioni* (*Quaestio* II 2).² La scelta di tali testi di Alessandro è dovuta essenzialmente a un'indagine lessicale ovvero all'aver reperito le occorrenze dell'aggettivo “semovente” (*autokinētos*) e del sostantivo “auto-movimento” (*autokinēsia*) che vanno ad esprimere una caratteristica essenziale dell'anima

¹ Per la vita (su cui si sa ben poco) e le opere di Alessandro di Afrodisia rimandiamo a Goulet et Maroun (1989) pp. 125-39; Fazzo (2003) pp. 61-70. Per una bibliografia sistematica e aggiornata su Alessandro cf. Fazzo and Gili (2023).

² Questa eterogenea raccolta di brevi scritti aporetici, nota anche con il nome di *Quaestiones*, fu probabilmente messa insieme successivamente ad Alessandro, all'interno della sua scuola, a partire da testi di Alessandro stesso o di suoi discepoli. Non è sicura l'autenticità di tutti i testi di cui essa si compone, anche se – a mia conoscenza – non sono stati sollevati dubbi di autenticità sulla *Quaestio* II 2 di cui ci occuperemo in questa sede. Per una presentazione dettagliata delle *Quaestiones* rimandiamo a Fazzo (2002a) pp. 9-42; mentre per una succinta presentazione di alcune di esse (tra cui la *Quaestio* II 2) si rinvia all'introduzione in Sharples (2013) pp. 1-10. Segnaliamo infine Bonelli (2015).

per Platone, ma non per Alessandro, che critica il fondatore dell'Accademia su questo punto.

Si può constatare che nelle opere di Alessandro l'aggettivo "semovente" (*autokinētos*) si trova attestato 35 volte, sempre in riferimento all'anima e al passo del *Fedro* (245-246) in cui Platone, argomentando in favore dell'immortalità psichica, definisce l'anima come ciò che si muove da sé. Nel dettaglio, l'aggettivo "semovente" (*autokinētos*) è attestato 6 volte nel commento agli *Analitici primi*, 17 volte nel commento ai *Topici* e 12 volte nella raccolta *Aporie e soluzioni*.³ A sua volta il sostantivo "auto-movimento" (*autokinēsia*) è attestato 10 volte, sempre e solo nel commento ai *Topici*.

L'attitudine che Alessandro mostra a proposito dell'automotricità dell'anima, di cui aveva parlato Platone nel *Fedro*,⁴ non è sempre la stessa nelle diverse opere da noi menzionate. Infatti, nel commento agli *Analitici primi* Alessandro è interessato a dare forma sillogistica all'argomento platonico sull'immortalità dell'anima, ad analizzare le sue premesse e la sua conclusione, a vedere se ci siano o meno premesse superflue, a scrutare insomma l'aspetto dell'inferenza formale, mentre non entra nel merito del contenuto delle varie proposizioni che compongono il sillogismo. Così, in tale sede, Alessandro non mette in dubbio né critica il fatto che l'anima sia detta semovente né che, una volta posta l'automotricità di qualcosa, poi se ne ricavi una corrispondente immortalità. Anzi Alessandro prende in considerazione l'argomento platonico del *Fedro* proprio per illustrare con esempi concreti come condurre una corretta analisi di argomenti già esistenti, in conformità alle raccomandazioni espresse al riguardo da Aristotele nel passo degli *Analitici primi* che Alessandro sta commentando (Arist. *An. pr.* I 32.47a18-20).⁵

Al contrario nel commento ai *Topici* Alessandro si mostra a più riprese fortemente critico nei confronti della definizione platonica di anima come ciò che si muove da sé.⁶ Egli, infatti, sulle orme di Aristotele, ma in modo

³ A quelle sopra citate va aggiunta un'occorrenza nei *Problemata* (libro II, *Pr.*, linea 21) attribuiti ad Alessandro, che però sono probabilmente spurî, cf. Kapetanaki and Sharples (2006).

⁴ Cf. il testo T2a.

⁵ Cf. T1 e T2b.

⁶ Si rimanda ai testi T3a-c, T4a-b, T5a-b e T6a-b.

molto più esplicito, contesta che il movimento sia il genere dell'anima, critica che l'auto-movimento sia la differenza specifica del genere movimento e che caratterizzi l'anima. Ritiene che, se l'anima avesse dovuto essere posta sotto un genere, allora sarebbe stato meglio porla sotto il genere della quiete piuttosto che sotto quello del movimento. Argomenta che, se anche ogni anima fosse semovente, l'automotricità non ne costituirebbe per questo il genere né la differenza specifica, per cui tale automotricità non sarebbe da esprimere nella definizione dell'anima, la cui essenza (il che cos'è) sarebbe da cogliere altrove. L'automotricità è invece per Alessandro un mero accidente dell'anima che, lungi dall'esprimerne l'essenza, ne esprime invece l'agire o il patire. Inoltre, in quanto accidente, può sia appartenere sia non appartenere. Infatti, per Alessandro l'anima si muove solo accidentalmente in quanto è anima di un corpo, il quale propriamente si muove, ma può anche non possedere tale accidente: quando appunto il corpo è in quiete, allora l'anima non si muove nemmeno per accidente.

L'anima per Alessandro, in conformità alla dottrina aristotelica, è piuttosto "l'attuazione di un corpo naturale organico che ha la vita in potenza" (Arist. *De an.* II 1.412a27), essa è la forma inseparabile dal corpo di cui è anima. Da qui anche la sua mortalità. L'anima per Alessandro è nell'animale (il vero semovente) causa di movimento del corpo, ma senza per questo muoversi. L'anima è motore immobile di quel corpo che invece, nel vivente, è mosso. È impossibile, pena la violazione del principio di non contraddizione, che l'anima al tempo stesso sia causa di movimento (cioè attivamente muova) e che subisca il movimento (cioè sia passivamente mossa). Che l'anima muova il corpo dell'animale restando immobile è da Alessandro affermato positivamente e a più riprese nel suo trattato personale *De anima* (*De an.* 17, 10; 21, 24; 78, 25 Bruns).⁷ Ma è nella *Quaestio* II 2 che Alessandro – a nostro avviso – critica la dottrina platonica dell'automotricità dell'anima basandosi sulla *Fisica* di Aristotele. Il contesto è quello di una spiegazione di Aristotele tramite Aristotele, per cui Alessandro usa il capitolo 5 del libro VIII della *Fisica* per spiegare un passo del *De anima* (I 3.406b11-15) dello Stagirita, e, in tale sede, egli si rifa alla *Fisica* per mostrare

⁷ Cf. i testi T7a-d.

che un semovente va analizzato sempre in una parte motrice e in una parte mossa, necessariamente distinte l'una dall'altra.⁸

1. L'attitudine non critica di Alessandro nel commento agli Analitici primi di Aristotele

Alessandro, in un passo del suo commento agli *Analitici primi* di Aristotele, intende mettere in atto delle raccomandazioni generali dello Stagirita su come selezionare correttamente le premesse di un sillogismo. L'esegeta applica concretamente tali indicazioni all'argomento fornito da Platone nel *Fedro* a favore dell'immortalità dell'anima, sulla base della sua automotricità.

Le raccomandazioni di Aristotele per un'analisi corretta di un ragionamento suonano:

T1. Arist. *An. pr.* I 32.47a18-20 (Minio-Paluello)

σκεπτέον οὖν εἴ τι περίεργον εἰληπται

καὶ εἴ τι τῶν ἀναγκαίων παραλείπεται, καὶ τὸ μὲν θετέον

τὸ δ' ἀφαιρετέον, ἕως ἂν ἔλθῃ εἰς τὰς δύο προτάσεις.

Bisogna pertanto indagare [*scil.* a proposito delle premesse di un sillogismo] se sia stato assunto qualcosa di superfluo e se sia stata tralasciata qualcuna delle cose necessarie, e, da una parte, porre l'una, dall'altra, togliere l'altro, finché si sia arrivati alle due premesse.⁹

Alessandro, a sua volta, collega tali raccomandazioni aristoteliche a un argomento platonico determinato in cui si sostiene che l'anima, in quanto semovente, è immortale. Esso suona:

T2a. Plat. *Phaedr.* 245c5-9 (Burnet)

Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον. τὸ

(5)

δ' ἄλλο κινεῖται καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον

κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς, μόνον δὲ τὸ αὐτὸ κινεῖται, ἅτε

οὐκ ἀπολείπον ἑαυτὸ, οὐποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ

τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως.

⁸ In questa spiegazione di Aristotele tramite Aristotele ci sembra che, dal punto di vista di una mera analisi logico-fisica del movimento, il testo della *Fisica* sia prioritario e fondante rispetto a quello del *De anima* aristotelico, nella misura in cui ne fornisce i presupposti teorico-esplicativi.

⁹ Le traduzioni dal greco sono nostre, dove non altrimenti indicato.

Ogni anima è immortale. Infatti, ciò che è sempre mobile è immortale, mentre ciò che muove altro ed è mosso da altro, avendo un'interruzione di movimento, ha un'interruzione di vita. Perciò appunto solo ciò che muove se stesso, poiché non abbandona se stesso, non cessa mai di essere in movimento, ma è fonte e principio di movimento anche per le altre cose, quante si muovono.

E Alessandro commenta così:

T2b. Alex. in *An. pr.* 343, 23-27 (*Alexandri In Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium*, ed. M. Wallies, *CAG* II 1, Berlin, Reimer 1883; commento di Arist. *An. pr.* I 32.47a18-20)

ἐν γὰρ τῷ λόγῳ τῷ ἅπαν τὸ αὐτοκίνητον ἀεικίνητον, πᾶν τὸ ἀεικίνητον ἀθάνατον <τὸ> “τὸ δ' ἄλλο τι κινεῖται καὶ ὑπὸ ἄλλου κινούμενον παύσαν ἔχον κινήσεως παύσαν ἔχει ζωῆς” οὐδὲν πρὸς τὸ συμπέρασμα τὸ ἅπαν τὸ αὐτοκίνητον ἀθάνατον συντελεῖ, ἀλλ' εἰσὶν αἱ πρῶται προτάσεις αὐτοῦ συνακτικαί. (25)

Infatti nell'argomento: “tutto ciò che si muove da sé si muove sempre,¹⁰ tutto ciò che si muove sempre è immortale”,¹¹ <la proposizione> “mentre ciò che muove qualcosa d'altro ed è mosso da altro, avendo un'interruzione di movimento, ha un'interruzione di vita”¹² non contribuisce affatto alla conclusione “tutto ciò che si muove da sé è immortale”,¹³ ma le prime premesse sono in grado di portare alla conclusione.¹⁴

¹⁰ Questa formulazione tecnica e succinta è ricavata da Alessandro a partire da Plat. *Phaedr.* 245c7-8: μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινεῖται, ἅτε οὐκ ἀπολείπον ἑαυτὸ, οὐποτε λήγει κινούμενον, “appunto solo ciò che muove se stesso, poiché non abbandona se stesso, non cessa mai di essere in movimento”.

¹¹ Cf. Plat. *Phaedr.* 245c5: τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον, “infatti ciò che è sempre mobile è immortale”.

¹² Qui Alessandro cita alla lettera piuttosto che riformulare Plat. *Phaedr.* 245c5-7: τὸ δ' ἄλλο κινεῖται καὶ ὑπὸ ἄλλου κινούμενον, παύσαν ἔχον κινήσεως, παύσαν ἔχει ζωῆς, “mentre ciò che muove altro ed è mosso da altro, avendo un'interruzione di movimento, ha un'interruzione di vita”. Notiamo nondimeno che, rispetto al dettato platonico, la formulazione di Alessandro aggiunge un τι in τὸ δ' ἄλλο τι κινεῖται, “ciò che muove qualcosa d'altro” (*Alex. in An. pr.* 343, 24, il corsivo è nostro).

¹³ Come tale, questa formulazione conclusiva non c'è nel testo platonico, dove – all'inizio – leggiamo piuttosto l'asserzione: Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος, “Ogni anima è immortale” (*Phaedr.* 245c5).

¹⁴ Per una traduzione in inglese di questa sezione del commento di Alessandro agli *Analitici primi* cf. Mueller (2006). Non a caso Mueller, nella sua traduzione, titola l'esegesi relativa ad *An. pr.* I 32 con: “Formalizing ordinary arguments as categorical syllogisms” (p. 23). Per un'introduzione alla tecnica esegetica usata da Alessandro in questo commento cf. Barnes, Bobzien, Flannery and Ierodiakonou (1991) pp. 7-14; inoltre Gili (2011) pp. 19-28.

Il sillogismo corretto secondo Alessandro è:

“Tutto ciò che si muove da sé si muove sempre” (prima premessa)

“tutto ciò che si muove sempre è immortale” (seconda premessa)

“dunque tutto ciò che si muove da sé è immortale” (conclusione).

In questo passo di Alessandro tratto dal suo commento agli *Analitici primi* di Aristotele vediamo il commentatore nella sua veste di logico, che mette ordine nell'argomento platonico, opera una selezione al suo interno, riformula in modo tecnico e succinto quanto nel dettato platonico era più ampio ed espresso in un linguaggio ordinario, non menziona esplicitamente l'anima ma parla solo di “semovente”, lasciando implicita l'identificazione tra l'anima e il semovente.¹⁵ Infatti, come si può osservare, Alessandro introduce anzitutto il quantificatore universale *pan* (“tutto, ogni”) lì dove in Platone c'era semplicemente l'articolo determinativo (*to*, “il”), quindi quella che per Alessandro è la conclusione sillogistica, ovvero che l'anima è immortale, e come tale formulata alla fine del ragionamento, è invece la prima cosa espressa da Platone nel suo argomento. Inoltre, il carattere della perpetuità del movimento è da Platone formulato subito dopo, mentre solo alla fine è enunciata la caratteristica del muoversi da sé. In Alessandro l'ordine è esattamente invertito: infatti l'automotricità dell'anima costituisce il punto di partenza del ragionamento deduttivo ed è seguita dalla nozione di perpetuità del movimento, quindi da entrambe tali caratteristiche, sommate insieme, si conclude che allora ciò che si muove da sé (nella fattispecie l'anima) è immortale.

¹⁵ L'identificazione esplicita tra semovente e anima è formulata in un polisillogismo trasmesso nel commento di Alessandro ai *Topici*. Il passo, introdotto da ἄλλως, è atetizzato tra parentesi quadre dall'editore M. Wallies, che lo considera uno scolio infiltratosi nel testo (Wallies 1891, *Praefatio*, p. XV nota 3; la più ampia sezione di testo che contiene il polisillogismo, p. 582, 3-14, è trasmessa dall'edizione aldina e dal manoscritto N – Neapolitanus III D 37 – dei secoli XIV-XV). Comunque, il testo recita (Alex. *in Top.* 582, 5-7; esegesi di Arist. *Top.* VIII 13.163a22): ἡ ψυχὴ αὐτο- | (5) κίνητος, τὸ αὐτοκίνητον ἀεικίνητον, τοῦτο δὲ ἀθάνατον, ἡ ψυχὴ ἄρα ἀθά- | νατος “L'anima si muove da sé | ciò che si muove da sé si muove sempre | ciò che si muove sempre è immortale | dunque l'anima è immortale” (il corsivo è nostro). Si può riformulare tale argomento in due sillogismi a due premesse: “L'anima si muove da sé | ciò che si muove da sé si muove sempre | dunque l'anima si muove sempre | e | ciò che si muove sempre è immortale | l'anima si muove sempre | dunque l'anima è immortale”.

Non solo Alessandro riordina l'argomento platonico in un sillogismo secondo i dettami teorici aristotelici, ma opera una cernita delle proposizioni, che distingue in premesse necessarie, da una parte, e premesse superflue, dall'altra. Accade così che l'osservazione platonica per cui ciò che non si muove sempre ed ha pertanto un'interruzione di movimento, e dunque di vita, sia considerata superflua da Alessandro e non inclusa nel suo ragionamento, che conclude all'immortalità del semovente ovvero dell'anima.

D'altro canto, Alessandro qui non fa considerazioni di contenuto di ordine psicologico o metafisico, gli basta riformulare prima e analizzare poi l'argomento platonico secondo le corrette regole dell'inferenza espresse da Aristotele nei suoi *Analitici*. Accade così che egli non critichi in questa sede (come invece fa altrove) la definizione di anima come semovente o la sua immortalità. Ciò è una conferma, a nostro parere, della volontà dell'esegeta di attenersi al contenuto e al proposito del testo aristotelico che sta commentando e rispetto al quale comunque risulta più esplicito nel prendere come esempio il ragionamento espresso nel *Fedro* di Platone.¹⁶

Segnaliamo che la proposizione giudicata superflua da Alessandro circa ciò che muove altro ed è mosso da altro sarà poi sfruttata dal commentatore platonico Ermia Alessandrino (V sec. d.C.), all'interno dei suoi scolii al *Fedro*, per costruire un secondo sillogismo sull'anima, in cui si conclude al fatto che essa è principio di movimento per tutte le cose che si muovono, a riprova del fatto di come la lettura sillogizzante di Alessandro resti feconda negli esegeti, ivi compresi quelli platonici, dei secoli successivi.¹⁷

¹⁶ La riduzione di argomenti ordinari in forma sillogistica ad opera di Alessandro avviene di pari passo con un'opera di sistematizzazione dottrinale e di spiegazione di Aristotele tramite Aristotele. A tal riguardo si vedano gli studi di Donini (1994), Bonelli (2001), Fazzo (2002b).

¹⁷ Per una ricostruzione sillogistica che Ermia Alessandrino fa del dettato platonico dell'argomento del *Fedro* cf. Longo (2009). Per un confronto tra gli scolii di Ermia al *Fedro* e l'esegesi che Simplicio fornisce di Aristotele *Fisica* VIII 5 cf. di nuovo Longo (2020). A proposito della disputa tra Platonici e Aristotelici della tarda antichità sull'automotricità dell'anima si veda anche Gertz (2010). Per la difesa dell'automotricità dell'anima in campo platonico, in particolare, in riferimento ad Attico, Plotino e Porfirio, si veda Michalewski (2020); mentre, in riferimento a Giamblico, cf. Opsomer (2012).

2. L'attitudine critica di Alessandro nel commento ai *Topici di Aristotele*

Diversa è l'attitudine esegetica di Alessandro, nel commentare un passo dei *Topici* in cui Aristotele stesso critica l'idea che l'essenza dell'anima sia la sua automotricità. Il passo aristotelico recita:

T3a. Arist. *Top.* IV 1.120b21-29 (Ross)

εἶτα εἰ μὴ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖται ἀλλ' ὡς συμβεβη-
κός, καθάπερ τὸ λευκὸν τῆς χιόνος, ἢ ψυχῆς τὸ κινούμενον
ὑφ' αὐτοῦ· οὐτε γὰρ ἡ χιών ὅπερ λευκόν, διόπερ οὐ γένος τὸ
λευκὸν τῆς χιόνος, οὐθ' ἡ ψυχὴ ὅπερ κινούμενον, συμβέβηκε
δ' αὐτῇ κινεῖσθαι, καθάπερ καὶ τῷ ζῳῷ πολλάκις βαδίζειν
τε καὶ βαδίζοντι εἶναι. ἐτι τὸ κινούμενον οὐ τί ἐστιν ἀλλὰ
τι ποιοῦν ἢ πάσχον σημαίνειν ἔοικεν. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ λευ-
κόν· οὐ γὰρ τί ἐστιν ἡ χιών, ἀλλὰ ποῖόν τι, δηλοῖ. ὥστ' οὐ-
δέτερον αὐτῶν ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖται, τὸ δὲ γένος ἐν τῷ
τί ἐστι κατηγορεῖται.¹⁸ (25)

In seguito [bisogna verificare] se [un genere dato] non si predichi nel “che cos'è” [di una data cosa],¹⁹ bensì in qualità di suo accidente, come il bianco [si predica] della neve oppure dell'anima [si predica] l'essere mosso da sé. Infatti né la neve è ciò che è bianco, per cui il bianco non è genere della neve, né l'anima è un mosso, piuttosto le accade di essere mossa, come anche all'animale [accade] spesso di camminare e di essere in cammino. Ancora il mosso [è verosimile che significhi] non che cos'è [l'anima], bensì un'azione o una passione. E in modo simile anche il bianco. Infatti indica non che cos'è la neve, ma una sua qualità; cosicché né l'uno né l'altro di essi [né il mosso né il bianco] sono predicati nel “che cos'è”, mentre il genere si predica nel che “cos'è”.²⁰

E Alessandro così commenta:

T3b. Alex. in *Top.* 297, 17-23 (*Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, ed. M. Wallies, *CAG* II 2, Berlin, Reimer 1891, commento di Arist. *Top.* IV 1.120b21-29)

οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ γένους
φησὶ δεῖν ἐξετάζειν μὴ τὸ συμβεβηκός ὡς γένος ἀποδέδωκεν· δύναται γάρ
τι πᾶσι μὲν τοῖς ὁμοειδέσιν ὑπάρχειν, μὴ ὡς γένος δὲ ἀλλ' ὡς συμβεβη-
κός, ἐστι δὲ οἰκείον τοῦ γένους ὡσπεροῦν καὶ τοῦ εἶδους τὸ ἐν τῷ τί ἐστι (20)

¹⁸ Secondo l'editore J. Brunschwig il testo τὸ δὲ γένος ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορεῖται è da espungere in quanto glossa, cf. Brunschwig (2002) p. 165 nota 6.

¹⁹ Immediatamente prima si era parlato del bene come possibile genere rispetto al piacere così da comparire nella definizione di essenza di quest'ultimo.

²⁰ Qui, come altrove, il focus non è rivolto alle dottrine in sé di Aristotele (impresa di non poco conto), bensì all'esegesi che ne fornisce Alessandro.

κατηγορεῖσθαι· ἂν δὴ τὸ ἀποδεδομένον μὴ οὕτως κατηγορήται, δεικνύοιτ'
ἂν ὅτι μὴ ἔστι γένος. οὕτως δειχθήσεται μῆτε τὸ λευκὸν γένος ὄν τῆς
χιόνος μῆτε ἡ κίνησις ἢ ἡ αὐτοκίνησις τῆς ψυχῆς, ὡς δοκεῖ Πλάτωνι.

Così anche nel caso del genere dice [*scil.* Aristotele] che bisogna verificare che [*scil.* chi risponde] non abbia concesso l'accidente come genere. Infatti è possibile che qualcosa appartenga a tutti i membri di una specie, ma non come genere, bensì come accidente. Ed è proprio di qualsivoglia genere e specie l'essere predicato nel che cos'è [di ciò di cui sono genere e specie]. Qualora appunto ciò che è stato concesso non sia predicato in tal modo, si proverebbe che non è genere. Così sarà provato che né il bianco è genere della neve né il movimento o l'auto-movimento [è genere] dell'anima, come invece sembra che sia il caso a Platone.²¹

Diversamente dal commento agli *Analitici primi*, nel commento ai *Topici* Alessandro è sempre critico nei confronti della definizione platonica dell'anima come ciò che si muove da sé, ma questa volta è lo stesso Aristotele *in primis* che, pur senza citare né Platone né il *Fedro*, critica il fatto che l'essenza dell'anima sia identificabile con il fatto di muoversi da sé. Alessandro invece è più esplicito e non esita a menzionare *expressis verbis* Platone. Egli descrive il genere e la specie di qualcosa come ciò che ne descrive l'essenza, cui si rimanda tramite l'espressione tecnica del "che cos'è".²² Inoltre, Alessandro considera il contesto dialogico di uno che ponga domande e di un altro che, rispondendo, faccia delle infondate concessioni, in conformità allo scopo di tutta l'opera dei *Topici* dedicata appunto ai ragionamenti dialettici tra due interlocutori. L'errore del rispondente nel concedere che l'automotricità dell'anima sia il genere o la specie di questa sta nel fatto di aver scambiato un accidente con un genere o specie. Il criterio fornito da Alessandro, sulle orme di Aristotele, per distinguere l'accidente, da una parte, e il genere/specie, dall'altra, è quello della predicazione categoriale appunto. Mentre ciò che si predica nella definizione di essenza di qualcosa ne costituisce il genere o la specie, invece l'accidente non è predicato in tale definizione di essenza. L'errore per Alessandro potrebbe essere stato indotto dal fatto di

²¹Alcuni dei passi di Alessandro che analizzeremo in questo paragrafo sono stati trattati da Chiara Militello nella sezione *L'anima e il movimento* in Militello (2017) pp. 129-37 (trattasi in particolare dei testi T3b [in parte], T4b e T5b). L'autrice mette giustamente in luce l'apporto personale di Alessandro rispetto al testo aristotelico di volta in volta commentato, che viene arricchito di ulteriori argomenti al fine di negare che il movimento sia il genere dell'anima. Si veda inoltre, in riferimento al perduto commento di Alessandro alla *Fisica* di Aristotele, Rashed (1997) e (2011).

²²Cf. Arist. *Top.* IV 1.120b21 e 29 con Alex. *in Top.* 297, 20.

credere che l'automotricità si riscontri in tutte le anime e che quindi, come qualcosa ad esse sempre proprio, ne possa costituire l'essenza. Tuttavia tale non è il caso. Viene in soccorso dell'esegeta l'esempio, già citato nell'originale aristotelico, per cui la neve è sempre bianca senza che l'essere bianca costituisca il genere o la specie della neve. Infatti il bianco è un colore e, se fosse il genere o la specie della neve, anche quest'ultima sarebbe un colore, mentre la neve è una sostanza e non un colore, il quale ultimo è mero attributo di una sostanza. Allo stesso modo ogni anima potrebbe apparire come semovente senza che questo ne costituisca l'essenza. In altri passi Alessandro affermerà esplicitamente che l'automotricità dell'anima, in quanto accidente, non le appartiene sempre e che l'anima può esistere anche senza muoversi.²³

In quanto segue in questo stesso brano Alessandro apporta altri due argomenti contro l'idea platonica che l'essenza dell'anima consista nel fatto di muoversi da sé, di questi due argomenti il primo è un'espansione chiarificante di quanto si trova già nel testo originale aristotelico commentato da Alessandro, mentre l'altro è un'aggiunta dell'esegeta.

Il passo recita:

T3c. Alex. in Top. 298, 1-7

ὁμοίως δὲ καὶ

εἰ ἡ ψυχὴ ὅπερ αὐτοκίνησια, ἢ δὲ αὐτοκίνησια ὅπερ κίνησις, ἢ δὲ κίνησις ἀτελής ἐνέργεια, ἔσται ἡ ψυχὴ ἀτελής ἐνέργεια. ὅτι δὲ μὴ γένος ἢ αὐτοκίνησια τῆς ψυχῆς, δεικνύοιτ' ἂν καὶ ἐκ τούτου· εἰ ἡ αὐτοκίνησια γένος τῆς ψυχῆς, δεῖ αὐτὴν καὶ κατ' ἄλλων τινῶν ὡς εἰδῶν κατηγορεῖσθαι ἀντιδιηρημένων τῇ ψυχῇ ὠντινωοῦν. οὐ μὴν κατὰ τοῦτο νῦν ὅτι μὴ γένος δείκνυσιν, ἀλλ' ὅτι μὴ ἐν τῷ τί ἐστίν·

(5)

e in modo simile anche se l'anima fosse ciò che è l'auto-movimento, e l'auto-movimento fosse ciò che è il movimento, e il movimento è un'attuazione imperfetta,²⁴ l'anima sarà un'attuazione imperfetta. Ma che l'auto-movimento non sia genere dell'anima, si potrebbe provare anche a partire da quanto segue. Se l'auto-movimento è genere dell'anima, bisogna che esso sia predicato anche di altre cose in quanto specie di qualsivoglia tipo distinte dall'anima; tuttavia, ora [*scil.* Aristotele] non prova secondo questo aspetto che [l'auto-movimento] non è genere, bensì in base al fatto che non [è predicato] nel che cos'è [dell'anima].

²³ Vedere al riguardo anche i testi tratti dal *De anima* di Alessandro, considerati *infra*, nel § 3 note 34-35.

²⁴ Per il movimento come atto incompleto si veda Arist. *Phys.* III 2.201b31-32: ἢ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν εἶναι τις δοκεῖ, ἀτελής δέ, “eppure si ritiene che il movimento sia un certo atto, per quanto incompleto”.

Il primo argomento critico è volto a mostrare un inconveniente che risulterebbe per la concezione stessa dell'anima dall'assumere il movimento o l'auto-movimento come suo genere. Infatti, dato che, secondo la definizione di movimento data da Aristotele nella *Fisica* (III 2.201b31-32), il movimento di qualcosa è una sua attuazione imperfetta, ciò indurrebbe ad attribuire all'anima un carattere d'imperfezione che probabilmente lo stesso Platone non avrebbe gradito legare all'anima. Qui è soprattutto un rimando ad altra dottrina aristotelica, quella fisica sul movimento (*ibid.*), a coniugarsi con una considerazione assiologica circa l'imperfezione di qualcosa al fine di impedire l'individuazione dell'essenza dell'anima nel movimento o in una specie di questo qual è l'auto-movimento.

Invece quello che dicevamo essere un argomento aggiuntivo dell'esegeta rispetto al testo originale aristotelico qui commentato consiste in una riflessione sul concetto di genere e di specie, tale per cui il genere trasmette alle sue sottospecie la propria denominazione, così come avviene che il genere "animale" si predichi sia della specie dei cavalli che di quella dei bovini (l'esempio è nostro). Nel caso in questione, se si prende come genere l'auto-movimento e come sua specie l'anima, allora il carattere di muoversi da sé dovrebbe essere predicato anche di altre sottospecie, diverse dall'anima ma con essa coordinate. Ora ciò non appare essere il caso nella misura in cui l'auto-movimento sembra identificarsi tutto e solo con l'anima. Tuttavia è Alessandro stesso, con la sua caratteristica finezza esegetica, a riconoscere che tale argomento supplementare sulla denominazione delle specie di un genere non appartiene al ragionamento fatto da Aristotele nel testo commentato, per cui Alessandro enuncia l'argomento supplementare ma senza ulteriormente approfondirlo.

Più avanti Aristotele osservava:

T4a. Arist. *Top.* IV 2.123a15-18 (Ross)

ἔτι εἰ ἐνδέχεται

ἀπολιπεῖν τὸ εἰρημένον γένος ἢ τὴν διαφορὰν, οἷον ψυχὴν

τὸ κινεῖσθαι ἢ δόξαν τὸ ἀληθὲς καὶ ψεῦδος, οὐκ ἂν εἴη τῶν

εἰρημένων οὐδέτερον γένος οὐδὲ διαφορὰ.

Ancora [bisogna indagare] se sia possibile che il genere detto o la differenza specifica abbandonino²⁵ [la specie in esame], per esempio che il muoversi [abbandoni] l'anima o il vero e il

(15)

²⁵ Brunschwig (2002) p. 90 *ad loc.* traduce ἀπολιπεῖν (123a16) con "faire défaut à".

falso [abbandonino] l'opinione, [in tal caso] nessuna delle due cose dette sarebbe genere e differenza.

E Alessandro commenta:

T4b. Alex. *in Top.* 321, 12-16 (commento di Arist. *Top.* IV 2.123a15-16)

οὕτως, εἰ τῆς ψυχῆς τὸ κινεῖσθαι χωριστόν, οὐκ ἂν
αὐτῆς οὔτε γένος εἶη οὔτε διαφορά, ὡς οἴονται οἱ λέγοντες αὐτὴν οὐσίαν
αὐτοκίνητον· ἐνδέχεται γὰρ αὐτὴν καὶ χωρὶς τοῦ κινεῖσθαι εἶναι, ἐπεὶ κατὰ
συμβεβηκὸς κινεῖται· τοῦ γὰρ σώματος μεταβαίνοντος, ἐν ᾧ ἐστίν· ὅταν
<δ'> ἡρεμῆ τὸ σῶμα, δῆλον ὅτι οὐδ' ἂν ἡ ψυχὴ κινεῖτο. (15)

così, se il muoversi è separabile dall'anima, non sarebbe rispetto ad essa né genere né differenza specifica, come invece pensano coloro i quali sostengono che essa [*scil.* l'anima] sia sostanza che si muove da sé. Infatti, è possibile che essa si dia anche separatamente dal muoversi, poiché si muove per accidente. Infatti, muovendosi il corpo in cui essa si trova, [l'anima si muove per accidente], ma quando il corpo è in quiete, è chiaro che neppure l'anima si muoverebbe.

Qui è espresso un altro criterio per distinguere il genere o la differenza specifica di qualcosa da un suo accidente. Il criterio è quello per cui un genere o differenza specifica non è mai separabile dalla cosa di cui è genere o differenza specifica, ad esempio l'animalità non è mai separabile da un cavallo o da un bue, nel senso che qualsiasi cavallo o bue sarà sempre un animale. Al contrario un accidente è separabile dalla sostanza a cui appartiene nella misura in cui può anche non appartenere. Per esempio, l'essere nero per un cavallo è un accidente, nella misura in cui ci sono anche cavalli non neri, ovvero bianchi, marroni, ecc. (esempio nostro). Ora per Alessandro il movimento o la sua differenza specifica che è l'auto-movimento non sono un genere o specie dell'anima, bensì un suo accidente, nella misura in cui ciò che propriamente si muove è un corpo, mentre l'anima si dice muoversi non per sé, ma in quanto anima di un corpo in movimento. Inoltre, detto corpo può non essere sempre in movimento, bensì trovarsi in uno stato di quiete, per cui in tal caso l'anima non si muoverebbe neppure per accidente. Insomma, potendo un'anima esistere anche a prescindere dal movimento, quest'ultimo risulta separabile da essa e dunque ha lo statuto non del suo genere o specie, bensì di un suo accidente.

A queste considerazioni tecniche di tipo logico, riguardanti la predicazione di qualche proprietà come essenziale o come accidentale rispetto a una

sostanza data, sia Aristotele sia, poi, Alessandro non esitano ad affiancare un argomento di tipo assiologico, che ai nostri occhi può sembrare meno cogente degli altri, ma che per gli antichi in generale aveva un peso per nulla irrilevante. Tale argomento consiste nel dire che la quiete è migliore del movimento, per cui sarebbe preferibile eventualmente assegnare all'anima come suo genere la quiete piuttosto che non il movimento. Aristotele così si esprime:

T5a. Arist. *Top.* IV 6.127b13-17 (Ross)

καὶ εἰ τοῦ αὐτοῦ εἶδους ὁμοίως πρὸς ἀμφω
ἔχοντος εἰς τὸ χεῖρον καὶ μὴ εἰς τὸ βέλτιον γένος ἔθηκεν,
οἷον τὴν ψυχὴν ὅπερ κίνησιν ἢ κινούμενον. ὁμοίως γὰρ αὕτη
στατική καὶ κινητική δοκεῖ εἶναι. ὥστ' εἰ βέλτιον ἢ στάσις,
εἰς τοῦτο ἔδει τὸ γένος θεῖναι. (15)

[Si deve indagare] anche se, trovandosi una medesima specie²⁶ in modo simile rispetto ad entrambi [i generi], [chi risponde] l'abbia posta nel genere peggiore e non in quello migliore, per esempio l'anima, la quale è movimento o mosso. Infatti, essa appare essere in modo simile sia capace di quiete sia di movimento; cosicché, se la quiete è cosa migliore, si sarebbe dovuto porre [l'anima] in quest'ultimo genere.

E Alessandro così conferma ed amplia il dettato aristotelico:

T5b. Alex. *in Top.* 361, 16-25 (commento di Arist. *Top.* IV 6.127b13-14)

εἰ δὴ ἡ ψυχὴ ὁμοίως ἔχει καὶ πρὸς κίνησιν καὶ πρὸς στάσιν
(ἀμφοτέρων γὰρ αὕτη τῶ ζῶω αἰτία· ὡς γὰρ κινεῖται τὰ ζῶα κατὰ ψυχὴν,
οὕτως καὶ ἴσταται) καὶ ἔστιν ἡ στάσις βελτίων τῆς κινήσεως (ἢ γὰρ κινήσις,
ἐν οἷς καὶ ἡ στάσις, διὰ τὴν στάσιν, καὶ τέλος ἐστὶ τῆς κινήσεως τὸ στήναι·
αἱ οὖν κατὰ φύσιν τοῖς σώμασι τέλος ἔχουσι τὴν ἐν τοῖς οἰκείοις μονήν·
ἀλλὰ καὶ τῶν οὐσιῶν αἱ ἀκίνητοι βελτίους· ἀλλὰ καὶ τῶ μανθάνοντι τέλος
τὸ μανθάνειν τε καὶ ἐν τούτῳ στήναι), εἰ δὴ τοῦτο, οὐ καλῶς οἱ ἐν γένει
τὴν ψυχὴν τῇ κινήσει θέμενοι. τὸ δὲ ὅπερ κίνησιν ἢ κινούμενον εἶπε
διὰ μὲν τοῦ ὅπερ κίνησιν δηλώσας τὸ γένος αὐτῆς τὴν κίνησιν λέγεσθαι,
ὡς οἱ λέγοντες αὐτὴν κίνησιν αὐτοκίνητον. (20)

Se appunto l'anima sta in modo simile sia rispetto al movimento sia rispetto alla quiete (infatti essa è causa di entrambe le cose per l'animale, gli animali infatti come si muovono secondo l'anima così anche stanno fermi [secondo l'anima]) e la quiete è migliore del movimento (infatti il movimento esiste, negli enti in cui esiste anche la quiete, a causa della quiete, e fine del movimento è l'arrestarsi; pertanto i [*scil.* movimenti] secondo natura per i corpi hanno come fine il permanere nei [*scil.* luoghi] propri; ma anche tra le sostanze quelle immobili sono migliori, del resto anche per chi impara il fine è l'imparare e lo stare fermo in

²⁶ Brunschwig (2002) p. 108 e p. 175 nota complementare 2 espunge εἶδους (127b13) come glossa e traduce: "dans le cas d'une chose qui entretient un même rapport avec deux genres distincts..." (il corsivo è nostro).

esso), se questo è vero, non hanno agito bene coloro che hanno collocato l'anima nel genere del movimento; e [*scil.* Aristotele] ha detto "la qual cosa è movimento o mosso" (*Top.* 127b15), avendo voluto chiarire tramite "la qual cosa è movimento" che il genere di essa [*scil.* anima] veniva detto il movimento, come fanno coloro che sostengono che essa [*scil.* l'anima] sia movimento che si muove da sé.

In questo ulteriore passo del commento ai *Topici* Alessandro ricorre di nuovo anche a considerazioni di tipo assiologico, pur di negare che il movimento sia il genere dell'anima. Egli, infatti, prospetta la possibilità che l'anima abbia per genere il contrario del movimento ovvero la stasi. Varie considerazioni lo inducono, sulle tracce di Aristotele, a proporre per l'anima questo genere alternativo. Anzitutto la considerazione del vivente o animale, nel quale l'anima è la causa non solo del suo movimento, ma anche della sua quiete. Essendo causa di entrambi nell'animale, l'anima appare come potenziale specie sia del movimento sia della quiete. A questo stadio interviene la considerazione assiologica per cui, tra i due generi del movimento e della quiete, la quiete appare essere migliore. L'esegeta enuncia una serie di considerazioni per affermare la superiorità della quiete sul movimento: (a) negli enti in cui si danno sia la quiete sia il movimento, la quiete risulta essere il punto d'arrivo e lo scopo del loro movimento; (b) i corpi semplici o elementi si muovono secondo natura per raggiungere i loro luoghi propri, una volta raggiunti i quali, vi permangono in stato di quiete; (c) nella gerarchia delle sostanze, quelle immobili sono superiori a quelle mobili. Alessandro ritiene queste considerazioni ovvie e non bisognose di spiegazioni, per cui si limita ad enumerarle rapidamente come in un riassunto parentetico.²⁷

Una volta affermata la superiorità della quiete rispetto al movimento, agisce l'idea che, potendo rapportare una cosa a due generi contrari, la si rapporti al migliore, dunque, nel nostro caso si dovrebbe rapportare l'anima alla quiete. Raggiunta tale conclusione, si passa a criticare esplicitamente coloro (ovvero Platone e i suoi seguaci) che hanno invece posto l'anima nel genere

²⁷ Ricordiamo che Alessandro nel suo *De anima* aveva osservato: "Se poi è per il fatto che l'anima muove che dicono che si muove, allora, dato che essa è per il corpo anche causa di quiete, bisognerebbe anche dire che, quando ciò accade, essa è in quiete" (*Alex. De an.* 22, 23-25). Egli continua mostrando come la causalità motrice dell'anima non presupponga un movimento dell'anima, le cui attività principali (quale il pensare) sono inoltre più proprie di uno stato di quiete che non di movimento (cf. 22, 25-23, 23).

del movimento. Di nuovo Alessandro, a differenza dello Stagirita, è esplicito nell'individuare il bersaglio polemico degli argomenti del Maestro e suoi, ed ancora una volta ricorre alla tecnica di spiegare Aristotele con Aristotele, quando evoca varie dottrine del Maestro, soprattutto di carattere fisico e metafisico, per attribuire la palma della superiorità al genere della quiete rispetto a quello del movimento.

Agli occhi di Alessandro la definizione platonica dell'anima è stata giustamente soppiantata da quella aristotelica, così com'è bene nelle assemblee cittadine soppiantare delle leggi vigenti, una volta rinvenute leggi migliori.

Il testo aristotelico recita:

T6a. Arist. *Top.* VI 14.151b12-17 (Ross)

ἔτι καθάπερ ἐν ταῖς ἐκκλησίαις νόμον εἰώθασιν ἐπεισφέρειν, καὶ ἢ βελτίων ὁ ἐπεισφερόμενος, ἀναιροῦσι τὸν ἔμπροσθεν, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν ὀρισμῶν ποιητέον καὶ αὐτὸν ὀρισμὸν ἕτερον οἰστέον· ἐὰν γὰρ φαίνεται βελτίων καὶ μᾶλλον δηλῶν τὸ ὀριζόμενον, δῆλον ὅτι ἀνηρημένος ἔσται ὁ κείμενος, ἐπειδὴ οὐκ εἰσὶ πλείους τοῦ αὐτοῦ ὀρισμοί. (15)

Ancora, come nelle assemblee [i cittadini] sono soliti introdurre una legge e, qualora la [legge] introdotta sia migliore, eliminano quella precedente, così bisogna fare anche nel caso delle definizioni e bisogna portare proprio l'altra definizione. Infatti, qualora [essa] appaia migliore e maggiormente in grado di esprimere ciò che viene definito, è chiaro che la [definizione] vigente sarà destinata a essere soppressa, dal momento che non si danno più definizioni della stessa cosa.

E Alessandro commenta:

T6b. Alex. *in Top.* 494, 22-26 (commento di Arist. *Top.* VI 14.151b12ss.)

ὁ δὲ καὶ Ἀριστοτέλης ἐποίησε· κείμενου γὰρ ὀρισμοῦ ὅτι ψυχὴ ἐστὶ κίνησις αὐτοκίνητος, ἐπεισήγαγεν ἕτερον, ὅτι “ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος”. τούτου γὰρ δόξαντος βελτίονος ἠκυρώθη ὁ κείμενος, ὅτι οὐ δύνανται τοῦ αὐτοῦ δύο εἶναι ὀρισμοί. (25)

Cosa che [*scil.* introdurre una migliore definizione di qualcosa] fece appunto anche Aristotele. Infatti, mentre vigeva la definizione per cui l'anima è movimento che si muove da sé, ne introdusse un'altra per cui [essa è] “atto di un corpo naturale organico che ha la vita in potenza”. Infatti, dato che quest'ultima [definizione] apparve migliore, quella vigente fu abolita, visto che non possono esserci due definizioni della stessa cosa.

L'esegeta mette qui chiaramente in rapporto concorrenziale le due definizioni di anima date rispettivamente da Platone e da Aristotele. Per Platone,

qui non menzionato (ma è evidentemente alluso), l'anima sarebbe un movimento che si muove da sé, mentre per Aristotele "l'anima è atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza", come si può leggere nel suo trattato *De anima* (II 1.412a27: διὸ ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος). Alessandro pone le due definizioni in un ordine cronologico e assiologico insieme, la definizione platonica ha preceduto quella aristotelica, che l'ha seguita e soppiantata essendo migliore. Così come accade nell'introduzione di nuove leggi che, risultando migliori, invalidano quelle precedenti. Non si tratta quindi qui di una dossografia neutra, ma di una presa di posizione precisa a vantaggio della descrizione dell'essenza dell'anima da parte dello Stagirita, citata alla lettera, rispetto a quella platonica, considerata come ormai superata. Alessandro qui non scende nei dettagli dell'una e dell'altra, si limita a segnalare, condividendolo, il superamento di una dottrina platonica ad opera di una successiva dottrina aristotelica e a giustificare la cosa sulla base della considerazione che di ogni ente c'è una sola definizione di essenza che sia vera, e quindi non si possono lasciare coesistere più definizioni di essenza di una stessa realtà. Dovendo necessariamente operare una scelta, è la definizione platonica di anima come movimento che naturalmente viene scartata da Alessandro.

In questi passi tratti dall'esegesi di Alessandro ai *Topici* aristotelici resta costante il ricorso alle nozioni di genere, specie e accidente elaborate da Aristotele e ampiamente utilizzate nei *Topici* per costruire argomenti dialettici. A queste nozioni si intrecciano considerazioni assiologiche volte a confutare la tesi platonica per cui l'essenza dell'anima sarebbe il muoversi da sé.

3. L'attitudine critica di Alessandro nella Quaestio II 2 e il ricorso alla Fisica (VIII 5) di Aristotele

La polemica di Alessandro contro l'idea che l'anima sia semovente è presente anche nella *Quaestio* II 2. Si tratta di un testo esegetico che è volto a spiegare un passo del *De anima* (I 3.406b11-15) di Aristotele in cui lo stesso Stagirita si esprime contro l'idea che l'anima si muova da se stessa, pena la perdita della propria essenza. L'andamento della *Quaestio* è tale per cui l'autore prende le

mosse da altri passi e tesi aristoteliche per arrivare alla fine a riformulare e giustificare il dettato aristotelico che si intendeva illustrare.²⁸ È un caso di esegesi di Aristotele tramite Aristotele. In particolare, qui ci soffermeremo sull'inizio dell'esegesi di Alessandro, nella misura in cui egli fa ricorso non solo ad altri passi del *De anima* di Aristotele, ma soprattutto all'analisi del semovente che lo Stagirita aveva condotto principalmente nella sua *Fisica* (VIII 5).

L'inizio della *Quaestio* II 2 così recita:

T7a. Alex. *Quaestio* II 2 in *Aporie e soluzioni*, 47, 3-4 (I. Bruns, *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*, CAG suppl. 2.2, Berlin, Reimer 1892, 1-116).

ἡ ψυχὴ, φησὶν, εἰ κινεῖ αὐτήν, ἤτοι κατ' ἄλλο μὲν τι κινεῖ, κατ'

ἄλλο δὲ τι κινεῖται, καὶ οὕτως ἔσται αὐτοκίνητος,

L'anima – dice [*scil.* Aristotele] – se muove se stessa certamente muove secondo una certa parte ed è mossa secondo un'altra sua parte, e in tal senso sarà semovente.

Qui Alessandro dà ancora, temporaneamente, per buona l'identificazione platonica di anima e semovente, ma ci tiene a specificare che allora l'anima va concepita come un composto con una parte motrice diversa da una parte

²⁸ Il titolo (probabilmente non di Alessandro stesso, ma di qualcuno della sua scuola) apre così la *Quaestio* (Alex. *Quaestio* II 2 in *Aporie e soluzioni*, 46, 22-47, 2 Bruns): 'Ἐξήγησις λέξεως ἐν τῷ <α> Περὶ ψυχῆς Ἀριστοτέλους εἰρη| μένης εἰς ἀναίρεσιν τοῦ τὴν ψυχὴν εἶναι αὐτοκίνητον. ἔστι δὲ ἡ| λέξις ἡδε· 'Ἀλλὰ μὴν καὶ εἰ κινεῖται αὐτὴ αὐτῇ, καὶ αὐτὴ κινεῖτ'| ἄν, ὥστ' ἐπεὶ πᾶσα κίνησις ἔκστασις ἔστι τοῦ κινουμένου εἰ κινεῖται, καὶ ἡ ψυχὴ ἐξίσταται ἄν ἐκ τῆς οὐσίας, εἰ μὴ κατὰ συμ-| (47) βεβηκὸς αὐτὴν κινεῖ, ἀλλ' ἔστιν ἡ κίνησις τῆς οὐσίας αὐτῆς καθ'| αὐτὴν.' "Spiegazione della lettera del testo formulato nel I libro *Sull'anima* di Aristotele [*scil.* I 3.406b11-15], in vista dell'eliminazione della tesi per cui l'anima sarebbe semovente. E il testo è questo: 'Ma certo anche se essa [*scil.* l'anima] si muovesse per se stessa, comunque si muoverebbe, cosicché, poiché ogni movimento è un uscire fuori di ciò che si muove [*scil.* dallo stato in cui si trova] se si muove, anche l'anima uscirebbe dalla propria essenza, se non muove se stessa per accidente, ma il movimento è proprio della sua essenza stessa per sé". Il testo aristotelico citato nel titolo della *Quaestio* differisce in più punti da quello stampato da Ross nella sua edizione del *De anima*, ma ciò non è pertinente al momento per la nostra analisi. Per una traduzione in inglese si veda Sharples (2013) pp. 92-3. Ivi, tuttavia, gli argomenti espressi da Aristotele in *Fisica* VIII 5 non sono valorizzati a supporto della strategia esegetica di Alessandro come faremo in queste pagine, dato che è per dirimere una questione testuale che Sharples (2013) p. 92 nota 301 rimanda genericamente a *Phys.* VIII 3.254b27 ss. e VIII 5.258a5 ss. Lo studioso, per quanto riguarda il contenuto della *Quaestio*, rinviava a Furley (1978, più volte ristampato). Personalmente, tra i lavori sull'auto-movimento in Aristotele, ho trovato utile il contributo di Morison (2004).

mossa. Le condizioni che si devono dare perché un semovente possa esistere sono, infatti, la sua natura composta e la netta distinzione, al suo interno, tra motore e mosso.²⁹ Ma questa è proprio l'analisi del semovente che Aristotele aveva condotto con dovizia di argomentazioni, pur senza menzionare esplicitamente l'anima, nel capitolo 5 del libro VIII della *Fisica*, di cui qui ci limiteremo a fornire le conclusioni. Aristotele aveva affermato in forma conclusiva e incisiva in *Phys.* VIII 5.257b12 (Ross):

τὸ
μὲν ἄρα κινεῖ τὸ δὲ κινεῖται τοῦ αὐτὸ αὐτὸ κινούντος.
Di ciò che muove se stesso, l'una parte muove, mentre l'altra è mossa.

E più avanti, nello sviluppo delle argomentazioni, Aristotele aveva ribadito (*Phys.* VIII 5.258a1-2):

τῆς ὅλης ἄρα τὸ μὲν κινήσει ἀκίνητον ὄν τὸ δὲ
κινήσεται· μόνως γὰρ οὕτως οἷόν τε τι αὐτοκίνητον εἶναι.
Dato l'intero [movimento] dunque, l'una parte [del mobile] muoverà, essendo immobile, mentre l'altra sarà mossa. Infatti, soltanto così è possibile che esista qualcosa di semovente.

E di nuovo (*Phys.* VIII 5.258a6-8):

τὸ αὐτὸ
αὐτὸ κινεῖν ἀνάγκη ἐξ ἀκινήτου εἶναι κινούντος δὲ, καὶ ἔτι ἐκ
κινουμένου μὴ κινούντος δ' ἐξ ἀνάγκης, ἀλλ' ὅποτερ' ἔτυχεν.
Vi è necessità che ciò che muove se stesso sia costituito da una parte che muove, essendo immobile, e ancora da una che è mossa senza che di necessità muova [qualcosa d'altro], ma a volte si dà questo caso a volte l'altro.

È un'operazione che risale almeno ad Alessandro (se non prima) l'aver accostato l'argomento fisico-cinetico del semovente sviluppato nella *Fisica* di Aristotele alla trattazione bio-psichica della natura dell'anima contenuta nel *De anima*, trattazione quest'ultima in aperto contrasto con la definizione

²⁹ Si trova un parallelo rispetto a questo modo di presentare il semovente in Alessandro, *De Principiis*, § 43, che recita: "It remains, then, that the self-moving thing can only exist in this way, i.e. that one of its parts should only impart motion without being moved and the other part be moved by the former part imparting that kind of motion", da Genenquand (2001) p. 65. Per una traduzione francese di questo trattato cf. Badawi (1968) pp. 121-39.

platonica dell'anima come semovente. In altri termini, appare evidente che già Alessandro aveva ben visto che quanto Aristotele diceva sul semovente nella *Fisica* (VIII 5) era una sorta di correzione di quanto affermato da Platone nel *Fedro*.

Il ragionamento di Alessandro nella *Quaestio* II 2 così prosegue (47, 4-6):

T7b.

ὥστε καὶ τὸ ζῶον αὐτο-
κίνητον φαμεν. τῷ γὰρ τὸ μὲν αὐτοῦ κινεῖν τὸ δὲ κινεῖσθαι τὸ ὅλον αὐτο-
κίνητον. κινεῖ μὲν γὰρ τὸ ἐν αὐτῷ ἢ ψυχῇ, κινεῖται δὲ τὸ σῶμα. (5)
Di conseguenza diciamo che anche l'animale è semovente.³⁰ Infatti, poiché una parte di esso muove mentre l'altra è mossa, l'intero è semovente. Di fatto in esso, da una parte, l'anima muove, dall'altra, il corpo è mosso.

Qui, per motivi dialettici, non è ancora abbandonata l'identificazione dell'anima con il semovente, ma viene ad essa affiancata l'identificazione dell'animale con il semovente, che è quella che Alessandro ritiene veritiera. Infatti, per Alessandro, sulle orme di Aristotele (cf. il plurale φαμεν, "diciamo"), il semovente non è l'anima, bensì l'animale quale composto di anima e corpo, tale per cui l'anima ne è il motore e il corpo la parte mosso.³¹

Quindi Alessandro va ad analizzare l'impossibilità che una cosa, in quanto sia causa di movimento, sia per ciò stesso anche mossa, pena l'implicita violazione del principio di non contraddizione. Il fine è quello di

³⁰ Un'altra traduzione possibile è: "Di conseguenza anche diciamo che l'animale è semovente"; ma in questo caso potrebbe sembrare che si sia messa da parte l'ipotesi che l'anima sia semovente, cosa questa che non è vera nella misura in cui tale ipotesi sarà tenuta presente nel corso di tutta la *Quaestio*.

³¹ Ricordiamo che per Aristotele e la tradizione aristotelica (qui Alessandro) il vero semovente è l'animale, composto di anima e corpo, e non l'anima come invece voleva Platone nel *Fedro* appunto. Plat. *Phaedr.* 245e2-246a2 (Burnet): ἀθανάτου δὲ πεφασμένου | τοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου, ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον | τοῦτον αὐτὸν τις λέγων οὐκ αἰσχυνείται. πᾶν γὰρ σῶμα, | ὃ μὲν ἐξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ὃ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ (5) | ἐξ αὐτοῦ, ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὐσης φύσεως ψυχῆς· εἰ | δ' ἔστιν τοῦτο οὕτως ἔχον, μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ | (246a) κινούν ἢ ψυχῆν, ἐξ ἀνάγκης ἀγέννητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχῆ | ἂν εἴη. "Una volta dichiarato immortale ciò che si muove da sé, uno non si vergognerà a dire che l'essenza e la definizione dell'anima siano queste. Infatti, ogni corpo a cui il muoversi [proviene] dall'esterno è inanimato, mentre quello a cui [proviene] dall'interno a partire da sé è animato, in quanto questa è la natura dell'anima. E se le cose stanno così, se ciò che si muove da sé altro non è se non l'anima, necessariamente l'anima sarà ingenerata e immortale".

affermare che pensare l'anima come un motore non significhi per ciò stesso introdurre in essa il movimento, come invece facevano Platone e i suoi seguaci. Al più si può pensare l'anima come un composto di facoltà in cui una facoltà muova e un'altra, diversa, sia mossa. In ogni caso qualcosa non viene messo in movimento (non subisce movimento) proprio in virtù del fatto che metta in moto qualcosa (sia causa attiva di movimento). L'ulteriore fine argomentativo sarà quello di mostrare che, data una qualsiasi sequenza di movimenti, il primo motore di essa sia immobile, quindi l'anima dovrà avere almeno una facoltà che sia motore immobile. Ed anche in questo caso la *Fisica* di Aristotele (VIII 5) viene incontro al ragionamento di Alessandro, che recita (Alex. 47, 6-11):

T7c.

καὶ

οὔτε ἡ ψυχὴ διότι κινεῖ κινεῖται, οὔτε τὸ σῶμα· κινεῖται γάρ. καὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων, εἰ οὕτως εἶη κινουμένη, ἢ μὲν <ἔστι> κινούσα ἢ δὲ κινουμένη, οὔτε τῆς κινούσης καθὼ κινεῖ κινουμένης, οὔτε τῆς κινουμένης καθὼ κινεῖται κινούσης. ἔσται οὖν οὕτως τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς.

(10)

E né l'anima, per il fatto che muove, si muove, né il corpo [*scil.* per il fatto che è mosso muove], infatti è mosso. E tra le facoltà dell'anima, se essa [anima] si trovasse a muoversi così, l'una facoltà sarebbe movente e l'altra mossa, né si darebbe il caso che quella che muove, nella misura in cui muove, venga mossa, né che quella che viene mossa, nella misura in cui è mossa, muova. Così, pertanto, ciò che muove per primo sarà immobile anche nel caso dell'anima.

Alessandro nega che ciò che muove, in quanto muove, sia mosso e che ciò che è mosso, in quanto mosso, muova.³² Ora Aristotele in *Fisica* VIII 5 aveva argomentato l'impossibilità che ogni motore fosse necessariamente (e non per accidente) anche un mobile, sia che subisse lo stesso processo da esso innescato sia che ne subisse un altro, sia che si tratti del moto di traslazione sia di altro mutamento. Viene così data una sequenza di esempi impossibili:

³² Se non per accidente: infatti qualora vi fosse una contropinta, essa sarebbe solo accidentale. Si veda anche il caso, sempre accidentale, del paziente che guarisce se stesso in quanto accade che sia anche medico, nel contesto di un'indagine sulla *physis* come causa di movimento e quiete negli enti naturali: Aristotele, *Phys.* II 1 .92b22-27. Si vedano inoltre i passi di Arist. *De an.* I 3.406b14 e I 4.408a30, e *infra*, nota 35.

Angela Longo, Alessandro e l'anima semovente del *Fedro* di Platone

Arist. *Phys.* VIII 5.256b31-34 (Ross)

λέγω δ' ἤτοι τὸ θερμαῖνον
καὶ αὐτὸ θερμαίνεσθαι καὶ τὸ ὑγιάζον ὑγιάζεσθαι καὶ τὸ
φέρειν φέρεσθαι, ἢ τὸ ὑγιάζον φέρεσθαι, τὸ δὲ φέρον
αὐξάνεσθαι. ἀλλὰ φανερόν ὅτι ἀδύνατον.

E intendo dire o che ciò che riscalda sia anch'esso riscaldato, che ciò che guarisce sia guarito, che ciò che trasporta sia trasportato, oppure che ciò che guarisce sia trasportato, che ciò che trasporta sia accresciuto. Ma è evidente che ciò è impossibile.

E ancora Aristotele aveva ribadito che tra tutti i casi impossibili di azione e passione contemporanee di un cambiamento, il caso più assurdo era quello di un motore che, in quanto motore, venisse anche mosso (*Phys.* VIII 5.257a14-15):

ἔτι δὲ μᾶλλον τούτων ἄλο- (14)
γον, ὅτι συμβαίνει πᾶν τὸ κινητικὸν κινητὸν
Ma è ancora più irragionevole rispetto ai casi visti che accada che ogni cosa in grado di muovere sia suscettibile di essere mossa.

Tale impossibilità, poi, veniva esplicitamente ribadita a proposito del semovente in *Phys.* VIII 5.257a33-b13, dove – in particolare – si dice che ciò che è semovente non può muovere con tutto se stesso, poiché altrimenti sarebbe allo stesso tempo portato e porterebbe secondo lo stesso movimento locale (257b2-4):

ἀδύνατον δὴ τὸ αὐτὸ αὐτὸ κινεῖν πάντα κινεῖν αὐτὸ αὐτό·
φέρειτο γὰρ ἂν ὅλον καὶ φέροι τὴν αὐτὴν φορᾶν, ἐν ᾧ καὶ
ἄτομον τῷ εἶδει.

È appunto impossibile che ciò che muove se stesso metta in moto se stesso dappertutto, infatti per intero sarebbe trasportato e trasporterebbe della stessa traslazione, pur essendo un'unica cosa e indivisibile quanto alla specie.

Aristotele arrivava quindi alla conclusione che il semovente abbia un motore immobile (258a18-19):

ἀνάγκη ἄρα τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ
κινεῖν ἔχειν τὸ κινεῖν ἀκίνητον δέ.

Vi è necessità, dunque, che ciò che muove se stesso abbia sì il motore, ma che questo sia immobile.

E lo stesso capitolo quinto di *Fisica* VIII si conclude dicendo che per tutte le cose mosse, ivi compreso il semovente, si dà un primo motore immobile (258b5-9):

εἴτε γὰρ εὐθύς ἴσταται τὸ κινούμενον, ὑπὸ τι-
νος δὲ κινούμενον, εἰς ἀκίνητον τὸ πρῶτον, εἴτε εἰς κινού-
μενον μὲν, αὐτὸ δ' αὐτὸ κινοῦν καὶ ἴσταν, ἀμφοτέρως
συμβαίνει τὸ πρῶτως κινοῦν ἄπασιν εἶναι τοῖς κινουμέ-
νοις ἀκίνητον. (5)

Sia, infatti, ciò che è mosso, essendo mosso da qualcosa, si ferma a quello che è un primo [motore] immobile, sia [si arresta] a qualcosa che è, sì, mosso, ma che muove se stesso e ferma se stesso: in entrambi i casi accade che, in tutte le cose mosse, ciò che muove a titolo primo sia immobile.

Alessandro continua la sua esegesi circa la tesi aristotelica che l'anima sia causa di movimento, ma senza essere essa stessa in movimento, con un'ulteriore osservazione che, anch'essa, trova dei precedenti nella *Fisica* (VIII 5) di Aristotele. L'esegesi recita (Alex. 47, 11-14):

T7d.

εἰ γὰρ πάλιν ἢ κινούσα δύναμις κινεῖσθαι λέγοιτο, ἦτοι
ὑφ' αὐτῆς ἢ ὑπ' ἄλλης ἔσται κινουμένη. εἰ μὲν οὖν ὑπ' ἄλλης, ἐπ'
ἄπειρον προελεύσεται ἢ ἔσται τι πρῶτον κινοῦν μὲν ἀκίνητον δέ, εἰ δ' ὑφ'
αὐτῆς, εἴη ἂν οὕτως αὐτοκίνητος, ὡς καθὸ κινεῖ.

Se, infatti, di nuovo si dicesse che la facoltà che muove è mossa, sarà mossa o da sé o da un'altra [facoltà]. Se allora [è mossa] da un'altra, si procederà all'infinito oppure vi sarà qualcosa che per primo muove, ma che è immobile; se invece è mossa da se stessa, sarebbe in tal modo semovente, nella misura in cui muove.

Si tratta dell'osservazione per cui dietro un motore mosso da altro ci sarà o una serie, potenzialmente infinita, di altri motori mossi o un primo motore immobile. In alternativa ci sarà un motore mosso da sé che, però, è da considerarsi solo nella sua funzione di motore e non anche in quanto mosso.

L'argomento che Alessandro qui invoca dapprima è quello della negazione di un regresso all'infinito, tratto anch'esso – ci sembra – da *Fisica* VIII 5. Ivi Aristotele sosteneva che qualcosa che muove in quanto mosso da altro deve fare capo a qualcosa che muova senza essere mosso da altro, altrimenti si procederà all'infinito, cosa che naturalmente si voleva evitare. La

regressione all'infinito si evita se si pone un primo motore non mosso da altro, bensì da sé:

Arist. *Phys.* VIII 5.256a13-21 (Ross)

εἰ δὴ ἀνάγκη πᾶν τὸ

κινούμενον ὑπὸ τινός τε κινεῖσθαι, καὶ ἢ ὑπὸ κινουμένου ὑπ'

ἄλλου ἢ μὴ, καὶ εἰ μὲν ὑπ' ἄλλου [κινουμένου], ἀνάγκη τι (15)

εἶναι κινεῖν ὃ οὐχ ὑπ' ἄλλου πρῶτον, εἰ δὲ τοιοῦτο τὸ πρῶτον,

οὐκ ἀνάγκη θάτερον (ἀδύνατον γὰρ εἰς ἄπειρον ἰέναι τὸ κινεῖν

καὶ κινούμενον ὑπ' ἄλλου αὐτό· τῶν γὰρ ἀπείρων οὐκ ἔστιν

οὐδὲν πρῶτον)—εἰ οὖν ἅπαν μὲν τὸ κινούμενον ὑπὸ τινος κινεῖ-

ται, τὸ δὲ πρῶτον κινεῖται μὲν, οὐχ ὑπ' ἄλλου δέ, (20)

ἀνάγκη αὐτὸ ὑφ' αὐτοῦ κινεῖσθαι.

Se, appunto, vi è necessità che ogni cosa mossa venga mossa da qualcosa, e [venga mossa] o da un mosso da altro o non [da un mosso da altro], e se [viene mossa] da altro, vi è necessità che esista qualcosa che muova, il quale è primo senza essere mosso da altro; e se siffatto [motore] è il primo, non vi è necessità che ve ne sia ancora un altro (infatti è impossibile che proceda all'infinito ciò che muove ed è mosso da altro, dato che di una serie infinita non si dà un primo). Se allora, da una parte, tutto ciò che è mosso è mosso da qualcosa, d'altra parte, ciò che muove per primo, si muove sì, ma non ad opera di altro, vi è necessità che esso si muova da sé.

Aristotele di nuovo rifiutava un regresso all'infinito nella serie dei motori mossi da altro poco dopo (*Phys.* VIII 5.256a28-29/33):

εἰ οὖν

κινούμενον τι κινεῖ, ἀνάγκη στήναι καὶ μὴ εἰς ἄπειρον ἰέναι· ...

ἀνάγκη εἶναι πρότερον τὸ αὐτὸ αὐτῷ κινεῖν

Se allora qualcosa, essendo mosso, muove, vi è necessità di arrestarsi e di non procedere all'infinito ... vi è necessità che vi sia prima ciò che si muove per mezzo di se stesso.

Tuttavia, va notato che in entrambi i passi da noi menzionati Aristotele concludeva a un primo motore che si muove da sé e non è mosso da altro, perché è solo all'inizio del capitolo quinto e l'analisi del semovente deve ancora iniziare o è ai suoi primi passi, mentre Alessandro – giocando d'anticipo – usa questo rifiuto del regresso all'infinito per arrivare o a un motore immobile (che è la soluzione finale anche di Aristotele, come abbiamo visto) o a un motore che si muove da sé.

Nel seguito della breve *Quaestio* II 2 Alessandro argomenterà che l'anima muove in conformità alla sua essenza, dunque, non può essere mossa

contemporaneamente sempre in conformità alla sua essenza. Se muove, l'anima conserva la sua natura, se è mossa, invece, si allontana dalla sua natura di motore. Con questo la *Quaestio* si conclude.

Sappiamo che la soluzione sia per Aristotele sia per Alessandro è dunque quella per cui l'anima è un motore immobile e si muove localmente solo per accidente, in quanto anima di un corpo che, esso solo, propriamente si muove di traslazione da un luogo a un altro. Vi sono più punti delle sue opere in cui Aristotele afferma che l'anima si muove solo per accidente.³³ Così come, a sua volta, Alessandro lo ribadisce nel suo *De anima*, dove, da un lato, esprime dottrine personali e, dall'altro, la sua intenzione è di valorizzare e

³³ Per Aristotele l'anima, se si muove, lo fa solo per accidente e non per la sua essenza. Infatti, sempre nel *De anima*, poco dopo il passo che ha spiegato Alessandro nella *Quaestio*, lo Stagirita sostiene esplicitamente che vi è la possibilità che l'anima si muova, ma solo per accidente, cioè in quanto si muove il corpo in cui essa "si trova" e che peraltro è messo in moto dall'anima stessa (Arist. *De an.* I 4.408a30-34): κατὰ (30) | συμβεβηκός δὲ κινεῖσθαι, καθάπερ εἴπομεν, ἔστι, καὶ κινεῖν ἑαυτήν, οἷον κινεῖσθαι μὲν ἐν ἔστι, τοῦτο δὲ κινεῖσθαι | ὑπὸ τῆς ψυχῆς ἄλλως δ' οὐχ οἷόν τε κινεῖσθαι κατὰ τόπον | αὐτήν. "Invece, come abbiamo detto, è possibile che per accidente [l'anima] sia mossa e muova se stessa, per esempio che sia mosso ciò in cui essa è e che questo sia mosso ad opera dell'anima. Altrimenti non è possibile che essa [l'anima] si muova secondo il luogo". Anche nella *Fisica* Aristotele afferma che negli animali, il primo motore (ovvero l'anima) si muove da sé solo per accidente, dato che è il corpo a cambiare di luogo, ivi compreso ciò che si trova in esso corpo, cioè l'anima (Arist. *Phys.* VIII 6.259b16-20). Il testo recita: ἐν πᾶσι δὲ τοῦτοις κινεῖ- | ται τὸ κινεῖν πρῶτον καὶ τὸ αἴτιον τοῦ αὐτὸ ἑαυτὸ κινεῖν | ὑφ' αὐτοῦ, κατὰ συμβεβηκός μέντοι· μεταβάλλει γὰρ τὸν | τόπον τὸ σῶμα, ὥστε καὶ τὸ ἐν τῷ σώματι ὄν καὶ | τῇ μοχλείᾳ κινεῖν ἑαυτὸ. (20) "E in tutte queste cose si muove ciò che mette in moto per primo e la causa del muovere se stesso ad opera di sé, nondimeno [ciò avviene] per accidente. Infatti, è il corpo a cambiare di luogo, di modo che anche ciò che si trova nel corpo e muove se stesso per effetto di leva [cambia di luogo]".

illustrare fedelmente gli insegnamenti di Aristotele.³⁴ Alessandro è convinto che di per sé l'anima sia immobile.³⁵

³⁴ Ricordiamo che il commento di Alessandro al *De anima* di Aristotele è andato perduto, ma che il suo trattato omonimo appare essere quasi un "distillato" di detto commento, cf. Accattino e Donini (1996) pp. vii-xi. Secondo Alessandro, l'anima, in un animale che si muove, è detta muoversi solo per accidente, non per sé (*Alex. De an.* 22, 10-14): "Così anche l'anima degli animali, in cui risiede la causa di tutti i movimenti dell'animale in quanto tale, poiché l'animale ha la facoltà di muoversi a questo modo in virtù di essa, pur non essendo essa stessa per sé in movimento muove il corpo in questo modo; tuttavia, anch'essa si muove insieme con il corpo che viene mosso e ne risulta che si muove per accidente" (trad. it. Accattino e Donini 1996, p. 23). Si veda anche *Alex. De an.* 22, 4-7: "È impossibile, infatti, che si muova per sé <una cosa> che non ha esistenza separata e per sé: ora, sono tali gli abiti e le potenze e in generale le forme dei corpi, e tra queste cose si è dimostrato che rientra l'anima" (trad. it. Accattino e Donini 1996, p. 22). Dopo l'ottimo lavoro di Accattino e Donini il trattato in questione di Alessandro ha fatto l'oggetto anche di altre traduzioni e studi, cf. Bergeron et Dufour (2008), e Caston (2012) in cui è tradotta e commentata la sezione del *De anima* da p. 1, 1 a p. 46, 19.

³⁵ Cf. *Alex. De an.* 21, 24-26: "E [l'anima] sarà anche di per sé immobile (*akinētos*): perché non è necessario che tutto ciò che è causa di movimento di un'altra cosa sia anch'esso mosso" (trad. it. Accattino e Donini 1996, p. 22). L'argomento di Alessandro è che si muovono solo quei motori che, essendo corporei, muovono altri corpi per contatto fisico. Mentre l'anima, che è incorporea e inseparabile dal corpo dell'animale, non muove per contatto fisico e se ne resta immobile. L'anima è detta immobile in *Alex. De an.* 17, 10; 21, 24 e 78, 25; mentre nella *Mantissa* a p. 106, 6, per cui cf. Accattino (2005) p. 25 e nota 21; Sharples (2004) p. 23 e nota 45. Secondo Accattino e Donini, Alessandro in *De an.* 21, 24 ha in mente Aristotele, *De anima*, I 3 e I 4.408a29 ss., tuttavia a nostro avviso va evocato come pertinente in modo non secondario anche Aristotele, *Fisica* VIII 5. Inoltre, se è molto utile l'indicazione che Accattino e Donini danno per individuare i Platonici contro cui Alessandro polemizza, i quali sarebbero da identificare con Attico, Alcino e i sostenitori di una certa definizione dell'anima riportata da Aezio, tuttavia, la fonte prima anche delle posizioni dei Medio-platonici resta il *Fedro* di Platone (Accattino e Donini 1996, pp. 143-4). Che Alessandro stia polemizzando con Platone e i suoi è confermato, a mio avviso, dal fatto che chiusa la parentesi sulla presunta mobilità dell'anima (espressa appunto nel *Fedro*), egli passa ad attaccare l'idea che l'anima si serva di un corpo come di uno strumento, espressa da Platone nell'*Alcibiade I* (129-130), cf. *Alex. De an.* 23, 24 ss. Ricordiamo che la questione dell'autenticità dell'*Alcibiade I* non si poneva per gli antichi, ma nasce con la filologia tedesca del XIX secolo.

Conclusioni

L'analisi da noi condotta ha mostrato che Alessandro, nel commentare alcuni passi delle opere logiche di Aristotele (*Analitici primi* e *Topici*), fa esplicitamente il nome di Platone e menziona il dialogo del *Fedro*, in cui era formulata la dottrina dell'anima come semovente e, quindi, la sua immortalità. Inoltre è Alessandro a dare forma sillogistica a un'esposizione platonica che non si presenta affatto in tale veste, e in questo Alessandro si mostra precursore di tutta una serie di commentatori, sia platonici sia aristotelici, che nella tarda antichità prenderanno l'abitudine di riformulare i vari ragionamenti espressi sia da Platone sia da Aristotele seguendo i modi e le regole del sillogismo quali erano state enunciate da Aristotele nei suoi *Analitici secondi*, benché – ricordiamolo – Aristotele stesso di fatto non abbia proceduto ad un'esposizione sillogistica delle sue stesse dottrine. Ciò porta anche ad una sistematizzazione dei contenuti espressi in forma sillogistica, di modo che molte posizioni enunciate da Aristotele o da Platone in modo non necessariamente compatto, esplicito o coerente, assumono invece tali caratteristiche sotto la penna dei loro interpreti successivi, siano essi indifferentemente platonizzanti o aristotelizzanti.

In particolare, rispetto alla dottrina dell'anima come sostanza semovente ed immortale, la premessa stessa per cui "l'anima è semovente" viene esplicitamente messa in discussione da Alessandro, attingendo in modo sistematico alle dottrine di Aristotele espresse in varie sue opere dalla natura alquanto diversa tra loro, quali appunto il trattato di dialettica costituito dai *Topici*, il trattato di bio-psicologia *Sull'anima* e il trattato sulle leggi del mondo naturale che è la *Fisica*. Nondimeno Alessandro, nonostante la sua attitudine sistematica nel trattare di un tema, mostra anche – a nostro avviso – molta sensibilità ai differenti contesti ed è questo il motivo per cui commentando gli *Analitici primi* di Aristotele si limita a concentrarsi sulle regole di inferenza dei ragionamenti deduttivi, sul modo in cui generarli o, se già esistenti, sul modo in cui analizzarli correttamente. Non entra, invece, nel merito del loro contenuto. Al contrario, nel commentare i *Topici* di Aristotele, poiché lo Stagirita stesso esprimeva evidentemente (anche se implicitamente) la sua critica all'automotricità dell'anima, allora anche Alessandro si

espone e critica la definizione platonica dell'anima come sostanza semovente ed immortale, appellandosi ai differenti concetti di genere, differenza specifica e accidente.

Nella *Quaestio* II 2 Alessandro torna a confutare la dottrina platonica di un'anima semovente e si serve di un'opera aristotelica, la *Fisica* (in particolare VIII 5), per illustrare un passo di un'altra opera dello Stagirita ovvero il trattato *De anima*. Si tratta di spiegare Aristotele con Aristotele, nella misura in cui la *Fisica* conduce una minuziosa analisi del semovente, che – come tale – non si trova in altre opere aristoteliche e, d'altro canto, il *De anima* sembra più volto a considerare le conseguenze negative di un'anima semovente piuttosto che i principi per cui è impossibile che esista un'anima che si muova da sé, se non per accidente.

Infine, l'influsso che Alessandro ebbe sugli esegeti – platonizzanti e aristotelizzanti – della tarda antichità fu immenso sia per quanto riguarda il modo stesso di formulare le varie dottrine di Platone e di Aristotele, conferendo loro un formato sillogistico che esse non avevano all'origine, sia nell'attitudine a sistematizzare le loro dottrine così da provare a farne delle costruzioni in sé coese e coerenti.

Bibliografia

- Accattino, P. e Donini, P. (1996) *Alessandro di Afrodisia, L'Anima*. Traduzione, introduzione e commento. Roma-Bari: Laterza.
- Accattino, P. con la collaborazione di Cobetto Chiggia, P. (2005) *Alessandro di Afrodisia. De anima II (Mantissa)*. Premessa, testo rivisto, traduzione e note. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Badawi, A. (1968) *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Paris: Vrin (contiene la traduzione francese del *De principiis* di Alessandro).
- Barnes, J., Bobzien, S., Flannery, K. and Ierodiakonou, K. (1991) *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle Prior Analytics I. 1-7*. Translated (ACA). London: Duckworth.
- Bergeron, M. et Dufour, R. (2008) *Alexandre d'Aphrodise. De l'Âme*. Introduction, texte grec, traduction et commentaire. Paris: Vrin.
- Bonelli, M. (2001) *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*. Napoli: Bibliopolis.
- Bonelli, M. (a cura di) (2015) *Aristotele e Alessandro d'Afrodisia (Questioni etiche e Mantissa). Metodo e oggetto dell'etica peripatetica*. Napoli: Bibliopolis.
- Bruns, I. (1892) *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* (CAG suppl. 2.2). Berlin: Reimer.

- Brunschwig, J. (2002) *Aristote. Topiques. Livres I-IV*. Texte établi et traduit. Paris: Les Belles Lettres.
- Caston, V. (2012) *Alexander of Aphrodisias. On the Soul. Part I: Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment, and Perception*. Translated with an Introduction and Commentary (ACA). London-New York: Bloomsbury Publisher.
- Donini, P. (1994) 'Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica', in Haase, W. (ed.) *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Berlin-New York: De Gruyter, II 36.7, pp. 5027-100.
- Fazzo, S. (2002a) *Aporia e sistema. La materia, la forma, il divino nelle Quaestiones di Alessandro d'Afrodisia*. Pisa: Edizioni ETS.
- Fazzo, S. (2002b) 'Alessandro di Afrodisia sulle "contrarietà tangibili" (*De gen. et corr.* II.2): fonti greche e arabe a confronto', in D'Ancona, C. e Serra, G. (a cura di) *Aristotele e Alessandro di Afrodisia nella tradizione araba*. Atti del convegno "La recezione araba ed ebraica della filosofia e della scienza greche" (Padova, 14-15 maggio 1999). Padova: Il Poligrafo, pp. 151-89.
- Fazzo, S. (2003) 'Alexandros d'Aphrodise', in Goulet, R. (dir.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques* (Supplément). Paris: CNRS, pp. 61-70.
- Fazzo, S. and Gili, L. (2023) 'Alexander of Aphrodisias', in Clayman, D.L. (ed.) *Oxford Bibliographies – Classics*
<https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780195389661/obo-9780195389661-0294.xml>.
- Furley, D.J. (1978) 'Self-Movers', in Lloyd, G.E.R. and Owen, G.E.L. (eds.), *Aristotle on Mind and the Senses*. Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 165-79.
- Genenquand, C. (2001) *Alexander of Aphrodisias. On the Cosmos*. Leiden: Brill.
- Gertz, S. (2010) 'Do Plato and Aristotle Agree on Self-motion in Souls?', in Finamore, J. F. and Berchman, R. M. (eds.), *Conversations Platonic and Neoplatonic: Intellect, Soul, and Nature*. Papers from 6th Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies. Sankt Augustin: Academia Verlag, pp. 73-87.
- Gili, L. (2011) *La sillogistica di Alessandro di Afrodisia. Sillogistica categorica e sillogistica modale nel commento agli Analitici primi di Aristotele*. Hildesheim: Olms.
- Goulet, R. et Maroun, A. (1989) 'Alexandros d'Aphrodise', in Goulet, R. (dir.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Paris: CNRS, pp. 125-39.
- Kapetanaki, S. and Sharples, R.W. (2006) *Pseudo-Aristoteles (Pseudo-Alexander). Supplementa Problematorum*. Berlin: De Gruyter.
- Longo, A. (2009) 'La réécriture analytico-syllogistique d'un argument platonicien en faveur de l'immortalité de l'âme (Plat. *Phaedr.* 245c-246a): Alcinoos, Alexandre d'Aphrodise, Hermias d'Alexandrie', *Philosophie antique*, 9, pp. 145-64.
- Longo, A. (2020) 'What is the Principle of Movement? The Self-moved (Plato) or the Unmoved (Aristotle)? The Exegetic Strategies of Hermias of Alexandria and Simplicius in Late Antiquity', in Finamore, J., Manolea, C. and Wear, S. (eds.), *Studies in Hermias' Commentary on Plato's Phaedrus*. Leiden: Brill, pp. 115-41.
- Michalewski, A. (2020) 'The Causality of the Self-Moving Soul: Platonic Responses to the Objections of *De Anima* I 3', in Delcomminette, S., d'Hoine, P. et Gavray, M.-A. (éds.) *The Reception of Plato's Phaedrus from Antiquity to the Renaissance*. Berlin-Boston: De Gruyter, pp. 41-59.

Angela Longo, Alessandro e l'anima semovente del *Fedro* di Platone

- Militello, C. (2017) *Dialettica, genere e anima nel commento di Alessandro di Afrodisia al IV libro dei Topici di Aristotele*. Introduzione, saggi di commento, traduzione e note. Milano: Vita e Pensiero.
- Morison, B. (2004) 'Self-Motion in *Physics VIII*', in Laks, A. et Rashed, M. (éds.), *Aristote et le mouvement des animaux. Dix études sur le De motu animalium*. Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, pp. 67-79.
- Mueller, I. (2006) *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle Prior Analytics 1. 32-46 (ACA)*. London: Bloomsbury Publisher.
- Opsomer, J. (2012) 'Self-motion according to Iamblichus', *Elenchos*, 33 (2), pp. 259-90.
- Rashed, M. (1997) 'A "New" Text of Alexander on the Soul's Motion', in Sorabji, R. (ed.), *Aristotle and After (Bulletin of the Institute of Classical Studies, Suppl. 68)*. Oxford: Oxford University Press, pp. 181-95.
- Rashed, M. (2011) *Alexandre d'Aphrodise, Commentaire perdu à la Physique d'Aristote (Livres IV-VIII): Les scholies Byzantines*. Édition, traduction et commentaire. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Sharples, R.W. (2004) *Alexander of Aphrodisias. Supplement to On the Soul*. Translated (ACA). London-New York: Bloomsbury Publisher.
- Sharples, R.W. (2013) *Alexander of Aphrodisias. Quaestiones 1.1-2.15*. Translated (ACA). London: Bloomsbury Publisher.
- Wallies, M. (1883) *Alexandri in Aristotelis Analyticorum priorum librum I commentarium*, (CAG II 1). Berlin: Reimer.
- Wallies, M. (1891) *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Topicorum libros octo commentaria* (CAG II 2). Berlin: Reimer.