

# Tra Ramo, Alessandro di Afrodisia e Averroè. Il commento di Francesco Vimercato (ca. 1512–ca. 1580) al libro XII della Metafisica di Aristotele

DANILO FACCA / *Warszawa* /

**“L’amor che move il sole e le altre stelle”**

Non è una figura molto nota e studiata quella del milanese Francesco Vimercato, dal 1542 al 1561 lettore „regio” di „filosofia greca e latina” a Parigi, e negli anni successivi al servizio del Duca di Savoia, autore quasi esclusivamente di commenti ad Aristotele che ebbero una certa fama all’epoca (da ricordare soprattutto quello alla *Fisica*, uscito nel 1550 e poi più volte ristampato, e quello ai *Metereologica* del 1556). Quasi cinquant’anni fa un ottimo articolo “bio-bibliografico” di N. W. Gilbert costituiva in pratica il primo tentativo contemporaneo di far uscire dalle tenebre della storia questo rappresentante dell’aristotelismo del ‘500, facendo giustizia tra l’altro dell’etichetta di „averroista” (nel senso

di “naturalista-razionalista”), che la storiografia positivista francese (Renan, Busson) gli aveva tendenziosamente incollato addosso<sup>1</sup>. Non mi risulta però che quell’articolo, che pure si concludeva con una invitante lista di opere edite e manoscritte del milanese, abbia stimolato altri a continuare lo studio di questo autore. Per un profilo esauriente della personalità filosofica del Vimercato si dovrebbero prendere in considerazione anche i citati commentari, credo però che le riflessioni qui proposte e relative ad un lavoro minore, il commento (con traduzione originale) al libro XII della *Metafisica*<sup>2</sup>, fornisca già delle indicazioni importanti. Nella più che bimillennaria storia (ancora da scrivere nella sua interezza, da Teofrasto a Ross e oltre) delle interpretazioni di questo difficile e discusso libro di Aristotele, il commento del milanese merita un po’ di attenzione, sia perchè documenta un approfondimento originale della questione trattata, sia perchè rivela alcune dinamiche intellettuali tipiche della filosofia universitaria del primo Cinquecento. Sono diversi i temi che Vimercato tratta prendendo spunto dal testo aristotelico; per chiarire la posizione storica del milanese ne ho individuati due, che del resto sono tra quelli più discussi in questa occasione: 1) la questione del carattere ‘teologico’ del libro *lambda*; 2) la questione della causalità del primo motore.

### ***Metafisica XII* contiene la teologia di Aristotele?**

La prima cosa che merita rilevare è che Vimercato sceglie di commentare solo la parte del libro *Lambda* che va dall’inizio del cap. 6 (1071 b2) al primo capoverso del cap. 10 (1075 a25), cioè quella che tratta *de Deo et ceteris mentibus divinis*, cioè la parte strettamente teologica. Quale sia il senso di questa operazione lo vedremo tra poco, prima però è necessario un breve *excursus* storico in merito.

Che Aristotele avesse espresso nel XII libro dell’opera detta *Metafisica* la sua ‘teologia’ era un’opinione che il Rinascimento aveva ereditato da una lunghissima tradizione, un’opinione inoltre che dalla tarda filosofia antica al Medioevo, sia arabo che cristiano, non era mai stata messo in dubbio. Il fatto poi che *Lambda* fosse di solito il libro conclusivo dell’opera (tutta la scolastica, ancora ai tempi di Suarez, ignorava i libri XIII e XIV; l’*editio princeps* aldina di Aristotele ripristinava i 14 libri, ma ancora un’edizione importante come quella basileese di Aristotele del 1538, curata da un umanista come Vives, tornava ai 12 libri) induceva a ritenere che quest’ultima, nella sua interezza, avesse come *scopo* — se non necessariamente come *oggetto* — la trattazione di Dio e delle altre sostanze imma-

<sup>1</sup> Gilbert 1965; in particolare Gilbert mostra come il peripatetico milanese docente al “Collegio di lettori reali”, voluto da Francesco I, sia stato per lo più confuso con un medico dallo stesso nome e attivo a Parigi in epoca vicina. Ancora nella prospettiva del declino dell’“averroismo” nel secondo Cinquecento (una sua erosione interna) viene comunque visto Vimercato da Hasse 2004 (su Vimercato pp. 462–466).

<sup>2</sup> *Francisci Vicomercati mediolanensis philosophi regii, in eam partem duodecimi libri metaph. Aristotelis, in qua de Deo et ceteris mentibus divinis disseritur, Commentarii, una cum eiusdem partis e Graeco in Latino conversione, ad Carolum Borbonium cardinalem vindocinensem, Parisiis 1551* [in seguito: *Commentarii*]. Il testo in quarto conta 139 pagine a numerazione continua ed ampi margini, più le otto della dedica.

teriali.<sup>3</sup> Forse è il caso di ricordare che in questa stessa direzione andava anche il grande commento di Alessandro di Afrodisia alla *Metafisica*, *le dernier cri* in fatto di esegesi aristotelica proprio negli anni in cui Vimercato componeva il suo testo<sup>4</sup>. A ciò si deve aggiungere che nel primo '500 era partita una azione di 'decostruzione' della *Metafisica*, intesa come libro, e parallelamente a questa, di messa in discussione della metafisica aristotelica, intesa invece come scienza nella quale la riflessione sull'ente in generale culminava con quella sull'ente divino, con ciò tenendo insieme i due momenti. Si trattava in realtà di un attacco vero e proprio che, anche quando si limitava ad aspetti apparentemente esteriori, filologici e per esempio, scopriva la natura redazionale, artificiale, della *Metafisica*, in realtà — e senza nemmeno nascondere troppo — puntava piuttosto a delegittimare Aristotele come 'teologo' e con lui la metafisica peripatetico-scolastica come scienza. La riscoperta umanistica delle fonti antiche (un certo ruolo giocò probabilmente la rimessa in circolazione del noto racconto sulle sorti della biblioteca di Aristotele, che si poteva leggere nella *Vita Syllae* di Plutarco e in Strabone<sup>5</sup>, ma anche certi giudizi di Cicerone, come quello celeberrimo del *De finibus* sul reale autore della *Nicomachea*), fece qui da catalizzatore di diverse operazioni ideologiche — come per esempio la 'purificazione' della religione dalle incrostazioni dialettico-metafisiche tipiche della scolastica, oppure l'elaborazione una 'nuova' filosofia *de rebus universis* — ma che in comune avevano il bisogno di partire da una critica strategica e distruttiva ad Aristotele ed al suo libro più importante. Pico *junior*, Ramo, Patrizi, sono i nomi che vengono in mente, fino a Gassendi che — a chiusura di un'epoca — si chiederà perchè mai la teologia di Aristotele racchiusa in cinque capitoletti del libro XII sia così rachitica, e soprattutto perchè si sia perso così tanto tempo a commentarla.<sup>6</sup>

Per tornare ora al nostro autore, diciamo che rispetto a questa fronda antiaristotelica, che per lui era rappresentata soprattutto dal suo turbulento collega Pietro Ramo<sup>7</sup> e, più in generale, rispetto alle nuove conoscenze e ai nuovi interrogativi che l'Umanesimo aveva portato alla questione aristotelica, Vimercato non si fa trovare senza argomenti.

<sup>3</sup> Sulla discussione relativa alla distinzione tra scopo e soggetto/oggetto della *regina scientiarum* v. Forlivesi 2009.

<sup>4</sup> Sulle circostanze e il significato della pubblicazione della traduzione latina di quest'opera da parte dell'umanista Juan Ginés de Sepulveda mi si consenta di rimandare a quanto ho scritto in Facca 2009, specialmente p. 220 e ss.

<sup>5</sup> *L'editio princeps* (giuntina) delle *Vite* è del 1517, quella (aldina) della *Geografia* è dell'anno precedente. Presumibilmente è a partire da queste date che la vicenda della biblioteca di Aristotele viene presa in considerazione nella polemica sullo status del *corpus*. Già nell'*Examen vanitatis doctrinae gentium*, pubblicato nel 1520, Giovan Francesco Pico, utilizza Strabone nel contesto della *destructio* dell'aristotelismo (IV, 5), oltre che i cataloghi di Diogene Laerzio, naturalmente per la discrepanza con le opere conosciute dello Stagirita. Laerzio era già noto nel '400 e comunque la sua *Vita Aristotelis* era apparsa nell'edizione aldina dello Stagirita nel 1497.

<sup>6</sup> V. *Exercitationes paradoxicae adversus aristoteleos* (*Opera*, Lugduni 1658, vol. III, p. 131). Su questo tema v. Schmitt 1967.

<sup>7</sup> L'attacco ad Aristotele ed aristotelici era partito almeno dalle *Aristotelicae animadversiones* (1543, poi più volte riedite). Ramo nel 1566 pubblicherà le *Scholae metaphysicae*, dove ad uno ad uno esamina i 14 libri della *Metafisica* per chiedersi, retoricamente, "utrum tota Aristotelis Metaphysica nil aliud sit quam logica logicis plurimis et theologis quibusdam sophismatibus obscurata" (ed. Francofurti, 1583, p. 10). Sul rapporto, abbastanza complesso e ondivago di Ramo rispetto ad Aristotele è ancora da vedere il classico libro di Ong 1958 (2004), *passim*.

Intanto, contro coloro che invitano a tenersi lontano dalla teologia di Aristotele e di Platone, già nella dedica al Cardinal Borbone egli ricorda che, se anche è vero che non tutto nei filosofi antichi è consentaneo alla verità cristiana, nelle loro dottrine c'è pur sempre un contenuto che conferma "in molte asserzioni della religione gli alti ingegni dei dotti, che si lasciano convincere solo dalla ragione"<sup>8</sup>. Nei confronti dei maggiori filosofi pagani (si parla qui di Aristotele e Platone) va quindi tenuto un atteggiamento equilibrato, nè rifiuto pregiudiziale, nè accettazione incondizionata, ma attenzione selettiva. Lo stesso atteggiamento del resto che si riscontra nei grandi teologi, come Basilio Magno, Gregorio Nisseno, Gregorio di Nazianzo e anche San Tommaso (che però ha un po' esagerato con le dimostrazioni filosofiche!)<sup>9</sup>. All'inizio del commento vero e proprio Vimercato ribadirà infatti dei principi che un qualsiasi teologo scolastico avrebbe sottoscritto:

religio [...] vel omnino contempta iaceret, vel in superstitionem evaderet, nisi Deum esse, quaeve eius sit natura quidque agat cognimur perspectumque haberemus. Hanc itaque Dei mentiumque omnium divinarum cognitionem liber hic exhibet, non quidem omnem eam, quam fide nos credimus, sed quae naturae lumine a philosopho excellentissimo tradi potuit<sup>10</sup>.

Ma per tornare alla dedica, il suo punto più interessante è forse il seguente:

Ab Aristotele autem exorsus sum, qui et praeclariori methodo et scite magis (ut mihi quidem videtur) quam Plato (quamquam fortasse ille nonnulla magis pie) de Dei natura, essentia, actione, vita beata disseruit, inanium fabularum quibus res divinas alii involuerant, commentis praetermissis, simulque aliis divinis mentibus, quae una cum Deo summa fruuntur foelicitate, pertractatis, ut non *daimonion* solum, quemadmodum veteribus ad mundum corporeum, quem demones colunt, ab illo omni ex parte explicatum respicientibus, placuit, sed etiam *theios*, quo nomine Platonem, quod in rebus divinis maxime versaretur, vocabant, nuncupari dignus videatur.<sup>11</sup>

Sono evidenti quindi, da un lato la maggiore affidabilità di Aristotele come teologo rispetto al "pio" Platone (e a tutte le 'teologie' da esso ispirate, più poetiche che filosofiche), dall'altro l'inadeguatezza dell'espedito 'concordistico', tipico per esempio di un Bessarione e poi divenuto quasi *communis opinio* nel '500<sup>12</sup>, di separare tra i due grandi filosofi antichi le 'competenze', l'uno, Platone, essendo il *summus metaphysicus* e l'altro,

---

<sup>8</sup> Dedicai ai *Commentarii*, "Doctorum hominum ingenia excellentia, quae nisi ratione cogi solent, in multis religionis placitis".

<sup>9</sup> Ivi.

<sup>10</sup> *Commentarii*, p. 2.

<sup>11</sup> Dedicai.

<sup>12</sup> Si pensi alla celeberrima rappresentazione di Platone ed Aristotele nella *Scuola di Atene* di Raffaello. L'idea che Aristotele come "teologo" non sia affatto inferiore a Platone può ricordare piuttosto il Pico del *De ente et uno*.

Aristotele, ‘solo’ l’*optimus physiologus*. Gli ‘antichi’ qui richiamati e criticati sono infatti Cicerone ed Agostino, ma il passo riprende con ogni evidenza la distinzione proposta dal celebre cardinale nell’*In calumniatorem Platonis* (I, 3).

D’altra parte, la rivendicazione della ‘metodicità’ di Aristotele ha tutta l’aria di costituire una risposta alla virulenta polemica scatenata da Pietro Ramo all’indirizzo dello Stagirita, ed in particolare all’accusa secondo la quale quest’ultimo avrebbe congestionato i suoi scritti con svariati argomenti senza un chiaro ordine logico e in più punti si sarebbe persino contraddetto. Anche per questo tema si può vedere la parte introduttiva del commento, dove Vimercato precisa il suo pensiero e sostiene che nel libro *Lambda* c’è tutto quello che si può aspirare a sapere *de divinis*, e tale contenuto è stato esposto da Aristotele *diligenter et accurate maximeque methodo et ordine*. Ciò vuol dire innanzitutto che i 5 capitoli propriamente teologici del XII libro seguono un piano preciso (e che più scolastico non si potrebbe):

sintne mentes divinae necne [contenuto del 6 cap.], quae et quales sint [7], quot sint [8], quid agant [9] et an mundum administrent [10], omnia haec eo plane, quo nunc commemorata sunt ordine, hoc in libro, explicantur, demonstrationibus, hoc est necessariis rationibus, non popularibus aut quae ex hominum duntaxat opinione ducantur, adhibitis.<sup>13</sup>

Le ultime parole di questo brano rimandano alla discussione, ormai diventata un *topos* caratteristico delle *discussiones peripateticae* cinquecentesche, e cioè quella sulla duplice natura dei testi dello Stagirita: da un lato quelli “acroamatici”, cioè scientifici, rigorosi, “dimostrativi”, destinati ad un pubblico scelto e preparato, quali appunto la *Metafisica* o la *Fisica*. Dall’altro quelli “essoterici”, divulgativi, fondati su opinioni e conoscenze alla portata di un auditorio più largo, oltre che meno stringenti dal punto di vista logico.<sup>14</sup> Ma proprio perchè quello di *Lambda* è un testo fatto di sole dimostrazioni, che non indulge a digressioni letterarie (come invece capita in questa materia a Platone ed all’autore del *De mundo*<sup>15</sup>), e proprio perchè diamo per inteso che questa sia la teologia di Aristotele, sintetica fin che si vuole, ma a suo modo compiuta, una domanda può sorgere tanto spontanea quanto inquietante: che cosa ci stanno a fare in questo contesto i primi 5 capitoli del libro, che contengono una esposizione dei principi del mondo fisico e per di più ripetono quanto Aristotele ha già esposto, per esempio all’inizio della *Fisica*? Non hanno forse ragione quelli che accusano Aristotele di ripetersi e di mescolare tutto

<sup>13</sup> *Commentarii*, p. 1. In modo “storico e narrativo”, cioè non scientifico, si esprimerebbe invece Aristotele nel *De mundo* (ammesso che lo Stagirita ne sia l’autore), dove troviamo “multa et pulcherrima et cum pietate consentientia” (p. 2–3).

<sup>14</sup> La questione, qui solo allusa, era stata affrontata da Vimercato nell’introduzione al commento alla *Fisica*. Tra le numerose riprese di questo tema — stimolate da alcuni passi di Cicerone e soprattutto da Gellio (*Noctes Atticae*, XX, 5) — nella letteratura filosofica dell’epoca si possono indicare gli *scolia* al cap. 4 del III libro del commento alla *Politica* di Sepulveda (1548) o il *De sermonibus exotericis* (1575) del milanese Ottaviano Ferrari, probabilmente amico del Vimercato (v. Gilbert, 1965: 203), o il cap. 18 del X libro delle *Variae lectiones* (1582) del grande filologo fiorentino Pietro Vettori.

<sup>15</sup> *Commentarii*, p. 2–3.

con tutto (di “transitare ad un altro genere”)? Alla questione, che tutto sommato mette a nudo i limiti ermeneutici di tutte le letture teologiche del libro XII, Vimercato dá in effetti una risposta abbastanza debole ed evasiva: *repetita iuvant!* e che male c’è, specie se si ripete la lezione su principi generalissimi di questa importanza, i principi di tutto il cosmo?<sup>16</sup> Se poi gli avversari incalzano con la domanda sul perchè la *scientia divina*, cioè la *Metafisica*, dedichi tuttavia così poco spazio alle menti divine, che dovrebbero costituire invece il suo argomento principale, la risposta di Vimercato, anche in questo caso non si allontana sostanzialmente da quella che si sarebbe potuto ottenere da un filosofo scolastico: la scienza metafisica — ammettiamolo pure — non ha come suo oggetto e „scopo” le sole menti divine, bensì l’ente in quanto ente, cioè la trattazione dei principi e delle cause di quest’ultimo. Tuttavia, è anche vero che a quelle menti divine la metafisica dedica un’attenzione particolare, in quanto esse sono le prime tra le sostanze (a sua volta prime nell’ordine delle categorie) e con ciò le cause di tutti gli altri enti; alla fine quindi questa scienza risulta da una specie di asimmetria tra la parte ontologica e quella teologica, asimmetria che il milanese enuncia in questi termini: la metafisica si occupa degli enti ordinari solo *quatenus sunt*, cioè nella loro generalità di enti e non nella loro essenza specifica, ma per quanto riguarda quegli enti speciali, che sono le menti divine, essa oltre a considerarli in quanto enti, li studia anche nella loro essenza specifica, meritandosi così il titolo di ‘divina’.<sup>17</sup> Con ciò — pare al milanese — l’unitarietà di questa scienza è salvaguardata, nonostante l’eterogeneità, o forse meglio, la non perfetta omogeneità del suo oggetto.

Questa spiegazione, peraltro, non dice tutto del punto di vista di Vimercato. Si deve ricordare infatti che l’opera qui in esame, nei disegni del milanese, era in pratica la continuazione del commento alla *Fisica* pubblicata l’anno prima. E nella dimostrazione dell’atto puro di *Lambda* egli vede chiaramente il completamento e il coronamento delle dottrine fisiche di Aristotele, specie quelle dell’VIII libro della *Fisica*, dove pure si giunge a postulare l’esistenza di un primo motore. Il problema è allora quello di capire cosa distingua le due trattazioni, e a Vimercate pare di risolverlo affermando — alla stregua di Averroè — che *Fisica* VIII dimostra solo l’eternità della sostanza motrice e *Metafisica* XII, anche la sua immobilità e immaterialità. La dimostrazione complessiva del motore immobile consisterebbe dunque nel concorso di una dimostrazione fisica e di una metafisica, non sovrapposte, ma complementari l’una all’altra<sup>18</sup>, dove è chiaro che a Vimercato non interessa tanto mostrare la parentela tra i due testi aristotelici in termini di affinità testuali o corrispondenze genetiche (approccio ad Aristotele, per quanto ne so, completamente estraneo alla prospettiva metodologica di un aristotelico del ‘500), quanto ribadire

<sup>16</sup> *Commentarii*, p. 2. Personalmente sono del parere che si esca dall’*impasse* proprio negando l’assunto di fondo, cioè smettendo di teologizzare *Lambda*. Tale dogma venne condiviso anche da un grande aristotelista come Ross ed è a tutt’oggi ampiamente accettato. Per un ribaltamento di questa prospettiva v. Bodéüs 1992.

<sup>17</sup> *Commentarii*, p. 4. “Quo etiam fit ut illas non solum quatenus sunt, quemadmodum reliqua, Metaphysica contempletur, sed omnem earum [delle sostanze immateriali] naturam et proprietatem pertractet”.

<sup>18</sup> *Commentarii*, p. 10–14.

la coerenza sistematica della filosofia contenuta nel *corpus* dello Stagirita. In questo caso, insomma, è ben giustificato e rivelatore del modo di pensare del milanese, il richiamo ad Averroè, cioè a colui che della universale coerenza di Aristotele con sè stesso aveva fatto la regola ermeneutica fondamentale.

In generale, mi pare che questo punto possa ben rappresentare l'intenzione che guida il milanese, cioè il tentativo di confermare l'immagine consueta della *Metafisica* (il dodicesimo libro è, come da tradizione, „totius philosophiae, tum naturalis tum divinae terminus et quoddam fastigium”) e dello Stagirita. Pur non sottovalutando il potenziale critico derivante dalle nuove conoscenze storiche e testuali sugli scritti aristotelici e su quelli della tradizione peripatetica<sup>19</sup>, effetto dell'approccio umanistico agli studi filosofici, il milanese ritiene comunque di essere in grado di rispondere con successo a questi nuovi problemi, convinto che almeno nelle sue linee generali la filosofia di Aristotele sia definibile con precisione dal punto di vista ermeneutico e persino difendibile dal punto di vista filosofico-teologico; oltre a ciò essa dovrà essere presentata ad un pubblico più ampio del cerchio degli specialisti della filosofia aristotelica o di coloro che erano abituati ai tecnicismi lessicali della scolastica. L'idea di ritagliare il lungo frammento “teologico” di *Lambda* per vedere quali fossero realmente i *verba* e la *mens Philosophi* su alcuni punti tra i più delicati e discussi di tutto la filosofia di ispirazione aristotelica, mi pare risponda a questi tre obiettivi. E tuttavia, se l'intenzione di partenza era quella di confermare un quadro tradizionale e di restare sul solco della tradizione, vedremo però che il risultato effettivo sarà alquanto più complesso di quanto queste premesse lascino supporre. Lo rivela, a mio avviso, la discussione sulla causalità del primo motore.

### Che causa è la sostanza prima?

Anche qui è necessario un breve *excursus* per avere almeno un'idea del modo in cui presumibilmente si presentava questo tema ad un esegeta di Aristotele della prima metà del '500.

Nell'ambito di una ricerca sui principi e sulle cause “prime” della realtà, il difficile testo di *Metafisica* XII, ai capitoli 6 e 7, forniva alcuni spunti su come concepire il rapporto tra il primo motore, il primo mosso (presumibilmente il primo cielo nel sistema delle sfere eudossiano), e il resto dei moti cosmici, fino a quelli naturali. Semplificando alquanto, si potrebbe dire che i dubbi principali che nascevano a voler interpretare questi brani riguardavano la possibilità di mettere d'accordo quanto leggiamo nel cap. 6

---

<sup>19</sup> Si è già accennato al problema dell'autenticità dei testi e a quello della loro classificazione tipologica e dello “stile” letterario di Aristotele; ricordo anche l'accenno di Vimercato, giusto nella prima pagina del commento, alla questione del numero progressivo di *Lambda* (è l'undicesimo o il dodicesimo libro della *Metafisica*?) che presuppone la conoscenza del commento di Alessandro di Afrodisia, pubblicato in traduzione latina la prima volta nel 1527 e poi alcune altre volte. Il punto — Alessandro si chiede se *alpha minor* sia al suo posto tra *alpha maior* e *beta* — poteva avere effetti dirompenti per la *Metafisica* di Aristotele, come dimostra del resto il dibattito che su di esso si svilupperà (su cui v. Krays, 1991).

e quello che sembra di capire dal cap. 7. Mentre infatti nel cap. 6, Aristotele dichiara esplicitamente che al primo motore immobile spetta una causalità “motrice o efficiente” (esso sarebbe *κινητικὸν ἢ ποιητικόν* — 1071b 12)<sup>20</sup>; il cap. 7 invece afferma che il motore immobile muove come ciò che è “desiderabile e intelligibile” (*τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν* — 1072 a 26–27) e argomenta per la presenza di una causalità “finale” nelle sostanze immobili (*τὸ οὐ ἔνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις* — 1072b 1–2) e in particolare nella prima di queste: tutto ciò in passi nei quali — vien voglia di dire — lo *stylus brevis* di Aristotele dà il peggio di sè e, come se non bastasse, ricostruiti sulla base di un testo forse corrotto o manchevole. Mentre la nozione di causalità motrice non sembra porre particolari problemi — tra l’altro, è quella che risulta anche da *Fisica* VIII — il concetto di prima causa finale pone una serie di interrogativi, primo fra tutti quello di stabilire rispetto a chi o a che cosa il primo motore sia causa finale. Nella tarda antichità si cristallizzò un’interpretazione di questi passi destinata a rimanere paradigmatica (“standard”, secondo l’espressione di Sarah Broadie<sup>21</sup>) e che troviamo formulata con chiarezza in Alessandro di Afrodisia<sup>22</sup>. Secondo questa interpretazione il Primo Motore muove il cielo proprio perchè è la sua causa finale, e lo è nel senso che è “amato” da quest’ultimo. Che poi il cielo “ami” il primo motore significherebbe più esattamente che esso vuole farsi “simile” al primo motore (si ricordi la tesi dell’*ὁμοίωσις θεῶν* del *Teeteto* platonico ed il particolare successo di questa formula a partire dalla filosofia medioplatonica); non potendo però il cielo essere assolutamente immobile come è il primo motore, si limiterebbe a imitarlo nell’unico modo possibile, cioè muovendosi del moto più simile all’immobilità, il moto circolare che — di nuovo una reminiscenza platonica, dal *Timeo* — ritornando su sè stesso è continuo e eterno. Perciò, là dove Aristotele dice che il Primo Motore muove *ὡς ἐρώμενον* (1072 b 3), ciò si deve intendere che muove “in quanto amato”, “dal momento che” è amato, cioè tramite l’amore del cielo nei suoi confronti. Un corollario importante a questa premessa è che il cielo sia dotato di un’ ‘anima’, che sarebbe il soggetto effettivo di questo amore; un corollario peraltro particolarmente fecondo di dubbi e controversie, se non altro perchè Aristotele non parla mai, almeno nella *Metafisica*<sup>23</sup>, di animazione dei cieli. Questa interpretazione variamente riproposta sarà largamente dominante, anche in epoca moderna e contemporanea, quando l’interesse per Aristotele sarà di tipo prevalentemente o puramente filologico e non assolverà più alla funzione teoretica di determi-

<sup>20</sup> Per dare un’idea del ginepraio di difficoltà che si incontrano a leggere questi testi, basti ricordare che a parere di alcuni non è nemmeno detto che nell’intero cap. VI si accenni al primo motore (Fazzo, 2009).

<sup>21</sup> Broadie, 1993.

<sup>22</sup> La formulazione più chiara è forse quella della *Quaestio* I, 25 (p. 40, 17 e ss. dell’ed. Bruns): “Il suo [del primo cielo] desiderio non è tanto quello di afferrarlo [il motore immobile], ma di diventargli simile [*ὁμοιωθῆναι*] per quanto gli è possibile; e diventa simile a quello secondo il movimento, mediante l’eternità, la continuità e la regolarità del [proprio] movimento; un movimento in circolo che sia sempre identico e allo stesso modo è infatti in qualche modo simile [*ἔοικε*] all’immobilità”. Su altri testi rilevanti di Alessandro e in generale sulla sua interpretazione, Berti 2009.

<sup>23</sup> Ne fa cenno invece nel *De coelo* (II, 12), ma non si capisce se esponga una tesi in cui crede o una ipotesi che aiuta in qualche modo a farsi un’idea in una materia oscura per le nostre capacità cognitive come è il tema della molteplicità dei moti celesti.



nare il pensiero del più autorevole dei filosofi, se non proprio la voce della filosofia stessa. Pure prevalente, quasi non serve dirlo, sarà l'idea che *Metafisica* XII contenga la 'teologia' di Aristotele, una persuasione che dagli interpreti neoplatonici passerà a quelli arabi, bizantini, cristiani ed anche moderni, tanto che ancora Ross — a proposito di questi passi — parlerà appunto della "teologia di Aristotele", usando spesso al posto della coppia di termini motore immobile-cielo quella Dio-mondo<sup>24</sup>.

Ad un peripatetico del Rinascimento questa interpretazione poteva essere nota soprattutto dai testi di Alessandro di Afrodisia che cominciarono a circolare fin dai primi decenni del '500, il commento alla *Metafisica*<sup>25</sup> e soprattutto le *Quaestiones*<sup>26</sup>, ma forse ancor di più dalla polemica antiaristotelica che aveva accompagnato fin dall'inizio il "ritorno" di Platone. Era stato infatti il celebre Giorgio Gemisto Pletone, il primo e il più aspro degli avversari dello Stagirita del '400 che aveva inaugurato una critica destinata a diventare un luogo comune delle polemiche contro Aristotele e i suoi seguaci. Lo Stagirita, infatti, avrebbe ridotto 'Dio' ad essere causa del solo movimento (invece che di tutto l'essere), precisando che la modalità in cui Dio esercita questa funzione sarebbe quella della causalità "finale", ad esclusione cioè di quella "efficiente"<sup>27</sup>.

A Vimercato tutto questo non poteva essere sfuggito, anche se è verosimile che per lui il punto di riferimento più importante di tutti nella questione in oggetto fosse rappresentato dall'esegesi di Averroè. Nel suo commento alla *Metafisica*<sup>28</sup> l'interprete arabo aveva infatti proposto una soluzione del problema della causalità del primo motore in parte congruente con quella tradizionale che abbiamo descritto, e in parte nuova. Il *Commentatore* aveva proposto, infatti, di considerare il primo motore immobile di cui parla Aristotele come l'"anima" del primo cielo, pur se — come si dirà poi — nel senso di principio "assistente", esterno, e non "informante", cioè immanente ed inseparabile dal corpo del cielo. Tale anima *sui generis* — limitata peraltro alla dimensione intellettuale<sup>29</sup> — muoverebbe il corpo del cielo come causa efficiente (come l'anima umana è causa efficiente del moto del suo corpo<sup>30</sup>), ma rispetto al corpo sarebbe anche causa finale<sup>31</sup>, presumibilmente

<sup>24</sup> La ricostruzione del pensiero aristotelico proposta da Ross nella *Introduction* all'edizione della *Metafisica* (1953: cxxx–cliv, v. il cap. V: "*Aristotle's theology*") è considerata da Berti (2004: 633) come la migliore forma in cui sia mai stata presentata l'interpretazione standard. Sempre alla stregua di Berti è forse il caso di ricordare come Ross, in sede di giudizio filosofico e fedele ad un'ispirazione kantiana, ritenga questa stessa concezione teologico-finalistica una prova della inadeguatezza, o meglio della aporeticità della "ragion pura" in teologia.

<sup>25</sup> Ricordo solo che la parte di questo commento relativa a *Lambda* non è di Alessandro. Il commento autentico poteva però essere conosciuto dall'uso che ne fa Averroè nel proprio commento.

<sup>26</sup> V. *supra*, n. 22.

<sup>27</sup> V. l'edizione dell'opera di Pletone "Sulle differenze tra Platone e Aristotele" in Lagarde 1973: paragrafo I.32.–25.

<sup>28</sup> Genequand 1986, (mi attengo alla numerazione delle pagine dell'edizione di M. Bouyges, utilizzata anche da Genequand nell'introduzione).

<sup>29</sup> Ivi, p. 1593.

<sup>30</sup> Ivi, p. 1592.

<sup>31</sup> Ivi, p. 1594 ("It follows that this mover is an intellect and that it is a mover insofar as it is the agent of motion and the end of motion").

perchè tale anima sarebbe la “perfezione sussistente” del corpo, in quanto quest’ultimo “imita” per quanto può la sua immobilità<sup>32</sup>.

Questo è in sintesi il panorama delle interpretazioni pertinenti per inquadrare la posizione di Vimercato. E’ chiaro che l’esegesi del testo aristotelico non doveva soddisfare solo una curiosità storica o filologica, ma ci si aspettava da essa un chiarimento su temi chiave di teologia filosofica: è Dio causa efficiente o causa solo finale? Ammettendo una causalità efficiente, come doveva essere intesa? La Prima Causa esprime solo un movimento che mette in azione la *machina mundi*, oppure è il principio da cui la realtà ‘emana’ spontaneamente e necessariamente, oppure ancora è il *Primum* che fa partecipare al suo essere il resto degli enti nel crearli? Dall’altra parte, una causalità solo finale introduceva una prima causa che rimaneva isolata rispetto al suo effetto, che le poteva benissimo rimanere ignoto, essendo essa rivolta solo al suo eterno atto. Si poteva certo sostenere che una causa che si sa come movente deve anche conoscere i moti a cui dà luogo. Ma se anche è così, tali moti non sono che quelli dei cieli, cioè quello di cui essa è causa diretta. Essendo questi ultimi poi la causa solo delle disposizioni generali dell’universo è unicamente a queste ultime che la causa ha eventualmente accesso, mentre rimangono fuori del suo orizzonte epistemico i singolari. Nel caso della causalità efficiente invece, se questa è da intendersi come creazione è chiaro che gli effetti saranno tutti presenti in qualche modo (anche come solo conosciuti, se non proprio come latenti o potenziali) nella Causa. E la causazione, per quanto ad essa servano degli intermediari cosmici, come appare nel neoplatonismo veicolato dalle filosofie arabe, difficilmente potrà avvenire senza che la causa abbia conoscenza di ciò che da lei, in una modalità o nell’altra, deriva.

Questo è invece il panorama delle alternative teoriche realmente in gioco e non è difficile vedere come la discussione sulla causalità del primo motore di Aristotele e di *Metafisica* XII intersecasse inevitabilmente problemi di non poco momento: la scienza divina e la sua estensione, il suo rapporto con la contingenza del mondo, la possibilità di un’*anima mundi*, o anche solo *coeli* di tipo platonico, anche in un quadro aristotelico, la provvidenza, la ‘personalità’ di Dio, ecc.

Chiarito tutto questo possiamo osservare più da vicino quello che Vimercato ha da dire al proposito. Il milanese si dichiara debitore delle esegesi dei maggiori interpreti (Alessandro, Averroè, San Tommaso), ma non nasconde la sua insoddisfazione nei loro confronti<sup>33</sup>. Non tarderemo a convincerci che non si tratta solo di espressioni retoriche e, come già suggerito, credo che la lettura vimercatiana dei passi aristotelici del cap. 7 giustifichi questa dichiarazione di indipendenza dai grossi calibri dell’esegesi aristotelica di tutte le epoche. Senza entrare in tutti i suoi dettagli esaminiamone quindi le parti e gli aspetti più rilevanti.

Mi pare chiaro che la strategia complessiva di Vimercato consista nel mostrare e sottolineare con forza che il Primo Motore aristotelico è soprattutto una causa effi-

<sup>32</sup> Ivi, p. 1605–1606.

<sup>33</sup> *Commentarii*, p. 4. “[...] qui [i libri della *Metafisica*] etsi ab interpretibus multis, Alexandro, Averroy, Thoma et aliis expositi fuerunt, plurima tamen in eorum commentariis desiderantur [...]”.

ciente; la finalità è certo presente, ma — e questo è il punto chiave — va chiarito in che senso ed entro quali limiti lo sia, in ogni caso questa modalità causale non deve oscurare o soppiantare la precedente. Intanto, come rileva il milanese, che questo ‘principio’ (ἀρχή) primo, cioè supremo, debba essere efficiente è implicito nella critica aristotelica alle idee in quanto semplici modelli che non producono nulla di reale o, quantomeno, non mettono in moto nulla<sup>34</sup>. Ma il punto vero è, ovviamente, la difficoltà di capire in che senso, allora, il primo motore sia detto essere principio finale in quanto oggetto di desiderio. La spiegazione passa attraverso un’esegesi del testo aristotelico che si snoda per lunghe pagine<sup>35</sup>, ma che alla fine mi sembra riassumibile in poche battute: quando il primo motore viene definito come la cosa massimamente intelligibile e, in quanto tale, massimamente appetibile o amabile, quando cioè Aristotele lo paragona all’oggetto del desiderio o meglio, della volontà umana, questo non significa affatto indicare il modo in cui il motore esercita la propria azione sul mosso o definire in qualsiasi modo la relazione reale tra il motore ed il mosso. La reale intenzione di Aristotele è invece quella di dire qualcosa sulla condizione in cui si trova il motore mentre esercita la sua azione sul cielo. E questa è una condizione di immobilità, analoga appunto a quella dell’oggetto verso il quale tende l’*appetitus* umano. Insomma, lo scopo di tutto l’argomento aristotelico, fondato sul paragone con l’oggetto amato, è sottolineare la totale immobilità della sostanza prima. Questa infatti:

[...] eo itaque modo movere potest, quo[s] res intellectuales optabilesque movent, quae ita movent, ut cum movent non moveantur<sup>36</sup>.

Questa però è solo una premessa, lo scoglio principale è rappresentato da quelle parole di *Metafisica* XII che inequivocabilmente indicano la presenza di una forma di finalità inerente al primo motore e che fanno perciò pensare che, appunto, di tipo finale sia la relazione causale tra primo motore e primo mosso. Si tratta del noto brano di 1072 b 1–3, che nella versione di Vimercato si presenta così:

<sup>34</sup> *Commentarii*, p. 44. “Censet autem Aristoteles Ideas a Platone positas fuisse, ut ortus rerum causa essent, ita ut res nulla absque Ideae efficientia oriretur. Quam sententiam non hic solum, sed alibi saepe et in primo huius operis maxime refellit, nullamque earum necessitatem esse docet, quod res omnes, quarum Ideas Plato statuit, natura orientur et fiant, quae in agendo nullo utitur exemplari. Effectrices autem ortus causas alias esse, ut ad Ideas recurrere minime sit opus.”

<sup>35</sup> *Commentarii*, p. 50–54. E’ il commento a 1072 a 26–32, testo che nella traduzione di Vimercato recita: “Hoc autem modo movet, id quod exoptendum est et id quod intelligentia apprehenditur, movet nec movetur, itd.” Particolarmente tortuosa o forse solo ripetitiva è la spiegazione vimercatiana della tesi aristotelica per cui il motore non mosso è il *primum* nella serie degli intelligibili e in quella degli appetibili. D’altra parte una spiegazione più articolata è resa necessaria dal fatto che Aristotele conclude la sua dimostrazione “in modo troppo sintetico e oscuro” (*praecise et obscure*), p. 51.

<sup>36</sup> *Commentarii*, p. 54.

Esse vero in his quae vacant motione id, cuius gratia, divisio indicat, alicui enim est id, cuius gratia, quorum alterum quidem est, alterum non est<sup>37</sup>.

Il testo di questo frammento, forse corrotto o monco, forse semplicemente viziato dalla caratteristica brachilogia aristotelica, pone problemi di interpretazione che qui non possiamo discutere<sup>38</sup>. A noi basti tener presente il fatto incontrovertibile che Aristotele distingue qui due forme di finalità (τὸ οὐ ἔνεκα), di cui solo una è ammissibile nelle sostanze immobili, cioè in pratica nel primo motore. Il problema è naturalmente quello di capire in che senso una cosa possa essere “fine” senza per questo subire alcun “movimento”, alcuna variazione. Non si potrà ricorrere certo al concetto di finalità desunto dai processi biologici o dalla prassi umana, perchè in quel caso il fine è qualcosa che viene realizzato, che viene ad essere dopo che prima non c’era o c’era solo in potenza (per es. l’organismo compiuto a partire dall’embrione o — esempio classico — la salute a partire dalla malattia). E allora? Diamo la parola a Vimercato:

Alter ante rem gerendam seu actionem existit, simulque est cum eo, quod agit, imo vero unum idemque cum eo esse potest. Cuiusmodi est edificator, qui sibi domum construit. Huius generis finis in rebus immobilibus et sempiternis inest et quominus insit eiusque ratio eis conveniat nihil impedit<sup>39</sup>.

Il punto chiave qui è quel *sibi*: “*si*”, “a proprio vantaggio” “in vista di sè stesso”. La frase successiva precisa il concetto:

Nam, etsi immobiles sint, movere possunt et agere, idque sui gratia et propter se, ut in eo in quo sunt statu conserventur<sup>40</sup>.

Ancora piú interessante è la precisazione immediatamente seguente:

Neque actio omnis cum motu coniuncta est, ita ut res quae agit moveatur, sed ea tantum actio quae a corpore aut ab eo quod in corpore inest, illique copula quadam coniunctum est, proficiscitur. Mentis enim actio atque etiam aspectus et tactus sine motu efficitur, cum temporis fiat momenti, in quo motus esse non potest.<sup>41</sup>

---

<sup>37</sup> *Commentarii*, p. 56–57

<sup>38</sup> Per un primo orientamento sui problemi e le discussioni suscitate da questo testo v. Reale 1993.

<sup>39</sup> *Commentarii*, p. 57.

<sup>40</sup> *Ivi*.

<sup>41</sup> *Ivi*.

Un'azione senza movimento, che non solo è atemporale, ma evidentemente non ha un fine esterno a sè stessa<sup>42</sup>, un'azione quindi che è volta solo a sè stessa. Ecco come pensare in termini aristotelici la presenza di una finalità nella prima sostanza immobile, prescindendo cioè dalla possibilità che essa sia fine *di qualcos'altro*. Naturalmente si può dire che la sostanza immobile è fine anche delle altre cose, ma ciò solo nel senso che tutte le cose sono disposte in un ordine che ha come vertice il bene massimo ed estremo. Ma anche in tal caso non si tratta di un *bonum agendum* (ἀγαθὸν πρακτικόν), un bene come quelli che si acquisiscono o si realizzano con l'azione, ma semplicemente del fine a cui ogni ente è ordinato per la propria natura (come i corpi pesanti o leggeri al loro luogo "naturale"), che quindi esiste già indipendentemente dall'esistenza di ciò che ad esso tende<sup>43</sup>.

Averroè aveva proposto un'altra spiegazione dei due fini, paragonando il primo motore al padrone, fine immobile al quale sono dirette le azioni dei servi, ma è chiaro che Vimercato considera la propria meglio fondata sui testi aristotelici e filosoficamente più soddisfacente. Con ciò, si è compiuto un decisivo passo in avanti per evitare la spiegazione finalistica (o solo finalistica) della relazione tra la prima causa motrice e primo cielo, essendo dimostrato che la prima sostanza 1) è fine di sè stessa 2) è attiva, non è cioè un semplice oggetto di contemplazione e di desiderio, come potevano essere le idee platoniche o un "motore" a cui il mosso guarda per "assimilarsi" a lui. Questi spunti verranno sviluppati nella parte finale di questa parte del commento.

E' ora la volta del terzo passo di Aristotele da esaminare, quello forse più imbarazzante per la tesi efficientista, perchè vi si dice che la prima sostanza muove il primo mobile ὡς ἐρόμενον. Ciò in sostanza può essere inteso in due modi, attribuendo di volta in volta al greco ὡς un significato diverso. Nel primo caso ("come" l'oggetto amato, "analogamente" a ciò che viene amato) avremmo una semplice analogia tra il motore immobile e l'oggetto del desiderio, che mira solo a sottolineare l'immobilità del motore. Nel secondo (assegnando alla particella greca un senso esplicativo-causativo: "in quanto" amato, "poichè" è amato) si accennerebbe invece al modo reale dell'azione del primo motore sul mosso: il primo motore muove il cielo *perchè* quest'ultimo veramente lo ama. Penso che la traduzione latina proposta da Vimercato — *eo igitur movet modo, quo res quae amatur*<sup>44</sup> — mettendo l'accento sul "modo in cui" si svolge l'azione del primo motore, intenda proprio riferirsi al primo dei due sensi qui distinti. Vimercato non si nasconde

<sup>42</sup> V. la parte finale del cap. 6 di *Metafisica*. IX, e anche il concetto di ἐνέργεια ἀκίνησις dell'*Etica Nicomachea* (1154 b 27).

<sup>43</sup> *Commentarii*, p. 57–58. "Omnia praeterea ad substantiam immobilem, ut ad extremum bonorum sunt ordinata, ut illa non sui solum, sed aliorum etiam omnium finis dicatur. Qui etsi motu, quomodo calor, paulatim non acquiritur, quandoquidem bonum agendum non est, unaquaeque tamen res actione sua et motu a natura constituto *ad illam quam proxime accedere eique coniungi enititur*, non secus ac gravia locum inferum, levia superum, ut finem suum motionibus suis adipiscantur. Haec autem finis ratio, quanquam eius videatur esse, cuius gratia aliquid fit, quem finis modum substantiae immobili Aristoteles negat, quoniam tamen per motum non fit nec paulatim gignitur, quomodo domus seu sanitas, eidem substantiae tribui potest". [...] Corsivo mio. Si noti come Vimercato si sforzi di evitare il concetto di imitazione o assimilazione tipico delle esegesi tradizionali. In ogni caso, che la sostanza prima sia fine in quanto principio d'ordine di tutte le cose, non ha niente a che vedere con il tema della relazione causale tra primo motore e primo mosso.

<sup>44</sup> *Commentarii*, p. 59.

le difficoltà che il luogo aristotelico pone<sup>45</sup>, ma mi pare chiaro che il suo sforzo esegetico vada nella direzione di togliere fondamento all'interpretazione 'realistica' del nesso causale finale, cioè quella presupposta dal secondo dei sensi di  $\acute{\omega}\varsigma$ . Intanto non è affatto chiaro che cosa sia quella cosa che, rapita d'amore per la prima sostanza, muoverebbe tutto il resto. E' verisimile — scrive il milanese — che si tratti del primo cielo, che effettivamente muove tutte le altre cose con la sua eterna conversione circolare, ma allora non è facile spiegare, anche se molti interpreti hanno avuto questa presunzione, in che senso esso sia mosso dalla sostanza immobile come da una cosa che viene amata e desiderata. Ed ecco le parole che dovrebbero avvicinare il lettore alla soluzione del problema:

Hic enim motus, quia a re amabili expetendaque proficiscitur, *vere et proprie* motus non est, nec ad motum qui in loco fit pertinet, sed sola *translatione* motus dicitur, qui finis, seu eius quod ut finis movet, proprius est, ut ad coelum quod vere in orbem fertur, accomodari posse nullo modo videatur.<sup>46</sup> [corsivo DF]

Dire che l'"amore" "muove" è una metafora (*translatio*), il cui unico senso plausibile era stato chiarito in precedenza, cioè sottolineare l'immobilità della causa<sup>47</sup>, senza che con esso si intendesse spiegare il reale meccanismo dell'azione del primo motore. Con il solo amore, infatti, per esempio quello di un uomo per una ragazza, non si muove niente, "a meno che il mosso non possieda anche una forza motrice, che lo muove verso quella [l'oggetto del desiderio] con la sua efficienza"<sup>48</sup>. E riportando al cielo questo discorso:

Nec igitur coelum solo substantiae immobilis amore ductum in orbem potest converti, sed conversionis eius effectricem causam, quae non ut finis moveat, necesse est adesse. Ea vero nulla videtur esse nisi substantia immobilis, quae tamen non erit si eo modo tantum movet, quo res quae amatur.<sup>49</sup>

E' la sostanza immobile dunque ad impartire, come causa efficiente, il moto al cielo (sul come, si vedrà tra poco), non è il cielo che si muove verso di lei per amore. L'immediata conseguenza di questa lettura — forse la più importante per Vimercato — è che sarà inutile postulare un'anima del cielo, quale causa efficiente di quel movimento: non solo

---

<sup>45</sup> P. 59. Quae verba aperta quidem videntur ad intelligendum, sed tamen obscura sunt et cum multis difficultatibus coniuncta.

<sup>46</sup> Ivi.

<sup>47</sup> Il punto aveva in origine un senso antiplatonico. Aristotele — contro l'ipotesi di un'anima semovente — intendeva mostrare che non c'è niente di assurdo nel concepire qualcosa che suscita il moto senza essere in moto a sua volta.

<sup>48</sup> Ivi. "Nec enim homo puellae amore captus, impulsu solo quae ab illa venit, ad eam quaerendam moveri posset, nisi vim motricem in se haberet, cuius efficientiam ad eam moveretur".

<sup>49</sup> Ivi.

Aristotele non ne parla, ma è implicitamente escluso dai suoi argomenti della *Fisica* e del prosieguo dello stesso libro *Lambda*<sup>50</sup>.

Con questo importantissimo punto — la negazione dell’animazione dei cieli — Vimercato sanziona la sua rottura con la tradizionale e storicamente dominante esegesi di *Lambda* (*Alexander et multi alii peripatetici*). La sua consapevolezza di avventurarsi su un sentiero nuovo è evidente soprattutto dalle frequenti confessioni dei dubbi che lo colgono di fronte a questo *locus perobscurus et perdifficilis*<sup>51</sup>. Nondimeno, una volta rotti gli indugi, il milanese porta a termine il suo compito esegetico con determinazione e coerenza. L’ultimo tassello per completare il quadro è, come si diceva, la spiegazione del modo in cui il motore esercita realmente la sua causalità efficiente sul primo cielo, dove Vimercato in parte ripete le cose già dette e in parte le precisa e le sviluppa.

Il punto, dunque, è quello di capire perchè Aristotele usi la formula  $\acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\upsilon\nu$ , in che senso cioè il primo motore muova come ciò che è amato. Non potendo essere il cielo il soggetto di questo amore, non resta che ad amare la sostanza e a stabilirla come fine del moto impartito al cielo non sia altro che ... la sostanza immobile stessa, “per amore della propria perfezione ed immortalità, [...] non diversamente da chi passeggia per mantenersi in salute, sapendo quale sia la propria perfezione e comprendendo che quello è l’unico modo per mantenerla”<sup>52</sup>: la sostanza immobile induce (muove) sè stessa a muovere il cielo per amore di sè stessa.

Vimercato si ricorda qui di alcuni passi di Averroè<sup>53</sup>; era infatti l’interpretazione averroista che assegnava in questo modo alla prima sostanza immobile sia la *ratio finis* che la *ratio causae efficientis*, escludendo implicitamente un’anima immanente al cielo quale causa efficiente del moto, un punto fermo sul quale Vimercato è disposto a seguire l’arabo.<sup>54</sup> Casomai il punto debole dell’esegesi di quest’ultimo è il fatto che essa sembra intro-

<sup>50</sup> *Commentarii*, p. 59–60. In sintesi, mi pare che nel seguito Vimercato stabilisca tre punti: 1) Aristotele ha mostrato nella *Fisica* che il primo motore non ha grandezza. Se l’avesse, infatti, essendo anche infinito di potenza, il moto del cielo sarebbe *in non tempore*, il che è impossibile per un corpo fisico. Ma tutto questo ragionamento ha senso solo se lo scopo generale dell’argomentazione è quello di stabilire che il motore immobile stesso è causa motrice o causa efficiente del moto; 2) Aristotele non parla mai di quest’anima del cielo, se l’avesse ammessa ne avrebbe fatto cenno, vista la sua importanza; 3) Si potrà dire che la sostanza immobile è l’anima dei cieli, ma solo “in un certo senso” (*quodammodo*), lo si vede dal fatto che Aristotele moltiplica le sostanze immobili secondo il numero delle conversioni circolari: se invece i moti dipendessero da un’anima come da un fine, ne basterebbe una per tutti.

<sup>51</sup> *Commentarii*, p. 63.

<sup>52</sup> *Commentarii*, p. 60. Quo modo igitur caelum primum substantia immobilis, ut res, quae amatur motu cieat, non facile est exponere. Nisi animo concipiamus putemusque id quod ab illa ut a re expetenda et fine movetur, primario coelum non esse, sed ipsamet seu proprium eius appetitum ac mentem, cum naturam suam praestantissimam, omniumque optimam et summe expetendam apprehendat, perfectionemque illam et immortalitatem, perpetuitate motus contineri intelligit, altero, hoc est, appetitu, eandem ardentissimo quodam amore prosequitur atque ad coeleste corpus motu perpetuo ciendum impellitur, non secus ac sanitatis conservandae gratia quispiam inambulat, cum et illius perfectionem novit et non alio modo conservari eam posse intelligit.

<sup>53</sup> Genequand 1986: 1595–1596.

<sup>54</sup> *Commentarii*, p. 60. Vimercato riprende il celebre esempio del “bagno” che, in quanto oggetto reale, è causa finale del moto della persona accaldata, mentre è causa efficiente in quanto forma pensata presente nella mente della stessa persona; ma una forma immateriale, quale il motore immobile, potrebbe invece svolgere congiuntamente entrambe le funzioni causali.

durre un movimento e quindi una dualità di motore e di mosso nella sostanza immobile stessa (come l'immagine del passeggiatore suggerisce), ma il milanese ritiene che anche questa difficoltà si possa superare ricordando che questo impulso ad amare sè stessa e che ha come conseguenza la produzione di un moto *ad extra* è un moto solo "per traslato" (*translatione*). Conclusione:

[...] Haec etiam substantia immobilis suae praestantiae amore capta seipsam ad caelum movendum excitat, quippe quae (ut dictum est) perfectionis suae bonam partem in motu illo positam esse agnoscat.<sup>55</sup>

Insomma, i punti che Vimercato intende far emergere dalla propria esegesi mi sembrano questi:

- ◀ la sostanza immobile, il primo motore, è causa finale di sè stessa, è il termine del proprio "amore";
- ◀ a causa di questo amore di sè essa muove con un impulso 'psichico'<sup>56</sup> il corpo del primo cielo;
- ◀ quest'ultimo, quindi, non ha nessuna anima, perchè non è il soggetto di nessun amore.

### Interpretazione storica

A mio avviso, con queste pagine Vimercato si è meritato un posto nella storia della interpretazione del passo aristotelico, di particolare rilievo mi sembrano almeno due punti. Uno è la dimostrazione della incongruità e, in fin dei conti, dell'inutilità del ricorso all'animazione del cielo; il secondo è la spiegazione del modo in cui nella prima causa è presente la finalità, una spiegazione che — se non erro — tiene sempre presente il punto chiave di tutto il discorso di Aristotele, cioè la descrizione della prima sostanza — per usare una terminologia scolastica — come atto perfetto sussistente in sè stesso (1072b 15ss.).

Il discorso sulle implicazioni per la "teologia" aristotelica di questi risultati sarebbe lungo, si può se non altro intuire che in questo modo si mette in crisi la tendenza platonizzante o neoplatonizzante a concepire 'Dio' solo come fine amato o inteso, come semplice "oggetto" ideale, chiuso in sè stesso, "che volge le spalle al mondo"<sup>57</sup>, restituendogli inve-

<sup>55</sup> Ivi.

<sup>56</sup> Ivi. "Quemadmodum si animam nostram se ipsam, quia praestantem se esse intelligat, amore prosequi dicamus, et cum magnam conservationis sui partem in corpore (cuius forma est) movendo, atque in exercitatione detinendo, percipiat ab amore illo, quo se prosequitur, ad illum movendum impelli. Eadem profecto anima eo modo movet ut res quae amat utque etiam efficienter animal ciet".

Mi pare che la spiegazione che rimanda all'anima umana, che si muove assieme al proprio corpo e, quindi, non sarebbe a rigore del tutto immobile, è anch'essa un'analogia (*Quemadmodum, si... dicamus...*).

<sup>57</sup> Giacom 1969: 130.



ce una piú compiuta — passi il termine anacronistico — o “personalità”, che lo adegua meglio, se non altro, all’idea che Aristotele aveva degli dei del *pantheon* greco (viventi immortali, felici)<sup>58</sup>. In questo senso l’esegesi di *Metafisica* XII proposta da Vimercato potrebbe essere considerata con interesse da quegli studiosi di Aristotele che a partire dagli anni ’90 del secolo scorso, soprattutto in area inglese, hanno rimesso in discussione l’interpretazione standard, soprattutto nella forma proposta autorevolmente da Ross.<sup>59</sup> Questo è però una considerazione che guarda alla *longue durée* della storia dell’aristotelismo europeo, nella quale il libro XII della *Metafisica* ha avuto un ruolo difficile da sottostimare per l’elaborazione di una teologia razionale al servizio della sintesi scolastica di ragione e rivelazione.

Nella prospettiva un po’ piú circoscritta dello studioso del pensiero del Rinascimento la cosa interessante è però forse un’altra; si tratta cioè di rilevare quale uso facesse Vimercato delle sue scoperte nell’ambito dell’ermeneutica aristotelica, e piú precisamente, in che modo questa sua esegesi contribuisse a definire la sua posizione filosofica rispetto alle dinamiche intellettuali caratteristiche dell’epoca. A questo proposito, va notato che appena qualche pagina piú in là di quelle che abbiamo analizzato nel dettaglio, il milanese sostiene che per ‘Dio’ essere la causa efficiente prima di tutte le cose significa essere ciò da cui

ut a principio ac fonte omnia proficiscuntur, moventur et conservantur, idque necessario [...] <sup>60</sup>.

E ancora:

Ita ab hoc principio universa pendent, ut cum nunc conserventur, vivant et perpetuentur, ad interitum profecto, nisi ipsum esset, reducerentur. [...] Nec ab eo ut fine solo coelum et natura pendet, quemadmodum multi esse Aristotelis sententiam censuerunt. Immo vero ut ab efficiente et movente, atque salutem tribuente. Dico autem (efficiente) non quod tempore aliquo coelum naturamque genuerit, et cum non essent fabricaverit. Hoc enim in primo de coelo reprobatur, mundunque sempiternum esse demonstratur, sed quod quidam veluti fons sit, a quo (ut a solis splendidissimo corpore lumen) in omni sempiternitate mundus fluxerit manarique, cum praesertim corporea natura, qualis est universi, ex sese aut esse aut conservari nullo modo possit. <sup>61</sup>

Al che segue una serie di citazioni dal *De mundo* (*quicumque fuit autor*), da Orfeo (*vetustissimus scriptor*), dal *Cratilo*, dalla *Politica*, che confermano il senso teologico dei

<sup>58</sup> V. il celebre passo di 1072 b 28–30, e sulla questione Bodéüs 1992.

<sup>59</sup> Una ricostruzione di questa discussione in Berti 2005. Berti è tornato a piú riprese sulla questione ed è oggi il piú autorevole, oltre che convinto, sostenitore di una revisione, o meglio un capovolgimento dell’interpretazione *standard*.

<sup>60</sup> *Commentarii*, p. 65.

<sup>61</sup> *Commentarii*, p. 66–67.

passi aristotelici, e cioè: Dio è “padre”, “vita”, “tutto è pieno di dei”.<sup>62</sup> Queste pagine, con qualche concessione ad un linguaggio neoplatonizzante, ad uno spirito di *concordia* filosofica e con qualche accento in stile *prisca theologia*, rivelano quello che era il probabile scopo che Vimercato assegnava a questa sua fatica ermeneutica e al quale abbiamo del resto accennato in precedenza: l’interpretazione “finalistica” del Dio aristotelico, nata presso gli stessi commentatori peripatetici e da questi divulgata, era diventata nelle mani dei platonici rinascimentali (si è fatto in precedenza il nome di Giorgio Gemisto Pletone) il pretesto per discreditare completamente la teologia di Aristotele, per denunciarne l’inadeguatezza per qualsiasi visione del mondo a carattere teistico. La replica di Vimercato è che, con tutte le cautele del caso (non è che allo Stagirita si possa attribuire il concetto di creazione nel tempo, come si è visto e come è ovvio), il pensiero teologico di Aristotele è non meno stimolante di quello di Platone e dei platonici, perchè implica — anzi, giustifica razionalmente, “metodicamente” — un concetto di Dio quale principio “trascendente” rispetto al mondo e al contempo quale agente rivolto verso di esso in modo consapevole. Perchè un aristotelico come Vimercato riprendesse in mano una questione su cui filosofi e teologi di tutte le epoche e di tutte le nazioni erano intervenuti già chissà quante volte ci volevano probabilmente gli stimoli offerti da due fattori tipici dell’epoca, il neoplatonismo rinascimentale, con il suo caratteristico orientamento teologizzante, e l’Umanesimo, con la sua insistenza sulla necessità di rileggere le fonti antiche del pensiero occidentale. L’attacco aspro (e spesso sterile, retorico e puramente distruttivo) che l’una e l’altra di queste due tendenze aveva portato alla filosofia aristotelica ed alle sue filiazioni storiche nei primi decenni del ‘500, non aveva scoraggiato i peripatetici, almeno alcuni, dall’intraprendere un aggiornamento dei propri metodi di ricerca e del proprio bagaglio concettuale. Dai *novatores*, più o meno rumorosi, più o meno credibili che fossero, si poteva raccogliere la sfida e da ciò prendere spunto per continuare a fare filosofia *assieme* ad Aristotele, tornando a rileggere quei testi che pure erano già stati letti *iterum atque iterum*.

---

<sup>62</sup> *Commentarii*, p. 67.

## BIBLIOGRAFIA

- BERTI, E.**, 2004, *Da chi è amato il Motore Immobile? (Su Aristotele, Metaph. XII 6–7)*, in Id., *Dalla dialettica alla filosofia prima con saggi integrativi*, Milano, p. 616–650.
- BERTI, E.**, 2005, *Il dibattito odierno sulla cosiddetta “teologia” di Aristotele*, in *Nuovi studi aristotelici*, II, Brescia, s. 489–500 (prima ed. dell’art. 2003).
- BERTI, E.**, 2009 *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia* in Id., *Nuovi studi aristotelici*, IV/1, Brescia, p. 77–88 (prima ed. dell’art. 2000).
- BODÉÜS, R.**, *Aristote et la théologie des vivants immortels*. Montréal–Paris.
- BROADIE, S.**, 1993, “Que fait le premier moteur d’Aristote? (Sur la théologie du livre Lambda de la “Métaphysique”)", *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 183, p. 375–411.
- FACCA, D.**, 2009, “Przekłady Aleksandra z Afrodyzji i myśl renesansu” [Le traduzioni di Alessandro di Afrodisia e il pensiero del Rinascimento], *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 53, p. 213–230.
- FAZZO, S.**, 2009, “Fra atto e potenza: l’eternità del cielo nel libro Lambda della Metafisica”, in: *Attività e virtù. Anima e corpo in Aristotele*, (cur.) A. Fermani, M. Migliori, Milano, s. 113–146.
- FORLIVESI, M.**, 2009, “Approaching the Debate on the Subject of Metaphysics from the Later Middle Ages to the Early Modern Age: The Ancient and Medieval Antecedents”, *Medioevo* 34 2009, p. 9–59, anche su <http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf.htm>
- GIACON, C.**, 1969, *La causalità del motore immobile*, Padova.
- GILBERT, N.W.**, 1965, “Francesco Vimercato of Milan: a Bio-Bibliography”, *Studies in the Renaissance* 12, p. 188–217.
- GENEQUAND CH.** (ed.), 1896, *Ibn Rushd’s Metaphysics. A Translation with Introduction with Ibn Rushd’s Commentary on Aristotle’s Metaphysics, Book Lām*, Leiden 1986
- HASSE, D.N.**, 2004, “Aufstieg und Niedergang des Averroismus in der Renaissance: Niccolò Tignosi, Agostino Nifo, Francesco Vimercato”, in: *Herbst des Mittelalters?: Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts (Miscellanea Medievalia 31)*, hrsg. von J.A. Aertsen und M. Pickavé, Berlin, p. 447–473.
- KRAYE, J.**, 1991, “Alexander of Aphrodisias, Gianfrancesco Beati and the problem of Metaphysics a”, in: *Renaissance Society and Culture*, ed. by J. Monfasani and R.G. Musto, New York, p. 137–160.
- LAGARDE, B.**, 1973, “Le De Differentiis de Pléthon d’après l’autographe de la Marcienne”, *Byzantion* 43, p. 312–343.
- ONG, W.J.**, 1958 (2004), *Ramus, Method and the Decay of Dialogue*, Chicago.
- REALE, G.** (cur.), 1993 *Aristotle, Metafisica*, 3 vol., edizione maggiorata e rinnovata, Milano.
- ROSS, W.D.**, 1953, *Aristotle’s Metaphysics*, Oxford.
- SCHMITT, CH.B.**, 1967, *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469–1533) and his critique of Aristotle*, The Hague.

DANILO FACCA  
/ Warszawa /

**Between Ramus, Alexander of Aphrodisias and Averroes. Francesco Vimercato’s Commentary to Book Twelve of Aristotle’s *Metaphysics***

What kind of causality does the Aristotelian Prime Mover exert on the heaven? Who “loves” the Prime Mover? Renaissance peripatetic philos-

opher, Francesco Vimercato, a “royal” teacher of “Greek and Latin philosophy” in Paris during the forties and the fifties of the 16<sup>th</sup> century tried to resolve these traditional puzzles that resulted from the exegesis of the *Metaphysics* XII, 6–7. His solution appears to be innovative, if compared to the ancient and the medieval ones. It seems partially to prefigure the last two decades’ interpretations of Aristotelian “theology”.

**KEY WORDS**

Aristotle, Vimercato, *Metaphysics*, Prime Mover, Renaissance Aristotelianism