



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA
APPLICATA

DIPARTIMENTO DI SCIENZE STORICHE, GEOGRAFICHE E DELL'ANTICHITÀ

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

Riflessioni sul Destino secondo Bardesane

Relatore: Ch. mo Prof. *Vittorio Berti*

Laureando:

Nicola Tranzocchi

Matricola n° 1053547

ANNO ACCADEMICO 2021-2022

INDICE

Introduzione.....	3
Bardesane.....	6
1. Storia della sua vita.....	6
2. Il suo pensiero riguardo il libero arbitrio e la grazia divina.....	8
Autori coevi.....	13
1. Alessandro di Afrodisia.....	13
2. Pseudo-Plutarco.....	20
Controversie.....	21
1. Analisi delle differenze dottrinali.....	21
2. Confutazione di Bardesane e la sua apologetica.....	26
<i>Bibliografia in ordine alfabetico.....</i>	<i>27</i>

Introduzione:

Il concetto “*Libero Arbitrio*” è una definizione che, sebbene si possa essere trovato in nuce nel pensiero di Aristotele, quando nel libro III dell’*Etica Nicomachea*, si parla di “*volontario*” (ἐκούσιος), diviene centrale solo con l’avvento del Cristianesimo.

Ciò avviene perché, nel mondo greco vi era già la percezione di un ordine divino della realtà, detta “*Necessità*” (ἀνάγκη) e si assiste a due visioni filosofiche in merito ad essa: nella prima, la sua presenza tende ad essere fortemente pervasiva, come testimoniano alcuni miti e le tragedie greche, come Sofocle nell’*Edipo* o il mito degli Atridi. La visione che era sostenuta la considerava infatti una forza cui nemmeno gli dei potevano opporsi: questa idea era la più antica e si notava, nella storia della filosofia, nel periodo in cui i pensatori facevano parte di una corrente filosofica che poneva come oggetto del suo studio la Natura (Φύσις), vista come regolata in maniera ordinata; questo si può notare in particolare nella filosofia di Parmenide, dove veniva chiamata anche “*Δίκη*” (Giustizia), oppure in Eraclito che la definisce “*Νομός*” (Legge). Accanto a questa visione, conviveva un’altra, che riconosceva una certa libertà di azione, in particolare ai mortali, esempi di questo genere li possiamo trovare nell’*Odissea*, nel libro XI, in cui Ulisse parla alle anime dei suoi compagni, Agamennone lamenta che l’azione di Egisto non era stata prevista dal Fato, ma frutto di una libera scelta; questa corrente di pensiero si mostrò storicamente minoritaria fino alla riflessione di Platone, il quale mostra una visione del Fato che, sebbene non rompa del tutto con la tradizione precedente, vi aggiunge un elemento di volontà da parte dell’uomo che prima era meno considerata. Questo portò ad una differenziazione fra il “*Destino*” (ἀνάγκη) ed il “*Caso*” (Τύχη), identificando il primo come un’azione generale che si occupa di regolare la realtà in maniera meccanica, e con il secondo si tende ad identificare l’attuarsi dei singoli casi inaspettati.

Con l’avvento del Cristianesimo, l’ordine concettuale cambia: l’elemento intermedio fra Fato e mortali, ossia gli dei, sparisce ed il vuoto che lascia porta a considerare la Volontà Divina ed il Destino come un’unica cosa, rendendo più incerto il suo rapporto con gli uomini.

Infatti si generò attrito nei primi secoli del Cristianesimo, in particolare fra i concetti di Grazia Divina, Libero Arbitrio e Peccato Originale, nonché il ruolo svolto dalla Redenzione di Cristo: con il Peccato originale infatti, si era stabilita l’impossibilità dell’uomo di raggiungere la salvezza della propria anima contando esclusivamente sulle sue forze, ma allo stesso tempo il Libero Arbitrio era la condizione necessaria per compiere un’azione veramente buona o malvagia; esempi di tentativi di armonizzare questi elementi li possiamo ritrovare per esempio in Pelagio; come scrive Giulio Malvasi nella tesi di Dottorato “*La Controversia Pelagiana in Oriente*”, il monaco bretone credeva che l’uomo si potesse salvare con le proprie opere, ossia che il suo libero arbitrio sia sufficiente alla salvezza dell’uomo; questa tesi verrà confutata da Sant’Agostino e San Girolamo, i quali sosterranno al contrario la teoria del peccato originale, in virtù del quale il libero arbitrio, se esistesse, non potrebbe condurre al bene da solo, ma si rende necessaria l’azione della Grazia Divina. In questo scontro di idee, prende piede la necessità di fornire una definizione di “Libero

Arbitrio”, prima di poterne offrire una breve introduzione: secondo Agostino esso è *“la facoltà razionale di scegliere, in linea teorica, fra il bene ed il male”*, in questa definizione troviamo quindi due elementi che si agganciano alla facoltà: la **“Razionalità”** ossia la Coscienza delle proprie azioni e la **“Scelta”** ossia la Volontà del mettere in atto. Assumendo per buona questa definizione, il concetto di “Grazia Divina” sembra agire da fattore inverso, intendendo con questo termine *“l’Azione di Dio all’interno della storia umana”*, questi concetti, apparentemente in contraddizione, sono stati uno dei temi principali del dibattito teologico e filosofico dell’Occidente Cristiano, basti pensare ai già citati Sant’Agostino e San Girolamo, oppure a San Tommaso D’Aquino, i quali cercano di armonizzare questi due concetti. Agostino per esempio va a legare questo tema al problema del male, distinguendo fra *“male fisico”* ossia legato al senso del dolore e la cui origine è esclusivamente corporea, dal *“male morale”*, frutto del peccato originale, che, sebbene non tolga del tutto il libero arbitrio, lo rende incapace di seguire il bene senza il necessario intervento della grazia divina. Questo fatto lo porta infatti a giustificare, nella polemica pelagiana, la convinzione che i bambini appena nati subiscano la condanna di Dio: in quanto è presente in loro il peccato originale, trasmesso da Adamo a tutta la sua stirpe, anche se costoro non hanno compiuto alcun peccato che li renda malvagi. Questa disputa tuttavia non si svolge esclusivamente in ambito cristiano, ma anche per esempio in quello musulmano, nel XIII-XIV secolo, Ibn Khaldun scrive la *“Muqaddima”* un testo di sociologia politica in cui si può vedere l’idea secondo la quale l’uomo è psicologicamente frutto dell’ambiente che lo circonda, quindi non si può parlare propriamente di *“Libertà”*, né di *“Libero Arbitrio”* perché la stessa mente si ritrova influenzata dall’ambiente in cui vive.

La definizione di Agostino sembra dimostrarsi convincente per diverso tempo, nonostante in occidente si sviluppi il dibattito se sia superiore la componente razionale o quella volonataristica, e si possono notare autori come per esempio Tommaso D’Aquino, Bonaventura da Bagnoreggio o Duns Scoto, nei quali si può notare uno scivolamento a favore dell’elemento della volontà all’interno del libero arbitrio. Tale equilibrio entrò in crisi all’epoca della Riforma protestante, come traspare in particolare dagli scritti *“De libero arbitrio diatribe sive collatio”* di Erasmo da Rotterdam e della risposta *“De servo arbitrio”* da parte di Lutero che fa vacillare questa idea del libero arbitrio come facoltà, viziata dal peccato originale, ma non di meno necessaria per mantenere il dogma della Giustizia divina. Infatti Erasmo riprende parimenti questa dottrina, definendola dapprima *“volontà diritta e libera di modo che ad Adamo era possibile, se lo voleva di allontanarsi dal bene ed accostarsi al male”*¹, Erasmo la vede come dotata di una componente razionale, definita come *“forza dell’anima mediante la quale noi giudichiamo”*² e di una componente volonataristica *“volontà che ci porta a ricercare o ad evitare un oggetto”*³. Queste componenti vengono viziate dal peccato originale, il quale fa sì che esse non siano più in grado, senza la grazia divina, non solo di seguire il bene, ma addirittura di evitare il male; tuttavia, tramite la redenzione di Cristo, la grazia accompagna l’uomo nel perseguire il bene, il verbo *“accompagna”* è usato proprio per indicare la conservazione all’interno dell’uomo, di questa *“forza dell’anima”* e

¹ (Erasmo da Rotterdam, Saggio o Discussione sul Libero Arbitrio, Claudiana, 1969, pagina 59)

² (Erasmo da Rotterdam, Saggio o Discussione sul Libero Arbitrio, Claudiana, 1969, pagina 60)

³ (Erasmo da Rotterdam, Saggio o Discussione sul Libero Arbitrio, Claudiana, 1969, pagina 60)

“volontà che ci porta a ricercare o ad evitare un oggetto” che partecipano alla salvezza di quest’ultimo.

Per contro, Lutero nella sua risposta rifiuta categoricamente questo concetto, dicendo a proposito *“La volontà umana è posta fra i due, Dio e Satana, come una bestia da soma, [...] e non è sua facoltà di correre e cercare l’uno o l’altro cavalcatore”*⁴ a causa della teoria della predestinazione, predicata dallo stesso Agostino, infatti non viene ammesso alcuno spazio alla possibilità che la libertà umana possa produrre alcun risultato buono, le prove sono contenute nella stessa Bibbia e questo era accettato pure da Erasmo, inoltre questo preteso libero arbitrio, se esistesse, sarebbe qualcosa di malvagio perché interferirebbe con la grazia divina, considerata la vera fonte della salvezza, a cui è necessario affidarsi, senza poter contare minimamente nelle opere; si assiste qui ad una totale svalutazione della libertà umana, corrotta dal peccato originale in maniera irreparabile per l’uomo; vi è infatti una forte condanna di tutti i vari autori pagani che Erasmo porta a sostegno della sua tesi, in quanto, non avendo ricevuto la Grazia della Rivelazione, hanno mostrato non solo di non conoscere niente in merito alle materie divine, come affermano inoltre i versetti *“Hai nascosto queste cose ai sapienti e le hai rivelate ai semplici”* [Mt 11,25] oppure *“La sapienza di questo mondo è stoltezza davanti a Dio”* [1Cor 3,19], ma addirittura che la loro sapienza e saggezza sono qualcosa di blasfemo in sé. Tuttavia, il peccato originale viene purificato dal sacrificio di Cristo e l’uomo, così redento può solo lodare il Creatore per la sua misericordia, qualità che non si può giudicare *“secondo il Codice di Giustiniano o l’Etica Nicomachea”*⁵ e che anzi, secondo i canoni della Ragione, renderebbe Dio ingiusto; considerando in particolare che diversi versetti dell’Antico Testamento mostrano un Dio che punisce i giusti e premia i malvagi, per un disegno divino che all’uomo non è concesso conoscere.

Questo conflitto ideologico continuerà fino ai giorni nostri a produrre effetti oscillanti fra *“Determinismo”*, ossia una corrente che riterrà il concetto di *“libero arbitrio”* come sostanzialmente inesistente; in quanto i soggetti, nei loro caratteri sia fisici, sia psicologici, sono determinati da fattori esterni, e *“Indeterminismo”* che ammette l’esistenza di un elemento di casualità nella realtà, dipendente da fattori non calcolabili, né razionalizzabili, ma rendendo la libertà degli individui alla fine schiava di questi fattori, che non sono neppure conoscibili. Entrambe queste dottrine negano il libero arbitrio sul piano filosofico, che tuttavia, su quello giuridico, mantiene una considerazione preponderante, come testimoniato dalle differenze, nei vari provvedimenti, fra il comportamento volontario e quello involontario.

Con questa rapida introduzione era mio interesse offrire una rapida disamina del concetto di libero arbitrio prima di esporre la visione di Bardesane di Edessa ed il suo confronto con altre due realtà filosofiche del suo tempo: il *“De Fato”* dello Pseudo-Plutarco e *“De Fato ad Imperatores”* di Alessandro di Afrodisia.

⁴ (Martin Lutero, *Il Servo Arbitrio* risposta a Erasmo, Claudiana, 1993, pagina 175)

⁵ (Martin Lutero, *Il Servo Arbitrio* risposta a Erasmo, Claudiana 1993, pagina 503)

Capitoli I: Bardesane

Sottocapitolo 1: la storia della sua vita

Bardesane (154-222 d.C.) è considerato uno dei filosofi più importanti del pensiero cristiano orientale, in particolare in ambito siriano. Nacque ad Edessa, di cui conserverà la provenienza nel nome, in riferimento al fiume Daisan, presso la corte del Re Agbar VIII, detto il Grande (177-212 d.C.). La sua formazione fu in un primo momento di matrice pagana, come descritto nella sua opera, in cui si autodefinisce “astrologo” e di cui conserverà le conoscenze; venne in seguito a contatto con idee gnostiche cristiane di stampo valentiniano, questa notizia ci arriva da diversi Padri della Chiesa, sebbene la sua idea di cristianesimo fosse maggioritaria al tempo ad Edessa; tuttavia vi è incertezza su quando tale influenza sia avvenuta: infatti Eusebio sostiene che la conversione alla corrente Valentiniana sia avvenuta in questo periodo, mentre Epifanio e Theodore Bar-Konai invece affermano che sia avvenuta più tardi nella sua vita: questa visione in ogni caso, gli provocherà una polemica che lo dipingerà come eretico da parte di alcuni Padri della Chiesa, come è sostenuto da Ute Possekel nel saggio *“Bardaisan and Origen on Fate and Power of the Stars”*. A corte sembrerebbe abbracciare posizioni favorevoli verso Roma, come sembrerebbe attestare la dedica del “Κατα Ειμαρμενης” ad un certo Antonino, tuttavia è dubbio se la dedica sia rivolta a Marco Aurelio oppure ad Elagabalo, come sostiene Ramelli; la notizia di questa dedica ci viene fornita da Eusebio di Cesarea. Dopo la morte del re, alcune notizie parlano di un suo esilio in Armenia fino alla morte, sopraggiunta nel 222 d. C.

L'unico suo testo conosciuto, ci è giunto in versione greca, fatta dai suoi discepoli, “Κατα Ειμαρμενης” (Contro il Fato), questo titolo ci è attestato da Epifanio e da Teodoro; la versione greca ci è giunta grazie ad alcuni autori, fra cui lo stesso Eusebio di Cesarea, mentre ci è arrivata una traduzione in latino, conosciuta come *“Liber Legum Regium”* che in realtà corrisponde alla seconda parte del dialogo: il titolo deriva dal fatto che si concentra infatti sui contro esempi alla teoria dei Caldei sul Fato degli uomini come prodotto delle congiunzioni degli astri. È importante far notare che il testo siriano non è stato scritto verosimilmente da Bar-Daisan in persona, ma probabilmente da un suo allievo, secondo Drijvers, potrebbe essere stato lo stesso allievo che agisce da narratore nel testo e che sia stato scritto durante l'ultimo periodo di vita del maestro o addirittura poco dopo la morte di quest'ultimo.

Riguardo all'accusa di essere un seguace di Valentiniano, essa è piuttosto controversa, come dimostrano Berti e Ramelli, l'uno portando una serie di correzioni ad Efrem, uno degli autori che costituisce la fonte principale della teoria che sostiene che la dottrina del filosofo di Edessa fosse eretica, riguardo le fonti che

quest'ultimo porta a sostegno delle sue tesi nel saggio *"Provvidenza, libertà e legame anima-corpo nella lettera 2 di Timoteo a Rabban Bokhtiso, archiatra di Harun al-Rasid"*; l'altra, mostrando come invece alcuni autori cristiani contemporanei a Bar-Daisan lo considerino perfettamente ortodosso dal punto di vista dottrinale, come il sopracitato Eusebio di Cesarea, Theodore Bar-Koni ed Epifanio, mentre gli oppositori come Girolamo sono tutti posteriori all'epoca di Bardesane e non sembrano a conoscenza della versione siriana del testo, cosa invece conosciuta dagli autori che lo ritengono non eretico; anche se questi indizi non si rivelano risolutivi della questione.

Sottocapitolo 2: il pensiero riguardo al libero arbitrio e la grazia divina

Secondo ciò che possiamo estrapolare dal testo “Κατα Ειμαρμενης”, per influsso degli studi Caldaici, si riconosce un certo potere agli Astri, visti come potenze angeliche che non rientrano né nel comportamento umano, né all’interno di quei processi definiti “leggi di natura”, ma all’interno di quello che viene definito “Fato” ossia l’insieme degli elementi nelle vicende umane non ascrivibili al libero arbitrio. Interessante notare come polemizzi con i Caldei a causa della posizione di questi ultimi in merito proprio sull’influsso dei corpi celesti : essi infatti li ritenevano come la causa del comportamento umano e delle vicende che accadevano nella loro vita. Nella sua opera “*Contro il Fato*” Bardesane mostra una serie di esempi, tratti dalle leggi e dai costumi di diversi popoli del mondo allora conosciuto e come tali comportamenti non siano giustificabili sotto la teoria del controllo esercitato dagli astri. In particolare nel suo testo è possibile rintracciare una confutazione sia della teoria astrologica tradizionale, che vedeva le azioni morali delle persone come necessitate in base alla posizione delle stelle il giorno della propria nascita, sia di una versione sorta durante le dispute in merito al libero arbitrio, nota come “Teoria dei climi” che, dividendo il mondo conosciuto in 7 parti, sosteneva che ognuna di esse, definite “Climi”, avesse un astro che le fosse predominante, in modo da tentare di confutare la argomentazioni di cui anche il filosofo parla.

Facendo un’analisi più complessiva dell’opera, il “Κατα Ειμαρμενης” si apre con una discussione fra lo stesso Bar-Daisan ed un certo Avida, che dovrebbe, come sostiene I. Ramelli, rappresentare il punto di vista di chi rifiuta il Cristianesimo. La discussione verte proprio sul tema del libero arbitrio: ossia come mai Dio non abbia dotato alla creazione l’uomo della capacità di agire solo secondo il volere divino e di conseguenza potesse anche agire secondo il male? La risposta di Bar-Daisan è che in questo modo l’uomo si ritroverebbe privato della propria responsabilità, essendo più simile a uno strumento e, di conseguenza, la lode o il biasimo sarebbero da imputare al suo artista, infatti nel testo troviamo scritto “*Non in quanto sono fissati, oh Filippo, gli elementi saranno giudicati, ma nella misura in cui hanno potere. Infatti gli enti non sono privati della loro natura una volta fissati nell’ordine, ma nella forza della loro energia, diminuita dalla mescolanza dell’uno nell’altro ed essi sono sottomessi al potere del loro Creatore. E nella misura in cui essi sono soggetti, non verranno giudicati, bensì in ciò che è loro proprio*”⁶; ne segue una descrizione della superiorità dell’uomo sugli astri e gli elementi naturali in genere, essendo questi ultimi non dotati di libero arbitrio, ma meri strumenti della volontà divina; una posizione che, secondo Bar-Daisan, condivide con gli angeli. Il discorso si sposta poi sulla presunta difficoltà dell’obbedire alle leggi morali, secondo un’ottica gnostica, che riteneva i comandamenti come volontà di un Dio consapevole che sarebbero stati trasgrediti. A questa visione, Bar-Daisan risponde che, al contrario, esse possono essere seguite anche da chi non è in

⁶ (Bardesane, *Contro il Fato*, Edizioni Studio Domenicano, 2009, pagina 139)

condizioni fisiche adeguate (come per esempio è vecchio, malato o con handicap fisici) e non richiede inoltre particolari conoscenze per poter essere rispettate, si legge infatti:

“Non ci viene infatti comandato di trasportare pesanti carichi di pietre, o di legna, o di qualsiasi cosa d’altro, quelle cose che soltanto quanti sono robusti nel corpo sono capaci di fare, né di costruire fortezze o città, cosa che solo i re possono fare, né di governare una nave, che soltanto i marinai abili sanno governare, né di misurare la terra e suddividerla, cosa che solo gli agrimensori sanno e neppure una di quelle arti che pochi uomini possiedono, e i restanti ne sono privi. Ma ci sono stati dati, secondo la bontà di Dio, comandamenti senza difficoltà, tali che ognuno che abbia un’anima in sé possa rispettarli; non c’è infatti persona che non si rallegri dopo aver compiuto il bene”⁷

L’intento è quello di togliere l’idea della predestinazione, presente nello Gnosticismo, che la ritiene come frutto di elementi costitutivi dell’individuo: uno degli elementi dello Gnosticismo è infatti l’idea che gli uomini siano divisibili in 3 categorie, a seconda di quale elemento sia predominante in loro, gli “Pneumatici” in cui prevale il Πνευμα (Pneuma), cioè lo “Spirito” e destinati alla salvezza, gli “Psichici” in cui prevale la Ψυχη (Psiche o Psiuché) ossia l’“Anima”, essi hanno la possibilità della salvezza, se ascolteranno gli Pneumatici ed infine gli Ilici, in cui prevale la “Υλη” (Iule) che significa “Materia” ed essi sono destinati alla condanna, in quanto predomina quella componente che viene vista come malvagia. La visione di Bar-Daisan, sia nei confronti degli uomini, che degli angeli, nega addirittura che quelli che sono poi divenuti demoni, lo siano diventati per predestinazione, invece che per libero arbitrio. Altresì, nonostante non venga riportata nel testo, viene rifiutata anche la creazione come viene intesa dagli Gnostici: uno stratagemma attraverso cui il principio delle tenebre riesce ad imprigionare lo Spirito degli uomini dentro un corpo fisico, facendo di conseguenza dipendere la libertà umana dal grado di liberazione della propria anima dalla materia del mondo, governata dalla necessità, come ricorda Dihle Albrecht in “Liberté et destin dans l’anitquité tardive”, ossia la libertà viene conquistata dal liberarsi dalla propria prigione materiale, mentre chi non segue questo cammino rimane vincolato ai principi di causa-effetto della materia stessa.

Rifiutando questa tesi, tuttavia Bar-Daisan deve dimostrare questa “facilità” nell’obbedire alle leggi di Dio e spiega che la motivazione di tale facilità nel rispettare tali comandamenti risiede nel loro essere perfettamente consone all’anima umana, a causa del fatto che, quando si compiono tali azioni, si vuole che gli altri lo sappiano e ci si senta soddisfatti; invece quando le si trasgredisce, si è vittime dell’angoscia e non si desidera che le proprie azioni vengano conosciute. Ne segue un’espressione di Avida che sostiene come la natura degli uomini sia sostanzialmente malvagia, con lo scopo di reintrodurre la visione gnostica che

⁷ (Bardesane, Contro il Fato, Edizioni Studio Domenicano, 2009, pagina 143)

vede quella che noi definiamo come “Natura” ossia il “corpo”, come qualcosa di sostanzialmente malvagio e di conseguenza come esistano uomini predestinati al castigo, a causa proprio del fatto che sono composti anche da esso; a questa affermazione, Bar-Daisan risponde fornendo una definizione di ciò che intendiamo come “Natura”, intesa come l’insieme di processi biologici legati alla vita di un’ essere vivente, quindi il Nutrimiento, la Crescita, la Riproduzione, tutti i processi di preservazione come il sonno e la sete ed infine la Morte; questi processi sono comuni a tutti gli uomini, ma non dicono nulla sulla moralità o meno di tali eventi, infatti questa definizione è preceduta dalla riflessione che se la “Natura” degli uomini fosse buona o malvagia, non avrebbe senso ancora il discorso del libero arbitrio, in quanto la natura si limita a comprendere azioni semplici con il medesimo obiettivo, ossia quell’insieme di azioni necessarie alla conservazione di sé stessi, che è un’insieme di azioni che praticano tutti gli esseri viventi. Viene poi confutata la possibilità che esista anche una “natura individuale” cioè un comportamento individuale cui non si sia in grado di agire diversamente e si portano gli esempi sia di persone viziose che divengono virtuose, sia l’esempio opposto; infine si fa notare che, ammettendo che possano esistere uomini “malvagi” per natura, si sta dando la colpa del comportamento malvagio a Dio per averli creati in questo modo; questo ovviamente viene accettato dallo Gnosticismo: infatti, tra i suoi elementi, si rintraccia la convinzione nell’esistenza di due principi: uno buono e l’altro malvagio e la creazione del mondo come attuata da quello delle tenebre. Viene scritto infatti nel testo:

“è facile fare il bene, più che astenersi dal male. Il bene infatti è proprio dell’essere umano, e per questo egli si rallegra quando fa il bene. Invece, il male è opera del nemico, e per questo, quando l’uomo è tribolato e non è sano nella sua natura, fa cose malvagie. Sappi infatti, figlio mio, questo: che uno lodi e benedica il suo amico, è cosa facile, mentre che uno non biasimi e oltraggi chi odia, questo non è facile, ma ciò non di meno è possibile che accada. E ogni volta che uno fa il bene, il suo intelletto è felice e tranquilla è la sua coscienza, e gli fa piacere che ognuno veda quello che fa . Invece, ogni qualvolta uno pecchi e offenda, è agitato e tribolato e pieno di rabbia e di livore, ed è tormentato nella sua anima e nel suo corpo, e quando si trova in questo stato mentale, non gli fa piacere essere visto da chiunque. E quelle cose in cui gioirebbe, e alle quali tengono dietro anche lode e benedizione, sono rigettate lungi da lui, mentre a queste cose, dalle quali egli è agitato e tribolato, tiene dietro la maledizione del biasimo.”⁸

Si conclude esponendo tre possibili visioni di quello inteso come Fato, ossia quell’insieme di eventi non direttamente collegati al libero arbitrio umano, né ai processi biologici della Natura; queste tre posizioni sono:

⁸ (Bardesane, Contro il Fato, Edizioni Studio Domenicano, 2009, pagine 147-149)

1. Quella dei Caldei, che sostengono che tali eventi avvengano per comando dei Sette pianeti allora conosciuti, essi governano ciò e quindi non sono derogabili questi eventi;
2. Quella dell'Accademia, che nega l'esistenza stessa del Fato, dando all'uomo la possibilità e la responsabilità di tali eventi;
3. Quella Giudaica, che riteneva gli eventi avversi come una punizione divina a causa di colpe pregresse.

Dopo questa spiegazione si arriva al cuore della riflessione, ossia come questo Fato, che Bar-Daisan considera *“volontà divina che si esprime nel momento in cui l'anima si distacca dallo Spirito e discende nel corpo”*⁹, in modo quindi che alla nascita abbia un fato, inteso come una serie di eventi che saranno al di là del controllo dell'uomo. Egli immagina che Natura e Fato siano componenti differenti della Volontà Divina, che a volte si sostengono a vicenda, mentre altre volte si scontrano, un esempio che porta è che sia naturale che chi possiede una determinata virtù comandi su chi sia privo di essa, mentre può accadere per azione del Fato, che invece avvenga il contrario; per dimostrare questo, passa ad esaminare le leggi ed i costumi che governano i vari popoli, dimostrando che ciò non avviene secondo alcuna delle teorie dei Caldei: infatti è evidentemente falso che tutti i membri di quelle popolazioni siano nati durante la congiunzione astrale che prevede quel determinato avvenimento nella loro vita, inoltre confuta l'argomentazione che i Caldei avevano sostenuto per rispondere a questa obiezione: ossia che il mondo fosse diviso in 7 fasce climatiche, ognuna dotata di un astro dominante, in cui si poteva racchiudere i costumi che quel determinato territorio possedeva; tuttavia Bar-Daisan fa notare che innanzitutto le varie fasce climatiche comprendono popoli diversi, con leggi e costumi differenti, a volte pure in contrasto fra loro, per esempio:

“Ora nascono esseri umani, le cui nascite sono distinte l'una dall'altra e le leggi degli uomini hanno il sopravvento sul Decreto, ed essi si governano secondo i loro costumi. E il Fato non costringe i Seri ad uccidere affatto, quando non vogliono, né i Brahmani a mangiar carne; né i Persiani non sposare le proprie figlie e le loro sorelle, né gli Indiani ad essere bruciati; né i Medi a che non li mangino i cani, né i Parti a non sposare molte donne, né i Britanni a che molti uomini non sposino una sola donna, né gli Edesseni a non essere casti, né i Greci a non fare ginnastica, né i Romani a non conquistare sempre nuove terre, né i Galli a non maritarsi l'uno con l'altro, né le Amazzoni ad allevare bambini, né la nascita obbliga qualcuno lungo i confini del mondo ad esercitarsi nell'arte delle Muse, ma, come ho detto in ogni paese ed in ogni popolo, tutti gli uomini si avvalgono del libero arbitrio della loro natura come vogliono, e sono sottomessi al fato e alla natura a motivo del corpo di cui sono rivestiti, talora

⁹ (Bardesane, Contro il Fato, Edizioni Studio Domenicano, 2009, pagina 167)

*come vogliono, talaltra come non vogliono. In ogni paese, e in ogni popolo ci sono ricchi e poveri, capi e sudditi, sani e malati, ciascuno di essi come lo hanno stabilito il fato e la nascita*¹⁰

La parte che segue è divenuta così famosa, da diventare un testo a sé stante, noto come “Liber Legum Regionum” (Libro delle Leggi dei Paesi). Riducendo il discorso ai minimi termini, Bar-Daisan sostiene l’idea che, nella vita umana, agiscano 3 fattori: Natura, Destino e Libertà Umana. La prima si occupa dei normali processi biologici di un essere vivente, la seconda si occupa di tutta una serie di situazioni in cui l’individuo si ritroverà nella sua vita non per sua scelta, essa viene regolata dagli astri, divisa in “*Diritti*” che agiscono in maniera benefica nei confronti della natura e degli uomini ed in “*Sinistri*” che invece si rivelano nocivi ai due elementi sopracitati; la Libertà Umana è infine la sua capacità di agire all’interno dei contesti in cui il Fato lo ha messo, determinando la responsabilità morale delle proprie azioni ed occasionalmente in grado di contrastare le decisioni del Destino; fedele alla visione cristiana che nega la predestinazione degli uomini al bene o al male, Bar-Daisan sostiene che le influenze astrali, pur apparendo superiori agli esseri umani, sono comunque semplici strumenti, sottoposti alla volontà divina e quindi non in grado di negare il libero arbitrio. Viene altresì rifiutata la posizione dell’Accademia, che sosteneva la capacità totale di agire nella realtà, con conseguente responsabilità morale, argomentando la superiorità della natura spirituale su quella materiale, infatti la definizione stessa di libero arbitrio per Bar-Daisan, comprende al suo interno la possibilità, da parte del Destino, di porre dei limiti alle azioni che la libertà umana può compiere.

¹⁰ (Bardesane, Contro il Fato, Edizioni Studio Domenicano, 2009, pagina 191)

Capitolo II: Autori coevi

Sottocapitolo 1: storia e pensiero di Alessandro di Afrodisia in merito al Destino (Pensiero Aristotelico)

Alessandro di Afrodisia, nonostante sia considerato uno dei più importanti esegeti antichi di Aristotele, possiede poche fonti che ne descrivono la vita; non è certa la sua nascita, ma pare sia vissuto fra la seconda metà del II e l'inizio del III secolo d.C. e dovrebbe essere nato ad Afrodisia di Caria, corrispondente attualmente ad un villaggio turco in rovina chiamato Geyre. Il luogo della sua istruzione, sotto i maestri Peripatetici che lui stesso nomina, Ermino e Sosignene, potrebbe essere la stessa Afrodisia oppure un'altra sede delle molte scuole filosofiche private dell'Asia Minore; grazie a questa formazione scolastica, si è indirizzato verso il commento delle opere di Aristotele, acquistando una fama così grande al suo tempo che, durante il regno dell'imperatore Settimio Severo, venne nominato da quest'ultimo titolare della cattedra di Aristotelismo alla Scuola superiore di Atene, creata da Marco Aurelio e preposta all'insegnamento della retorica e delle quattro discipline filosofiche che allora erano più conosciute: Epicureismo, Stoicismo, Aristotelismo e Platonismo. Questa notizia ci viene dal suo *"De Fato"*, e ci permette di dedurre che l'opera sia stata scritta fra il 198 ed il 209 d.C.; infatti nell'introduzione con cui inizia l'opera, si invita a considerare quest'ultima come *"primizia"*, ossia un sacrificio dei prodotti migliori in onore di qualcuno; tale primizia letteraria è dedicata agli imperatori Severo ed Antonino, riferendosi all'imperatore Settimio Severo ed al figlio Marco Aurelio Antonino - manca invece la menzione del figlio Geta, che verrà associato al potere dopo il 209; questo ci consente di porre la stesura dell'opera non oltre tale data. L'incarico ricevuto di Alessandro di Afrodisia è continuato fino alla morte: questo fatto è deducibile dalla mancanza di menzioni d'incarichi ricoperti da costui in altre località. Delle opere da lui scritte, ci sono giunti i Commenti al I libro degli *Analitici*, ai *Topici*, al *De Sensu*, ai *Meteorologica* e quelli al I-IV libro della *Metafisica*, come ci ricorda Aldo Magris, professore di Storia delle Religioni dell'Università di Trieste, essi trovano nell'edizione berlinese dei *Commentaria in Aristotelem Graeca*; mentre fra le opere personali vi è da citare il *De fato ad Imperatores* (Περι ειμαρμενης προς τους αυτοκρατορας), *De anima* (περι ψυχης), *De Mixtione* (περι κρασεως) ed il trattato *Sulla Provvidenza* (περι προνοιας), quest'opera ci è giunta frammentaria in traduzione araba; infine, fra le opere didattiche, si citano le *Quaestiones*, suddivise in *Quaestiones et solutiones*, *Etica problemata* e *Mantissa*, ma è importante notare come parti di questo testo verosimilmente appartengano ai suoi allievi, in quanto riflettono il contenuto delle sue lezioni e dei dibattiti all'interno della scuola. La sua opera *De fato ad Imperatores* si apre con la lode degli imperatori e l'offerta simbolica della sua opera come dono in loro onore. Ne segue una sua dichiarazione di intenti sull'argomento di cui ha intenzione di trattare: Alessandro di Afrodisia vuole trattare il Destino ed in particolare vuole combattere le visioni filosofiche che riconducevano tutti gli eventi alla Necessità, esponendo invece la dottrina peripatetica in merito. Con questo si chiude l'Introduzione e si apre una nozione del "Destino"

inteso come “causa degli eventi”, tuttavia si fa notare che non è chiaro esattamente che tipo di causa il Destino dovrebbe essere: secondo la teoria aristotelica infatti, si può parlare di quattro tipi di causa: prendendo l’esempio di una statua, si parla di:

- 1) “*Causa efficiente*” se ci si riferisce all’artista che l’ha prodotta, perché è stato ciò che fisicamente ha reso quella statua esistente;
- 2) “*Causa materiale*” per riferirsi al materiale di cui è composta la statua;
- 3) “*Causa formale*” per indicare la forma che la statua assumerà;
- 4) “*Causa finale*” è la volontà dell’artista di creare quella statua, senza la quale non avrebbe avuto inizio il processo di creazione della stessa.

Passa poi a chiedersi quale fra queste definizioni di “causa” possa accogliere al suo interno l’idea del Destino come motore degli eventi dell’intera realtà o solo di determinate parti di essa e a quale tipo di causa appartenga: immaginando che il Fato sia “Causa efficiente” della realtà, in maniera parziale o totale, si nota che gli eventi si dividono in “secondo natura” o “secondo un fine”, cioè a seconda che vi sia o meno un ragionamento dietro il loro accadimento; la risposta in entrambi i casi pare essere una contraddizione: se infatti il Destino fosse causa efficiente degli eventi secondo ragione, ciò non avrebbe senso, perché una caratteristica di tali eventi è proprio la possibilità che non avvengano “*Non è forse assurdo dire che la casa o il letto sono venuti al mondo per destino o che la lira viene accordata per destino?*”¹¹; tuttavia, nonostante le apparenze sembrino concordare nel considerare gli eventi secondo natura anche secondo necessità, si nota il fatto che a volte gli eventi presentano degli impedimenti che possono alterarne l’effetto e questo spinge a non considerare gli eventi secondo natura come necessari; inoltre esistono, all’interno dei fenomeni naturali, fenomeni che si possono considerare “contro natura”: “*Tra i processi naturali esiste un certo margine, anche per eventi <contro natura>, ogni qualche motivo esterno impedisca alla natura di fare il proprio corso*”¹² e se abbiamo detto che esiste una relazione di identità fra natura e destino, allora, come esistono fenomeni “contro natura”, devono esistere similmente eventi “contro il destino”; un esempio potrebbe essere il fatto che il corpo umano naturalmente si ammala, ma tramite cure apposite, può guarire contravvenendo di conseguenza alla natura che ne prevederebbe la decadenza fisica; similmente l’anima, intesa come carattere, ha delle disposizioni naturali, che però non sempre corrispondono al carattere che poi si forma ed Alessandro di Afrodisia porta l’esempio del fisiognomista Zopiro che espresse giudizi assurdi su come Socrate avrebbe dovuto essere e su come il pensatore gli abbia risposto che avrebbe avuto ragione se non si fosse dedicato alla filosofia. Proseguendo nel capitolo, viene fatto notare come chi predica che tutto avviene secondo il fato non tiene conto che esistono fatti che avvengono “per fortuna” (απο τυχης), eventi che potrebbero accadere, ma non si realizzano (ενδηκομενος γινομενα) e fenomeni che possono accadere, ma non più certamente di altri. Se ne deduce quindi che, se vogliamo definire il Destino come “causa degli eventi” non possiamo definirlo né come causa efficiente, né come causa finale, a causa dell’esistenza del caso e della fortuna, i quali non possono essere identificati come fato, a causa del fatto che non sono “cause”. Nonostante ciò, alcuni danno

¹¹ (Alessandro di Afrodisia, De fato ad Imperatores, Edizioni Ponte delle Grazie, 1995, pagina 77)

¹² (Alessandro di Afrodisia, De fato ad Imperatores, Edizioni Ponte delle Grazie, 1995, pagina 79)

un significato particolare di fortuna, con l'intento di ricondurla al concetto di Fato, ossia la definiscono "causa non manifesta" ossia una causa che non viene riconosciuta: per esempio in medicina, ogni malattia avrebbe una causa, ma non sempre essa è manifesta o conosciuta; questa parrebbe una buona risposta, ma purtroppo gli esempi che vengono portati portano a credere come "causa non manifesta" anche le pratiche magiche, a causa del fatto che possono causare effetti che non ci si aspetta normalmente; in questo caso, però è anche vero che tali riti non vengono compiuti senza un fine, che è stato stabilito non poter essere prerogativa del fato.

Viene in seguito analizzata la possibilità che il Destino possa essere ricondotto agli "eventi passibili di accadere", il problema però è che si crea un paradosso: la caratteristica di tali eventi è proprio la possibilità che non si verifichino, mentre prerogativa del Destino dovrebbe essere proprio l'impossibilità di percorsi alternativi, dunque un Fato che corrisponde ad eventi passibili di accadere è allo stesso tempo necessario e non necessario. Inoltre, accogliendo questa visione, vi sarebbero fenomeni in cui gli opposti possono esistere che non potrebbero essere spiegati in questo modo, infatti se si considera il Destino una serie di eventi passibili di accadere, non possono comunque essere accettati casi in cui due eventi opposti possono accadere, a causa del principio di non contraddizione: *"Per esempio il fuoco non è in grado di accogliere in sé il freddo, che è il contrario del suo connaturato calore, e neppure la neve può accogliere in sé il calore, rimanendo fredda. Invece l'acqua, pur essendo fredda, non è incapace di abbandonare la frigidità per accogliere il suo contrario, il calore"*¹³. Un'ulteriore critica deriva dal fatto che in questo modo la capacità deliberativa e razionale degli uomini viene compromessa: si era stabilito che la natura aveva dotato gli uomini della capacità di agire e della capacità di modificare il proprio agire, oltre che del poter ragionare; ma in un'ottica fatalista, il ragionamento diventa inutile *"Perché noi siamo padroni del riflettere e di operare una scelta fra le cose che sono state oggetto di riflessione pratica. Per questo non stiamo a deliberare né sulle realtà eterne, né sulle cose che per comune ammissione avvengono di necessità: nulla infatti potremo ricavarne riflettendoci sopra"*¹⁴ noi infatti deliberiamo nel momento in cui ci accingiamo ad agire perché siamo in grado di ponderare la loro scelta ed il loro effetto; cosa che non avrebbe senso se fosse il Destino a determinare le nostre azioni; anzi, questa visione cerca di cancellare addirittura la possibilità di qualcosa che-stia-in-noi, dandogli il nome di "natura" ed immaginando che esista una "natura" che varia a seconda del soggetto:

*"Poiché diverse e differenti sono le nature (φύσεις) degli esseri e degli accadimenti (e difatti non sono identiche le nature degli esseri animati e inanimati, e neppure quelle di tutti gli esseri animati stessi, in quanto le differenze di aspetto fra specie sono indice delle loro differenze di natura), ciò che è prodotto da ciascun essere avviene secondo la sua propria natura: da una pietra secondo quella della pietra, dal fuoco secondo quella del fuoco, da un animale secondo quella dell'animale"*¹⁵

¹³ (Alessandro di Afrodisia, De fato ad Imperatores, Edizioni Ponte delle Grazie, 1995, pagina 89)

¹⁴ (Alessandro di Afrodisia, De fato ad Imperatores, Edizioni Ponte delle Grazie, 1995, pagina 96)

¹⁵ (Alessandro di Afrodisia, De fato ad Imperatores, Edizioni Ponte delle Grazie, 1995, pagina 101)

In questo modo vanno a giustificare la “natura umana” con il destino, senza però giustificare questo passaggio, con lo scopo di sfuggire al fatto che la dottrina del Destino va a negare “ciò-che-sta-in-noi”, ma esso non è possibile negarlo, perché altrimenti molti fenomeni diventano inspiegabili; con il risultato però, di dare un “ciò-che-sta-in-noi” a qualsiasi cosa esistente, mentre esso dovrebbe essere caratteristica esclusiva degli esseri viventi, basandosi infatti sul concetto di istinto (ορμη) ed assenso (συγκαταθησις) che sono concetti che solo i viventi possono avere. Inoltre, in questo modo danno un significato diverso di “assenso”, limitandosi a tradurlo come “non frutto di una costrizione”, facendolo inoltre derivare dall’istinto, come è stato dimostrato in precedenza, invece che come “giudizio secondo la ragione” e separato dall’istinto; appunto il “ciò-che-sta-in-noi”. Infatti l’istinto può portarci verso apparenze, che la ragione, tramite la riflessione, poi respinge, non dando l’assenso; questo passaggio però sembra venga eliminato da chi sostiene la teoria che il Destino controlli qualsiasi aspetto della realtà. Un altro motivo per cui cercano di fare ciò è non permettere l’idea che l’uomo possa essere causa finale e di conseguenza possa anche produrre da sé determinati effetti, che restano in questo modo legati alle cause deterministiche della natura. La conseguenza logica di questo modo di pensare è l’abbandono di qualsiasi azione deliberativa, essendo diventata superflua, in quanto non si accetta l’esistenza della possibilità di agire diversamente dall’istinto. Se ciò venisse accettato, si preferiranno sempre le apparizioni a qualsiasi sforzo di cercare il bene. Vi sono quattro risultati principali in questo ragionamento: innanzitutto

- I. Non ha senso che i giusti vengano premiati o i disonesti puniti, poiché le azioni di questi non sono da imputare a loro stessi, ma al Destino;
- II. Non ha senso la devozione verso gli Dei;
- III. Non ha senso la Provvidenza che essi amministrano qualche volta ai mortali, in entrambi i casi, infatti i soggetti non erano in grado di fare altrimenti;
- IV. Si rendono inutili le profezie degli indovini e degli oracoli, in quanto i loro responsi non possono essere in alcun modo influenzati.

Queste sono le conseguenze logiche che i fautori del Destino dovrebbero sostenere, ma che al contrario rifiutano e negano con i loro discorsi ed i loro scritti, dimostrando di credere a ciò-che-sta-in-noi e di conseguenza, cadono in un paradosso.

Viene poi presentato il cuore del ragionamento stoico, ossia l’idea che tutta la realtà sia collegata da una serie di cause intermedie diverse, a loro volta attivate da un’unica causa, percepita come il Destino, la quale produce sempre i medesimi effetti; ma questo è palesemente falso, perché si è notato che non sempre le medesime cause producono i medesimi effetti, per esempio se uno scava per piantare e con la sua azione, trova un tesoro, la causa del ritrovamento del tesoro è l’operazione dello scavare, ma il fine non era quello di trovare il tesoro. Inoltre, si fa notare che alcune “cause” non sono tali fino a quando non si verificano determinati effetti, per esempio Sofronisco non era obbligato a diventare padre, ma, quando fosse nato Socrate, quest’ultimo avrebbe avuto qualcuno che è stato causa della sua nascita; infine, la semplice progressione temporale non basta ad instaurarne una causale: la causa del passeggiare non è l’essersi alzati,

nonostante temporalmente venga prima, ma è la persona stessa, che sceglie di alzarsi e passeggiare.

Segue una risposta alle confutazioni che gli Stoici cercano di fare al ciò-che-sta-in-noi; in particolare, partendo dal fatto che esso sembra togliere le esortazioni, i premi o le punizioni alle persone per le loro azioni, perché, se esso consente un'azione ed anche il suo opposto, allora significa che non si può essere mai veramente virtuosi, in quanto la virtù non consente al suo interno il suo opposto, similmente per il vizio. Alessandro di Afrodisia risponde facendo notare come uno che apprende un mestiere, aveva prima la possibilità di non apprenderlo e solo dopo averlo appreso, la possibilità di non impararlo non si può più realizzare e l'origine di questa possibilità, che solo "dopo" può realizzarsi o diventare impossibile, è proprio il "ciò-che-sta-in-noi"; inoltre si fa notare che la verità degli eventi non può applicarsi al passato come al futuro, perché il passato non è più, il futuro invece è sempre passibile-di-accadere o passibile-di-non-accadere. Per spiegare meglio cosa sia il ciò-che-sta-in-noi, viene proposto un ragionamento che parte da una constatazione: spesso si lodano le persone che raggiungono la saggezza o la salute grazie ai propri sforzi, mentre ciò non accade nel caso di persone che ottengono queste cose dalla nascita, ma anzi le lodi vengono rivolte alla natura che li ha resi tali; dato che la virtù è la perfezione di ogni essere vivente, non è possibile che la natura conceda essa in maniera innata e non è bene presumere la perfezione della natura, avendo spiegato in precedenza che essa a volte può creare concause che tendono in direzioni opposte, tuttavia la natura ci ha concesso due strumenti che possono aiutarci ad acquisire la virtù: la potenzialità ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) e l'attitudine ($\epsilon\pi\iota\tau\eta\delta\epsilon\iota\sigma\tau\eta\varsigma$), ma nonostante questo, pochi giungono alla virtù purtroppo, mostrando anche il fatto che non si possa immaginare la virtù o il vizio come statico, a causa del fatto che i caratteri degli uomini possono variare, cosa che non potrebbe essere possibile in un'ottica fatalista e che renderebbe inutile il compito di educare; se è tramite l'esercizio che è possibile acquisire la maestria di un'arte come quella del carpentiere, anche la virtù è qualcosa di acquisibile solo tramite l'esercizio, questa virtù si esprime sia in senso attivo, praticando il bene, sia in senso passivo, astenendosi dal male, pur potendo compierlo. Pensarla diversamente, renderebbe l'uomo la più miserabile di tutte le creature: privato dalla natura di garanzie della propria sopravvivenza, soprattutto considerando il fatto che gli Stoici vedono la virtù come qualcosa di irraggiungibile per la maggior parte degli esseri umani. Questa cosa è applicabile anche agli indovini e spiega perché non profetizzano mai qualcosa che possa accadere nei tempi vicini: perché altrimenti potrebbero essere smentiti dal saggio che deciderebbe di non agire in maniera ragionevole per mostrare che le sue azioni sono libere. La seconda prova con cui cercano di confutare i Peripatetici è l'esistenza della pratica divinatoria. Infatti dicono che le profezie hanno valore solo se il Destino è causa degli eventi; tuttavia Alessandro di Afrodisia fa notare alcune cose: innanzitutto, sebbene sia assolutamente ragionevole pensare che gli dei conoscano il futuro meglio degli uomini, non è assolutamente detto che conoscano lo conoscano interamente, perché, se abbiamo stabilito che il futuro non è di natura determinato dalla necessità, conoscerlo diventa impossibile e nemmeno gli dei sono in grado di operare l'impossibile, si rivela invece più sensato credere che loro possano sapere ciò che può accadere, perché il futuro per sua natura è qualcosa che è passibile di accadere; inoltre, se ci fosse un rapporto di necessità con il Destino, non avrebbe senso il fatto che si facciano vaticini che

valgono più come esortazioni, oltre il fatto di commettere un sacrilegio nei confronti degli dei, rendendoli autori di atti indegni di loro, come quello di Apollo nel mito di Edipo, che, da semplice vaticinio, si trasforma in mezzo per garantire il successo della profezia e causando la morte di Laio ed il matrimonio di Giocasta con il proprio figlio.

Infine l'ultima confutazione riguarda il fatto che, se ammettiamo che ciò che sta in noi abbia una componente istintiva, allora non sia scorretto ammettere che la saggezza sia una dote dipendente dalle circostanze ed essendo esse causate dal Destino, che sia il Destino a rendere saggi gli uomini: ma Alessandro di Afrodisia risponde che, ammettere la proposizione di prima non significa ricondurre tutti gli atti istintuali ad esso, per due motivi: innanzitutto perché abbiamo capito che la saggezza è qualcosa che si ottiene nel divenire, dopo aver passato la fase in cui si poteva scegliere se seguirla o meno, secondo, gli atti istintuali dell'animale sono diversi da quelli dell'uomo, a causa del fatto che gli animali non hanno la deliberazione razionale, come abbiamo detto prima però, la deliberazione presuppone la scelta.

Si passa poi a confutare un testo di Zenone:

“Dunque, è secondo il Destino che gli esseri viventi avvertiranno sensazioni ed impulsi; gli uni agiranno semplicemente da animali, gli altri opereranno quali esseri dotati di ragione: gli uni compiranno azioni sbagliate, gli altri azioni giuste. Ciò è secondo natura per loro, ma siccome esiste il giusto e lo sbagliato, la cui natura e qualità non è ignota, mantengono valore anche le lodi ed i biasimi, le punizioni e le ricompense: anche questo, infatti, ha una sua consequenzialità ed un suo ordine”¹⁶

Innanzitutto la possibilità di compiere azioni giuste o sbagliate è propria della possibilità di compiere le une o le altre, non che esse siano necessitate dal Destino, inoltre le lodi o i biasimi non vengono espressi solo dall'azione compiuta, ma anche dall'intenzione e dalla capacità di cui l'essere dispone; di conseguenza è scorretto pensare che gli animali possano agire secondo virtù o vizio, non essendo dotati di ragione. Non è corretto neppure immaginare che gli Dei compiano azioni “giuste”, nel senso uguale a quello degli esseri razionali: proprio perché questi ultimi hanno la possibilità di agire diversamente, cosa che non accade nei confronti degli Dei, essendo questi ultimi, buoni di natura, di conseguenza non necessitano neppure dei nostri elogi. Inoltre, dato che gli Stoici sembrano mettere molta cura nel rapporto fra Legge e Destino, Alessandro di Afrodisia fa notare come sarebbe alquanto inutile una legge che si compie sempre per necessità *“Allo stesso modo in cui alla pietra non si impedisce di cadere dicendole che non deve farlo, perché la sua natura è quella”¹⁷* questo perché Legge e Destino, inteso sempre secondo gli Stoici, sono incompatibili: il Destino giustifica ciò che la Legge vieta e la Legge prescrive ciò che non accade secondo Destino. La conseguenza della scomparsa della Legge sarebbe la scomparsa della distinzione fra azioni buone ed azioni malvagie, con tutte le conseguenze che ciò porta.

¹⁶ (Alessandro di Afrodisia, *De fato ad Imperatores*, Edizioni Ponte delle Grazie, 1995, pagina 152)

¹⁷ (Alessandro di Afrodisia, *De fato ad Imperatores*, Edizioni Ponte delle Grazie, 1995, pagina 156)

L'ultima confutazione riguarda l'idea che solo nell'ottica del Destino si può avere un piano ordinato e definito della realtà, ma questo è falso: infatti abbiamo fatto notare che esistono fatti che avvengono per necessità, ma anche eventi passibili di avvenire o meno, che sia per impulso, per ragione o per fortuna; la saggezza è considerata la virtù che consente di distinguere le azioni buone da quelle malvagie e siccome gli dei sono la massima espressione di essa, ne deriverebbe che la virtù della saggezza si esprima anche sugli uomini nel medesimo grado, ma questo è poco rispettoso nei confronti degli dei e falso dal punto di vista naturale: le due creature sono molto distanti per natura, inoltre, se tutte le azioni sono frutto della necessità, la saggezza diverrebbe assolutamente inutile. Il discorso termina con l'invito rivolto agli imperatori a seguire la dottrina peripatetica illustrata prima, affermando che ciò sia gradito agli Dei, garanzia di buon governo e di moralità.

Sottocapitolo 2: pensiero dello Pseudo-Plutarco autore del “*De Fato*” (II secolo d.C.) (Pensiero Medio platonico)

L’opera “*De Fato*”, in originale “Περὶ Ειμαρμένης”, è un testo del II secolo d.C, attribuito erroneamente a Plutarco, tuttavia l’identità di chi l’ha effettivamente scritto rimane sconosciuta e perciò è stato inserito all’interno dei *Moralia*, più precisamente è il testo numero 45. Esso si costituisce come un discorso in cui si spiega la teoria del Destino elaborata dal Medioplatonismo, usando i testi di Platone, soprattutto il *Fedro*, il *Timeo* e la *Repubblica*. Esso si apre con la dichiarazione di voler spiegare ad un certo Pisone la posizione dell’autore in merito al Destino, come richiesto da colui cui è indirizzato il discorso.

Si comincia spiegando che “Destino” (Ειμαρμένης) si intende in due differenti accezioni: la prima è come “Forza Attiva”, in particolare di guida delle anime, riprendendo il *Fedro* con “*Questo è un precetto di Adrastea: qualunque anima che, trovata compagna a un dio*”¹⁸; si cita poi il *Timeo*, quando si parla delle leggi applicate alla natura dell’universo che il dio stabilì per le anime immortali e secondo la *Repubblica* come “*l’Enunciato della Vergine Lachesi, figlia di Necessità*”¹⁹. Per spiegarsi meglio, afferma che, se intendiamo “Destino” come “Forza Attiva” secondo il *Fedro*, dobbiamo immaginarlo come “*Sentenza divina, inviolabile perché la sua causa è inevitabile*”²⁰; mentre se lo intendiamo come descritto nel *Timeo*, la definizione corretta è “*legge conforme alla natura dell’universo che regola tutti gli eventi*”²¹, invece se lo si pensa come lo dipinge la *Repubblica*, si definisce come “*legge divina attraverso cui il futuro è intrecciato con il passato ed il presente*”²². La seconda, invece, è intesa come “Sostanza” e corrisponde a “*l’Anima di tutto l’universo nella sua triplice suddivisione: la parte fissa, la parte che si ritiene che si muova, e per terza la parte che risiede sotto il cielo, presso la terra; la parte superiore è chiamata Cloto, quella successiva Atropo e quella inferiore Lachesi che accoglie le azioni celesti delle sorelle*”²³.

Ritornando alla prima definizione, essa deve essere limitata, in quanto essa è causa della realtà ed essa quindi non può rifarsi ad altro all’infinito, ma ha necessariamente un inizio; inoltre è importante far notare che, essendo considerato finito il cielo, similmente deve essere il destino. Per capire meglio come essa si esprima è meglio partire dal caso generale, per poi spiegare quello particolare: Il destino agisce in maniera simile ad una legge e come tale, prima è interessata ad occuparsi di un caso generale. Essa si manifesta in particolare nel precetto di Adrastea: “*qualunque anima che, trovata al seguito di un dio, abbia scorto qualcuna della verità, sia esente da punizione fino alla prossima rivoluzione; e qualora possa farlo sempre, rimanga sempre illesa*”²⁴ questa citazione del *Fedro* ci fa capire che esiste una connessione fra le azioni e le leggi, infatti la

¹⁸ (Pseudo-Plutarco, Tutti i *Moralia*, Bompiani, 2017, pagina 1073)

¹⁹ (Pseudo-Plutarco, Tutti i *Moralia*, Bompiani, 2017, pagina 1073)

²⁰ (Pseudo-Plutarco, Tutti i *Moralia*, Bompiani, 2017, pagina 1073)

²¹ (Pseudo-Plutarco, Tutti i *Moralia*, Bompiani, 2017, pagina 1073)

²² (Pseudo-Plutarco, Tutti i *Moralia*, Bompiani, 2017, pagina 1073)

²³ (Pseudo-Plutarco, Tutti i *Moralia*, Bompiani, 2017, pagina 1073)

²⁴ (Pseudo-Plutarco, Tutti i *Moralia*, Bompiani, 2017, pagina 1075)

parola “Destino” (Ειμαρμενης) al suo interno contiene la parola “Connessione”(Ειρομενη), questa connessione sembra essere di tipo causale; inoltre non sembra ragionevole l’idea che il Destino comprenda tutti gli eventi, in quanto similmente non tutto ciò che è compreso nella legge è legale: infatti vi sono i misfatti al suo interno, quindi non vi è una perfetta coincidenza fra “Legale” e “Retto comportamento”, infatti vi sono azioni che sono rette, ma non legali, come l’uccidere i tiranni, ma non è retto condannare chi non li uccide. Questa connessione può esprimersi in due modi, a seconda che non sia possibile il suo contrario, come per esempio nel caso dei fenomeni celesti, si parlerà allora di “Necessità”, oppure che invece ne sia ammessa la possibilità, in quel caso si parlerà di “Contingenza”; all’interno di quest’ultima possiamo trovare eventi naturali che possono avere ostacoli al loro concretizzarsi, come molti fenomeni meteorologici oppure eventi dipendenti dal caso, oppure in quelli dipendenti dalle vicende umane, come ad esempio nell’atto del camminare; a sua volta, gli eventi dipendenti dalle azioni umane si dividono in azioni dettate dall’istinto ed azioni dettate dalla riflessione, a seconda di quale sia la fonte dell’azione stessa.

Per quanto riguarda il “Caso” invece, esso è da definirsi come “*Causa accidentale di ciò che è compiuto per un fine in ciò che avviene per scelta*”²⁵, di conseguenza, nonostante le apparenze, esso si applica esclusivamente alle azioni dell’uomo che abbia capacità di agire, mentre i fenomeni “spontanei” sono applicati sia ad essi, sia a fenomeni non riconducibili all’attività umana. “*Questo è ciò che è incluso nel fato: il contingente, il possibile, ciò che è in nostro potere, il caso, lo spontaneo e quanto ad esso è connesso, tra cui anche ciò che si definisce “forse” e “probabilmente*”²⁶

Infine, vi è un ulteriore forza che, da un lato va compresa nel Destino, ma non è sottomessa alle sue leggi; essa viene chiamata “Provvidenza” e si divide in 3 settori:

- 1) “Provvidenza superiore” è quell’Intelligenza e Volontà della divinità prima, in base alla quale ciascun elemento divino è stato ordinato originariamente ed interamente;
- 2) “Provvidenza Secondaria” che corrisponde alla disposizione delle entità divine inferiori, le quali, dopo aver ascoltato le disposizioni del Destino della Divinità superiore, le hanno seguite diligentemente, muovendosi nel cielo, occupandosi della nascita delle specie e della loro sopravvivenza;
- 3) “Provvidenza Terziaria” che, si manifesta nei “Daimonen” (Δαιμονην) che custodiscono e sorvegliano le azioni umane.

Tutto questo ci viene esposto in maniera migliore nel *Timeo*, nel quale si nota come la Provvidenza superiore generi il Destino e lo comprenda; la seconda sia legata ad esso, essendone stata creata assieme e la terza è contenuta in esso, essendo stata creata dopo, questa disposizione si manifesta per esempio nella presenza del demone di Socrate. Come prova di questa disposizione, basta la fiducia riposta alla pratica divinatoria, ma si potrebbe altresì cominciare con il fatto che nulla

²⁵ (Pseudo-Plutarco, Tutti i Moralia, Bompiani, 2017, pagina 1079)

²⁶ (Pseudo-Plutarco, Tutti i Moralia, Bompiani, 2017, pagina 1081)

avviene senza causa, si nota inoltre che questo universo sia governato dalla natura ed in terzo luogo, è convinzione comune che tutto accada secondo un ordine.

Capitolo III: Controversie

Sottocapitolo 1: Analisi delle differenze dottrinali

Da quanto abbiamo potuto esaminare dai capitoli precedenti, siamo di fronte a tre visioni diverse del Destino: secondo Bar-Daisan, Alessandro di Afrodisia e lo Pseudo-Plutarco. Alessandro di Afrodisia sembra negare con tutte le sue forze l'idea del Destino come causa degli eventi, in quanto non si inserisce in nessuna delle cause secondo la visione aristotelica ed inoltre sembra avere tanti ostacoli al suo realizzarsi, legati al fatto che: esiste l'atto e la potenza, il futuro non è qualcosa di definito e non viene accettata l'idea che le divinità possano essere onniscenti; tuttavia viene salvata, almeno in parte, la pratica divinatoria, dimostrando che esiste, almeno sul piano della possibilità, un certo destino, che però viene privato dell'elemento di necessità ed assume piuttosto quello di coagente. L'idea del Destino come agente è vista negativamente anche perché ciò avrebbe conseguenze devastanti dal punto di vista morale, in quanto deresponsabilizzerebbe gli uomini delle loro azioni: esse non avrebbero la possibilità di compiersi diversamente, eliminando la scelta e di conseguenza si annullerebbe la possibilità dell'auto-miglioramento, in quanto la radice di tali azioni sarebbe istintiva, non frutto di intenzione, né di deliberazione.

La prima confutazione, che si inserisce anche in altre, sta ad indicare il fatto che non tutto ciò che può accadere effettivamente poi accade, negando il rapporto di necessità che la visione comune del Fato pretende; I due concetti, di "Potenza" ed "Atto", infatti non si applicano esclusivamente al presente, ma soprattutto al futuro, che è caratterizzato da una preponderanza della prima, la quale si riduce nel passaggio dal futuro al presente e si esaurisce quando quest'ultimo diviene passato; in questa ottica hanno senso le pratiche divinatorie, in particolare nella loro funzione di consigli, invece che come leggi definite di eventi futuri; infine, il rifiuto del considerare gli dei onniscenti si lega al fatto che, non essendo il futuro legato alla necessità, la sua conoscenza rientra nel campo dell'impossibile, è l'impossibilità non è eliminabile neppure da un essere divino, come similmente non è nel potere della divinità far sì che i risultati di calcoli matematici siano diversi da quelli esatti; in più, essendo le divinità garanti dell'ordine, non vorrebbero che qualcosa turbi questo equilibrio. Tuttavia è importante far notare come questa confutazione del Destino è rivolta soprattutto contro la teoria fatalista degli Stoici, i quali rendevano il Destino la causa della realtà; quindi Alessandro di Afrodisia non sembra rifiutare del tutto l'idea che possa esistere qualcosa che si possa definire come "Destino", semplicemente il suo interesse è ridimensionare la portata di esso: vengono infatti fatte salve le pratiche divinatorie, l'esistenza della necessità in taluni casi, le azioni della natura sul mondo ed in generale tutti gli elementi che si riconducono a delle azioni di ordinamento della realtà non riconducibili all'agire umano.

Su un fronte piuttosto diverso si trova l'autore del testo 45 *"De fato"*, egli infatti, al contrario sostiene una visione del Destino che lo vede sia come legge cosmica che regola l'ordinamento della realtà, sia come componente totalizzante della realtà stessa. Nel primo caso infatti si presenta come quell'insieme di direttive che regolano il funzionamento della realtà e che si occupano di ordinarla, sia nel suo funzionamento naturale, sia per quanto riguarda quell'insieme di fattori che non sono propriamente riconducibili alla natura, ma che rimangono al di fuori della sfera del controllo del singolo individuo, infatti sembra venga sostenuta una teoria di trasmigrazione delle anime: ossia ogni anima, al momento della morte, viene condotta ad una nuova vita, che sarà decisa in base al comportamento tenuto in quella precedente. Nel secondo elemento, invece, il Destino si rivela essere parte attiva, non solo del processo che regola la realtà, ma anche componente necessaria dello stesso: esso è anche componente della realtà stessa; come infatti è scritto, si divide in 3 zone, con nomi ripresi dalla mitologia greca delle Moire, si divide nel cielo immobile, chiamato anche Cloto; in quello mobile, detto Atropo e nel mondo sublunare, dominato da Lachesi.

Infine Bardesane ha una visione che, pur rispettando l'idea dell'esistenza del Destino, vuole salvaguardare la possibilità della libertà umana e ciò è possibile tramite un ridimensionamento della portata del Fato stesso, non dissimile dal desiderio di Alessandro di Afrodisia: diviene infatti uno strumento della volontà divina, che si occupa in particolare delle condizioni iniziali in cui nasce un uomo, distinguendo il concetto di Destino anche da quello di Natura; l'intento di ciò era confutare la teoria che l'uomo avesse una "natura", intesa come "essenza", malvagia. Infatti per Bardesane la "natura umana" non aveva nulla in comune con l'essenza umana: la "Natura umana" per il filosofo edesseno consisteva nell'insieme dei processi biologici:

*"La natura dell'uomo è questa: che egli sia generato e cresca, e aumenti di statura e generi e invecchi, mangiando e bevendo, dormendo e vegliando e che muoia"*²⁷

Quindi per l'autore del *"Περὶ Εἰμαρμένης"*, non si può avere una natura malvagia, essendo la natura scevra di giudizi morali. Famosa, all'interno di questo testo, è la lunga confutazione che viene fatta all'idea della Predestinazione secondo gli Astri, una visione di origine Caldea, di cui viene accettata la funzione di amministratori del Destino, ma ne viene ridimensionata l'influenza sugli esseri umani attraverso una serie di esempi riguardanti i costumi e le leggi dei vari popoli presenti nel mondo allora conosciuto. Questa visione cerca di riunire armoniosamente la libertà umana, condizione essenziale per qualsiasi discorso sulla morale, la Natura, il Destino e la possibilità dell'intervento divino all'interno della storia; essa si pone in una posizione intermedia fra le teorie di Alessandro di Afrodisia e quelle dello Pseudo-Plutarco.

²⁷ (Bardesane, Contro il Fato, Edizioni Studio Domenicano, 2009, pagina 153)

Sottocapitolo 2: La confutazione di Bardesane e la sua apologetica

Nonostante non si possa parlare di una vera contrapposizione fra Alessandro di Afrodisia o lo Pseudo-Plutarco e Bardesane, infatti sembra che quest'ultimo si ponga come mediano fra gli altri due, si possono notare dei punti di contrasto; partendo con il testo dell'autore ateniese, questi sembra voler demolire il concetto di "Fato", a causa del fatto che si rivela essere un concetto privo di significato, un'illusione per sostenere una visione dominata esclusivamente da una Ragione assoluta ordinatrice, che però non sembra esistere a livello fattuale; l'intento del testo di Alessandro di Afrodisia era infatti di confutare la dottrina stoica, che sosteneva che la realtà fosse governata ed organizzata da una potenza, chiamata "Λογος" (Logos), il quale, essendo Ragione e in comunicazione con la ragione umana, non esistendo la possibilità di ragioni diverse a seconda degli individui, permetteva agli uomini l'accesso alla conoscenza del mondo. Bardesane, dal canto suo, nonostante immagini la creazione del mondo come frutto dell'azione divina (come sostiene Javier Teixidor in *"Bardesane d'Edesse. La première philosophie syriaque"*), cerca di porre molta attenzione nel preservare la libertà umana, una delle preoccupazioni più grandi anche del filosofo ateniese; infatti la definizione di Destino viene staccata da quella di "causa" e messa semplicemente come "insieme di quegli eventi che non sono riconducibili alla Natura, né all'azione umana"; in effetti, molte delle confutazioni di Alessandro di Afrodisia vertono proprio su eventi che sono ricondotti all'uomo, come per esempio la costruzione di una casa, la preparazione di una lira o le cure prescritte per guarire da una malattia, ma vengono fatti proprio contro la visione che vorrebbe essi avvengano per decisione del Fato. Inoltre la critica per quanto riguarda gli Astri che l'autore del *"De Fato"* muove, non può applicarsi al *"Περὶ Εἰμαρμενῆς"*, sia perché la critica di fondo viene accettata da Bardesane, sia perché lo stesso Alessandro ammette una certa influenza degli astri nelle vicende umane, rendendo traballante il proprio ragionamento, che in questo modo non è in grado, anzi neppure vuole, di cancellare completamente il concetto di Destino. Quindi molte delle confutazioni di Alessandro di Afrodisia si rivelano inefficaci nei confronti di Bardesane, infatti il filosofo siriano non si contraddice negando il ciò-che-sta-in-noi definito da Aristotele, come secondo l'autore ateniese fanno gli stoici; semplicemente tende a considerare l'anima umana come qualcosa che tende al bene e che, quando compie il male, subisca conseguenze a causa di questa perversione della sua indole; questa visione, sebbene non coincida con quella di Alessandro di Afrodisia, non si rivela in contrasto con essa, in quanto non va a negare i meccanismi di "riflessione" ed "assenso". In generale la critica di Alessandro di Afrodisia era efficace contro un sistema che negava l'azione umana all'interno della realtà, ma non contro una visione che si limitava a riconoscere una forza che non era legata alla Natura o al Libero arbitrio, senza rientrare nell'intervento divino diretto; inoltre questa forza viene ben definita nei suoi limiti, in modo che non riesce a negare le altre componenti della realtà: essa infatti può stabilire le condizioni iniziali di vita di un individuo, ma non può stabilirne l'indole, può provocare casi in cui chi manca di una virtù si trovi a governare chi invece la possiede, ma non come questa situazione andrà a risolversi. L'unico punto che non viene risolto è effettivamente la negazione dell'Onniscienza di Dio, ma questa differenza deriva più dai diversi ambienti religiosi dove i due

pensatori vivono: Alessandro di Afrodisia vive in un contesto ancora pagano, che non riconosce il monoteismo o le sue ragioni, mentre Bardesane vive in un contesto che ha già assunto una connotazione cristiana dominante, dove il concetto di Dio è già ben radicato e può tranquillamente convivere con l'idea che Egli possieda la Conoscenza infinita.

Per quanto riguarda invece la visione dell'autore del testo 45 invece, nonostante la cortezza dell'opera, si possono muovere diverse critiche, in quanto si parte da un modello che effettivamente pare dare un'importanza estrema al concetto di Destino: viene infatti conservata l'idea che il Destino sia una componente che stabilisce le condizioni iniziali di vita di un' individuo, ma, venendo accettata l'idea della metempsicosi, ossia del passaggio dell'anima in un nuovo corpo al momento della morte, questa avviene grazie a criteri dipendenti dal comportamento tenuto in vita. Inoltre il Destino non è più semplicemente una componente, ma diviene l'intera struttura in cui la realtà si esprime; in questa prospettiva, non pare esserci spazio per la libertà umana, perché il Fato va ad inglobare anche quella porzione che avrebbe avuto; pure la natura sembra venire inglobata all'interno di questa visione del Destino. Questo modello viene rifiutato da Bardesane, in primo luogo perché genera un paradosso fra la Natura e gli accadimenti stessi: come si è detto prima, infatti, Natura e Fato, secondo Bardesane possono agire in maniera opposta, ma in questo sistema in cui sembra essi siano la medesima cosa, la critica di Alessandro di Afrodisia sembra applicabile; infine non viene accettata dal filosofo di Edessa neppure la teoria della metempsicosi: infatti egli immagina la nascita dell'anima come una creazione operata da Dio, invece che di un semplice passaggio da una vita all'altra. Si può far notare come il "Libro delle Leggi dei Paesi", che forniva tantissimi contro esempi di come gli Astri non possono influenzare in maniera onnicomprensiva le azioni umane, possano essere usati anche contro questa visione, a causa del fatto che lo Pseudo-Plutarco abbia considerato l'amministrazione del mondo lunare e sublunare sempre operata dal Destino, anche se da componenti diverse; un'altra debolezza del ragionamento del testo 45 è proprio l'affidarsi alla pratica divinatoria per consenso comune, cosa che Bardesane rifiuta, sia per quanto riguarda il discorso contro le teorie astrologiche dei Caldei, sia perché egli divide le intelligenze che si occupano del Destino, differenziandole da quelle naturali e dalle azioni umane. In generale, l'apparato costruito nel testo 45 è molto traballante, perché nella sua ricerca di armonia nell'universo, non riesce a notare le contraddizioni interne di cui Bardesane mostra di tener conto: come il conflitto che può nascere fra Natura ed eventi contrari ad essa, il libero arbitrio umano, l'azione divina, tutti fenomeni che mal si conciliano con un controllo assoluto esercitato dal Destino e che le distinzioni fatte tra Necessario e Contingente non sono sufficienti a confutare adeguatamente le criticità del sistema. L'ultima parte del testo in particolare è criticabile perché porta il consenso popolare a sostegno delle sue dottrine, non fornendo in questo modo una giustificazione sufficiente alle sue tesi, infatti: come è stato già detto, Bardesane ridimensiona enormemente la portata dell'astrologia, allora fra le pratiche divinatorie considerate più affidabili; inoltre l'idea che debba esistere una causa della creazione, sebbene accettata dall'autore siriano, non viene portata come giustificazione del dominio che eserciterebbe il Destino secondo lo Pseudo-Plutarco; in terzo luogo, ammettere che l'universo sia governato dalla Natura non vuol dire che essa sia la sola forza governante, altrimenti non

avrebbero senso i cosiddetti fenomeni “contro-natura”; infine, l’idea che tutto abbia un ordine, similmente a prima, non significa necessariamente che questo ordine sia riconducibile ad una causa sola.

Bibliografia in ordine alfabetico:

- Alberto Camplani (1997), " *Note Bardesanitiche*", in *Miscellanea Marciana* volume XII " *Scritti in memoria di Emilio Teza*", Venezia Biblioteca Nazionale Marciana
- Albrecht Dihle (1989), " *Liberté et destin dans l'Antiquité tardive*", *Revue de Theologie et de philosophie* 121
- Aldo Magris (2009), " *Trattati antichi sul Destino*", Edizioni Morcelliana, Brescia
- Alessandro di Afrodisia, " *De Fato*", (trad. it. *Sul Destino*, a cura di Aldo Magris, Edizioni Ponte delle Grazie, Firenze 1995)
- Alois Grillmeier (1982), " *Jesus der Christus im Glauben der Kirche Band I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*", Mowbrays Publishing Division, Oxford (trad. it. *Gesù il Cristo nella fede della chiesa*, a cura di Enrico Norelli e Samuele Olivieri, Paideia Editrice, Brescia)
- Bardesane di Edessa, " *Κατὰ Εμπαρμένης*" (trad. it. *Bardesane Contro il fato*, a cura di Ilaria Ramelli, Edizioni Studio Domenicano, Roma 2009)
- Christoph Jedan (2010), " *Philosophy Superseded? The Doctrine of Free Will in the Pseudo-Clementine Recognitions*", in Bremmer Jan N. *Studies on Early Christian Apocrypha* 10, Peeters, Leuven
- Emidio Vergani (2012), " *Le destin et la liberté dans le Hymni contra Haereses 11-12 d'Ephrem*" *ARAM* 24
- Fiorella De Michelis Pintacuda (2018), " *Libero arbitrio/Erasmus da Rotterdam. Servo arbitrio: (passi scelti)/ Martin Lutero*" Claudiana, Torino
- Fiorella De Michelis Pintacuda (2017), " *Il servo arbitrio: risposta ad Erasmo (1525)/ Martino Lutero*" Claudiana, Torino
- Giulio Malavasi (2017), " *La controversia pelagiana in Oriente*", Università degli Studi di Padova, Padova
- Han J.W. Drijvers (1994), " *Bardaisan's Doctrine of Free Will: The Pseudo-Clementines and Marcionism in Syria*, in *Liberté chrétienne et libre arbitre. Textes de l'enseignement de troisième cycle des facultés romandes de théologie*", Beduoele G. e Fatio P., Friburgo

Han J.W. Drijvers (2006), *“Il libro delle leggi dei paesi. Dialogo sul destino di Bardaisan di Edessa”*, Gorgias Press, Piscataway (New Jersey)

Javier Teixidor (1992), *“Bardesane d’Edesse. La première philosophie syriaque”*, Editions du Cerf, Parigi

Kathleen Gibbons (2012), *“Nature, Law and Human Freedom in Bardaisan’s Book of the Laws of the Countries”*, in Brakke, David and Deliyannis, Deborah Mauskopf and Watts, Edward Jay *“Shifting Cultural Frontiers in Late Antiquity”*, Ashgate (Routledge), Farnham (Gran Bretagna)

Khalil Alwan (1989), *“L’homme, était-il mortel ou immortel avant le péché pour Jacques de Saroug”*, *Orientalia Christiana Periodica*, 55(1)

Massimo Campanini (2019), *“Ibn Khaldun e la Muqaddima passato e futuro del mondo arabo”*, Edizioni La Vela, Monsagrati (LU)

Plutarco, *“Moralia”* (trad.ita. *“Tutti i Moralia”* a cura di Giuliano Pisani ed Emanuele Lelli, Bompiani, Firenze, 2017)

Ute Possekel (2012) *“Bardaisan and Origen on Fate and the Power of Stars”*, *Journal of Early Christian Studies* 20(4)

Ute Possekel (2018) *“Bardaisan’s Influence on Late Christianity”*, *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 21(1)