

## *Una disputa storico-filosofica nella Torino del '500: Agostino Bucci interprete di Parmenide*

SIMONE MAMMOLA \*

### *1. Premessa: filosofia e scienza nella Torino del '500*

È opinione generalmente condivisa dagli storici che il periodo circoscritto grosso modo dagli anni di governo di Emanuele Filiberto (e cioè quello compreso tra il 1559 e il 1580) abbia rappresentato, per usare un'espressione non a caso già disponibile, "l'unico momento di attiva partecipazione del Piemonte alla civiltà rinascimentale"<sup>1</sup>. Tuttavia, mentre in passato tale giudizio era stato per lo più declinato come se dovesse riguardare solo le belle lettere o tutt'al più la riflessione politica, nel corso degli ultimi anni si è assistito alla progressiva maturazione di un interesse anche per la cultura scientifica torinese e, contestualmente, si sono moltiplicate le pubblicazioni che ne hanno valorizzato i meriti, anche se molto ancora resta da fare al fine di una corretta comprensione del modo in cui i dibattiti torinesi del Tardo Cinquecento si inserirono nel vasto contesto italiano ed europeo del tempo (in particolare, per quel che riguarda il *côté* più propriamente medico-filosofico)<sup>2</sup>. Rispetto, peraltro, all'opinione secondo cui la cultura piemontese sarebbe stata totalmente assorbita da quella francese, in concomitanza con quella che non fu una mera occupazione, ma una vera e propria annessione al regno di Francesco I negli anni centrali del secolo (1536-1559)<sup>3</sup>, una valutazione anche sommaria del profilo biografico dei maestri attivi in Piemonte nel ventennio filibertino, indica come una parte rilevante di costoro (alcuni dei quali saranno richiamati nel corso di questo saggio) si fossero formati o avessero comunque operato in altre sedi universitarie italiane, dove ebbero presumibilmente modo di familiarizzare in prima persona con le tematiche là

---

\* Università di Torino, Gruppo Interdisciplinare di Storia delle Idee. Mail dell'autore: sokrates@alice.it.

<sup>1</sup> P. MERLIN, *Il Cinquecento*, in G. GALASSO (a cura di), *Storia d'Italia. Vol. VII: Il Piemonte Sabauda. Tomo I: Stato e territori in età moderna*, Torino, Utet, 1994, p. 164.

<sup>2</sup> Sulla scienza piemontese del '500 si vedano, p. es., C.S. ROERO, *Giovanni Battista Benedetti and the Scientific Environment of Turin in the 16th Century*, «Centaurus», 29, 1997, pp. 37-66; M. CECCHINI, *La matematica alla Corte Sabauda 1546-1624*, Torino, Crisis, 2002; G. CORRADESCHI, *Contro Aristotele e gli aristotelici: Tycho Brahe e la nova del 1572 in Italia*, «Galilaeana», 6, 2009, pp. 89-122; P.D. OMODEO, *La Stravantographia di un 'filosofo stravagante'*, «Bruniana & Campanelliana», 14, 2008, pp. 11-23; ID., *Una poesia copernicana nella Torino di Emanuele Filiberto*, «Studi Piemontesi», 37, 1, 2008, pp. 31-39; ID., *La cosmologia infinitistica di Giovanni Battista Benedetti*, «Bruniana & Campanelliana», 16, 2009, pp. 181-190; ID., *Pandolfo Sfondrati: un atomista a Torino nel Cinquecento*, «Studi Piemontesi», 41, 1, 2012, pp. 143-151. Particolarmente apprezzabile per il suo impianto fortemente interdisciplinare è inoltre lo studio di S. MAMINO, *Scienziati e architetti alla corte di Emanuele Filiberto di Savoia: Giovan Battista Benedetti e Giacomo Soldati*, «Studi Piemontesi», 18, 2, 1989, pp. 429-449. Come si vede, la figura di Benedetti gode meritatamente di una particolare attenzione, anche in virtù di un approccio che lo avvicina alla scienza dei 'moderni' (in lui si è visto, per es., un precursore immediato di Galileo, con cui condivideva senz'altro l'interesse per le svariate applicazioni 'meccaniche' della matematica), ma forse la sua presenza ha coperto ulteriormente d'ombra personaggi legati a metodi e idee più tradizionali. Su Benedetti, si vedano anche C. MACCAGNI, *Le speculazioni giovanili "de motu" di Giovanni Battista Benedetti*, Pisa, Domus Galilaeana, 1967; S. DRAKE, I. E. DRABKIN (a cura di), *Mechanics in sixteenth-century Italy: selections from Tartaglia, Benedetti, Guido Ubaldo & Galileo*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1969; G. BORDIGA, *Giovanni Battista Benedetti: filosofo e matematico veneziano del secolo XVI*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, 1985; J. RENN, P. DAMEROW, *The equilibrium controversy: Guidobaldo del Monte's critical notes on the mechanics of Jordanus and Benedetti and their historical and conceptual background*, Berlin, Edition Open Access, 2012. Per una visione d'insieme della cultura dotta piemontese negli anni che qui ci interessano cfr. A. CATARINELLA, I. SALSOTTO, A. MERLOTTI, *Le istituzioni culturali*, in G. RECUPERATI (a cura di), *Storia di Torino*, vol. III, *Dalla Dominazione francese alla ricomposizione dello Stato (1536-1630)*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 521-596.

<sup>3</sup> Così, per es., P. ROSSI, *Appunti per una storia della cultura italiana in Piemonte*, «Italice», 44, 1, 1967, pp. 69-82, in particolare p. 76.

discusse. L'esistenza di un tale retroterra comune, per cui si può legittimamente far rientrare anche il Piemonte nella sfera di influenza del dibattito filosofico 'italiano' del tardo Rinascimento, non impediva però che le idee potessero conoscere poi un'originale torsione in base alle sollecitazioni e alle occasioni sorte in seno al peculiare contesto in cui i diversi intellettuali si trovavano a vivere. L'attenzione alla dimensione 'geografica' della pratica filosofico-scientifica (sottolineata recentemente da un ottimo studio sulla diffusione del telescopio galileiano<sup>4</sup> e già proposta, in anni non molto lontani, proprio a Torino, come un proficuo strumento interpretativo per il secolo appena trascorso<sup>5</sup>) risulta particolarmente significativa se riferita a un periodo in cui la Penisola fu effettivamente attraversata da confini che, per quanto permeabili alla circolazione concreta degli intellettuali e delle loro dottrine, favorivano inevitabilmente l'emergere di tradizioni e conflitti condizionati anche dalle specificità locali. Per questo, per una piena comprensione del significato storico dell'opera di autori oggi spesso dimenticati – e soprattutto per tratteggiare meglio la mappa delle relazioni intellettuali e della circolazione delle idee in quel preciso scorcio della storia d'Italia, non è sufficiente appellarsi a una generica e piatta linea di pensiero 'rinascimentale', o magari 'aristotelica', ma si rende opportuna una ricostruzione il più possibile puntuale delle sue diverse varietà regionali. Nel nostro caso, si tratterebbe appunto di rivisitare un intero periodo della filosofia torinese fin qui poco esplorato: a tale compito le pagine seguenti vorrebbero appunto offrire un impulso.

## 2. Agostino Bucci: uno schizzo biografico

La personalità su cui vorremmo concentrare qui le nostre attenzioni è quella del medico Agostino Bucci (1531-1593)<sup>6</sup>. Le ragioni di questa preferenza sono da ricercarsi anzitutto nella sua sfaccettata biografia, che ci offre immediatamente un interessante spaccato del mondo intellettuale del rinnovato Piemonte sabauda nel secondo Cinquecento. Figlio di Domenico, che fu apprezzato professionista nella natia Carmagnola e in altre città piemontesi, nonché docente universitario di *medicina practica*, Agostino ne seguì le orme apprendendo i fondamenti dell'arte presso lo Studio di Padova, che frequentò per circa due anni, tra il 1550 e il 1552, nel corso dei quali ebbe tra l'altro modo di seguire da vicino l'edizione veneziana di un'opera paterna<sup>7</sup>. Contrariamente a quanto scrive Bonino, durante il suo soggiorno nella città euganea è però assai improbabile che egli abbia udito le lezioni del celebre maestro Giovanni Battista Da Monte, perché questi, ottenuta nel 1549 una dispensa dall'Università per recarsi a Urbino a curare il duca e sua moglie, si ammalò e trascorse in congedo nella sua casa di Terrazzo, vicino a Verona, gli ultimi mesi prima della morte, avvenuta il 6 maggio 1551, senza riprendere mai più servizio<sup>8</sup>; tutta da verificare è anche l'altra osservazione, proveniente

<sup>4</sup> M. BUCCIANINI, M. CAMEROTA, F. GIUDICE, *Il telescopio di Galileo. Una storia europea*, Torino, Einaudi, 2012 (si veda in particolare l'introduzione, alle pp. XV-XXVII).

<sup>5</sup> Ci si riferisce evidentemente al progetto ideato da P. Rossi e C.A. Viano di cui è testimonianza il volume *Le città filosofiche. Per una geografia della cultura filosofica italiana del Novecento*, Bologna, Il Mulino, 2004.

<sup>6</sup> Le informazioni biografiche di cui ci serviamo in questo paragrafo sono tratte da G.G. BONINO, *Biografia medica piemontese*, vol. 1, Torino, Tipografia Bianco, 1824, pp. 187-190 e 287-300; P.M. ARCARI, *Agostino Bucci. Medico-politico alla corte dei Savoia (attraverso i suoi scritti politici editi ed inediti)*, Roma, Nuove Grafiche S.A., 1942 (in particolare pp. 11-41); R. ZAPPERI, *Bucci, Agostino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* (d'ora in avanti *DBI*), vol. 14, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1972, pp. 759-761. Come nota già la Arcari la maggior parte delle notizie risalgono a un manoscritto del barone Vernazza conservato presso la Biblioteca Reale di Torino (*I Bucci letterati*, Miscellanea Vernazza, vol. XLVIII, Opuscoli Patrii, n. 5). Indicazioni specifiche riguardanti l'inquadramento accademico di Bucci si trovano in M. CHIAUDANO, *I lettori dell'Università di Torino ai tempi di Emanuele Filiberto (1566-1580)*, in *Studi pubblicati dalla Regia Università di Torino nel IV centenario della nascita di Emanuele Filiberto*, Torino, Villarboito e figli, 1928, pp. 35-86.

<sup>7</sup> D. BUCCI, *Quaesita quattuor medicinalia, iuxta Hippocratis, & Galeni mentem examinata*, Venezia, Ioan. Gryphius excudebat, 1551.

<sup>8</sup> M. MUCCILLO, *Da Monte, Giovanni Battista*, in *DBI*, vol. 32, 1986, pp. 365-367, in particolare p. 367.

dalla stessa fonte, secondo cui Agostino avrebbe fatto in tempo a diventare amico di Gerolamo Fracastoro (morto anch'egli in quello stesso giro di anni, nell'agosto 1553). Di sicuro quel che Bucci ottenne nello Studio patavino, autentico centro di eccellenza che attirava all'epoca studenti da tutta Europa<sup>9</sup>, fu un insieme di conoscenze sufficiente a garantirgli, rientrato in patria, il conseguimento della licenza in Medicina e arti il giorno 3 ottobre 1552. Se infatti, negli anni di dominio francese, a dispetto delle ripetute garanzie offerte da Francesco I, l'Università di Torino faticò non poco a organizzare corsi regolari e fu costretta a sospendere l'attività didattica per interi anni accademici, essa non per questo smise però di restare formalmente in vita ed anzi – come hanno dimostrato le ricerche archivistiche di Ernesto Bellone – non cessò mai di rilasciare titoli, nella maggior parte dei casi presumibilmente proprio a studenti piemontesi che avevano effettuato i loro studi in altre sedi<sup>10</sup>. Quando poi, nel 1555, confidando forse nel nuovo clima internazionale che avrebbe portato di lì a poco alla fragile tregua di Vauchelles, il Consiglio Comunale di Torino provò a riaprire le aule, prima di essere costretto a chiuderle definitivamente, tre anni dopo, in seguito a un decreto del governatore Pierre d'Ossun che voleva in tal modo porre rimedio alle continue risse tra studenti e soldati, Bucci fu immediatamente integrato nel corpo docente come titolare dell'insegnamento di Logica, tradizionale punto di partenza del consueto *cursus* accademico che prevedeva poi il passaggio alle cattedre più prestigiose e remunerate di Filosofia e Medicina<sup>11</sup>; tale incarico gli venne poi confermato nel gennaio 1561 da Emanuele Filiberto al momento della costituzione dell'Università di Mondovì<sup>12</sup>.

Non fu tuttavia su questo pur precoce incardinamento universitario che Bucci costruì la propria fortuna personale. A suscitare interesse nei suoi confronti, più che le sue competenze professionali, fu soprattutto un'*Oratione della pace et della guerra contra Turchi*, pubblicata nel 1559 poco dopo la pace di Cateau-Cambrésis e le nozze solenni tra Emanuele Filiberto e la principessa Margherita di Valois, omaggiate da Bucci con alcune stanze raccolte in quello stesso volumetto<sup>13</sup>. Prova ne sia il fatto che di lì a poco lo ritroviamo a corte, non però nelle vesti di medico dei duchi, bensì in qualità di oratore ufficiale di casa Savoia, ruolo per cui egli dovette manifestare peraltro una particolare predisposizione, a giudicare almeno dalle numerose missioni di cui fu incaricato, e in particolare dalla sua costante partecipazione alle cosiddette legazioni 'dell'ubbidienza' in occasione dell'elezione di un nuovo pontefice: Bucci fu sicuramente a Roma per l'elezione di Pio V nel 1566 e per quelle di Gregorio XIII nel 1572

<sup>9</sup> Per un sintetico ragguaglio cfr. J.J. BYLEBYL, *The School of Padua: humanistic medicine in the sixteenth century*, in C. WEBSTER (a cura di), *Health, medicine and mortality in the sixteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 335-370.

<sup>10</sup> Cfr. E. BELLONE, *L'Università di Torino tra 1490 e 1562*, «Studi Piemontesi», 22, 1, 1993, pp. 173-181. A p. 179 Bellone ricorda per esempio la richiesta avanzata da Scipione Cara, consigliere comunale e membro dell'amministrazione francese a Torino, "affinché a suo figlio «deditum litteris» che si recava a studiare in Italia (*in partes Italiae*) fosse comprato un cavallo". L'uso di laurearsi altrove rispetto al luogo di studi era all'epoca una pratica piuttosto diffusa, in questo caso resa necessaria dall'evidente stato di precarietà che gravava in quegli anni sull'Università di Torino. Sull'Università piemontese nel '500 cfr. anche A. CATARINELLA, I. SALSOTTO, *L'Università e i collegi*, in G. RECUPERATI (a cura di), *Storia di Torino*, 1998 cit., pp. 523-567; P.F. GRENGLER, *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 2002, pp. 93-99.

<sup>11</sup> Cfr. C.B. SCHMITT, *Aristotle among the physicians*, in A. WEAR, R. FRENCH, I. M. LONIE (a cura di), *The medical Renaissance of the sixteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 4-5.

<sup>12</sup> A. LERDA, *Lo 'studio' di Mondovì del 1560, i primi docenti e le loro retribuzioni*, «Studi Piemontesi», 22, 1, 1993, pp. 183-188.

<sup>13</sup> A. BUCCI, *Oratione della pace, & della guerra contra turchi, ai principi christiani. Con alcune stanze del medesimo nel matrimonio del sereniss. Eman. Filiberto prencipe di Piemonte & duca di Savoia, et di madama Margherita di Francia duchessa di Berri*, s. n., 1559. Non è questo però l'esordio letterario del nostro autore, giacché quattro anni prima erano già apparse *Due lettere di M. Agostino Bucci da Torino dottor medico, Nel una delle quali si disputa qual sia maggior Amore o quello del padre verso il figlio, o quello del amante verso la donna amata. Nel altra si lauda il matrimonio*, Torino, appo Giovan Maria Coloni di Saluzzo.

e di Sisto V nel 1586, anno in cui gli fu perfino concessa la cittadinanza onoraria romana; meno sicura, anche se non la si può escludere, la sua presenza nel 1592 per l'intronizzazione di Clemente VIII. Tutto lascia pensare insomma che siano stati proprio questi buoni servizi resi come diplomatico e oratore (di cui ci restano ampie testimonianze a stampa) a garantirgli la promozione a professore di Filosofia naturale nel 1566, sia pure con uno stipendio inferiore ai colleghi Antonio Berga e Francesco Vimercati, al momento della riorganizzazione dello Studio piemontese in seguito alla risoluzione della vertenza tra l'Università di Mondovì e quella di Torino, conclusasi con la sospensione definitiva delle lezioni nella prima e il trasferimento di tutti i professori nella seconda<sup>14</sup>.

Nonostante i numerosi impegni lo tenessero spesso lontano dalle aule, Bucci mantenne la cattedra fino al 1592, quando raggiunse l'agognata pensione ducale e il diritto di fregiarsi del titolo di conte e cavaliere. La sua fedeltà a casa Savoia è documentata da numerose lettere, in cui ritornano tutte le preoccupazioni tipiche di un onesto cortigiano, il cui profilo si precisa ancora meglio nel progetto caratteristico, benché rimasto incompiuto, di scrivere un'*Amadeide* in ottava rima, con la quale offrire anche al casato sabauda piena cittadinanza nell'epopea cavalleresca rilanciata in quegli anni da Torquato Tasso, attraverso la rievocazione epica di un episodio minore di una delle tarde crociate medievali, ovverosia la liberazione di Rodi da parte di Amedeo V a inizio '300 (evento che oggi sappiamo non avere alcuna fondatezza storica, ma che all'epoca si riteneva realmente accaduto e che poteva suscitare un certo fascino dopo la vittoria di Lepanto; per inciso, l'opera non venne portata a termine per la freddezza manifestata verso di essa dal giovane Carlo Emanuele<sup>15</sup>). La solerzia dell'uomo di corte emerge anche da altri piccoli dettagli, come la scelta condiscendente di battezzare il primogenito con il nome di Domenico Filiberto o l'ideazione di un'effigie di Sua Altezza da lui commissionata a un incisore di fiducia. Tutto ciò non deve però far pensare che Bucci fosse uno spiantato disposto a tutto pur di strappare una prebenda: sua moglie era infatti nipote di Andrea Provana di Leinì, ministro di Emanuele Filiberto e poi membro del collegio di tutori cui era stato affidato Carlo Emanuele, e ciò gli garantiva comunque facili entrate a corte. Questo rapporto molto stretto con i Savoia non gli impedì, tuttavia, una volta in pensione, di accogliere nel 1592 la richiesta del Senato di Milano perché si trasferisse a Pavia per insegnarvi la filosofia di Aristotele, segno che in trent'anni di docenza un qualche credito sul piano filosofico egli se lo doveva essere pur guadagnato, anche oltre i ristretti confini patrii. Purtroppo per lui Bucci valicò sì il Ticino, ma di quel corso riuscì a tenere appena la

<sup>14</sup> Nell'anno accademico 1566-67, il primo ospitato nuovamente a Torino dopo la parentesi monregalese, Agostino Bucci ricevette uno stipendio di 250 scudi in qualità di "lettore et interprete ordinario in Filosofia del primo loco della mattina", mentre Antonio Berga, "lettore teorico" (ossia ordinario di Medicina teorica), guadagnò 300 scudi e Francesco Vimercati, "lettore in Filosofia", 700 scudi (che costituiva anche l'onorario più alto di tutta l'Università). Cfr. M. CHIAUDANO, *I lettori dell'Università di Torino ai tempi di Emanuele Filiberto (1566-1580)*, 1928 cit., pp. 53-54.

<sup>15</sup> La presunta impresa di Amedeo V, alla quale si riconduceva anche la scelta di sostituire nello stemma familiare l'aquila sabauda con la croce di San Giovanni, patrono dei Cavalieri di Rodi, nonché l'adozione del motto dinastico *Fert* (interpretato come *Fortitudo eius Rhodum tenuit*), fornì lo spunto per un'*Amadeide* anche a Gabriello Chiabrera, che la portò a compimento dopo una travagliatissima e lunga gestazione nel 1620 con una redazione in ventitré canti. Cfr. M. MASOERO, *Una 'Amadeide' inedita di Agostino Bucci*, «Studi Piemontesi», 3, 2, 1974, pp. 357-368; ID., *Agostino Bucci e l'epica sabauda*, in M. MASOERO, S. MAMINO, C. ROSSO (a cura di), *Politica e cultura nell'età di Carlo Emanuele I. Torino, Parigi, Madrid*, Firenze, Leo Olschki, 1999, pp. 105-122. La prima aperta denuncia della falsità "non pur nella sostanza, ma altresì in tutti i suoi particolari" di quella vicenda fu avanzata da Pier Alessandro Paravia in una lezione pubblicata con il titolo eloquente *Della pretesa spedizione di Amedeo V sopra Rodi e del poema che ne scrisse il Chiabrera*, in *Memorie Piemontesi di Letteratura e di Storia*, Torino, Stamperia Reale, 1853, pp. 113-141.

prolusione (di cui il figlio curò una tempestiva edizione a stampa<sup>16</sup>) e poco altro, poiché la morte lo sorprese nei primi mesi del 1593.

### 3. Un intellettuale caratteristico di un'età di transizione

Ecco l'uomo, dunque: perlomeno quanto ci serve per darne un'idea, sia pure cursoria. Di lui si è interessata finora in prevalenza l'italianistica, nei termini di una nota a piè di pagina nella biografia di Tasso, che ebbe modo di conoscerlo quando fu ospitato da Filippo d'Este<sup>17</sup> durante il suo breve soggiorno torinese, tra la fine del 1578 e l'inizio del 1579, e che lo fece co-protagonista dei dialoghi sulla nobiltà noti come *Forno primo* e *Forno secondo* (dal nome dell'altro interlocutore, il modenese Antonio Forno), ben degni secondo Manzoni di essere accolti nella memorabile biblioteca di don Ferrante come esempio della tipica trattatistica pedante tardocinquecentesca<sup>18</sup>. Nella discussione Bucci gioca la parte del filosofo così imbevuto di nozioni aristoteliche e platoniche da essere espressamente invitato a parlar "da cortigiano" per essere capito – e non è facile dire se per il serio Tasso si trattasse di indiretto omaggio alla sua dottrina o di ironia. Accanto a questa luce riflessa, a riprova di quanto si diceva prima, il fioco bagliore emesso in proprio da Bucci è stato attribuito in modo pressoché esclusivo alla sua produzione epica, cui si è accennato, e a quella politica. Basti considerare il fatto che l'unica monografia che a tutt'oggi gli sia stata dedicata è espressamente incentrata su quest'ultimo aspetto, nella convinzione che valesse la pena soffermarsi sullo sforzo teorico di un pensatore sostanzialmente mediocre perché proprio la sua scarsa originalità poteva dar conto dello stato medio dell'elaborazione intellettuale nella fase cruciale di trapasso tra Rinascimento ed età moderna e contribuire così a ricostruire meglio lo sfondo su cui si mossero i grandi autori politici di quel periodo. Nello sviluppo del discorso, tuttavia, l'autrice di quel volume si rivelava un po' più generosa di quanto tali premesse lascerebbero immaginare: individuando l'idea-madre di Bucci nell'applicazione sistematica del paradigma biologico ai corpi sociali, gli riconosceva infatti – pur con tutte le cautele del caso – di essersi incamminato con questa sua forma di organicismo lungo una strada "che impedi al pensiero politico di stagnare nei vietati favoleggiamenti delle città utopistiche", assumendo invece una coloritura più 'scientifica' (almeno nella misura in cui – aggiungiamo noi – il ricorso all'immagine dell'organismo non resta una pura metafora, ma

<sup>16</sup> *Augustini Bucci ... in Ticinensis acad. philosophi primarii In universam Aristotelis philosophiam praeafatio*, Ticini, apud haeredes Hieronymi Bartoli, 1592.

<sup>17</sup> Filippo d'Este (1537-1592), appartenente a un ramo cadetto dei Signori di Ferrara, per conto dei quali svolse alcuni importanti incarichi diplomatici, si trasferì nel 1570 a Torino, ove sposò Maria, figlia naturale ma legittimata di Emanuele Filiberto, che si servì di lui in svariate missioni, comprese le già citate legazioni romane cui prese parte anche Bucci. Prima di morire fu annoverato tra i possibili eredi di Alfonso II nelle trattative per la complicata questione della successione estense, risoltasi con la riannessione di Ferrara allo Stato della Chiesa nel 1598. Cfr. L. BERTONI, *Este, Filippo d'*, in *DBI*, vol. 43, 1993, pp. 339-342.

<sup>18</sup> Scrive Manzoni, al capitolo XXVII dei *Promessi Sposi*: "Ma se, in tutte le scienze suddette, don Ferrante poteva dirsi addottrinato, una ce n'era in cui meritava e godeva il titolo di professore: la scienza cavalleresca. Non solo ne ragionava con vero possesso, ma pregato frequentemente d'intervenire in affari d'onore, dava sempre qualche decisione. Aveva nella sua libreria, e si può dire in testa, le opere degli scrittori più riputati in tal materia: Paride dal Pozzo, Fausto da Longiano, l'Urrea, il Muzio, il Romei, l'Albergato, il Forno primo e il Forno secondo di Torquato Tasso, di cui aveva anche in pronto, e a un bisogno sapeva citare a memoria tutti i passi così della Gerusalemme Liberata, come della Conquistata, che possono far testo in materia di cavalleria. L'autore però degli autori, nel suo concetto, era il nostro celebre Francesco Birago, con cui si trovò anche, più d'una volta, a dar giudizio sopra casi d'onore; e il quale, dal canto suo, parlava di don Ferrante in termini di stima particolare. E fin da quando venner fuori i *Discorsi Cavallereschi* di quell'insigne scrittore, don Ferrante pronosticò, senza esitazione, che quest'opera avrebbe rovinata l'autorità dell'Olevano, e sarebbe rimasta, insieme con l'altre sue nobili sorelle, come codice di primaria autorità presso ai posteri: profezia, dice l'anonimo, che ognuno può vedere come si sia avverata". Del testo tassiano si può consultare l'edizione curata da S. PRANDI, *Il Forno ovvero della nobiltà – Il Forno secondo ovvero della nobiltà*, Firenze, Le Lettere, 1999, con le relative note introduttive.

assume una qualche valenza metodologica, tanto più significativa in quanto espressione di una precisa competenza medica da parte dell'autore)<sup>19</sup>.

Tali concessioni sono state però fortemente ridimensionate dalle ricerche successive, in genere molto severe con questo studio, cui è stato imputato un difetto di rigore critico. Nella voce del *Dizionario Biografico degli Italiani* dedicata a Bucci, Roberto Zapperi giudica tale estensione della competenza fisiologica al campo politico inopportuna e interamente suggerita da mera cortigianeria controriformistica:

all'impostazione dottrinarica del vecchio corporativismo medievale il B. aggiunse in effetti solo la lustra di una sapienza medica pseudoscientifica in tutto degna del vacuo aristotelismo della tradizione scolastica. Altrettanto prive di originalità sono le sue elucubrazioni sul principe che ripropongono sciattamente la precettistica controriformistica più accreditata sulla subordinazione della politica alla morale cattolica e i doveri che ne derivano<sup>20</sup>.

La stessa accusa è formulata da Mariarosa Masoero, quando afferma che la produzione politica di Bucci appare "viziata da un'ottica professionale pseudoscientifica che spinge l'autore a facili parallelismi tra il corpo e lo stato"<sup>21</sup>. Prendiamo pure qui per dimostrato che l'organicismo di Bucci non sia dei più raffinati e si fondi sul gusto per l'immagine piuttosto che su un qualche reale valore euristico. Ciò su cui occorre però soffermarsi è l'effettiva validità di un'etichetta come quella di 'pseudoscientifico' che in entrambi i casi viene riservata al suo discorso e che, se accettata, rischierebbe di soffocare sul nascere ogni tentativo di prendere sul serio lo studio delle opere di Bucci e di altri autori a lui avvicinati per ragioni cronologiche, geografiche e professionali.

Consideriamo brevemente il *De partium corporis principatu*<sup>22</sup>, opera rievocata nei precedenti giudizi come esemplare di un approccio che, lungi dall'essere autenticamente interdisciplinare, costituirebbe solo un'indebita e posticcia mescolanza di generi letterari supportata da un sapere del tutto inconsistente. Basta una sommaria ricognizione del volume per rendersi conto che quello che si ha sotto mano è anzitutto un testo di fisiologia incentrato sui problemi della superiorità del cuore o del cervello nell'organizzazione del corpo e della localizzazione della sede dell'anima: può anche essere considerata 'pseudoscientifica', tuttavia questa indagine non solo si inserisce nel solco di una consolidata tradizione di discussioni intorno a un problema particolarmente spinoso per la medicina scolastica, poiché opponeva fra loro le autorità di Galeno e Aristotele, ma si ricongiunge direttamente a questioni che saranno decisive anche per lo sviluppo della medicina moderna (l'attenzione di Bucci alle questioni più dibattute della medicina contemporanea è confermato inoltre dal fatto che il volume in questione contiene anche una *disputatio de spiritus vitalis animatione*, di estensione non molto minore dell'altra, interamente dedicata alla discussione di alcune tesi controverse formulate pochi anni prima dal medico francese Jean Fernel<sup>23</sup>). Può essere che il

<sup>19</sup> P.M. ARCARI, *Agostino Bucci. Medico-politico alla corte dei Savoia*, 1942 cit., p. 52.

<sup>20</sup> R. ZAPPERI, *Bucci, Agostino*, 1972 cit., p. 760. Su quest'ultimo punto, invece, la Arcari ritiene che Bucci fosse interessato a riconoscere una qualche forma di autonomia allo Stato: la sua ostilità al dualismo platonico e la sua adesione alla fisiologia aristotelica sarebbero infatti da interpretare, una volta trasposte sul piano politico, come un rifiuto di subordinare il corpo civile all'anima religiosa. Cfr. P.M. ARCARI, *Agostino Bucci. Medico-politico alla corte dei Savoia*, 1942 cit., pp. 53-71.

<sup>21</sup> Cfr. M. MASOERO, *Una 'Amedeide' inedita di Agostino Bucci*, 1974 cit., p. 357. Forti riserve su alcuni punti dell'interpretazione della Arcari sono state sollevate anche da M.L. DOGLIO, *Un trattato inedito sul principe di Agostino Bucci*, «Il Pensiero Politico», 1, 2, 1968, pp. 209-224 (cfr. in particolare pp. 211-212).

<sup>22</sup> A. BUCCI, *De partium corporis Principatu nobilissima disputatio. Cui altera tamquam appendix addita est de spiritus vitalis animatione*, Taurini, apud haeredes Nicolai Bevilacqua, 1583.

<sup>23</sup> Sul pensiero di Jean Fernel (1497-1558), a un tempo sistematore della tradizione galenica ma anche innovatore su una serie di punti specifici, si veda la recente edizione inglese del *De abditis rerum causis* con relativo commento: *Jean Fernel's On the Hidden Causes of Things. Forms, souls, and occult diseases in Renaissance Medicine*, a cura di J. HENRY e J. M. FORRESTER, Leiden-Boston, Brill, 2005. Cfr. inoltre H. HIRAI,

principale obiettivo di Bucci nel sostenere la teoria cardiocentrica ai danni della tripartizione delle facoltà di derivazione platonico-galenica fosse anzitutto quello di offrire argomenti a difesa dell'autorità monarchica, ma – a parte il fatto che la metafora cardiaca è ripresa in questi stessi termini anche da altri teorici filomonarchici, configurandosi perciò come una formula dotata di una propria vitalità e meritevole pertanto di maggiore attenzione<sup>24</sup> – l'elemento ancor più interessante è che essa viene difesa sulla scorta di ragioni ed esperienze che, almeno in parte, sono il prodotto di ricerche scientifiche effettivamente in corso proprio in quei medesimi anni. Quando, per esempio, per dimostrare il primato del cuore, Bucci osserva che la dissezione giorno dopo giorno dei pulcini indica che esso è in effetti il primo organo a formarsi nell'embrione, egli ricorre a una prova che ha sì il suo referente immediato in Aristotele, ma che in quegli anni era stata fonte di ispirazione per le indagini empiriche di medici e naturalisti come Ulisse Aldrovandi, Volcher Coiter e Girolamo Fabrici d'Acquapendente e che, grazie alla loro mediazione, sarebbe stata ripresa anche da William Harvey<sup>25</sup>. Quest'ultimo aprirà del resto la sua *Exercitatio de motu cordis* con una solenne dedica a Carlo I, cui rimase fedele anche negli anni più torbidi delle guerre civili, interamente giocata sulla connessione tra cuore, sole e sovrano:

il cuore degli esseri animati è il fondamento della vita, il signore di tutto ciò che è connesso alla vita, il sole del microcosmo. Dal cuore dipende ogni atto vitale, dal cuore proviene tutta l'energia ed il vigore. In modo analogo il Re costituisce il fondamento del suo regno, il Sole del suo microcosmo, il cuore dello Stato. Dal Re promana ogni potere, dal Re proviene ogni bene. Oso, secondo l'usanza dei tempi, offrire alla Tua Maestà questo scritto sul moto del cuore principalmente perché quasi tutto ciò che riguarda gli uomini ha il suo modello nell'organismo dell'uomo e moltissimo di ciò che riguarda il Re ha il suo modello nel cuore<sup>26</sup>.

È chiaro che, così facendo, stiamo accostando autori e testi molto diversi fra loro. Quel che ci preme mostrare è però che essi condividono un medesimo orizzonte di riferimento e che, quand'anche l'applicazione da parte di Bucci delle sue nozioni scientifiche fosse condizionata da motivazioni estrinseche, non per questo i suoi argomenti risulterebbero necessariamente estranei o poco aggiornati rispetto al livello delle discussioni del tempo. Se poi, l'aristotelismo rinascimentale viene considerato, piuttosto che come sistema dottrinale,

---

*Medical Humanism and Natural Philosophy. Renaissance Debates on Matter, Life and the Soul*, Leiden, Brill, 2011, pp. 46-79.

<sup>24</sup> Per un inquadramento della profondità storica del tema, con riferimento specifico alla letteratura tardomedievale, cfr. R. LAMBERTINI, *Il cuore e l'anima della città. Osservazioni a margine sull'uso di metafore organicistiche in testi politici bassomedievali*, in C. CASAGRANDE, S. VECCHIO (a cura di), *Anima e corpo nella cultura medievale. Atti del V Convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale*, Firenze, Sismel – Edizioni del Galluzzo, 1999, pp. 289-303.

<sup>25</sup> A. BUCCI, *De partium corporis Principatu*, 1583 cit., pp. 10-11. Anche se l'articolata descrizione dello sviluppo dell'uovo di gallina si trova nella *Historia animalium* (VI, 3), Bucci allude qui a *De iuventute et senectute*, III, 468 b 28 – 469 a 5, dove si legge appunto che il cuore è l'organo che negli animali sanguigni si forma per primo e il più importante. Aldrovandi, Coiter e Fabrici sono espressamente citati a questo proposito da Harvey nella quattordicesima trattazione del suo *Trattato sulla generazione degli animali* (cfr. W. HARVEY, *Opere*, Torino, Boringhieri, 1963, pp. 266-267). Sulle indagini anatomiche post-vesaliane che recuperano l'impianto 'comparativo' di Aristotele e ricorrono perciò anche allo studio dello sviluppo dell'embrione nelle uova incubate di gallina si veda la sintesi di A. Wear in L.I. CONRAD, M. NEVE, V. NUTTON, R. PORTER, A. WEAR, *The Western Medical Tradition. 800 BC to AD 1800*, Cambridge-New York-Melbourne, Cambridge University Press, 1995, pp. 281-284.

<sup>26</sup> W. HARVEY, *Trattato anatomico sul movimento del cuore e del sangue negli animali*, in ID., *Opere*, 1963 cit., p. 3. Sul tema cfr. C. HILL, *William Harvey and the Idea of Monarchy*, «Past & Present», 27, 1964, pp. 54-72. Sull'impiego che di questa metafora fa Hobbes, con esplicito riferimento proprio ad Harvey, cfr. R. BRANDT, *Il frontespizio del Leviatano*, in ID., *Filosofia nella pittura: da Giorgione a Magritte*, Milano, Bruno Mondadori, 2003, pp. 298-316. Ricchissimo di informazioni sul retroterra aristotelico e rinascimentale del pensiero di Harvey è il classico di W. PAGEL, *Le idee biologiche di Harvey. Aspetti scelti e sfondo storico*, Milano, Feltrinelli, 1979.

come un contesto argomentativo entro cui maturarono dibattiti decisivi anche per il successivo sviluppo dei saperi, allora può diventare davvero interessante cercare di capire in che posizione Bucci (e con lui altri ‘aristotelici’ piemontesi) si colloca rispetto ad esso<sup>27</sup>.

Un altro fatto merita inoltre la nostra attenzione: nelle prime righe del *De partium corporis principatu*, Bucci racconta che la discussione che diede spunto al suo trattato sorse incidentalmente all’interno di un consesso di dotti radunati nientemeno che alla tavola del duca Carlo Emanuele, il quale amava a tal punto trattenerli con loro da circondarsene anche durante i pasti<sup>28</sup>. Questo episodio ci restituisce l’immagine di un’informale accademia raccolta intorno al giovane principe di Savoia, aperta alla discussione di problemi scientifici d’interesse non esclusivamente specialistico (l’esempio più eclatante di tali dibattiti, ancorché risalente agli anni di Emanuele Filiberto, fu probabilmente la disputa sulla grandezza della terra o delle acque che vide coinvolti in particolare Antonio Berga e Giovanni Battista Benedetti). È plausibile che, anche a leggerle con più attenzione, non troveremo in queste pagine delle soluzioni memorabili di cui nessuno si è mai accorto prima. Però, ancora una volta, riteniamo che tutto ciò non solo non debba trattenerci dall’illuminare la cultura scientifico-filosofica torinese degli anni in questione secondo criteri storiografici finora scarsamente applicati in questo ambito, ma anzi esiga espressamente un tale genere di considerazione. Ciò di cui ci occuperemo qui, fissate tali premesse, è solo un caso ristretto e molto specifico, che ci sembra però legittimare la nostra complessiva proposta interpretativa e riscattare Bucci dalla trista fama che sembra aleggiare sul suo conto di modesto cortigiano privo di una significativa predisposizione intellettuale.

#### 4. La disputatio contro Simplicio e i ‘simpliciani’ sull’interpretazione del pensiero di Parmenide

Il testo in cui Bucci interviene in modo più esplicito nelle questioni filosofiche del suo tempo è uno smilzo volume di *Naturales Disputationes* pubblicato nel 1572<sup>29</sup>. L’occasione dello scritto sembrerebbe essere stata la diretta conseguenza di una provocazione dello stesso Bucci, il quale, secondo il racconto di Bonino, avrebbe “affisso alla porta delle pubbliche scuole un cartello”, nel quale annunciava di voler difendere una particolare interpretazione di alcuni passi oscuri del *De anima* aristotelico<sup>30</sup>. In linea con il clima agonistico delle università rinascimentali, la sfida venne raccolta dal collega Antonio Berga: ne nacque così una pubblica

<sup>27</sup> Per questo approccio rimandiamo alle autorevoli e seminali considerazioni di Charles B. Schmitt, che già trent’anni fa invitava a riconsiderare la reale efficacia di una categoria lassa come ‘aristotelismo rinascimentale’ per prendere coscienza che «lo studio di Aristotele durante il Rinascimento non fu semplicemente una cieca continuazione dell’aristotelismo del Medioevo; (...) che le opere di Aristotele e dei suoi tardi seguaci continuarono ad esercitare un’influenza – e di frequente in una maniera positiva e progressiva – su alcuni dei pensatori-chiave del Rinascimento rivolti al futuro; (...) che l’aristotelismo del quindicesimo, sedicesimo e diciassettesimo secolo ebbe un autonomo sviluppo interno, e dipese esso stesso da influenze esterne per la sua persistente efficacia; (...) che, contrariamente alla opinione generale, ci fu una diversità molto grande di atteggiamenti, metodi e dipendenze nei confronti del *corpus Aristotelicum* fra gli aristotelici stessi durante il Rinascimento» (*Problemi dell’aristotelismo rinascimentale*, Napoli, Bibliopolis, 1985, p. 28).

<sup>28</sup> A. BUCCI, *De partium corporis Principatu nobilissima disputatio*, 1583 cit., p. 7-8. A tavola, nell’occasione in questione, sarebbero stati presenti, oltre al duca e all’autore, anche i medici Antonio Bocco, Giorgio Argentero (fratello di Giovanni), Stefano Ginodio, nonché i filosofi Francesco Ottonario e Giovanni Battista Benedetti.

<sup>29</sup> A. BUCCI, *Naturales Disputationes sex non parvam ad obscurissimos Aristotelis de Anima libros lucem afferentes*, Taurini, apud Franciscum Dulcium et Socios, 1572 (d’ora in avanti ND). Le dispute raccolte nel volume sono le seguenti: *De Phantasmate*; *De specie intelligibili*; *De singularium intellectione*; *De luminis natura*; *De illuminatione contra Scaligerum*; *De uno ente Parmenidis et Melissi adversus Simplicium, Bessarionem, et alios eius sententiae sectatores*.

<sup>30</sup> G.G. BONINO, *Biografia medica piemontese*, 1824 cit., p. 294. Per la verità, la ricostruzione che della polemica offre lo stesso Bucci nel primo capitolo dell’opera è leggermente diversa: sarebbe stato Berga a suscitare la discussione e, dopo la sua improvvisa rinuncia a partecipare alla *disputatio*, a rendere necessario un confronto mediato dalla scrittura (cfr. ND, 3-6).



discussione sul problema dei *phantasmata* che però non dovette giungere a una vera e propria conclusione, come lascia intendere Bucci stesso nella dedica del suo volume indirizzata ai *moderatores* dell'Università ("non integre tunc temporis explicata"<sup>31</sup>, scrive). Il libro si apre appunto con la *disputatio de phantasmate* rivolta contro Berga, il quale rispose prontamente, dando alle stampe pochi mesi dopo due interventi sia sulla questione dei 'fantasmi' che su quella del *primum cognitum* in appendice a un breve commentario sul proemio della *Fisica* di Aristotele<sup>32</sup>. Siamo dunque in presenza di un aperto conflitto fra due dei principali filosofi piemontesi di quel decennio: si tratta allora di capire se, al di là di eventuali rivalità personali, all'origine di queste schermaglie vi fossero delle ragioni filosofiche che possano eventualmente aiutarci anche a inquadrare meglio il contesto culturale entro cui tali contrasti si svilupparono.

A una prima impressione, ci troviamo di fronte ad alcuni dei temi più dibattuti dalla filosofia cinquecentesca, che molto si applicò – com'è noto – nell'interpretazione della psicologia aristotelica. Lo stesso Berga aveva esordito sulla scena letteraria curando la pubblicazione di una *disputatio* sull'immortalità dell'anima tratta dalle lezioni tenute a Padova dal suo maestro Marco Antonio de' Passeri, detto Genua (1491-1563)<sup>33</sup>. Questi, ostile alle tesi di Pomponazzi, con il suo magistero ultratrentennale sulla cattedra di Filosofia, si era fatto promotore di una reinterpretazione del tradizionale averroismo padovano in termini neoplatonici grazie al supporto offerto dal commento di Simplicio, che veniva ora considerato la fonte principale dello stesso Averroè e che negli anni centrali del secolo divenne a Padova l'interprete privilegiato della dottrina aristotelica. Già gli studi di Bruno Nardi avevano messo in evidenza l'esistenza di un filone di aristotelici 'simpliciani' che, con gli strumenti tipici della scuola, muovevano nella stessa direzione concordistica verso cui si era indirizzato originalmente Giovanni Pico della Mirandola nel *De ente et uno*<sup>34</sup>. È plausibile pensare che anche Berga sposasse questa linea di pensiero, e tale congettura consentirebbe di capire perché Bucci abbia inserito fra le sue *disputationes* del 1572, all'ultimo posto, uno scritto apparentemente estraneo alle questioni psicologiche su cui erano incentrati i testi precedenti e dedicato bensì all'interpretazione del monismo parmenideo: è appunto a questo scritto che ora faremo direttamente riferimento<sup>35</sup>.

Come si esplicita sin dal sottotitolo, la disputa è infatti condotta "adversus Simplicium, Bessarionem, et alios eius sententiae sectatores", fra i quali – nel corso della discussione – Bucci annovera anche tre maestri contemporanei, e cioè, oltre al già citato Genua, anche il milanese Francesco Vimercati (giunto a Torino nel 1562 su invito del Duca dopo un'onorata

---

<sup>31</sup> ND, 2.

<sup>32</sup> A. BERGA, *In Prooemium Phy. Arist. Commentarius. Itidem Responsum ad Logicam Augustini Bucij de Phantasmate Dispu. Una cum Dispu. de primo Cognito*, Augustae Taurinorum, Ex Officina Nicolai Bevilacqua, 1573. I testi delle due *disputationes* si trovano rispettivamente alle pp. 14r-22r e 22v-28v del volume.

<sup>33</sup> *Disputatio de intellectus humani immortalitate, ex disertationibus Marci Antonii Genuae Patavini peripatetici insignis*, in Monte Regali, excudebat Leonardus Torrentinus, 1565. B. NARDI (si veda il primo testo citato alla n. 34, pp. 393-4) ne parla come di un testo in quel momento inedito, che precede la comparsa all'interno di un'edizione giuntina del *De anima* con il commento di Averroè pubblicata a Venezia nel 1574 e quella all'interno del commentario di Genua al *De anima* pubblicato postumo nel 1576. Si tratta perciò di un'operazione editoriale di un certo rilievo.

<sup>34</sup> Cfr. B. NARDI, *Il commento di Simplicio al De anima nelle controversie della fine del secolo XV e del secolo XVI*, in ID., *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, Sansoni, 1958, pp. 365-442; ID., *L'Aristotelismo dalla metà del Quattrocento alla metà del Cinquecento a volo d'uccello*, in ID., *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier, 1965, pp. 371-382. Su Genua si vedano inoltre F. ROMANO, *Averroismo e neoplatonismo nel commentario al 'De anima' di Marco Antonio de' Passeri detto il Genua*, in L. OLIVIERI (a cura di), *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Padova, Antenore, 1983, pp. 915-924; E. KESSLER, *The intellectual soul*, in C.B. SCHMITT (a cura di), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 523-527.

<sup>35</sup> ND, 54-63.

carriera di professore a Parigi) e il bolognese Lodovico Boccadiferro. È ancora Nardi a sottolineare come Vimercati, oltre a citare una ventina di volte Simplicio nel suo importante commentario al *De anima* del 1543, sembra essere stato il primo, nella *Peripatetica disceptatio de anima rationali* allegata al suddetto commento, ad avere espressamente sottolineato la coloritura ‘averroista’ degli argomenti addotti da Bessarione, sulla scorta di Simplicio, per contrastare l’attribuzione ad Aristotele della tesi che l’anima intellettiva fosse forma sostanziale del corpo, così da spezzare uno dei capisaldi dell’aristotelismo cristiano; e anche se a prima vista non è altrettanto perspicuo l’inserimento in questo elenco di Boccadiferro, il quale – continua Nardi – “mostra di non tenere in alcun conto l’esposizione di Simplicio, che pur cita qualche volta e discute di sfuggita”, quello che sembrerebbe qui progressivamente delinearsi è un preciso contesto intellettuale al quale Bucci pare consapevolmente riferirsi<sup>36</sup>. A ciò si aggiunga che, proprio in quegli stessi anni, forse sin nel 1566, si era stabilito a Torino un personaggio estremamente curioso come il bresciano Lucillo Filalteo, amico di Cardano, professore di Filosofia a Pavia, imprigionato dall’Inquisizione per motivi non del tutto chiari nel 1563, e autore nel 1543 di quella traduzione latina del commentario di Simplicio alla *Fisica* che, come vedremo fra breve, gioca una parte importante nell’episodio che vorremmo raccontare<sup>37</sup>. Scopo di Bucci è infatti quello di confutare l’interpretazione simpliciana di Parmenide per rigettare la lettura teologica dell’eleatismo così cara ai neoplatonici rinascimentali e screditare al tempo stesso l’attendibilità critica di Simplicio, con evidenti ricadute sul piano dell’ermeneutica aristotelica in generale. Già queste semplici note preliminari consentono così di rilevare ancora una volta il carattere non del tutto periferico della cultura filosofica torinese del secondo ‘500 e il suo proiettarsi, anzi, in uno scenario più ampio di discussioni in cui essa si misura con opzioni elaborate nei principali centri di studio del tempo, da Padova a Parigi. Ciò detto, è tempo di volgerci finalmente ad un esame del modo in cui Bucci giustifica le sue idee: come vedremo, esso si fonda su un calcolato e coerente approccio che costituisce a suo modo anche una piccola lezione di metodo storiografico e di rigore filosofico.

##### 5. *L’interpretazione neoplatonica di Parmenide: l’Uno come Dio*

Il testo in questione si presenta come una digressione storico-critica innestata sul commento al secondo e terzo capitolo del primo libro della *Fisica*, là dove Aristotele esamina in via preliminare la tesi di coloro che sostengono che vi sia un principio unico e immobile,

<sup>36</sup> B. NARDI, *Il commento di Simplicio al De anima nelle controversie della fine del secolo XV e del secolo XVI*, pp. 404-408 (su Vimercati) e p. 412 (su Boccadiferro). Su Vimercati, altra figura importante attiva a Torino negli anni di Emanuele Filiberto, si veda anche N.W. GILBERT, *Francesco Vimercato of Milan: A Bio-Bibliography*, «Studies in the Renaissance», 12, 1965, pp. 188-217.

<sup>37</sup> Probabilmente proprio per i suoi infelici trascorsi con la giustizia inquisitoriale, Filalteo venne scelto da Cardano quale interlocutore del *Dialogus cui nomen est Carcer*, composto tra la fine del 1570 e l’inizio del 1571, amara meditazione sui soprusi che le persone operose si trovano a subire ad opera dei pigri e degli invidiosi. Sulla biografia di Filalteo cfr. S. FAZZO, *Lucillo Filalteo, interlocutore del ‘Carcer’*, in M. BALDI e G. CANZIANI (a cura di), *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, Milano, Franco Angeli, 1999, pp. 427-443. Girolamo Tiraboschi dà per certa la presenza di Filalteo a Torino nel 1573, poiché citato nelle Poesie in lode dell’Accademia Papiniana stampate quell’anno, “come uno di quelli che la componevano, ed onorato di grande elogio” (G. TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, t. VII, parte seconda, Milano, Società Tipografica de’ Classici Italiani, 1824, pp. 997-1005, in particolare nota a p. 1004). Oltre alla traduzione latina di Simplicio, Filalteo realizzò prima di stabilirsi a Torino anche una traduzione in volgare degli *Aforismi* e del *Giuramento di Ippocrate* (Pavia 1552), nonché commentari al *De caelo* (Venezia 1565) e ai primi due libri della *Fisica* (Venezia 1566). Nel capoluogo piemontese, dove presumibilmente morì, diede invece alle stampe un commento al *De anima* (*In libros tres Aristotelis De anima commentaria absolutissima*, Taurini, apud haeredes Nicolai Bevilaqua, 1579).

vale a dire l'opinione di Parmenide e di Melisso<sup>38</sup>. Occuparsi di ciò – sottolinea lo Stagirita – non sarebbe in realtà di pertinenza della fisica, dal momento che tale ipotesi mette radicalmente in discussione l'esistenza stessa della natura, che della fisica è l'oggetto, e nessuna disciplina dovrebbe misurarsi con chi nega i principi da cui ciascuna di esse prende le mosse, poiché questo spetta piuttosto a “una scienza diversa o comune a tutte le altre” (aut alterius est scientiae, aut omnium communis). Pensare infatti come principio una realtà unica e immobile significa svuotare di senso il concetto stesso di principio (ἀρχή), poiché non si vede come quest'unica realtà statica e perennemente identica a se stessa possa essere ‘principio’ di qualcosa. Ciò nonostante, “poiché costoro, anche se non trattano di fisica, agitano difficili questioni concernenti la fisica, è, forse, bene discuterne un poco: tale considerazione, infatti, impegna sul piano speculativo” (sed, quoniam de natura quidem, non autem naturales dubitationes contingit dicere ipsos, forsitan quidem bene se habet aliquantulum disputare de ipsis. Habet enim philosophiam haec consyderatio). In altre parole, anche se la fisica – come ogni altra scienza – dovrebbe partire da elementi primi indiscussi, nella fattispecie dalla constatazione che esistono enti che hanno in sé il principio del movimento, è comunque opportuno secondo Aristotele soffermarsi brevemente anche in questa sede a esaminare l'ipotesi che nega alla radice la possibilità di tali enti, per mostrarne l'inconsistenza e legittimare così ulteriormente l'indagine sulla natura. Nei due capitoli in questione, infatti, egli sviluppa un fuoco di fila di argomenti volti a dimostrare l'interna contraddittorietà della dottrina eleatica e a demolire, nello specifico, le tesi di Parmenide e di Melisso.

Una posizione simile è adombrata peraltro anche nella *Metafisica*, in un passo in cui Aristotele osserva che una trattazione delle dottrine degli Eleati non è del tutto appropriata a un'indagine sulle cause come quella che sta lì conducendo, dal momento che il loro approccio è assai diverso da quello dei cosiddetti ‘fisiologi’<sup>39</sup>. Per come è formulata, tuttavia, tale considerazione, più ancora di quella avanzata nella *Fisica*, può anche essere interpretata come il riconoscimento che gli Eleati collocavano in realtà il loro discorso su un piano diverso rispetto a quello fisico e che perciò sarebbe inconcludente e improprio tentarne una lettura in quei termini: questa sembra essere appunto anche la conclusione di un brano del *De caelo* in cui Aristotele lascia esplicitamente intendere che quando essi sopprimono del tutto la generazione e la corruzione “non è però da credere che parlino sul piano della scienza della natura (φυσικῶς) perché, che alcuni enti siano ingenerati e sottratti in assoluto al movimento, è cosa che appartiene piuttosto a un'altra scienza, che viene prima di quella naturale” (non tamen oportet putare naturaliter dicere, esse earum entium quaedam ingenerabilia, & omnino immobilia, magis est alterius, atque prioris, quam naturalis consyderationis)<sup>40</sup>. Prendendo spunto proprio da queste parole, negli ambienti neoplatonici della tarda antichità si diffuse la convinzione che, con la loro teoria dell'essere-uno, gli Eleati non stessero in realtà parlando del mondo naturale, bensì di Dio, e che proprio la consapevolezza di ciò avrebbe potuto spiegare l'apparente absurdità dei loro paradossi contro la pluralità e il movimento. Chi più si spese per confortare questa lettura fu appunto Simplicio, per il quale Aristotele, condividendo intimamente la sostanza del discorso parmenideo, lo avrebbe criticato solo per le incertezze

<sup>38</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, I, 2-3. In questo capoverso si fa riferimento in particolare a 184 b 25–185 a 20. Le citazioni in italiano sono tratte dalla traduzione di Antonio Russo in ARISTOTELE, *Opere*, vol. 3, Roma-Bari, Laterza, 2007. Tra parentesi riportiamo il testo secondo la versione latina pubblicata nell'edizione giuntina del 1562 (*Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis, Quartum Volumen: Aristotelis de Physico Auditu libri octo* (...), Venetiis, apud Iunctas, 1562).

<sup>39</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 5, 986 b 11 – 987 a 2.

<sup>40</sup> ARISTOTELE, *De caelo*, III, 1, 298 b 18-20. Le citazioni in italiano sono tratte dalla traduzione di Oddone Longo in ARISTOTELE, *Opere*, vol. 3, Roma-Bari, Laterza, 2007. Anche in questo caso tra parentesi riportiamo il testo secondo la versione latina pubblicata nell'edizione giuntina (*Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis, Quintum Volumen: Aristotelis de Coelo* (...), Venetiis, apud Iunctas, 1562).

terminologiche e linguistiche che lo esponevano facilmente a svariate obiezioni e ne impedivano una piena acquisizione da parte dei suoi uditori. Fu anzi proprio per tutelare Parmenide e mostrare la convergenza tra lui e Aristotele che Simplicio riportò nel suo commento quegli ampi estratti del poema *Sulla natura* che costituiscono, per i rinascimentali come per noi, la fonte principale e quasi esclusiva di quell'opera: in questo senso, perciò, Simplicio non è solo un interprete fra i tanti, per quanto autorevole, ma ancora oggi un autentico passaggio obbligato per chiunque voglia definire meglio il significato della riflessione parmenidea<sup>41</sup>.

Come vedremo, Bucci è perfettamente conscio dell'intreccio di problemi che qui abbiamo cercato di riassumere. Il fatto stesso di chiedersi "se le opinioni di Parmenide e Melisso sull'essere unico siano state esposte correttamente e fedelmente da Aristotele e se siano state da lui criticate a buon diritto"<sup>42</sup> deriva infatti dall'esigenza di fare i conti con l'approccio irenistico di Simplicio, "il quale sostiene che Aristotele concordi con Parmenide e Melisso su questo aspetto e che abbia contestato loro non il senso (*non sensa*), ma solo le parole (*verba*) e il modo di esprimersi (*loquendi modum*)"<sup>43</sup>. Bucci riassume in poche mosse l'interpretazione simpliciana, che costituisce l'*occasio* della disputa: parlando dell'essere, Parmenide avrebbe inteso parlare di una realtà superiore a tutti i generi sensibili presenti nel mondo e identificabile unicamente con quel Dio che è vero essere e a cui allude non solo Platone quando introduce l'idea del Bene nella *Repubblica*, ma lo stesso Aristotele nel dodicesimo libro della *Metafisica*; Platone e Aristotele avrebbero perciò riconosciuto che gli Eleati non discorrevano da fisici, ma da teologi, ed è proprio perché dividevano l'orientamento della loro riflessione che giudicarono in modo così severo l'ambiguità delle loro enunciazioni. La ragione di questa oscurità sarebbe da attribuirsi per Simplicio al fatto che gli Eleati, come osserva Aristotele nella continuazione del passo del *De caelo* che abbiamo già citato, pur essendo stati i primi ad intuire la necessità di enti ingenerati e intelligibili "senza dei quali non vi sarebbe stata né conoscenza né sapienza" (si aliqua cognitio, aut prudentia erit), dal momento che non erano però in grado di concepire "l'esistenza di un'altra realtà al di fuori delle sostanze sensibili" (nihil quidem aliud praeter sensibilibus substantiam), finirono per mescolare indebitamente questi due livelli ontologici, attribuendo appunto alle sostanze sensibili le proprietà che essi avevano individuato nella sfera dell'intelligibile<sup>44</sup>.

Bucci osserva come, molti secoli dopo la sua originaria formulazione, questa tesi fosse stata recentemente ripresa e difesa pugnacemente da Bessarione<sup>45</sup>. Tuttavia, rispetto a Simplicio, che pare comunque riconoscere un'oggettiva ambiguità nel discorso parmenideo, tale da giustificare in qualche modo le rettifiche aristoteliche, il tono del Cardinale è assai più duro nei confronti di Aristotele, accusato apertamente di malafede, anzi – specifica Bucci – di *crimen stellionatus*, cioè di frode perpetrata con astuzia (non va però dimenticato che le idee

<sup>41</sup> Sulla ricezione di Parmenide e sul ruolo svolto da Simplicio cfr. N.-L. CORDERO, *L'histoire du texte de Parménide*, in P. AUBENQUE (a cura di), *Études sur Parménide. tome II: Problèmes d'interprétation*, Paris, Vrin 1987, pp. 3-24; K. BORMANN, *The Interpretation of Parmenides by the Neoplatonist Simplicius*, «Monist», 62, 1, 1979, pp. 30-42. Sulla critica aristotelica agli Eleati cfr. S. MANSION, *Aristotele, critique des Eléates*, «Revue Philosophique de Louvain», troisième série, 51, 30, 1953, pp. 165-186; G.A. SPANGLER, *Aristotle's Criticism of Parmenides in 'Physics' I*, «Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science», 13, 2, 1979, pp. 92-103.

<sup>42</sup> ND, 55: "an Parmenidis et Melissi opiniones de uno ente, recte, et fideliter ab Arist. expositae, iureque reprehensae fuerint".

<sup>43</sup> *Ibidem*: "qui Aristotelem cum Parmenide et Melisso, reipsa consentientem, non sensa, sed verba tantum, et loquendi modum (...) ait".

<sup>44</sup> Cfr. ND, 55-56. Il passo in questione è *De caelo* III, 1, 298 b 21-24. Per il testo italiano e latino cfr. n. 38. Queste tesi di Simplicio si possono leggere per esteso, nella traduzione di Filalteo, in *Simplici Peripatetici acutissimi Commentaria in octo libros Aristotelis de Physico auditu*, Parisiis, apud Ioannem Roigny, 1544, 4r-8v, 11r-12r, 15r-34r.

<sup>45</sup> Cfr. ND, 56-57.

qui riprese da Bucci erano state originariamente esposte in un'opera fortemente polemica quale l'*In calumniatorem Platonis*)<sup>46</sup>. A tradire lo Stagirita sarebbe per Bessarione l'impostazione stessa di queste pagine della *Fisica*, in cui – come si è detto – l'opinione di Parmenide e Melisso sembra essere introdotta in esplicita alternativa a quella dei 'fisici', quasi a rimarcare appunto che non di fisica essi intendessero occuparsi nel momento in cui formulavano la loro teoria dell'Uno. Tale tesi risulterebbe peraltro confermata indirettamente anche dal fatto che di fisica in effetti essi poi si occupano normalmente, e senza far riferimento all'Uno, come si evince da altri luoghi aristotelici in cui sono rievocate teorie cosmologiche di Parmenide che possono tranquillamente porsi sullo stesso piano di quelle degli altri 'fisiologi' presocratici. Secondo Bessarione, inoltre, Parmenide stesso avrebbe chiaramente posto, all'interno del suo poema, una cesura netta tra il discorso 'secondo verità' condotto nella prima parte e il discorso 'secondo opinione' condotto nella seconda, distinguendo così la sua trattazione in due sezioni ben distinte, corrispondenti ad altrettanti distinti piani della realtà. Così, se nella seconda parte del poema, dove presenta il fuoco e la terra come principi di tutte le cose, egli starebbe in effetti ragionando da fisico, nella prima parte si occuperebbe invece di realtà intelligibili e divine – benché Aristotele faccia finta che non sia così e ne discuta come se si trattasse anche in questo caso di principi fisici. A conferma di ciò Bessarione ricorda inoltre che tutte le fonti sono concordi nel far di Parmenide un discepolo di Senofane, al quale era appunto attribuita la tesi dell'unicità dell'essere sulla base dell'argomento che ciò che è uno è necessario che preceda i molti. Tra Parmenide e Senofane non ci sarebbe nessuna differenza concettuale, ma solo una lieve divergenza nell'uso delle parole, dovuta al fatto che Senofane, in modo più rigoroso, avrebbe parlato di questo essere come di qualcosa che è superiore sia al movimento che alla quiete, mentre Parmenide lo avrebbe descritto come in quiete per adeguarsi al linguaggio ordinario, secondo cui ciò che è immobile si dice appunto che è in quiete. E nessuna differenza, se non di nuovo a livello puramente verbale, ci sarebbe anche tra Parmenide e Melisso: pur presentando l'essere, rispettivamente, il primo come finito e il secondo come infinito, i due avrebbero in realtà inteso dire con ciò la stessa cosa, e cioè che l'essere non è bisognoso di alcunché ed è in sé assolutamente perfetto. Ne consegue che questi "tre teologi dei tempi antichi" avrebbero concordato tutti sulla tesi dell'unicità dell'essere, intendendo però questo essere non come qualcosa di materiale e sensibile, bensì come una realtà immateriale, intelligibile ed eterna. Aristotele, pur comprendendo benissimo questo discorso, e sostanzialmente condividendolo, avrebbe fatto però leva sulle ambiguità testuali per gettare fango su di loro in modo da far emergere con più chiarezza la propria sapienza e originalità: per Bessarione sarebbero perciò da attribuirsi a questo motivo non proprio nobile, e non invece a ragioni filosofiche, le accuse del tutto ingiustificate che sono rivolte loro nelle prime pagine della *Fisica*<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> È nota la vicenda che condusse il cardinale Bessarione a stendere un volume in difesa di Platone per reagire agli attacchi calunniosi e vagamente paranoici del connazionale Giorgio di Trebisonda, già attivo come traduttore alla corte di papa Niccolò V, ove realizzò tra l'altro una versione latina del *Parmenide* platonico su richiesta di Cusano, ma allontanato da Roma sia per gli errori commessi nella sua versione dell'*Almagesto*, sia per le sue intemperanze caratteriali. Nella *Comparatio Platonis et Aristotelis* (1458) Giorgio denunciò una sorta di cospirazione neoplatonica destinata a rovesciare il cristianesimo e a ripristinare l'antico paganesimo, i cui agenti sarebbero stati Gemisto Pletone e lo stesso Bessarione. Per eccesso di polemica, il Trapezunzo finì però per attribuire senz'altro ad Aristotele tesi squisitamente cristiane come l'immortalità personale dell'anima o la creazione dal nulla. Cfr. J. KRAYE, *The philosophy of the Italian Renaissance*, in G.H.R. PARKINSON (a cura di), *Routledge History of Philosophy. Vol. IV: The Renaissance and Seventeenth-century Rationalism*, London-New York, Routledge 1993, pp. 27-30.

<sup>47</sup> La presentazione distesa delle idee qui riassunte da Bucci si può leggere in *Quae hoc in volumine tractantur. Bessarionis cardinalis Niceni (...) In calumniatorem Platonis libri quatuor (...)*, [Venezia, Aldo Manuzio, 1503], libro II, capp. X-XI.

Per sostenere queste tesi Bessarione cita e utilizza, pur forzandone i toni, il commento greco di Simplicio, con la conseguenza paradossale, rilevata da Bucci, che un'interpretazione escogitata per giustificare Aristotele si rovescia qui in una critica aperta allo Stagirita<sup>48</sup>. Lo stesso commento sarebbe stato esplicitamente richiamato anche da Pico della Mirandola per fondare l'affermazione secondo cui "Parmenide non ha mai creduto che nelle cose non vi sia la divisione, la moltitudine, la pluralità, che egli stesso apertamente accetta in altri luoghi dei suoi poemi; ma quando ha detto che è uno quello che è, ha inteso ciò cui veramente si addice l'appellativo di essere, e che è veramente il solo essere uno, cioè Dio"<sup>49</sup>. È possibile dunque enucleare un'interpretazione neoplatonica di Parmenide, ispirata da Simplicio, i cui punti fondamentali sembrano essere i seguenti:

- a) quando parla di "essere", Parmenide e gli Eleati si riferiscono non al mondo fisico, ma alla sfera intelligibile e a Dio;
- b) fra gli Eleati, da Senofane a Melisso, vi è una sostanziale continuità di dottrina;
- c) la critica di Aristotele agli Eleati non va intesa in senso assoluto, perché di fatto Aristotele stesso concorda sul senso della loro teologia – e se assume un atteggiamento critico nei loro confronti è per chiarire meglio il loro stesso punto di vista (Simplicio) o per ridicolizzarlo fraudolentemente in modo da apparire lui solo l'ideatore di quella forma di pensiero (Bessarione).

Ci si può chiedere, prima di procedere oltre, se tracce di questa posizione siano effettivamente riscontrabili nelle opere degli autori citati da Bucci come seguaci dell'interpretazione di Simplicio e Bessarione. Non avendo a disposizione un'edizione a stampa delle lezioni di Genua sulla *Fisica*, di cui esistono svariate copie manoscritte<sup>50</sup>, ci rivolgeremo preliminarmente ai commenti editi da Vimercati e Boccadiferro. Quest'ultimo, in coda alla sua venticinquesima lezione sul primo libro della *Fisica*<sup>51</sup>, accetta pacificamente che gli Eleati possano teorizzare al tempo stesso l'esistenza di un principio unico e immobile e quella di principi naturali opposti come il caldo e il freddo (così come appare dal *De generatione et corruptione*<sup>52</sup>), dal momento che quel principio unico e immobile non sarebbe nulla di diverso dal primo motore immobile aristotelico, un principio cioè intellettuale in ragione del quale i molteplici enti mondani si muovono e si dispongono secondo un preciso ordine finalizzato. Ciò che fa problema non è dunque la dottrina di Parmenide (che anzi sarebbe stata approvata anche da Platone), né quella di Melisso, fra loro coincidenti, bensì il fatto che Aristotele l'abbia criticata, visto che è sostanzialmente omologa alla sua. Per superare l'incongruenza, Boccadiferro accetta allora la proposta simpliciana secondo cui l'attacco di Aristotele andrebbe ricondotto solo alla superficie del testo parmenideo, spiegandolo come un modo per evitare che altri, fraintendendo il suo autentico significato, interpretassero quel principio in termini materiali. Perciò, sebbene il tono del discorso

<sup>48</sup> Scrive Bucci: "così quest'uomo [Bessarione] non esita ad accusare di invidia e simulazione Aristotele, che Simplicio, sostenendo la sua stessa opinione, si sforza invece di scusare" (Ita vir hic Aristotelem, quem Simplicius eius sententiae auctor excusare conatus est, invidiae et simulationes accusare non est veritus) (*ND*, 57). Si noti peraltro che, traducendo in latino alcuni versi parmenidei riportati da Simplicio, Bessarione fu il primo a introdurre le parole del filosofo di Elea nel dibattito filosofico moderno.

<sup>49</sup> G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De ente et uno*, III, in ID., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, a cura di E. GARIN, Firenze, Vallecchi 1942, pp. 397-399.

<sup>50</sup> Cfr. C.H. LOHR, *Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors G-K*, «Renaissance Quarterly», XXX/4, 1977, pp. 726-730.

<sup>51</sup> *Explanatio Libri I Physicorum Aristotelis, ex Ludovici Buccaferrae philosophi praestantissimi, lectionibus excepta*, In Academia Veneta, 1558, p. 65r.

<sup>52</sup> Nel *De generatione et corruptione* sono almeno un paio i passi in cui si afferma esplicitamente che Parmenide presenta il fuoco e la terra come principi della realtà fisica, vale a dire 318 b 6-7 e 330 b 13.

sembra? avere ben poco a che spartire con quello di Bessarione, ritroviamo in effetti qui tutti i termini dell'interpretazione sopra definita<sup>53</sup>.

Più complessa è invece la posizione di Vimercati<sup>54</sup>. Dopo aver lungamente esaminato tutte le argomentazioni avanzate da Aristotele nei due capitoli della *Fisica* da cui siamo partiti, il filosofo milanese si chiede se non sia il caso di precisare a quel punto quale fosse effettivamente l'opinione di Parmenide e Melisso, "poiché pare ridicolo e del tutto sciocco pensare che quegli uomini sapienti siano stati colti da tanta insania da affermare che tutte le cose che sono, e perfino i contrari, come il fuoco e l'acqua, fossero una cosa sola – cosa che neppure un folle preso dal delirio ammetterebbe"<sup>55</sup>. Impegnarsi in un'opera di questo tipo è però una fatica improba, poiché – in mancanza dei loro scritti – non è per nulla facile risalire alle loro reali dottrine: "delle cose infatti che Simplicio riprende dai loro libri, la maggior parte sono ambigue e oscure, avvolte in enigmi, tali da poter assumere sensi diversi, al punto che si può dire che non vi è nulla di certo e di stabile"<sup>56</sup>. Vimercati si sforza comunque di proporre l'interpretazione simpliciana secondo cui l'essere eleatico sarebbe da intendere come un principio intelligibile, ma, se già si dice dubbioso che questa lettura sia valida per Parmenide, tende ad escluderla decisamente per Melisso, dato che questi avrebbe a suo avviso realmente affermato l'esistenza di un principio materiale infinito. Ciò detto, Vimercati non ritiene tuttavia plausibile che gli Eleati abbiano davvero sostenuto che tutte le cose che possiamo vedere e sentire siano in realtà una cosa sola, perché questa è tesi troppo assurda per meritare la minima considerazione; ma ancora una volta si pone il problema del perché allora Aristotele si sia prodigato in un profluvio di critiche che sembrano dirette proprio contro una tesi del genere.

La risposta che viene data è piuttosto sottile. Si può anche accettare infatti l'idea che Parmenide e Melisso avessero in mente qualcosa di più profondo della tesi che loro attribuisce Aristotele e che tale pensiero sia stato da loro occultato sotto una coltre di parole enigmatiche – anzi, in un certo senso, questa sembra a Vimercati l'unica spiegazione possibile. Ma è proprio questo il punto che Aristotele avrebbe inteso colpire con la sua critica serrata. Più precisamente, egli

avrebbe voluto insegnare in questo modo che nella trattazione della natura non ci si deve servire di enigmi, ma bisogna esporre ogni cosa con termini appropriati, e che le opinioni degli uomini devono essere prese e interpretate per quello che le parole significano. E in questo ha certamente ragione. Infatti se la filosofia viene trattata per enigmi, come dagli antichi è stato fatto, e cominciamo a interpretare le opinioni dei filosofi e tutti gli altri enunciati diversamente da ciò che le parole significano, le interpretazioni non avranno mai fine: chiunque sosterrà la propria interpretazione e dichiarerà che questo o quello è stato inteso dal filosofo di cui ci si sta occupando<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> Forse non basta questa semplice occorrenza per rimettere in discussione l'osservazione di Nardi circa l'estraneità di Simplicio a Boccadiferro, e tantomeno per farne un 'simpliciano', ma un'analisi più approfondita dell'*Explanatio* potrebbe rivelare una presenza del commentatore greco più diffusa di quanto solitamente si pensi.

<sup>54</sup> F. VIMERCATI, *In Octo Libros Aristotelis De Naturali Auscultatione Commentarii*, Venetiis, Apud Hieronymum Scotum, 1544, pp. 30-31.

<sup>55</sup> "(...) quum ridiculum planeque fatuum videatur esse existimare praeclaros illos sapientesque viros tanta mentis abalienatione captos fuisse, ut omnia, quae sunt & ipsa quoque contraria, & pugnancia, ut ignem & aquam, unum esse asseverarent, quod ne insanus quidem & furore correptus affirmaret" (dove riecheggiano con evidenza le salaci considerazioni di Aristotele riportate in *De generatione et corruptione*, I, 8, 325 a 2-23).

<sup>56</sup> "Nam eorum, quae Simplicius ex illorum libris recenset, pleraque ambigua sunt, & obscura, aenigmatibusque involuta, quae varios sensus accipiant, ut nullum certum & firmum esse pronunciare aliquis possit".

<sup>57</sup> "Docere vero hac ratione Aristotelem voluisse, in rebus de natura conscribendis aenigmatibus utendum non esse, sed proprijs vocabulis omnia exponenda, nec aliter, quam vocabula significant, sententias hominum esse accipiendas, atque interpretandas. & id quidem recte. Nam si per aenigmata philosophia tractetur (ut a veteribus factum est) & philosophorum sententias aliaque omnia pronunciata aliter, quam verba proprie significant,

Aristotele agirebbe dunque qui per Vimercati come un terapeuta linguistico che, esibendo le assurdità in cui sprofondano certe tesi non appena si considerano le parole con cui esse vengono enunciate per ciò che effettivamente significano, esorta i filosofi ad abbandonare lo stile involuto e poetico nelle ricerche naturali così da evitare – diremmo noi oggi – di rimediare solo bernoccoli anziché far progredire il sapere. Come vedremo fra breve, questa esigenza di nettezza linguistica sarà condivisa pienamente da Bucci, il quale anzi potrebbe averla mutuata proprio da Vimercati. Perché annoverare allora quest'ultimo fra i seguaci di Simplicio, perlomeno su questo tema? Forse perché la sua soluzione, agli occhi di Bucci, concede ancora troppo agli Eleati, dal momento che, pur criticando la loro scelta espressiva, riconosce comunque loro la presenza di un pensiero recondito celato sotto uno strato di linguaggio poetico. Comunque sia, queste riflessioni dimostrano non senza sorpresa che il dibattito intorno a Parmenide contiene al proprio interno una vasta gamma di tematiche filosoficamente, e non solo storicamente, rilevanti.

#### 6. *La critica di Bucci all'interpretazione neoplatonica: l'Uno non può essere Dio*

Rispetto all'interpretazione neoplatonica, così come l'abbiamo sintetizzata, la posizione di Bucci è totalmente opposta. Riprendendo a ritroso i punti salienti che abbiamo indicato nel paragrafo precedente, si può dire che per lui non solo le tesi di Parmenide e Melisso non sono conciliabili con il pensiero di Aristotele (c), ma sono anche incongruenti fra loro (b) e soprattutto non offrono alcun riscontro alla lettura teologica proposta da Simplicio e poi ripresa da Bessarione (a). Il vizio originario che il medico piemontese ravvisa nell'interpretazione di questi autori è la pretesa di voler portare alla luce il senso latente di testi che sono oggettivamente oscuri, nella convinzione, mai giustificata, di possedere la chiave d'accesso per deciptarne l'autentico messaggio, comportandosi così come auguri che per infusione divina rivendicano la capacità di decifrare segni altrimenti misteriosi per gli altri mortali. Scrive infatti Bucci: “non c'è nulla di più congetturale che voler interpretare quelle cose che da altri sono state scritte o dette ambiguamente e voler attingere come per divinazione le intenzioni astruse e recondite di coloro che furono consapevolmente oscuri”<sup>58</sup>. Il rischio, così facendo, è evidentemente quello di forzare i testi, approfittando della loro equivocabilità, per corroborare le proprie preconvinzioni, con la giustificazione che quei testi non sarebbero appunto altro che meri rivestimenti approntati per non rendere accessibili a chicchessia le verità profonde di cui sarebbero portatori. In altre parole, ciò che qui viene messo apertamente in discussione è il principio ermeneutico che autorizza a ricercare negli scritti filosofici un senso occulto al di là delle parole usate in superficie. Ma questo è esattamente il tipo di principio che Simplicio presuppone implicitamente quando apre la sua lunga digressione sugli Eleati nel commento alla *Fisica* e su cui fonda la sua interpretazione delle critiche aristoteliche a Parmenide e Melisso. Osserva infatti Simplicio che, poiché costoro, come gli altri pensatori antichi, “erano soliti enunciare le loro opinioni misticamente e sotto un involucro” (*mystice ac sub involucri*), le eventuali critiche mosse contro di loro dovranno riguardare unicamente tale involucro, che si può evidentemente rigettare senza particolari problemi<sup>59</sup>.

A questo modo di leggere i testi, esposto come si è detto al pericolo di un facile travisamento, Bucci ne oppone un altro. Si tratta cioè

di considerare, seguendo l'ordine delle sue parole, non tanto che cosa l'autore dovette o avrebbe verosimilmente potuto dire, quanto che cosa egli intese davvero dire e con quale significato tali

---

interpretari incipiamus, nullus interpretationum dabitur finis: quisque enim propriam asserere interpretationem, hocque aut illud a philosopho, de quo erit sermo, traditum contendet”.

<sup>58</sup> ND, 57: “sed nihil magis coniecturale est, quam quae ab aliis ambigue scripta, aut dicta sunt, velle interpretari, abstrusaque et recondita eorum, qui sponte obscuritati studuerunt, senza divinando attingere”.

<sup>59</sup> *Simplici Peripatetici acutissimi Commentaria in octo libros Aristotelis de Physico auditu*, cit., 7v.



parole furono ricevute come per mano dai sapienti di quel tempo e dai posteri, comprendendole e spiegandole in modo che le parole si accordino splendidamente al senso e il senso alle parole<sup>60</sup>.

In questo modo, l'intuizione fatta valere da Vimercati per spiegare le critiche di Aristotele a Parmenide diventa in Bucci un vero e proprio canone storiografico. Concretamente, infatti, questo assunto ermeneutico che richiede un pieno accordo tra *verba* e *sententia* si traduce nella regola metodologica consistente nel prendere come punto di riferimento privilegiato per l'interpretazione le considerazioni degli autori cronologicamente più vicini agli Eleati, allo scopo di ricostruire, partendo proprio dai controargomenti fatti valere contro di loro, quale dovesse essere nella coscienza dei contemporanei l'effettiva posizione oggetto di critica, anziché ricostruirla a partire dalle congetture di interpreti molto posteriori ai fatti, come lo stesso Simplicio o a maggior ragione Bessarione. Il problema è che anche Simplicio si affida alla testimonianza platonica e aristotelica per motivare la sua convinzione che il discorso parmenideo non sia da intendere in senso fisico: se Platone afferma che il pensiero di Parmenide richiede un nuotatore che vi si immerga in profondità per catturarne il senso, le stesse oscillazioni di Aristotele sull'Eleate sembrerebbero dimostrare che nella sua riflessione ci sarebbe più di quello che appare a una lettura superficiale<sup>61</sup>. Siamo dunque di fronte a interpretazioni diverse dei medesimi testi: diventa perciò interessante seguire il modo con cui Bucci si sforza di dimostrare, lavorando sullo stesso materiale, la maggiore attendibilità di una proposta alternativa a quella avanzata da Simplicio.

Messo da parte Senofane, perché “non disse nulla chiaramente, ma volgendo gli occhi alla totalità del cielo, immaginò (somniavit) in qualche modo un solo Dio”<sup>62</sup>, senza darne una descrizione filosoficamente pregnante, Bucci si concentra immediatamente su Parmenide, il quale “confermò l'opinione dell'unità dell'essere”, “a parole uguale” a quella di Senofane, “ma diversa per il senso e le argomentazioni”<sup>63</sup>. Essa si può riassumere per Bucci in questi termini: tutto ciò che è al di fuori dell'essere è non-essere; ma poiché “l'essere si dice in un solo modo” (*ens uno tantum modo dicitur*), tutto ciò che è al di fuori dell'essere, semplicemente, non è, e dunque l'essere è uno. Una tale formulazione contiene in bella vista il perno su cui fa leva la confutazione aristotelica, vale a dire l'assunto dell'univocità dell'essere. È proprio per questo presupposto errato, oltre che per la forma dell'argomentazione, che Aristotele ripudiò una tesi difesa invece da Zenone e alla quale Platone stesso “aveva dato in parte una qualche approvazione” (*vero quadam ex parte manus dedisset*). Tuttavia, forse per dare più forza al suo argomento, rivolto contro interpreti di ascendenza neoplatonica, è anzitutto alla testimonianza di Platone che Bucci si rivolge per ricavare un'interpretazione del pensiero parmenideo che metta fuori gioco quella di tipo teologico. Vediamo qui all'opera il principio ermeneutico di cui si è detto sopra: per quanto

---

<sup>60</sup> ND, 57: “non tantum, quid debuit, aut verisimiliter potuit, quam quid ex ipsa verborum serie auctor significare voluerit, et quo nam sensu a sapientibus illius saeculi hominibus, posterisque per manus veluti accepta fuerint, spectandum est, ita intelligentes, atque exponentes, ut et verba sententiae et sententia verbis pulchre inter sese consentiant”.

<sup>61</sup> Scrive appunto Simplicio (*Simplici Peripatetici acutissimi Commentaria in octo libros Aristotelis de Physico auditu*, cit., 7v.) che un ‘indizio’ del carattere occulto dell'autentico pensiero eleatico “lo offre Platone, il quale – poiché ammirava quel Parmenide che sembra criticare – tramanda che la sua opinione (*sententiam*) e la sua intenzione (*mentem*) richiedono un nuotatore che vi si immerga in profondità”, con una libera interpretazione di un passo del *Parmenide* in cui il vecchio eleate riconosce la paura di dover attraversare a nuoto un così profondo oceano di discorsi (*Parmenide*, 137 a). Quanto ad Aristotele, aggiunge Simplicio, pur “dubbioso ed esitante sulla sua sapienza, altezza e profondità”, tuttavia “sembrò congetturarla”, dove l'allusione ci sembra rimandi a quel passo della *Metafisica* in cui sostiene che Parmenide sembra appunto aver inteso l'Uno secondo la forma, Melisso invece secondo la materia (*Metafisica*, I, 5, 986 b 18-20).

<sup>62</sup> ND, 57: “nihil dilucide dixit, sed in totum coelum respiciendo, Deum ipsum unum quodammodo somniavit”.

<sup>63</sup> ND, 57-58: “qui verbis eandem, argumento autem et sensu variam, de entis unitate sententiam confirmavit”.

non sia facile giudicare se Parmenide “ritenesse che tutte le cose che sono fossero uno, compresi i contrari, il fuoco e l’acqua” oppure se “intendesse il primo principio, cioè Dio glorioso, come il suo maestro Senofane”, tuttavia questa seconda ipotesi “non si accorda a sufficienza con le testimonianze che i successori di Parmenide lasciarono alla posterità circa la sua opinione”<sup>64</sup>.

Autentico luogo cruciale per sciogliere il dilemma è per Bucci un testo amatissimo dai platonici rinascimentali quale il *Parmenide* platonico<sup>65</sup>. Parafrasando le prime sezioni del dialogo, Bucci sottolinea sia la considerazione di Socrate (portavoce di Platone) circa la sostanziale identità, se non nelle parole, certamente nei contenuti tra la tesi zenoniana e quella parmenidea, sia – e soprattutto – il fatto che lo scritto di Zenone venga presentato espressamente come un testo apologetico rivolto contro coloro che denunciavano come assurda la tesi dell’unicità dell’essere. Ciò che in particolare Zenone intendeva mostrare era che dalla tesi opposta, quella cioè che sosteneva la molteplicità degli enti, discendevano conseguenze ancora più assurde di quelle che gli avversari di Parmenide ritenevano discendessero dalle sue premesse. Ma proprio questo modo di impostare l’intera discussione rivelerebbe secondo Bucci che dagli oppositori dell’Eleate “non è revocata in dubbio l’unità del primo principio intelligibile. Infatti quali assurdità si possono far derivare dall’unità del primo principio, che è verissima ed è accolta ovunque e da tutti, in modo tale che per difendere la sua opinione fosse possibile [a Zenone] opporre assurdità ad assurdità?”<sup>66</sup>. Detto in altre parole: chi mai si sarebbe opposto a Parmenide se questi, con la sua tesi, si fosse limitato ad asserire l’unità del principio intelligibile o di Dio, che è accettata da tutti? E a chi mai sarebbe venuto in mente di far discendere delle assurdità da un principio così evidente? Si potrebbe forse immaginare un fraintendimento generale da parte di quei primi critici. Ma se così fosse stato – incalza ancora Bucci – Zenone e Parmenide “avrebbero potuto con pochissima fatica sciogliersi e divincolarsi da tutte le difficoltà e dirimere ogni controversia con una sola parola, e cioè chiarendo che con il termine di ‘essere uno’ intendevano Dio glorioso”<sup>67</sup>. Ma poiché la strategia difensiva di Zenone è di tutt’altro tipo, e poiché né Platone né Aristotele, “che fiorirono non molto tempo dopo di loro” (qui non longe ab iis temporibus floruerunt), danno conto di una simile risposta, l’unica spiegazione è che parlando di ‘essere’ essi non intendessero affatto parlare di Dio e che proprio per questo, correttamente, nessuno dei loro più o meno diretti ascoltatori attribuì loro tale opinione. Del resto, la stessa espressione che Platone attribuisce a Parmenide – “tutto è uno” (unum esse hoc totum)<sup>68</sup> – non sembra appropriata per parlare di realtà intelligibili.

Qual è allora l’effettivo significato della tesi di Parmenide, secondo Bucci? Attraverso la citazione estesa dal passo della *Metafisica* in cui Aristotele afferma che Parmenide colse l’uno “secondo ragione” e un richiamo ai versi del poema parmenideo nel quale si esprime il carattere finito dell’essere<sup>69</sup>, Bucci trae la conclusione che ciò di cui l’Eleate sta parlando, pur

<sup>64</sup> ND, 58-59: “An vero ita ex animo ratiocinatus sit, quod vi vel ipsius Platonis testimonio sapientissimus, omnia quae sunt, et ipsa quoque contraria, ignem et aquam, unum esse censeret, an quia primum principium, Deum videlicet gloriosum, cum Xenophane eius praeceptore intelligeret, non facile est iudicare. Ita alterum non satis consentiens est iis, quae Parmenidis successores per manus posteritati de eius sententia scripta relinquerunt”.

<sup>65</sup> Sul ruolo che il *Parmenide* ebbe per la ripresa del pensiero platonico in età rinascimentale cfr. R. KLIBANSKY, *Plato’s Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance. A Chapter in the History of Platonic Studies*, «Mediaeval and Renaissance Studies», 1, 2, 1943, pp. 281-330.

<sup>66</sup> ND, 58: “Nam quae absurda ex primi principii unitate, quae et verissima est et undique sibi consentiens, consequi possunt, ut pro eius sententiae defensione oportuerit absurda absurdis propulsare?”.

<sup>67</sup> ND, 58: “Poterat enim vel ipsemet Parmenides, vel Zeno, ad quos Socrates loquebatur, minimo negotio sese ex tot difficultatibus expedire atque explicare, unicoque verbo omnem controversiam dirimere, unius scilicet entis nomine Deum gloriosum intelligi”.

<sup>68</sup> ND, 59. Bucci traduce così la formula εἶναι τὸ πᾶν riportata in *Parmenide*, 128 a.

<sup>69</sup> Cfr. *Metafisica*, I, 5, 986 a 18-20; *Parmenide*, DK B 8, 46-53 (riportato per intero da Simplicio nel suo commentario).

se allegoricamente può riferirsi a Dio, propriamente altro non è che la forma, ossia “l’idea che limita e circoscrive la materia, di per sé indeterminata”<sup>70</sup>. Dicendo insomma che tutte le cose sono una, Parmenide avrebbe cioè voluto dire che i molteplici sono ciò che sono esclusivamente in quanto convergono, ciascuno secondo la propria specie, in una natura ideale che tutti li accomuna. Permane in un certo senso anche in Bucci perciò l’idea che al cuore dell’argomentazione di Parmenide si possa scorgere *in nuce* un’importante acquisizione filosofica, ma oltre a considerare comunque tale acquisizione come un contenuto di ordine ontologico e non già teologico, anziché ritenere il suo rivestimento verbale come un mero ‘involucro’ da superare, egli vi si mantiene fermo per denunciarne la scarsa perspicuità e la poca chiarezza, tali da giustificare la reprimenda di Aristotele, giacché “al filosofo conviene parlare chiaramente e appropriatamente e mostrare ciò che intende con una ragione corretta e adeguata”<sup>71</sup>. In ogni caso, poi, anche rielaborata in questo modo, la tesi parmenidea restava comunque incapace, stante l’assunto dell’univocità dell’essere, di spiegare il rapporto tra l’uno e i molti, che solo Aristotele avrebbe risolto attraverso le nozioni di potenza e atto.

Quanto a Melisso, Bucci ne ripercorre il ragionamento sulla scorta delle puntuali critiche sviluppate da Aristotele. Melisso sbaglia anzitutto nell’assunto di partenza, nell’affermare cioè che ciò che è generato deve avere un principio, così da poter concludere che, non essendo generato, l’essere non ha principio, e dunque è infinito ed eterno: si danno infatti eventi istantanei, in cui non è possibile individuare un ‘prima’ e un ‘poi’, per i quali c’è solo il fatto di essere e non un principio del loro essere – e che tuttavia non sono né eterni né infiniti (Bucci fa l’esempio di fenomeni quali l’illuminazione o la visione, che avverrebbero istantaneamente). Ma Melisso sbaglia anche nell’inferire l’immobilità dall’infinito, per il fatto che, essendo l’essere infinito, non avrebbe altro luogo verso cui muoversi. Non è vero infatti che nel pieno non si dia movimento: basta pensare all’acqua che si muove all’interno di un vaso che pure ne è colmo, per non parlare dei cieli che si muovono circolarmente senza avere spazi vuoti da occupare. Scorretta è inoltre anche la forma del ragionamento: dal fatto che ciò che è generato ha principio non consegue infatti che ciò che non è generato non abbia principio, ma semmai che ciò che non ha principio non è generato. Messe a nudo tutte le aporie cui conduce il suo pensiero, come per Parmenide, resta ancora da chiarire a che cosa Melisso si stesse riferendo col suo discorso. Di sicuro – dice Bucci – egli non parla di Dio: “perché infatti avrebbe dimostrato che l’essere è immobile a partire dal fatto – dedotto dalla sua infinità – di occupare ogni luogo, se avesse parlato dell’essere unico intelligibile, che è posto al di là di ogni luogo e grandezza?”<sup>72</sup>. Bucci ricorre qui a strumenti di critica storico-filologica analoghi a quelli impiegati nel caso di Parmenide: se avesse voluto riferirsi davvero al primo principio intelligibile, a Melisso non sarebbero mancati argomenti per farlo senza ricorrere a termini apertamente ‘materialistici’; se non lo ha fatto è segno che non di quello intendeva parlare. E come nel caso di Parmenide, anche qui Bucci fa leva sui controargomenti dei contemporanei, chiedendosi retoricamente come mai, se davvero Melisso avesse parlato di Dio, nessuno colse in lui questa intenzione. E all’obiezione cara ai neoplatonici secondo cui gli Eleati non espressero chiaramente le loro opinioni proprio perché, in quanto teologi, “discorrevano misticamente e involutamente delle cose divine” (*mystice, et involute de rebus divinis disserebant*), Bucci replica che in realtà, proprio nel momento in cui si affrontano questioni di così grande importanza, il linguaggio dovrebbe farsi più piano e lineare: “che Dio sia uno, eterno, immobile, primo principio di tutta la teologia e fondamento di ogni scienza non dovrebbe essere spiegato a tutti chiaramente anziché essere dissimulato o tramandato con

<sup>70</sup> ND, 60: “*quae materiam suapte natura indeterminatam praefinit ac continet*”.

<sup>71</sup> ND, 60: “*quandoquidem distincte, et proprie philosophum loqui decet, propriaque et recta ratione quod vult, efficere*”.

<sup>72</sup> ND, 62: “*cur enim ex omnis loci occupatione, ex eius infinitate deducta, immobile esse demonstrabat, si de uno ente intelligibili extra omnem locum, et magnitudinem posito, sermo erat institutus?*”.

enigmi?”<sup>73</sup>. Più che di una vera e propria spiegazione storica, si tratta evidentemente di un atto di accusa verso un certo modo di intendere la filosofia (analogo peraltro a quello lanciato da Vimercati), che però costituisce un’ulteriore spia dell’obiettivo fortemente polemico di questa *disputatio*, tutt’altro che riducibile, come già si è detto, al livello di una mera postilla erudita. Tuttavia, se non possono riferirsi a Dio, le tesi di Melisso male si accordano anche con la realtà sensibile, dal momento che affermare l’unicità e l’immobilità del mondo materiale ripugna anche ai sensi, non meno che alla ragione<sup>74</sup>. Anche in questo caso occorre perciò andare in cerca dell’effettiva intenzione di Melisso, non già nascosta consapevolmente sotto formule arcane, ma semplicemente affidata a espressioni inappropriate e perciò anch’esse meritevoli del biasimo aristotelico. La giusta chiave d’accesso è fornita qui da un’osservazione di Galeno contenuta nel commento al trattato ippocratico (in realtà pseudo-ippocratico) *De natura humana*, ove si legge che Melisso avrebbe parlato di un elemento primo diverso dai quattro tradizionali e concepito come “una certa sostanza comune, sostrato dei quattro elementi, non generata, incorruttibile, che i suoi posteri chiamarono in greco ὕλη, cioè materia”<sup>75</sup> (e di “ ‘uno’ secondo la materia”, si ricorderà, parlava anche Aristotele nel passo più volte citato della *Metafisica*). In effetti, descrivere l’essere come una realtà infinita, immobile e che permea tutte le cose significa attribuirgli proprietà che si attagliano perfettamente alla materia, anche se poi non si può comprendere come una sostanza sterile e inerte come quella descritta da Melisso possa costituire quel sostrato delle trasmutazioni dei corpi semplici che la materia dovrebbe appunto essere. L’aporia è speculare a quella in cui incappa Parmenide: qui abbiamo la materia senza la forma, là la forma senza la materia. Lungi dall’essere autori divini, i due (e Zenone con loro) sono semplicemente, per così dire, dei fisici incompiuti.

La conclusione è che né l’esame degli argomenti con cui Parmenide e Melisso giustificano le proprie posizioni, né la testimonianza di autori prossimi e di sicura autorevolezza legittimano l’interpretazione fornita, secoli dopo, da Simplicio e da Bessarione. Se dunque Aristotele sembra non annoverarli fra i ‘fisici’, non è perché implicitamente li aveva riconosciuti come ‘teologi’, ma più semplicemente perché essi “sembrarono rovesciare e ribaltare con una certa leggerezza i principi della scienza naturale, il movimento e la molteplicità, con ragioni polemiche”<sup>76</sup>. Non fu dunque per invidia che lo Stagirita ne criticò le opinioni, ma perché, mostrando le fallacie di cui erano cariche, fossero resi più solidi e stabili i principi della scienza naturale.

### 7. Conclusione: una discussione al passo coi tempi

L’intenzione di Bucci è dunque quella di demolire l’immagine di un Parmenide teologo così come risultava dalle interpretazioni di Simplicio e di Bessarione. Considerando che la *new wave* filosofica a Padova, a metà secolo, era proprio quella simpliciana, ormai sovrapposta all’antica ascendenza averroista, e che autori torinesi o legati a Torino come

<sup>73</sup> ND, 62: “Deum esse unum, aeternum, immobilem, universae Theologiae primum principium est, ac totius scientiae fundamentum, ut non dissimulari, aut sub enigmate tradi, sed perspicue omnibus explicari debuerit?”.

<sup>74</sup> ND, 62-63: “Neque vero consentaneum est, unum ens ad res sensiles absque distinctione applicasse: quod sensibus, et rationi repugnat”.

<sup>75</sup> Riporto una traduzione dalla versione latina di Gunter Andernach, in *Claudij Galeni Pergameni In Hiopocratis librum De Natura Hominis Commentaria*, Parisiis, ex officina Christiani Wecheli, 1540, p. 15: “videtur autem vir hic considerasse substantiam quandam communem, quatuor subiectam elementis, non generatam, incorruttibilem, quam posteri ipsius Graece ὕλην, id est, materiam appellarunt” (cfr. K XV 29). Cfr. ND, 63.

<sup>76</sup> ND, 63: “non igitur eos Aristoteles extra naturalium philosophorum numerum posuit; quod theologi essent, et de rebus divinis mystice loquerentur; sed potius, quia levitate quadam ingenii naturalis scientiae principia, motum, et multitudinem, contentionis rationibus evertere, aut controvertere viderentur”. Di procedimento eristico (λόγον ἐριστικόν) a proposito di Parmenide e Melisso parla anche Aristotele in *Fisica* I, 2, 185 a 8.

Berga, Filalteo e Vimercati sembravano accogliere quella chiave di lettura, è ragionevole formulare l'ipotesi di lavoro secondo cui Bucci intendesse screditare l'affidabilità ermeneutica di Simplicio per colpire quella lettura platonizzante di Aristotele che probabilmente avversava e che vedeva pericolosamente troppo diffusa nella cultura cittadina del suo tempo.

Inoltre, se è vero che l'interpretazione del pensiero di Parmenide è, complessivamente parlando, uno snodo fondamentale per il pensiero rinascimentale soprattutto per via del suo inserimento nella tradizione della *prisca theologia* avanzato dal neoplatonismo e per il ruolo che il *Parmenide* platonico e il relativo commentario di Proclo hanno avuto nella genesi di questo fortunato movimento intellettuale, non va dimenticato che gli anni in cui scrive Bucci sono anche quelli in cui si comincia a lavorare a un primo autorevole tentativo di collazione dei frammenti parmenidei per fornire un'edizione critica del poema. Proprio nel 1573 una raccolta di 67 versi comparve a Ginevra nell'antologia *Poiesis philosophica* per i tipi di Henri Estienne, insieme ad altri testi poetici di filosofi come Empedocle, Senofane, Cleante<sup>77</sup>. A quell'edizione collaborò anche Giuseppe Giusto Scaligero, che intorno al 1600 ricostruì l'intero testo parmenideo raccogliendo ben 148 versi dei 160 a nostra disposizione: un lavoro estremamente rigoroso, il cui unico difetto, come ha notato Nestor Cordero, fu di rimanere inedito<sup>78</sup>. A prescindere dal fatto che il dibattito sul pensiero di Parmenide resta tuttora aperto e che l'interpretazione delle due parti del poema è ancora controversa, bastano queste poche indicazioni per mostrare che, anche da questo punto di vista, l'indagine filologica qui ricostruita, ancorché affidata ad un testo di limitata diffusione in un ambiente considerato periferico rispetto alle grandi tratte intellettuali, era tutt'altro che un lavoro di mera antiquaria, ma un contributo ricco di spunti su una questione realmente all'ordine del giorno nel mondo intellettuale del tempo. Il caso di Bucci dimostra insomma come anche sul piano filosofico, oltre che su quello letterario e scientifico, la Torino tardo-cinquecentesca fosse ben inserita nei dibattiti del tardo Rinascimento e vi abbia contribuito in maniera matura e originale.

---

<sup>77</sup> *Poiesis philosophica, vel saltem, Reliquiae poesis philosophicae*, 1573, excudebat Henr. Stephanus.

<sup>78</sup> N.-L. CORDERO, *L'histoire du texte de Parménide*, 1987 cit.