

## STUDI

---

### ALESSANDRO DI AFRODISIA, *MANTISSA* 20. STRATEGIE ARGOMENTATIVE CONTRO L'ETICA STOICA

di Elisa Molina

1. Il tratto comune, che può apparire come una sorta di filo conduttore della raccolta di scritti di Alessandro di Afrodizia giuntaci col titolo di *De anima* II e che è stata rinominata *Mantissa* (aggiunta, supplemento) dall'editore ottocentesco<sup>1</sup>, è il costante riferimento critico allo stoicismo: sono, infatti, scritti che testimoniano la polemica di Alessandro prevalentemente contro gli stoici, in difesa delle tesi aristoteliche<sup>2</sup>. All'interno dei vari scritti, a dimostrare l'eterogeneità della raccolta in cui è contenuto – che appare dal titolo un'opera di carattere eminentemente psicologico, ma che in realtà contiene al suo interno gli argomenti più differenti<sup>3</sup> – se ne trova uno, il ventesimo, di carattere etico e rivolto contro gli stoici, intitolato ὅτι οὐκ αὐτάρκης ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν (la

1. Ivo Bruns, *Supplementum aristotelicum* 2.1, Reimer, Berlin 1887. La *Mantissa* occupa le pagine 101-186; il XX scritto le pp. 159.16-168.20. Della raccolta alessandrista è stata edita recentemente una versione inglese: Alexander of Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, translated by Robert W. Sharples, Duckworth, London 2004. Su Alessandro d'Afrodizia e la *Mantissa*, cfr. inoltre Paul Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Vol. III: *Alexander von Aphrodisias* (cur. Jürgen Wiesner), De Gruyter, Berlin-New York 2001, pp. 318-19, nota 3; la quinta parte di quest'opera (*Schriften und Problemkomplexe zur Ethik*) e la bibliografia sono state curate da R.W. Sharples.

2. Proprio a partire da questa particolare intonazione, Paul Moraux, *Alexandre d'Aphrodise: Exégète de la Noétique d'Aristote*, Droz, Liège-Paris 1942, p. 28, individuava la differenza fondamentale tra le *Quaestiones*, altra simile raccolta di brevi scritti attribuita ad Alessandro, e la *Mantissa*: mentre nella prima raccolta il riferimento comune a tutti gli scritti è l'esegesi di Aristotele, nella seconda è centrale la polemica antistoica. Mentre le *Quaestiones* sono più legate all'attività di insegnamento e alla scuola, la *Mantissa* è maggiormente legata alla personalità di Alessandro, in quanto testimonia di una polemica da lui vissuta in prima persona.

3. Pur non esistendo divisioni o raggruppamenti dei 25 scritti sulla base del contenuto, all'interno di tale raccolta è possibile, comunque, individuare alcuni nuclei tematici: scritti di argomento psicologico, scritti che affrontano problematiche affini a quelle affrontate da Aristotele nel *De sensu*, scritti di carattere etico, scritti che trattano problematiche concernenti il destino e la provvidenza, scritti che affrontano problemi legati alla fisica.

virtù da sola non basta alla felicità)<sup>4</sup>, che appare esemplificativo del metodo seguito da Alessandro nel condurre la sua polemica contro le tesi di una scuola rivale e del modo in cui egli si confronta con le diversità dottrinali per far emergere il suo punto di vista come quello corretto. Più che un trattato organico, tale scritto si presenta piuttosto come un elenco di argomenti, ben 42<sup>5</sup>, collegati tra di loro da ἐτι (inoltre) o da congiunzioni affini, volti a contrastare la tesi che la virtù basta da sola al raggiungimento della felicità.

La teoria criticata, ovvero che la virtù basta da sola alla felicità, uno dei fondamenti dell'etica stoica<sup>6</sup>, è la teoria sulla quale si fonda la celebre immagine del saggio stoico, insensibile alle passioni, impassibile di fronte ad ogni evento, non toccato minimamente dalle avversità esterne e quindi felice anche nei tormenti. Secondo tale dottrina il saggio, possedendo la virtù, è in grado di assicurarsi una vita perfettamente felice e, di conseguenza, tutto ciò che, al di là della virtù, può venire considerato, nell'accezione comune, "bene" non aggiunge niente alla completa felicità che può essere garantita di per sé dal solo possesso stabile della virtù<sup>7</sup>.

La dottrina dell'autosufficienza della virtù in vista della felicità è in contrasto con la dottrina di Aristotele e della tradizione peripatetica, di cui Alessandro è esponente, che, pur concordando con gli stoici nel sostenere un ruolo di primo piano della virtù in vista della felicità, tuttavia ritiene che la virtù da sola non sia sufficiente al raggiungimento della felicità, fine ultimo della vita di ogni uomo, ricercato sempre per se stesso e mai in vista di altro<sup>8</sup>. Secondo la dottrina peripatetica, la vita felice consiste in una vita secondo virtù e la felicità in una attività secondo virtù, ma per esercitare tale attività l'uomo ha bisogno che il corpo sia in salute e riceva cibo e altre cure. È, inoltre, impossibile o comunque non facile compiere azioni virtuose se si è privi di risorse materiali. Molte azioni belle si compiono per mezzo degli amici, della ricchezza,

4. Il testo a cui si farà riferimento è quello edito da Bruns in I. Bruns (cur.), *Supplementum aristotelicum* 2.1, cit., pp. 159.16-168.20.

5. P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise: Exégète de la Noétique d'Aristote*, cit., p. 25, ne individuava 37; Robert W. Sharples, *Alexander and pseudo-Alexanders of Aphrodisias, Scripta minima. Question and Problems, makeweights and prospects*, in W. Kullmann-J. Althoff-M. Asper (cur.), *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*, Gunter Narr Verlag, Tübingen 1998, pp. 383-403, p. 386, ne individua 38.

6. Cfr. *S.V.F.* III, fr. 49-67.

7. Sulla dottrina dell'autosufficienza della virtù in vista della felicità e, in generale, sull'etica stoica, cfr. Brad Inwood, *Ethics and Human Action in Early stoicism*, Clarendon, Oxford 1985; Antony A. Long-David Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge U.P., Cambridge 1987; Brad Inwood- Pierluigi Donini, *Stoic ethics*, in K. Algra-J. Barnes-J. Mansfeld-M. Schofield (cur.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge U.P., Cambridge 1999, pp. 675-738; Anna Maria Ioppolo, *La dottrina stoica dei beni esterni e i suoi rapporti con l'etica aristotelica*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XXIX (1974), pp. 363-385; Max Pohlenz, *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959, trad. it. *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1967, vol. I, pp. 223-318.

8. Cfr. Aristot. *eth. nic.* I 7, 1097b 1-6; X 6, 1176b 30-32.

del potere politico come per mezzo di strumenti. Se si è privi di questi beni si guasta in qualche modo l'esercizio della virtù, e quindi la felicità<sup>9</sup>. A questo proposito, Aristotele riprende infatti la tradizionale tripartizione dei beni in beni dell'anima, beni del corpo, beni esterni<sup>10</sup>. In senso più proprio sono beni i beni dell'anima e tra i beni dell'anima vengono posti al grado più elevato le specifiche attività dell'anima<sup>11</sup>. Anche se il sommo bene per l'uomo consiste in qualcosa di spirituale, ciò non toglie comunque che vi possano essere altre cose dotate di valore per la vita dell'uomo e quindi altri generi di beni. L'uomo non è solo anima: la natura dell'uomo, composta di anima e corpo, ha anche altre esigenze, non strettamente legate all'anima, e la realizzazione di tali esigenze è necessaria anche all'attività dell'anima stessa. La conclusione è che i beni corporei e i beni esterni sono necessari, benché solo in funzione strumentale, alla felicità.

Nello scritto in questione, Alessandro presenta una serie di argomentazioni in linea con questa impostazione dottrinale, ma egli non si limita a contrapporre le sue idee alla concezione etica stoica e a mostrare come i principi cardine di tale etica non siano accettabili dal punto di vista aristotelico. In realtà, il suo vero intento è mostrare come, a ben vedere, anche all'interno dell'etica stoica, vi siano alcune caratteristiche che difficilmente possono convivere con l'affermazione che la virtù basta da sola alla felicità e che con molta più facilità sarebbero assimilabili all'affermazione aristotelica della necessità, ai fini della felicità, di tre generi di beni (dell'anima, del corpo ed esterni). Ciò che Alessandro intende dimostrare è, cioè, che sono gli stessi stoici, dopo aver affermato che la virtù basta da sola alla felicità, ad aver introdotto alcuni elementi con la funzione di mitigare l'eccessivo rigorismo e formalismo di tale affermazione e fare alcune concessioni alla morale comune e quotidiana: elementi che, se vengono presi per quello che sono e se da essi si traggono tutte le conseguenze dovute, mostrano come in fin dei conti l'etica stoica abbia diversi punti in comune con l'etica aristotelica. Ma gli stoici, lungi dall'ammettere questa affinità, cercano in tutti i modi di far rientrare tali elementi nell'ambito della teoria generale dell'autosufficienza della virtù in vista della felicità: il risultato è un'etica non del tutto priva di contraddizioni e intimamente ambigua. Quindi, Alessandro non si limita a mostrare che dal suo punto di vista tale teoria è inaccettabile, criticandola cioè dall'esterno, ma si prefigge un traguardo più ambizioso: mostrarne la contraddittorietà dall'interno, cioè cercando quasi di parlare dal punto di vista di uno stoico.

Per rendere più credibile un tale punto di vista, Alessandro costruisce un impianto generale basato, sia a livello formale che a livello terminologico e contenutistico, su dottrine stoiche. Il tipo di argomentazioni presentate è, infatti, riconducibile alla logica stoica: la stragrande maggioranza degli argomenti è presentata da Alessandro nella forma del primo anapodittico degli stoici<sup>12</sup>,

9. Cfr. Aristot. *eth. nic.* I 8, 1099a 31-b 8.

10. Cfr. Plat. *phil.* 48 E, *leg.* 743 E.

11. Cfr. Aristot. *eth. nic.* I 8, 1098b 12-20.

cioè secondo lo schema «se il primo, allora il secondo; ma il primo; quindi il secondo», ed anche quando non si presentano in forma condizionale, gli schemi argomentativi presentati sono, comunque, riconducibili all'ambito della logica stoica. A livello di contenuti, Alessandro, al di là della trattazione di dottrine tratte dall'etica stoica come la "selezione" (ἐκλογή) delle cose secondo natura<sup>13</sup>, i preferibili<sup>14</sup>, l'οἰκείωσις<sup>15</sup>, il suicidio ragionevole<sup>16</sup>, introduce anche alcune dottrine tratte dalla fisica e dalla logica stoiche, che, anche se non propriamente etiche, si presentano comunque come funzionali al suo discorso generale. Nel riportare all'interno dei suoi schemi argomentativi tali dottrine, egli cerca di essere il più possibile fedele alle fonti stoiche: lo si nota soprattutto dall'uso, quasi sempre, di una corretta terminologia e da un corretto uso dei neologismi di origine stoica.

Gli argomenti addotti nello scritto non seguono un ordine altamente logico e nemmeno è presente una classificazione o una divisione rigorosa tra argomenti di diversi tipi. Essi piuttosto sono avanzati in ordine sparso e non è infrequente il caso di argomenti che si ripetono in formulazioni molto simili anche in punti del saggio distanti tra di loro<sup>17</sup>. Si può, in ogni modo, cercare di tracciare una divisione generale degli argomenti in relazione alle diverse loro conclusioni, legate a loro volta a diverse definizioni della felicità: attività secondo virtù<sup>18</sup>, pienezza dei beni<sup>19</sup>, autosufficienza di vita<sup>20</sup>, vita secondo natura<sup>21</sup>, vita buona<sup>22</sup>, fine ultimo<sup>23</sup>. L'obiettivo di ogni gruppo di argomenti è dimostrare come da sola la virtù non sia sufficiente a nessuna di queste cose, e quindi neppure alla felicità. Ma siccome tutte queste definizioni di felicità sono in qualche modo presenti, in formulazioni simili, anche nella riflessione stoica, Alessandro in questo modo dimostra che l'affermare che la virtù basta da sola alla felicità entra in contrasto con quello che gli stoici stessi affermano della felicità.

12. Cfr. *S.V.F.* II, fr. 241-242.

13. Cfr. 160.1-11, 160.20-31, 165.29-32; Cfr. anche *S.V.F.* III, fr. 190-196.

14. Cfr. 167.13-168.1; Cfr. anche *S.V.F.* III, fr. 127-139.

15. Cfr. 162.16-26, 163.14-18, 163.32-164.9; Cfr. *S.V.F.* III, fr. 178-189.

16. Cfr. 159.16-22, 168.1-20; Cfr. anche *S.V.F.* III, fr. 757-768.

17. R.W. Sharples, in P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, cit., pp. 614-15, individua otto temi principali all'interno dei quali raggruppare gli argomenti in questione: (I) il suicidio del saggio è inconciliabile con l'affermazione che la virtù basta da sola alla felicità, (II) virtù e felicità sono distinte, perché l'una produce l'altra, (III) la virtù che seleziona ha bisogno di un materiale da selezionare, (IV) la virtù ha bisogno di una sana percezione, (V) bisogna considerare non solo la felicità dell'anima, ma dell'uomo, che è composto di anima e corpo, (VI) se la natura ci rende affini ad alcune cose, vuol dire che ne abbiamo bisogno, (VII) se è virtuoso selezionare i preferibili, vuol dire che fa differenza l'averli o il non averli, (VIII) non tutte le circostanze portano alla felicità.

18. Cfr. 160.1-31; 165.3-13; 165.27-29.

19. Cfr. 162.27-32.

20. Cfr. 163.1-12.

21. Cfr. 163.12-164.9.

22. Cfr. 164.9-21.

23. Cfr. 164.29-165.2.

2. L'obiettivo di fondo – quello di dare l'impressione di criticare l'etica stoica con strumenti tratti dalle stesse dottrine stoiche – è, almeno ad una lettura superficiale, piuttosto riuscito. Ad una lettura più attenta, tuttavia, si può notare come tale risultato sia ottenuto non attraverso un resoconto obiettivo e imparziale dell'etica stoica, bensì attraverso un uso attento di strategie “sotterranee” che permettono ad Alessandro di presentare le tesi in questione nella maniera più funzionale al suo obiettivo, senza farle comunque apparire del tutto falsate. La strategia complessiva di Alessandro agisce su due livelli: uno, più generale, che riguarda alcuni assunti di base presentati all'inizio del saggio e su cui si fondano le argomentazioni che seguono, e uno più specifico, che riguarda proprio le diverse argomentazioni.

La parte più generale della strategia consiste, in effetti, nel basare le sue argomentazioni su due assunti fondamentali, i quali vengono presentati in termini, se non propriamente stoici, quanto meno accettabili e conciliabili con alcune tesi di derivazione stoica, ma che vengono poi interpretati alla luce di principi aristotelici. Tale tattica, comunque, non è mai palese ed è, anzi, sempre ben mascherata. Alessandro è, infatti, molto attento a non scoprirsi troppo e, quando usa una terminologia aristotelica, si preoccupa di chiarire come anche gli stoici dicano le cose pressoché negli stessi termini.

Gli assunti fondamentali su cui poggiano le argomentazioni di Alessandro sono due: il primo è che la felicità è attività, mentre la virtù è mero possesso; il secondo è che la virtù è una tecnica e la felicità è il suo prodotto o, meglio, il suo fine.

In molti passi dello scritto<sup>24</sup>, Alessandro argomenta che la felicità è un'attività, mentre la virtù è un mero possesso. Ora, l'attività implica il possesso, ma il semplice possesso non comporta l'attività. È questa una tesi tipicamente aristotelica<sup>25</sup> e non rintracciabile in questi esatti termini all'interno della riflessione stoica. Su di essa, tuttavia, dovrebbero convenire gli stoici, laddove ammettono – come in realtà ammettono – che, da un lato, la virtù è una disposizione (*διάθεσις*) costante a vivere secondo ragione<sup>26</sup> e, dall'altro, che la felicità consiste in una vita felice<sup>27</sup>. La tattica messa in atto da Alessandro consiste nel riportare tali affermazioni all'interno dello schema aristotelico possesso-attività. La prima parte del ragionamento è verosimilmente la seguente: la felicità consiste in una vita felice, ma la vita è un insieme di azioni, quindi la felicità si realizza nel momento in cui si agisce. La seconda parte del ragionamento si può basare semplicemente sull'interpretazione di “disposizione” nel senso più ristretto di possesso. Interpretando tali affermazioni secondo le categorie aristoteliche di “attività” e “possesso”, risulta facile ad Alessandro affermare che una persona può possedere sempre e stabilmente la virtù, ma ciò non gli ga-

24. Cfr. 159.22-29; 159.31-33; 161.16-19; 165.23-29.

25. Cfr. Aristot. *eth. nic.* I 5, 1095b 31-32 e I 7, 1098a 16-18.

26. Cfr. Plutarch. *de virt. mor.* c. 3 441c (S.V.F. I, fr. 202); Diog. Laert. VII 127 (S.V.F. III, fr. 40).

27. Cfr. Stob. *ecl.* II 77, 16 W (S.V.F. III, fr. 16).

rantisce di essere sempre felice: bisogna agire secondo virtù, bisogna fare, cioè, uso di questa virtù, se si vuole essere felici. Alessandro parla di “possesso” come di un qualcosa di per sé passivo, contrapposto ad “attività”: un conto è possedere la virtù e non usarla, un conto è usarla, così come un conto è essere potenzialmente in grado di agire secondo virtù, un conto è agire effettivamente secondo virtù. Se gli stoici concordano sul fatto che la virtù è un abito e la felicità un’attività, devono ammettere che l’abito è diverso dall’attività e che il primo non comporta necessariamente la seconda, per cui la virtù non basta da sola alla felicità.

Ma gli stoici, pur concordando nel definire la virtù una disposizione e la felicità come attività di vita, difficilmente avrebbero accettato la conclusione di Alessandro. Nel resoconto dell’etica stoica che Cicerone mette in bocca a Varone negli *Academica*, tra le novità che Zenone avrebbe introdotto rispetto ai suoi predecessori, vi è anche la concezione per cui «*nec virtutis usum modo, ut superiores, sed ipsum habitum per se esse praeclarum, nec tamen virtutem cuiquam adesse quin ea semper uteretur*»<sup>28</sup>. L’eccellenza non si ha esclusivamente nell’uso della virtù, come ritenevano i predecessori, ma lo stesso abito è di per sé eccellente: questo perché non ci può essere possesso della virtù senza che essa sia sempre in uso. La virtù, infatti, secondo gli stoici, è una disposizione stabile e coerente dell’animo<sup>29</sup> e, in quanto tale, è sempre in azione, in quanto essa si attua già nella costante presenza della retta razionalità a se stessa, anche in situazioni di completa inoperosità del soggetto che la detiene.

Il secondo assunto su cui si basano le argomentazioni di Alessandro per smentire la tesi che la virtù da sola basta alla felicità è che la virtù è una tecnica e che la felicità è il suo prodotto<sup>30</sup>. Ciò che ad Alessandro interessa mostrare è che ogni tecnica ha un suo fine e per raggiungere tale fine la tecnica da sola non basta, ma ha bisogno di molte cose al di fuori di essa: tutte le cose di cui la tecnica si serve, quindi, in qualche modo contribuiscono al raggiungimento del fine. Il fine della virtù è la felicità e per raggiungere tale fine anche la virtù ha bisogno di molte altre cose, al di fuori della virtù stessa, e tali cose, dal punto di vista di Alessandro, possono essere racchiuse sotto la denominazione di beni del corpo e beni esterni. La felicità ha quindi bisogno, oltre alla virtù, dei beni esterni e del corpo. Che la virtù è una tecnica e che la felicità è il suo prodotto sono affermazioni effettivamente riprese dalla riflessione stoica<sup>31</sup> e, quindi, a prima vista Alessandro sembra in perfetta buona fede nel momento in cui afferma che sono gli stessi stoici a dire queste cose: ma ancora una volta Alessandro si limita ad estrapolare alcune affermazioni dal loro contesto originario e ad interpretarle nella maniera a lui più funzionale, senza tener conto di alcune precisazioni fondamentali introdotte dagli stoici al fine di distinguere la propria tesi da quella dei predecessori.

28. Cfr. Cicero. *acad. post.* I 38 (S.V.F. I, fr. 199).

29. Cfr. Cic. *Tusc. disp.* IV, 34 (S.V.F. III, fr. 198).

30. Cfr. 159.33-160.4; 160.31-161.5; 163.32-164.9; 164.14-21; 164.21-165.3; 165.12-17; 165.32-167.9.

31. Cfr. S.V.F. III, fr. 107; 202; 214.

Tali precisazioni ci vengono fornite ancora una volta da Cicerone, nel terzo libro del *De finibus*<sup>32</sup>: Catone, il personaggio che nel dialogo in questione rappresenta lo stoicismo ortodosso, chiarisce in che modo sia lecito parlare della virtù come tecnica: essa non va paragonata a tecniche tradizionali come la medicina o l'arte della navigazione, perché il fine di queste consiste nel produrre un qualcosa di estrinseco (in questo caso, la salute e la buona navigazione). Queste tecniche vengono dette “strumentali”, proprio perché semplici strumenti attraverso cui raggiungere un fine diverso. Piuttosto che a tecniche di questo tipo, la virtù va paragonata alle tecniche “estetiche”, come la danza e la recitazione, il cui fine si realizza nell'esercizio stesso della tecnica, al di là di qualsiasi effetto esterno<sup>33</sup>. Alessandro, invece, nello scegliere le tecniche con cui paragonare la virtù sceglie la medicina e l'arte della navigazione, il cui fine consiste proprio in un obiettivo estrinseco alla tecnica, perché ciò gli permette di affermare che il prodotto della virtù, la felicità, è qualcosa di estrinseco alla virtù stessa.

Un'ulteriore precisazione che ritroviamo nel medesimo passo di Cicerone è che, a ben vedere, la virtù non è esattamente paragonabile nemmeno alle cosiddette “arti estetiche” perché la loro esecuzione si divide in momenti successivi e, quindi, la riuscita può variare. L'azione virtuosa invece non si svolge nel tempo, si compie in un unico istante e la sua riuscita non dipende dalle circostanze<sup>34</sup>. Queste precisazioni non saranno tenute presenti da Alessandro, che, dopo aver reso noto che anche all'interno della dottrina stoica è presente l'affermazione che la virtù è una tecnica, da questa isolata affermazione trae, forse sulla base della distinzione aristotelica tra *πρόξις* e *ποίησις*<sup>35</sup>, alcune conseguenze valide in realtà solo nel caso delle tecniche “strumentali”.

3. Una volta accettati questi due assunti fondamentali, Alessandro costruisce sopra di essi alcuni gruppi di argomentazioni basati, come detto, su definizioni di felicità riferibili in qualche modo alla riflessione stoica. Anche a questo livello, più specifico, Alessandro interviene con alcuni accorgimenti che gli permettono di presentare tesi stoiche in modo tale da renderle incompatibili con il principio dell'autosufficienza della virtù in vista della felicità. Questi ac-

32. Cfr. Cicero *de fin.* III, 24-25.

33. Su questa problematica, cfr. anche Mario Vegetti *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989, in particolare il paragrafo intitolato *L'arciere e l'attore*, pp. 282-290, e Julia Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford U.P., Oxford 1993, tr. it. *La morale della felicità*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 540-549, in cui si rileva che la concezione dell'arte degli stoici è controintuitiva e non pratica.

34. Cfr. Cicero *de fin.* III, 24; su questo punto, cfr. anche il commento di R.W. Sharples in Alexander of Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, cit., p. 178, nota 598.

35. Cfr. ad es. Aristot. *eth. nic.* VI 2, 1139b 1-4 e VI 4-5, 1140a 1-b 30. Dal punto di vista aristotelico, in effetti, le cosiddette “arti estetiche” sarebbero più propriamente assimilabili alle *πρόξις* piuttosto che alle “tecniche”, proprio in quanto non aventi per fine la produzione di nulla di estrinseco. A tal proposito, ringrazio il prof. Giuseppe Cambiano, al quale sono debitrice di tale suggerimento.

corgimenti sono essenzialmente di tre tipi, a seconda del modo in cui tali affermazioni sono presenti in ambito stoico: laddove, all'interno della vasta tradizione stoica, convivono più interpretazioni di una stessa teoria e la posizione su un determinato argomento non appare univoca, Alessandro si limita a riportare l'interpretazione più confacente al proprio obiettivo, ovvero quella che si presta a contrastare maggiormente la tesi che la virtù basta da sola alla felicità, senza menzionare le altre; laddove l'interpretazione è dubbia e ambigua, tralascia gli approfondimenti anche complessi dati dagli stoici per attenuare tale ambiguità<sup>36</sup>; laddove, invece, l'interpretazione appare piuttosto chiara e univoca, Alessandro tende addirittura a non presentare il vero punto di vista stoico per sovrapporre semplicemente il suo<sup>37</sup>. Mentre nei primi due casi si può pensare tutt'al più ad un'interpretazione delle tesi stoiche incompleta o unilaterale, nel terzo caso è legittimo parlare di una vera e propria forzatura di tali tesi: l'immagine dello stoicismo che ricaviamo in questo caso appare decisamente distorta.

Come detto, laddove coesistono all'interno dell'etica stoica più versioni di una medesima teoria, Alessandro si limita a riportare l'interpretazione a lui più utile per arrivare a dimostrare la sua tesi: un esempio di tale tattica si può vedere nella scelta di riportare come definizione del fine ultimo solo quella elaborata da Diogene di Babilonia, successore di Crisippo: ἐκλογή τῶν κατὰ φύσιν, ovvero "selezione delle cose secondo natura"<sup>38</sup>. Questa non è l'unica presente nella riflessione etica stoica<sup>39</sup>, ma è probabilmente quella che concede di più alle critiche avversarie e che in qualche modo è più confacente all'obiettivo di Alessandro, quello di mostrare come nell'etica stoica l'assunto "che la virtù basta da sola alla felicità" in realtà entra in contrasto con la definizione di fine ultimo, per la realizzazione del quale si rendono necessari, oltre alla virtù, anche i beni corporei ed esterni.

Secondo tale concezione, il fine morale dell'uomo sarebbe vivere selezionando ciò che è conforme a natura e rifiutando ciò che le è contrario. In questo senso, la virtù per eccellenza sarebbe la φρόνησις<sup>40</sup>, cioè la virtù in grado di "selezionare" in vista dell'azione quelle cose necessarie all'uomo virtuoso, ovvero quelle cose alle quali la natura, secondo la dottrina dell'οἰκείωσις<sup>41</sup>, lo ha

36. È il caso delle argomentazioni fondate sulla definizione della felicità come vita secondo natura: cfr. 163.12-164.9.

37. È il caso delle argomentazioni basate sulla definizione di felicità come pienezza di beni: cfr. 162.3-32.

38. Cfr. Diog. Laert. VII 88 (Diogene di Babilonia S.V.F. III, fr. 45). Alessandro menziona tale dottrina in 160.5 sgg. Su tale definizione di fine, sulla polemica con Carneade e la successiva risposta di Antipatro, cfr. A.A. Long-D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, cit., vol. I, pp. 401-410 e Antony A. Long, *Carneades and the Stoic telos*, in «Phronesis», XII (1967), pp. 59-90.

39. Per la definizione di Zenone, cfr. Stob., ecl. II p. 75, 11 W. (S.V.F. I, fr. 179); per la definizione di Aristone, cfr. Clem. Alex., *Strom.* II p. 179 Sylb. (S.V.F. I, fr. 360); per la definizione di Crisippo, cfr. Diog. Laert. VII 87 (S.V.F. III, fr. 4).

40. Cfr. Cicero *de fn.* III, 60 (S.V.F. III, fr. 763).

reso affine sin dalla nascita. L'uomo, infatti, ha innato in sé un istinto di auto-conservazione che lo spinge a ricercare le cose che favoriscono la sua natura e a respingere le cose che la danneggiano. Ma quella dell'uomo adulto è una natura razionale e, quindi, è il *logos* a selezionare, in vista della vita virtuosa, ciò che è conveniente e secondo natura. Il termine ἐκλογή è di uso stoico ed è impiegato per distinguere l'atto di selezione delle cose secondo natura dall'atto di scelta (ἄρεσις), riferibile solo alla virtù<sup>42</sup>: quest'ultima è l'unica cosa degna di essere scelta nel vero senso della parola, mentre le cose che possono in qualche modo favorirla si accolgono, si selezionano in vista di essa. Ciò che la virtù seleziona non è, comunque, dal punto di vista degli stoici, un bene: tale è soltanto ciò che contribuisce al raggiungimento del fine, cioè della felicità. In relazione al fine tali cose sono indifferenti, ma hanno valore in relazione alla nostra natura: essi sono quindi indifferenti preferibili<sup>43</sup>. Questa definizione di fine cerca di stabilire in qualche modo una stretta connessione tra i compiti della moralità comune e la virtù. Una moralità che voglia essere non solo formale, ma efficace e costruttiva nella vita di tutti i giorni, deve stabilire dei criteri per operare scelte concrete e permettere la presenza della ragione nell'attività quotidiana.

Tale interpretazione è del tutto fedele alla dottrina stoica<sup>44</sup> e, quindi, non si può certo dire che in questo caso Alessandro ci renda un'idea falsata di tale dottrina. Ma la scelta di prediligere questa definizione di fine ultimo e di non menzionare le altre non è certamente casuale ed è del tutto funzionale alla strategia generale di Alessandro: tale definizione, se interpretata sulla base dei due assunti precisati all'inizio della trattazione<sup>45</sup>, entra in collisione con il principio che la virtù basta da sola alla felicità, perché, a differenza di altre definizioni di fine più formali, mette in relazione al fine, cioè alla felicità, qualcosa al di là della virtù, ovvero le cose secondo natura. Una tale definizione è, quindi, piuttosto vicina al punto di vista di Alessandro, che ad essa si appoggia per mostrare come anche per gli stoici vi siano altre cose necessarie al raggiungimento della felicità, oltre la virtù. Questo obiettivo è raggiunto, come detto, anche e soprattutto grazie agli assunti di base attraverso cui Alessandro legge le affermazioni stoiche, che in realtà non permettono una lettura del tutto obiettiva di esse. Nell'interpretare l'affermazione stoica che la felicità si realizza nella "selezione delle cose secondo natura", infatti, Alessandro tiene fermi i presupposti che la virtù è una tecnica (strumentale) e che la felicità è un'attività (e non un possesso). Componendo queste diverse affermazioni, la

41. Cfr. *S.V.F.* II, fr. 845, III, fr. 146, 178-189.

42. Cfr. *Stob. ecl.* II 75, 11 W (*S.V.F.* III, fr. 57).

43. Sulla dottrina degli indifferenti cfr. *S.V.F.* III, fr. 117-122; sulla dottrina dei preferibili cfr. *S.V.F.* III, fr. 127-139.

44. Secondo Long, una tale definizione di virtù si potrebbe addirittura riferire già a Crisippo: cfr. A.A. Long, *Carneades and the Stoic telos*, cit., p. 68. A tale proposito, cfr. anche Arr. *Epictet. dissert.* II 6, 9 (*S.V.F.* III, fr. 191).

45. La virtù è possesso e la felicità è attività; la virtù è una tecnica e la felicità il suo fine estrinseco.

conclusione sarà che la tecnica-virtù si realizza nella selezione delle cose secondo natura e il fine di questa tecnica è ottenere tali cose. Ma una tale conclusione in realtà non rispetta del tutto il punto di vista degli stoici.

Interpretando la virtù come una tecnica strumentale, avente cioè un fine esterno alla tecnica stessa, Alessandro afferma che il fine della virtù e della sua attività, cioè della selezione delle cose secondo natura, non consiste solo nel selezionare (cosa che sarebbe lecito affermare, invece, se si interpretasse la virtù come una tecnica “estetica”, che realizza il suo fine nell’esercizio stesso della tecnica), bensì nell’ottenere le cose secondo natura. Alessandro prende come esempio la metallurgia, che ha come fine la produzione di qualcosa di diverso da sé e per questo obiettivo deve servirsi di una materia appropriata. Non basta che il tecnico sia in grado di selezionare la materia adeguata: bisogna anche riuscire a procurarsela, altrimenti non si può ottenere nulla. Ma l’ottenimento di essa non dipende solo dalla capacità del tecnico di selezionarla, bensì anche da circostanze esterne. Quindi, anche nel caso della virtù, l’ottenimento delle cose secondo natura non dipende solo dalla virtù del saggio, ma anche da qualcosa che non dipende dal saggio stesso, cioè circostanze esterne e una buona salute del corpo e della mente. È chiaro, dunque, che, interpretando l’affermazione secondo cui la selezione delle cose secondo natura è il fine della virtù, sulla base dell’assunto che la virtù è una tecnica strumentale, risulta facile ad Alessandro dimostrare che il fine di tale tecnica non è ottenibile solo a causa della virtù.

Ma se dal piano dell’obiettivo, del risultato finale estrinseco all’azione stessa, ci si sposta, come gli stoici indicano<sup>46</sup>, sul piano della pura intenzione, molti degli argomenti di Alessandro non hanno più valore, in particolare quelli legati alle circostanze esterne<sup>47</sup>. L’esempio è quello del bravo arciere che deve colpire un obiettivo<sup>48</sup>: anche se tale esempio non ha direttamente a che fare con la definizione criticata da Alessandro, esso ben incarna la concezione di fondo che ispira l’etica stoica e si può trasporre alla definizione del fine di Diogene.

Alessandro direbbe che l’arciere raggiunge il suo fine nel momento in cui centra il bersaglio, mentre gli stoici ritengono che il colpire il bersaglio, cioè il successo esterno dell’azione, non aggiunga nulla alla retta intenzione di colpire il bersaglio: l’arte dell’arciere rimarrebbe quella che è anche se per cause esterne questo non venisse colpito. Quindi, interpretando secondo i presupposti stoici l’attività della virtù come selezione delle cose secondo natura, si dovrebbe dire che, visto che la virtù è una tecnica non strumentale, il fine consiste solo nel selezionare (cioè nella tecnica stessa), ovvero che la felicità si realizza nella razionalità della scelta delle cose secondo natura. L’atto di selezionare non perde il suo valore anche se vengono a mancare le cose secondo natura,

46. È su questo piano che si delinea la risposta di Antipatro alle critiche di Carneade alla definizione del fine data da Diogene di Babilonia. Su questo punto cfr. *supra*, n. 40.

47. Cfr. 160.31-161.3 e il relativo commento di Sharples in Alexander of Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, cit., p. 178, nota 598.

48. Cfr. Cicero. *de fin.* III 22 (S.V.F. III, fr. 18).

perché tale attività esaurisce il suo valore in se stessa e non in qualcosa di esterno da sé: ciò che conta è la retta intenzione e non il successo esteriore. Se anche poi non sono presenti le cose che vengono selezionate, questo comunque non dipende da chi seleziona e l'azione non perde di valore. Il fine, quindi, consiste in una saggia selezione, non nell'ottenimento della cose selezionate<sup>49</sup>.

Sulla base di questa interpretazione non avrebbe più senso dire non solo che l'attività secondo virtù dipende anche da circostanze esterne, ma anche che tale attività ha bisogno di una materia adeguata<sup>50</sup>. Alessandro afferma che l'attività secondo virtù ha bisogno delle cose secondo natura come le altre tecniche hanno bisogno di una materia adeguata<sup>51</sup>, ma in realtà una tale affermazione sarebbe lecita solo nel caso la virtù fosse una tecnica strumentale. La materia adeguata servirebbe al raggiungimento di un obiettivo esterno, ma non aggiungerebbe nulla alla tecnica stessa. Anche gli argomenti presentati verso la fine del saggio<sup>52</sup>, volti a dimostrare che la virtù non è sufficiente al fine, cioè alla felicità, vengono a cadere nel momento in cui si afferma, come fanno gli stoici, che, nel caso della virtù, il fine è intrinseco alla tecnica stessa, cioè si identifica con essa. Alessandro è risoluto nell'affermare che la virtù raggiunge il fine non da sola, ma con l'aiuto di certe cose, e per provare ciò mette la virtù sullo stesso piano della medicina e dell'arte della navigazione<sup>53</sup> che, come visto, rappresentano, invece, esempi tradizionali di arti strumentali.

4. Mentre, quindi, buona parte degli argomenti che si basano sulla definizione del fine come selezione delle cose secondo natura cadono nel momento in cui si interpreta la virtù come una tecnica non strumentale e il fine come retta intenzione nel compiere tale selezione, vi sono, tuttavia, alcuni argomenti che continuano ad essere validi anche nel momento in cui ci si mette esattamente da un punto di vista stoico e si considera il selezionare secondo ragione come fine della virtù: quelli secondo cui per compiere una corretta selezione c'è bisogno di un corpo sano e di una sana sensazione<sup>54</sup>. Qui Alessandro sembra cogliere un punto effettivamente debole delle argomentazioni stoiche: egli si chiede se si possa agire secondo virtù anche in condizioni che alterano la percezione. Se si risponde in modo affermativo a tale domanda, si ammette implicitamente che per agire secondo virtù sono necessari i beni corporei, altrimenti bisogna affermare che il saggio non può mai cadere in situazioni che alterano la percezione. La questione non è del tutto chiara anche nella rifles-

49. Cfr. Plutarch. *de comm. not.*, c. 26, 1071a (*S.V.F.* III, fr. 195).

50. Anche laddove Alessandro, come in 160.26, sembrerebbe far riferimento solo alla necessità di una generica "materia da selezionare", in realtà egli ha sempre in mente una materia già dotata di valore, tanto da affermare immediatamente di seguito che proprio per l'assenza di quelle cose talvolta il saggio si suicida (è chiaro qui il riferimento al mancato ottenimento delle cose secondo natura).

51. Cfr. 160.1-11.

52. Cfr. 165.32-167.13 e il relativo commento di R.W. Sharples in Alexander of Aphrodisias, *Supplement to on the Soul*, cit., p. 192, note 646-647.

53. Cfr. 165.35-37.

54. Cfr. 160.20-24; 161.5-21; 161.28-40.

sione degli stoici: dopo aver affermato che il saggio non può mai perdere la virtù, Crisippo concede ai suoi avversari che determinate condizioni fisiche possono influire sullo spirito e che, se il saggio si ubriaca o impazzisce, la sua virtù cessa di funzionare<sup>55</sup>.

Nei termini in cui Alessandro pone la questione, alla luce delle categorie aristoteliche di possesso e attività, non è possibile in ogni caso dire che il saggio agisce sempre secondo virtù. Egli è d'accordo che il saggio possiede sempre la virtù, ma per poterla far agire è necessario qualcos'altro rispetto alla virtù. Nel caso in cui il saggio si venga a trovare in situazioni che non permettono di avere una percezione corretta delle cose, non agisce secondo virtù: di fronte ad una rappresentazione falsata della realtà, infatti, il saggio può accordare il suo assenso (e agire contro virtù) oppure sospendere l'assenso (e non agire per nulla)<sup>56</sup>. Per poter contraddire questa conclusione, è necessario vedere le cose da un'angolazione completamente diversa, quella secondo cui la virtù è considerata in esercizio continuo e costante: a questo punto sarebbe possibile dire che, una volta acquisita, la virtù si manifesta in tutti i momenti della vita. Ogni azione del saggio è per definizione un'azione virtuosa. Quindi il problema delle false rappresentazioni potrebbe essere risolto in questo modo: il saggio evita di cadere in situazioni che alterano la percezione e, se per caso cade in simili situazioni, sospende l'assenso<sup>57</sup>; in ogni caso, se si trova di fronte a rappresentazioni non chiare, non concede ad esse il suo assenso<sup>58</sup>.

Alessandro fa notare che, se l'assenso viene negato, non segue nemmeno l'azione<sup>59</sup>. E siccome, dal suo punto di vista, la felicità consiste in un'attività, se manca l'assenso, manca anche la felicità. In realtà, si è visto che per gli stoici la felicità non consiste nelle attività, ma nel solo possesso della virtù. Quindi, anche senza concedere il suo assenso e senza agire, il saggio è felice, perché la sua felicità consiste in una disposizione interiore costante e non in singole attività. Quindi, come detto, in questo caso la strategia di Alessandro consiste nel prendere in considerazione, tra le differenti formulazioni del fine presenti nella riflessione stoica, quella che più si avvicina alla formulazione peripatetica e che, come tale, meglio si presta ad essere interpretata attraverso categorie aristoteliche senza tuttavia apparire deformata. Prendendo in considerazione, tra le varie formulazioni stoiche di fine, quella che più si avvicina alla formulazione peripatetica, egli riesce nell'intento di interpretarla attraverso categorie aristoteliche senza tuttavia farla apparire falsata e a combattere così gli avversari su un piano di maggiore familiarità.

Questa, dunque, l'intonazione generale presente nello scritto, questo lo spirito che sembra permeare tutta la costruzione argomentativa di Alessandro e che può essere preso ad esempio di come si poteva condurre una polemica contro una scuola rivale in epoca imperiale.

55. Cfr. M. Pohlenz, *La Stoa*, cit., p. 259.

56. Cfr. 161.33-40.

57. Cicero. *acad. pr.* II 48 (*S.V.F.* III fr. 551).

58. Stob. *ecl.* II 111, 18 W 161.5-21 (*S.V.F.* III, fr. 548).

59. Cfr. 161.35-37.