

BENEDETTO VARCHI LETTORE DI DIACCETO.  
LA FILOSOFIA DELL'AMORE DI FRANCESCO CATTANI  
E IL FILONE LETTERARIO  
DEL PLATONISMO RINASCIMENTALE

1. *Benedetto Varchi e le opere in volgare di Cattani.*

Dal punto di vista storiografico, l'opera di Francesco Cattani da Diacceto, discepolo e successore di Ficino alla guida dell'Accademia Platonica, è rilevante non solamente ai fini della trattazione di un'epoca che con lui andava avviandosi al tramonto; è pure essenziale per comprendere gli sviluppi del platonismo cinquecentesco che, alla pur irripetibile epoca della fondazione, comunque fece seguito. Infatti, all'altezza del XVI secolo, come segnalò già Kristeller<sup>1</sup>, è possibile tratteggiare, in un contesto che (forse impropriamente) può essere indicato come 'toscano', la formazione di una *tradizione locale* di studi platonici, dall'articolazione bipartita. Il primo degli indirizzi in cui essa prese forma, *filosofico* in senso stretto, poté svilupparsi nell'ambiente dell'Università di Pisa principalmente grazie agli sforzi di Francesco de' Vieri (il Verino secondo) e di Jacopo Mazzoni<sup>2</sup>; il secondo, invece, che coltivò l'applicazione del medesimo patrimonio filosofico all'*esegesi letteraria*, crebbe al riparo dell'Accademia Fiorentina<sup>3</sup>. La figura di Cattani ebbe il merito

<sup>1</sup> Cfr. P. O. KRISTELLER, *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, 4 voll., Roma, 1956-1996, vol. I, p. 294.

<sup>2</sup> Si rammenti che nel novembre del 1543 Cosimo I riaprì l'Università di Pisa, la quale, sin dal secolo precedente, era stata preferita allo Studio fiorentino per la formazione delle *élites* intellettuali medicee. Per le vicende che riguardarono le istituzioni universitarie di quest'area nel periodo considerato, v. ad es. P. F. GRENDLER, *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore, 2004, pp. 70-81.

<sup>3</sup> Di fatto, in Kristeller, la proposta di un indirizzo 'filosofico' e di uno 'letterario' per la descrizione dello sviluppo del platonismo rinascimentale risponde essenzialmente

di trasmettere l'eredità filosofica del tardo Umanesimo, in parte modificandola, proprio a quest'ultimo indirizzo. Precisamente, l'eredità della filosofia dell'amore elaborata da Marsilio Ficino e da Giovanni Pico della Mirandola.

L'esistenza di una tradizione di studi di questo genere nell'ambiente toscano è un elemento di non trascurabile importanza: nel corso del Cinquecento, nota ancora Kristeller, quella particolarissima congerie di eterogenee istanze filosofiche che va sotto il nome di 'platonismo rinascimentale' poté trovare qualche forma di riconoscimento ufficiale esclusivamente sul suolo italiano<sup>4</sup>. In quest'area geografica, l'opera del Diaceto appare la sola ascrivibile alla corrente filosofica in questione che abbia attraversato il quarantennio che va dalla morte di Ficino, avvenuta nel 1499, alla prima lezione dantesca pronunciata all'Accademia Fiorentina da Francesco de' Vieri (il Verino primo) nel 1541, data che segna la ricomparsa pubblica, in Firenze, della filosofia di Platone. Tra gli intellettuali fiorentini, Cattani fu l'unico a volersi *esplicitamente* riallacciare alla scuola dei Platonici<sup>5</sup> e, sebbene per un breve periodo e senza una cattedra dedicata alle dottrine del «padre de' philosophi», il primo ad insegnare Platone all'università<sup>6</sup>.

Di carattere privato fu però l'attività di insegnamento che condusse il nostro all'elaborazione della propria filosofia dell'amore, la quale, presentata nel dittico del *De Amore libri tres* e del *Panegyricus in Amorem*,

all'esigenza di distinguere la diversità dei contesti istituzionali in cui, nell'ambiente considerato, tale movimento filosofico esercitò la propria influenza. Per questo motivo, dunque, non va assolutizzata: soprattutto se si considera la natura in se stessa ibrida — né completamente letteraria, né esclusivamente filosofica — di un genere come quello della trattatistica amorosa.

<sup>4</sup> Cfr. KRISTELLER, *op. cit.*, p. 291.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>6</sup> Sappiamo infatti che, ottenuta senza concorrente l'ordinaria di filosofia nel 1502 con il mandato di leggere «*De coelo et mundo aut Ethicam vel aliam lecturam philosophiae moralis*», nel 1503-1504 egli fu condotto presso lo Studio fiorentino «ad lecturam philosophiae moralis et Platonicae». Quest'ultimo incarico, come sottolineato da Fellina, sembra essere il primo dei tentativi di istituzionalizzare il platonismo come insegnamento universitario. Si vedano le condotte conservate nel libro VI degli ufficiali dello Studio in Firenze, Biblioteca Moreniana, Bigazzi 109, c.1.; cfr. S. FELLINA, *Alla scuola di Marsilio Ficino. Il pensiero filosofico di Francesco Cattani da Diaceto*, Pisa, 2017, p. 21, nota 23. In ogni caso, l'insegnamento pubblico del Diaceto fu improntato prevalentemente all'esposizione di Aristotele, in linea con quanto accadeva nel panorama accademico della penisola.

pure rappresenta la parte più cospicua (anche se non l'unica) della sua riflessione su Platone. Non a caso, poiché concepita al di fuori dell'insegnamento universitario, essa fu l'unica ad essere fatta oggetto di volgarizzamento<sup>7</sup>. Mancando ad oggi un contributo su questa materia, l'intento del presente articolo è così quello di vagliare l'incidenza dell'erotologia di Francesco Cattani sul *filone letterario* della tradizione toscana di studi platonici di cui s'è detto. In quest'ottica, in continuità con i rilievi, oltreché di Kristeller<sup>8</sup>, di Garin<sup>9</sup> e Vasoli<sup>10</sup>, si indicherà in Benedetto Varchi il principale artefice della ripresa del pensiero cattaniano nel dibattito colto della seconda metà del secolo; mediante il ricorso ad una serie di luoghi testuali tratti dalle lezioni accademiche varchiane, si illustrerà poi l'orizzonte concettuale che informò questa ripresa e la specificità del suo contenuto filosofico.

È infatti da escludere che le opere volgari di Cattani abbiano esercitato qualche influenza sull'altro corno del platonismo toscano del Rinascimento, vale a dire quello «universitario»<sup>11</sup>. Né il Verino secondo né Mazzoni (entrambi *lettori straordinari* di Platone all'Università di Pisa, rispettivamente tra 1576 e il 1579 e tra il 1588 e il 1597) andarono mai veramente oltre la *comparatio* di intonazione concordista o le dispute sulla definizione della corretta *methodus* e del corretto *ordo* da seguire nell'organizzazione del sapere<sup>12</sup>. Il discorso sull'amore non è coerentemente proposto in alcuna opera accademica dei due<sup>13</sup>. Tantomeno, ove

<sup>7</sup> Bisogna però ricordare che la riflessione cattaniana sul pensiero di Platone non si esaurisce nelle due opere citate: vanno menzionate anche le due versioni del *De Pulchro libri tres* (del 1496-1499 e del 1514) e l'incompiuta *In Platonis Symposium Enarratio* (del 1518-1519). Dato il riferimento indiretto alla filosofia dell'amore di questi lavori, tuttavia, non ne parleremo se non tangenzialmente.

<sup>8</sup> S. FELLINA, *Alla scuola di Marsilio*, cit., p. 326.

<sup>9</sup> Cfr. E. GARIN, *L'umanesimo italiano*, Bari, 1964, p. 134.

<sup>10</sup> Cfr. C. VASOLI, *Benedetto Varchi e i filosofi*, in «Rivista di storia della filosofia» LXII (2017) 1, p. 5 e p. 20.

<sup>11</sup> Cfr. KRISTELLER, *op. cit.*, p. 327.

<sup>12</sup> La discussione promossa all'interno di questo filone fu del tutto sprovvista di esigenze di rinnovamento paragonabili a quelle del platonismo quattrocentesco, poiché condizionata dalle angustie del clima intellettuale della Controriforma. Per gli obbiettivi didattici della diffusione universitaria del platonismo tra il XVI e il XVII secolo, cfr. S. FELLINA, *Platone allo Studium fiorentino-pisano (1576-1635). L'insegnamento di Francesco de' Vieri, Jacopo Mazzoni, Carlo Tomasi, Cosimo Boscagli, Girolamo Bardi*, Verona, 2019, pp. 9-36.

<sup>13</sup> Né nel *Compendio della dottrina di Platone* del 1576 e nelle *Vere conclusioni di*

occasionalmente si alluda a questo tema, è possibile individuare debiti consistenti nei confronti dell'erotologia di Cattani nel resto della loro produzione<sup>14</sup>.

Diverso è invece il quadro che si delinea se ci si volge all'analisi della prima edizione delle opere volgari del Diacceto, licenziata nel 1561 per i tipi di Gabriele Giolito de' Ferrari ed esito dell'iniziativa di Francesco Cattani il Giovane e, soprattutto, di Benedetto Varchi. Anzitutto, perché il senso della pubblicazione giolitiana della filosofia dell'amore di Cattani va probabilmente iscritto all'interno del programma di divulgazione dell'Accademia Fiorentina (Accademia che, voluta nel 1541 da Cosimo I, rappresentò come detto il polo di riferimento del *filone letterario* del platonismo cinquecentesco). Un indizio importante, in tal senso, ci viene dal fatto che nel 1543, Benedetto Varchi, appena rientrato in patria dopo i lunghi anni di esilio padovano, vi si iscrisse formalmente, dando la propria disponibilità a spendersi in prima linea per la sua conduzione. In seconda battuta, occorre poi tener presente che il Duca, all'interno dell'Accademia, intendeva riprendere il progetto culturale che fu già di Lorenzo il Magnifico<sup>15</sup>, un progetto volto a consolidare le pretese della Signoria mediante la promozione della lingua toscana: al centro degli interessi di quest'istituzione di Stato *ante litteram* stava l'impegno a fare del volgare la nuova lingua ufficiale di cultura e, massimamente, il confronto sulla cosiddetta «questione della lingua»<sup>16</sup>. Ciò spiega forse per-

*Platone* del 1589 del Verino secondo, né nell'*In universam Platonis et Aristotelis philosophiam praeludia* del 1597 del Mazzoni.

<sup>14</sup> Fatta eccezione per un passaggio de *La seconda lezione in lingua Toscana di Messer Francesco Verini Nipote nella quale si tratta d'amore* in cui si riprende la definizione cattaniana di amore come «desiderio di fruire et generare la bellezza nel bello» (cfr. la trascrizione in F. DE' VIERI, *Lezioni d'amore*, a cura di John Colaneri, München, 1973, p. 109). Ciò vale sia per gli scritti di natura privata (v. ad es. il *Discorso della grandezza et felice fortuna d'una gentilissima et graziosiss. Donna quale fu M. Laura* edito nel 1581 o i *Discorsi delle meravigliose opere di Pratolino e d'Amore* del 1586), sia per le lezioni tenute presso l'Accademia Fiorentina (oltre alle due *Lezioni d'amore* citate, v. ad es. la *Lezione dove si ragiona delle Idee et delle Bellezze* del 1581).

<sup>15</sup> All'interno di queste ambizioni può ad esempio essere ricompresa la *Raccolta Aragonese* predisposta da Lorenzo con l'ausilio del Poliziano.

<sup>16</sup> Di cui Varchi, con la stesura dell'*Ercolano*, può essere considerato una voce autorevole. Per il dibattito e per i suoi addentellati politici, cfr. S. BERTELLI, *Egemonia linguistica come egemonia culturale e politica nella Firenze cosimiana*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance» XXXVIII (1976) 2, pp. 249-283. Per il debito contratto dall'Accademia degli Humidi nei confronti dell'Accademia degli Infiammati di Padova

ché, spinto dall'adesione a questo genere di programma, nella *Vita di M. Francesco Cattani da Diacceto* (aggiunta, con il *Panegirico*, all'edizione de *I tre libri d'amore*), dopo aver riproposto il *topos* agiografico di Cattani «specchio non solamente della vita civile, ma eziandio della speculativa», *l'Ardente* proponga due motivi di carattere linguistico per dare alle stampe la filosofia dell'amore di Cattani:

La prima è, che egli usò nel suo comporre uno stile, se non ciceroniano del tutto, grave nondimeno, e filosofico molto, e tutto lontano da quelle laidezze, e barbarie, colle quali scrivevano in quel tempo, e scrivono ancora hoggidi per lo più i filosofi latini, senza leggiadria, e gratia nessuna. [...] La seconda è, che dove quasi tutti gli altri si facevano beffe, o avevano compassione di chiunque volgarmente scriveva, e havevano la Lingua Fiorentina per niente, egli quasi prevedendo quello, che di lei mediante il medesimo Bembo avvenire doveva, tradusse alcune delle sue opere, e più si dee credere, che egli tradotte n'harebbe se più lungamente vissuto fosse<sup>17</sup>.

Il primo motivo, di natura stilistica, era sostanzialmente in linea con le esigenze di 'politezza' che già si erano imposte con l'avvento della cultura umanistica; il secondo, invece — di gran lunga il più originale — vedeva la traduzione in volgare allestita dall'autore come anticipazione, in qualche modo, dell'attività di divulgatore intrapresa dal Varchi stesso nel contesto accademico<sup>18</sup>.

relativamente ai problemi considerati e per la successiva trasformazione della stessa accademia nell'Accademia Fiorentina, cfr. invece S. LO RE, *Politica e cultura nella Firenze cosimiana. Studi su Benedetto Varchi*, Roma, 2008, pp. 257-294 e M. PLAISANCE, *Une première affirmation de la politique culturelle de Côte Ier: la transformation de l'Académie des Humidi en Académie Florentine (1540-1542)*, in *Les écrivains et le pouvoir en Italie à l'époque de la Renaissance (première série)*, a cura di A. Rochon, Paris, 1973, p. 84.

<sup>17</sup> Cfr. *I tre libri d'Amore di M. Francesco Cattani da Diacceto, con un Panegirico all'Amore; et con la vita del detto autore, fatta da M. Benedetto Varchi*, Venezia, Gabriel Giolito de' Ferrari, 1561, pp. 191-193.

<sup>18</sup> Un'attività di traduzione e divulgazione rimontante alla frequentazione dell'Accademia degli Infiammati di Padova negli anni giovanili. Nell'ambiente patavino, il nostro già aveva intrapreso la traduzione delle opere logiche di Aristotele e, in pari tempo, già aveva tenuto letture dell'*Etica* in lingua volgare. Passato al servizio dell'Accademia Fiorentina e di Cosimo I, poi, egli si dedicò a volgarizzare e commentare alcune parti della *Poetica* dello Stagirita. Per alcune notizie su Varchi traduttore di testi filosofici, cfr. A. COTUGNO, *Volgarizzare Aristotele: Varchi tra Speroni e Piccolomini* e A. SIEKIERA, *Fare in modo che s'intenda. La scienza tradotta di Benedetto Varchi*, entrambi in «L'Elisse. Studi storici di letteratura italiana» XIII (2018) 1, pp. 67-95.

In effetti, anche i dedicatari della traduzione cattaniana — Giovanni di Bardo Corsi e Palla Rucellai per il *Panegirico*, Piero Rucellai per i *Tre libri d'Amore* — pur essendo in parte i medesimi dell'originale latino, permettono di pensare alla figura di Cattani come a quella di un precursore della divulgazione di fine secolo. Tutti questi, infatti, figurano tra i partecipanti agli incontri degli Orti Oricellari, il più importante circolo informale di discussioni letterarie, politiche e filosofiche del primo Cinquecento fiorentino<sup>19</sup>, la cui linea di intervento era appunto orientata alla legittimazione del volgare come mezzo linguistico d'elezione per componimenti, oltreché letterari, scientifici e filosofici: era cioè la medesima linea che più avanti si sarebbe data l'Accademia Fiorentina.

Stando alla ricostruzione che nella *Vita* ne dà Varchi, attraverso l'operazione di traduzione in 'lingua fiorentina' de *I tre libri d'Amore* e del *Panegirico*, il Diacceto fece dunque da ponte tra la riscoperta di Platone del tardo Umanesimo e il nuovo indirizzo letterario seguito da una parte dei suoi cultori presso ambienti come quello dell'Accademia Fiorentina. Con grande 'consapevolezza metodologica', peraltro, come dimostrato da questo passo del proemio dei *Tre libri d'amore*, in cui il nostro tocca il nerbo di una questione che sarebbe stata dibattuta in tanti dei nuovi luoghi di cultura citati: è opportuno esporre contenuti d'argomento elevato — in questo caso i «misterii dello amore» — in lingua volgare?

Noi rispondiamo esser di due nature nomi: altri formati nell'animo da esse cose, e interiori: altri fabricati dall'artificio humano, e esteriori. Questi essere a placito, e però diversi, appresso diverse nationi. [...] Sendo adunque il sermone esteriore imagine, e nota del sermone interiore: non veggo perché cagione si debba sott'entrare a maggiore calunnia, parlando, e scrivendo delle cose divine in lingua Toscana, che in qualunque altra lingua<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Cfr. R. VON ALBERTINI, *Firenze dalla repubblica al principato. Storia e coscienza politica*, tr. it., Torino, 1970, pp. 67-85; C. DIONISOTTI, *Machiavellerie*, Torino, 1980, pp. 138-142; M. R. COMANDUCCI, *Gli Orti Oricellari*, in «Interpres» XV (1995-1996), pp. 302-358. Abbiamo pure notizie della frequentazione da parte del Diacceto delle riunioni della Sacra Accademia Medicea, istituzione pre-accademica attiva sin dal 1515 e frequentata, tra l'altro, da Girolamo Benivieni.

<sup>20</sup> Cfr. *I tre libri d'Amore*, cit., pp. 3-6.

Per quanto l'opera di traduzione cattaniana vada spiegata alla luce di un movente essenzialmente letterario<sup>21</sup>, il fondamento teoretico per cui la divulgazione dei misteri d'amore non consiste in un atto di «profanazione», secondo Eva del Soldato, è di ben meditata impostazione platonica: la distinzione di Cattani tra nomi «esteriori», contingenti e prodotti dall'artificio umano, ed «interiori», «formati nell'animo da esse cose», sembra derivare ultimamente dalla lettura del *Cratilo* di Platone<sup>22</sup>. Cattani, quindi, è sì agente di quello che Dionisotti definì

il rapido esaurimento dell'eredità neoplatonica, la prudente rinuncia ai rischi di una riforma dottrinale e religiosa [...] e insomma la prevalenza netta della ragione letteraria e retorica su quella filosofica<sup>23</sup>;

egli, cioè, davvero collaborò a quel processo di sublimazione del platonismo rinascimentale che, probabilmente, fu indispensabile alla sua sopravvivenza<sup>24</sup>. Tuttavia, già secondo Kristeller, egli non fu pensatore del tutto sprovvisto di autonomia e consapevolezza, né di fronte al processo di divulgazione descritto, né sul piano filosofico in senso lato<sup>25</sup>.

Ad esempio, notevole è l'atteggiamento che il nostro tenne nei confronti dell'aristotelismo, di cui si dispose a cercare la 'concordia' col pensiero di Platone ben più convintamente di quanto avesse fatto Ficino<sup>26</sup>. In aggiunta a quelli elencati, anche quest'apertura di Cattani alle

<sup>21</sup> Cfr. E. DEL SOLDATO, *The Elitist Vernacular of Francesco Cattani da Diacceto and Its Afterlife*, in «I Tatti Studies in the Italian Renaissance» XVI (2013) 1, pp. 343-362.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 352-353. A differenza del volgarizzamento ficiniano del *Commentarium in Convivium Platonis de amore* del 1469, infatti, quello cattaniano non avrebbe scopo politico o civile. Occorre tener presente che, come rilevato da Hankins, la stesura del *Commentarium* ebbe l'ambizione di propugnare e diffondere il valore di una condivisa ed estatica esperienza di Dio come Sommo Bene quale rinnovato vincolo civile della cittadinanza fiorentina; cfr. J. HANKINS, *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, tr. it., Pisa, 2009, p. 412.

<sup>23</sup> Cfr. C. DIONISOTTI, *Appunti su Leone Ebreo*, in «Italia medioevale e umanistica» (1959) 2, p. 420.

<sup>24</sup> Verosimilmente, nel XVI secolo, il platonismo risultava impossibile come progetto di riforma, date anche solo le conseguenze del clima di instabilità scatenatosi nella penisola fin dalla discesa di Carlo VII. L'insuccesso di coloro che tentarono di legittimare lo studio di Platone nel contesto universitario sembrerebbe confermarlo.

<sup>25</sup> Cfr. KRISTELLER, *op. cit.*, pp. 318-319.

<sup>26</sup> Cattani intendeva scrivere un'opera sulla *Concordia di Platone e Aristotele*. Ebbe sicuramente presente il progetto concordistico di Pico. In altre opere sembra, più che

dottrine del Filosofo dovette essere uno dei motivi che spinsero l'aristotelico 'radicale' Benedetto Varchi a pubblicarne le opere<sup>27</sup>; il che autorizza a pensare che la produzione dell'accademico fiorentino fornisca «the best evaluation of Diaceto's historical significance»<sup>28</sup> pure per quel che concerne il valore filosofico della sua erotologia. L'adesione varchiana al platonismo d'amore pare infatti dotata di coerenza e accompagnata da sincerità autentica: si può supporre ch'egli riconoscesse veramente l'autorità di Platone nel campo ristretto della dottrina d'amore<sup>29</sup>. L'esigenza di accordare l'eredità platonica al grande sistema del sapere offerto dallo Stagirita può forse costituire il motivo per cui, rispetto ad altri notabili dell'Accademia Fiorentina, Varchi riconobbe chiaramente a Cattani il posto che gli spettava nella schiera dei «philosophi d'amore»<sup>30</sup>.

A questo livello più direttamente speculativo, comunque, l'influenza dell'erotologia di Cattani su Varchi è rintracciabile nella discussione di alcune questioni capitali del dibattito sull'amore. Il centro filosofico della discussione era parso articolarsi, prima dell'intervento varchiano, in due poli fondamentali: la questione della corretta definizione dell'amore

direttamente col Filosofo, polemizzare all'occasione con i Peripatetici contemporanei, facendo un uso meramente controversistico delle opere dello Stagirita.

<sup>27</sup> Cfr. U. PIROTTI, *Benedetto Varchi e l'aristotelismo del Rinascimento*, in «Convivium» XXXI (1963), pp. 280-311; L. BIANCHI, *Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia 'avverroista'*, in «Rinascimento» XXXII (1992), pp. 185-201.

<sup>28</sup> Secondo l'espressione di KRISTELLER, *op. cit.*, p. 326.

<sup>29</sup> Permette ad esempio di crederlo questo passo delle lezioni su *Venti questioni d'amore* del 1554: «Aristotile nell'ottavo libro dell'Etica, e parte del nono, tratta dell'amicizia Aristotelicamente, cioè con incredibile dottrina, ordine e eloquenza, e ne tratta lungamente; dove dell'amore fa brevissima menzione. La cagione della qual cosa potrebbe per avventura essere, perché egli intende sempre del volgare e libidinoso, *dove Platone, che favellò poco dell'amicizia e assai dell'amore, intende sempre del celeste e filosofico, tanto in questo ad Aristotile superiore, quanto è più degno l'amore divino che l'humanò*» (*Lezioni di M. Benedetto Varchi Accademico Fiorentino lette da lui pubblicamente nell'Accademia Fiorentina, sopra diverse materie, poetiche, e filosofiche, all'Illustriss. et Eccellent. Sig. Don Giovanni de' Medici*, in Firenze, per Filippo Giunti, 1590, p. 412. Il corsivo è mio). Sulle condizioni per una considerazione filosofica dell'erotologia di Varchi, cfr. C. VASOLI, *op. cit.*, pp. 20-25.

<sup>30</sup> Cfr. *Lezioni*, cit., p. 535. Non si registra un'analoga ripresa del Diaceto nelle lezioni d'argomento amoroso tenute presso l'Accademia Fiorentina da parte di altri 'espositori' (ad esempio, della lirica petrarchesca). Cfr. ad es. la diversità, rispetto a quello varchiano, del commento a Petrarca di Giambattista Gelli, in A. BONFATTI, *Il Petrarca peripatetico di Giambattista Gelli*, in «Vita e pensiero» XXVII (1953) 4, pp. 359-369.

(legata alla convertibilità dell'*eros* platonico con l'amore predicabile di Dio) e la teoria del desiderio (nonché, ovviamente, la caratterizzazione dell'idea di Bellezza). Ora, com'è noto, il pensiero del Diacceto, volto com'è ad un confronto costante con l'eredità aristotelica, è latore di istanze assai caratteristiche su entrambi i fronti<sup>31</sup>, sempre introdotte alla luce di una più generale mediazione tra le posizioni del maestro Ficino e quelle di Giovanni Pico della Mirandola. Vediamone ora la ripresa nelle lezioni accademiche di Benedetto Varchi.

## 2. *Amore in senso improprio e in senso proprio.*

Nel settimo capitolo del primo de *I tre libri d'amore*, Cattani ripropone la *vexata quaestio* della corretta definizione della natura di Amore:

Ogni appetito, e ogni desiderio si può chiamare amore in un certo modo benchè pigliando propriamente; l'amore sia solamente desiderio di bellezza, come dichiareremo in quello che segue. Onde non immeritadamente il desiderio, il quale muove tutte le cose al suo fine, et al suo bene è detto amore et Platone nel Simposio nell'oratione di Fedro per l'amore non intende altro, che l'appetito, che è nell'Angelo; per il quale si muove a conseguire la sua perfectione<sup>32</sup>.

Qui egli rivendica la legittimità di considerare amore, seppur *impropriamente*, ogni appetito e desiderio: egli cioè chiama 'amore' ogni inclinazione che tenda al Bene e non solamente quella specifica che ha per oggetto la Bellezza. Tra le inclinazioni include anche «l'appetito che è nello Angelo», il quale non è altro che la «cagione che l'angelo, il quale è prodotto imperfetto, conseguiti la sua perfetione»<sup>33</sup>; è l'amore di cui parla Platone nel discorso di Fedro del *Simposio*.

Visto che la questione è costitutivamente intrecciata al problema dell'amore predicabile di Dio, è impossibile non richiamare l'interpretazione teologica dello stesso discorso del *Simposio* proposta da Ficino nel *Commentarium in Convivium Platonis de amore*. Qui la prima orazione, in cui Giovanni Cavalcanti espone il discorso di Fedro, assume un'importanza sproporzionata rispetto all'originale: in essa, viene tracciato lo schema teologico e cosmogonico entro cui si inseriranno tutti i

<sup>31</sup> Cfr. KRISTELLER, *op. cit.*, pp. 320-321 e, per le questioni inerenti alla filosofia dell'amore, S. FELLINA, *Alla scuola di Marsilio*, cit., pp. 307-335.

<sup>32</sup> Cfr. *I tre libri d'Amore*, cit., pp. 44-45.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 45.

successivi interventi. In ultimo, l'interpretazione ficiniana pare fondarsi sul *De divinis nominibus* dello pseudo-Dionigi, chiamato in causa nella terza orazione per accordare Agatone (per il quale Amore è «giovane») e Orfeo (per il quale è «antichissimo»): «E però Dionisio disse: *'El divino amore non lasciò el Re del tutto senza generatione in sé fermarsi'*»<sup>34</sup>. L'Amore di cui parla Dionigi è il desiderio stesso della «somma potentia» di Dio di amplificare la propria «somma perfectione»: così, dal punto di vista dell'*ordo essendi*, Amore precede le prime Idee, in quanto esse procedono dall'Uno in virtù sua<sup>35</sup>. Da ciò deriva, per Ficino, che Amore è Dio a tutti gli effetti, poiché — 'giovane' e 'antichissimo' al tempo — è primo e ultimo, principio e fine dell'Essere.

Di primo acchito, Cattani sembra aderire a questa lettura: nel discorso di Fedro, dice, si allude al carattere «quodammodo» divino di Amore, coinvolto nelle dinamiche dell'autocausazione propria della processione neoplatonica<sup>36</sup>. Tale carattere si sovrappone alla tensione (*σπουδή*) dell'ipostasi, la quale, muovendo dall'originaria *cognitio* dell'Uno-Bene, innesca l'atto secondo mediante cui l'ipostasi dell'Intelligenza, appena emanata, consegue il proprio perfezionamento sostanziale<sup>37</sup>. Dal momento però che Cattani

respinge la dottrina del *radius* divino, arrivando a criticare persino il proprio maestro Ficino, e assicura al contenuto noetico dell'ipostasi dell'Intelligenza [...] un'origine intrinseca<sup>38</sup>,

l'esegesi di questo passo non può essere considerata puramente teologica. Per Cattani, l'azione della causalità efficiente di Dio non stabilisce

<sup>34</sup> Cfr., M. FICINO, *El libro dell'amore*, a cura di S. Niccoli, Firenze, 1987, III, cap. 2, p. 49.

<sup>35</sup> Ivi, V, cap. 10 e 11.

<sup>36</sup> Cfr. F. CATTANI, *Opera omnia*, Basileae, per Henricum Petri et Petrum Pernam, 1563 (rist. anast. a cura di S. Toussaint, Enghien-les-Bains, 2009), p. 147.

<sup>37</sup> Secondo Simone Fellina, le fonti che, oltre a Plotino, permettono questa identificazione sono gli *Oracoli caldaici*, gli *Inni Orfici* e il Giamblico del *De mysteriis*. Insieme alle evidenze del *De Pulchro*, paiono attestare che Cattani sia fortemente debitore dell'interpretazione delle *Enneadi* offerta da Marsilio Ficino; cfr. S. FELLINA, *Alla scuola di Marsilio* cit., pp. 311-312. Per la fonte plotiniana, v. ad es., PLOTINO, *Enneadi*, a cura di G. Reale, Milano, 2002, cit. III, cap. 8, par. 1, p. 764.

<sup>38</sup> Cfr. S. FELLINA, *Francesco Cattani da Diacceto: la filosofia dell'amore e le critiche a Giovanni Pico della Mirandola*, in «Noctua», 2014, 1, p. 36, e ID., *Alla scuola di Marsilio* cit., p. 53.

un contenuto noetico estrinseco rispetto all'ipostasi: il suo moto di conversione — che le permette di conseguire il proprio perfezionamento sostanziale — non è tutt'uno con il paradigma ficiniano. Su questo punto Cattani sembra essere più vicino a Pico, poiché, pur riconoscendo che Platone *in qualche modo* abbia trattato di amore nel discorso di Fedro, egli conviene col Mirandolano che Amore non abbia rigorosamente la natura di un Dio<sup>39</sup>. In ogni caso, Cattani — questo il punto che ci interessa — anche se non aderisce in pieno all'interpretazione teologica di Ficino, rivendica, diversamente da Pico, la legittimità di considerare filosoficamente la natura di amore sia in forma *propria*, sia in forma *impropria*. Impropropriamente, Amore è ogni inclinazione che tende al Bene: non solamente la specifica inclinazione che per ha oggetto l'idea di Bellezza.

Benedetto Varchi non entra direttamente nel merito dell'esegesi del *Simposio* nelle lezioni accademiche. Tuttavia pare ammettere il senso delle riserve di Cattani all'interpretazione teologica del discorso di Fedro. Nella lezione tenuta tra la fine di settembre e l'inizio di ottobre del 1541 e dedicata al cosiddetto *sonetto della gelosia* di Giovanni della Casa — *Cura che di timor ti nutri e cresci*<sup>40</sup> — dopo aver presentato le questioni generali della «regola platonica del lodare l'amore», della sua

<sup>39</sup> Il Conte di Concordia, in una delle *Conclusiones secundum opinionem propriam in doctrinam Platonis*, sostiene che «amor de quo in *Symposio* loquitur Plato, in deo nullo modo esse potest» («L'amore, di cui Platone parla nel *Simposio*, non può essere in Dio in alcun modo», G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Conclusiones nongentae. Le novecento Tesi dell'anno 1486*, a cura di A. Biondi, Firenze, 1995, pp. 98-99). Nel *Commento sopra una canzone de amore composta da Girolamo Benivieni*, Pico definisce classicamente l'amore «desiderio di possedere quello che o è o a noi pare essere bello», aggiungendo che «e Platone nel *Convivio* e nel *Fedro* e il Poeta nostro nella presenta canzone parla di quello amore dal quale chi è preso vulgarmente si chiama innamorato» (Id., *Commento sopra una canzone de amore*, in Id., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze, 1942, II, cap. 2, p. 487). Le tre opere discettano tutte dell'amore che, come virtù desiderativa, è predicabile del solo essere umano (o meglio, di quell'amore che, sia Celeste sia Volgare, *anche dagli uomini può essere partecipato*): «di che si conclude che e l'amore col quale Dio ama le creature e quell'altro che propriamente si chiama amicizia e molti altri simili, sono diversi da questo amore di che si parla, ma eziandio repugnanti» (Id., *Commento...*, cit., II, cap. 2, p. 488).

<sup>40</sup> Questa lezione, già pubblicata nel 1545, venne inclusa nella silloge *La seconda parte delle lezioni di M. Benedetto Varchi nella quale si contengono Cinque lezioni d'amore, lette da lui pubblicamente nell'Accademia di Fiorenza e di Padova*, nuovamente ristampate con privilegio in Fiorenza, appresso i Giunti, 1561, ff. 82r-114 (ma 120r).

definizione e del mito dell'androgino esposto da Aristofane nel *Simpolio*, egli scrive:

sono bene da riprendere acramente coloro, i quali conoscendo che in Dio è amore, anzi è esso primo amore e cagione di tutti gl'amori, credono che in lui sia gelosia, come in noi, non sapendo che tutte le cose, che sono o s'attribuiscono a Dio, sono in lui in diversissimo modo dal nostro; perciocche l'Amore in Dio non presuppone mancamento come l'humano<sup>41</sup>.

Emerge con chiarezza che nell'erotologia varchiana l'amore può essere effettivamente predicato della divinità. Ma emerge pure che, per converso, non può esserlo quello di natura *demonica* (ossia quello che è «mancamento»). Questa precisazione, riprendendo un tema già presente in Leone Ebreo<sup>42</sup>, sviluppa proprio il tema cattaniano della considerazione *propria* e *impropria* della natura di *eros*. In virtù di questa considerazione, Varchi accosta la forza d'amore alle tappe della processione neoplatonica, sulla stessa linea delle riflessioni dei maestri del Quattrocento. Nelle due lezioni del 1564 sul canto XVII del *Purgatorio* dantesco dirà a questo proposito:

l'amore, amorosissimi e amorevolissimi ascoltatori fu ed è e sarà sempre cagione non solamente della produzione, ma eziandio della conservazione di tutto l'universo mondo, e di tutte le cose che in tutto l'universo mondo si contengono<sup>43</sup>.

Dopo aver tracciato, in tal modo, la linea di un percorso ascensionale attraverso i gradi dell'Essere sino all'uomo, Varchi può così diffondersi nella descrizione di Amore nei termini di una forza atta a fare, neoplatonicamente, da 'vincolo ontologico' dell'universo. Elaborata nella scia della *querelle* quattrocentesca, l'opinione dell'accademico fiorentino cir-

<sup>41</sup> Cfr. *La seconda parte delle lezioni*, cit., pp. 109-110.

<sup>42</sup> Abarbanel aveva ribadito sulla scorta di Maimonide la necessità *more peripatetico* di salvaguardare l'alterità e la trascendenza dell'amore di cui Dio può essere soggetto 'agente' rispetto a quello predicabile degli angeli o dell'essere umano, cfr. LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, a cura di D. Giovannozzi, Bari, 2008, pp. 203-204 e p. 211; e MOSÈ MAIMONIDE, *La Guida dei Perplexi*, a cura di M. Zonta, Torino, 2005, III, X, pp. 534-537.

<sup>43</sup> Cfr. *Lezioni sul Dante e prose varie di Benedetto Varchi la maggior parte inedite tratte ora in luce dagli originali della Biblioteca Rinucciana*, per cura e opera di G. Aiazzi e L. Arbib, I, Firenze, 1841, p. 122.

ca la corretta definizione di *eros* si configura dunque come uno sviluppo della posizione di Cattani.

### 3. *La struttura del desiderio e l'idea di Bellezza.*

A differenza di quelle di Ficino e di Pico, la teoria del desiderio di Cattani prevede che ogni appetito (e non solamente quello che desidera la Bellezza) dipenda dalla razionalità: ogni desiderio è accompagnato da cognizione. Di qui la polemica nei confronti del *Commento* pichiano, che colpisce indirettamente lo stesso Ficino. Al concludersi del primo capitolo del terzo libro del *De amore* troviamo infatti scritto:

Et però io mi maraviglio d'alcuni che dividendo l'appetito dicono lo appetito dividersi in naturale et cognitivo, quasi possa essere appetito senza cognitione, il che a mio parere è assordo: imperoche nessuno può appetire quello che è al tutto incognito, et se noi diciamo negli elementi esser appetito del proprio luogo, è necessario concedere in essi essere una cognitione antecedente allo appetito, la quale è principio d'appetire a tutte le cose che appetiscono<sup>44</sup>.

Qui il nostro ha di mira non solo la divisione pichiana del desiderio in generale in *naturale* e *con cognizione*<sup>45</sup>, ma pure la teoria ficiniana secondo cui alcuni enti tendono al Primo Bene spinti da un desiderio *autonomo* rispetto alla facoltà razionale<sup>46</sup>. Anche sotto questo aspetto, la posizione di Varchi sembra rifarsi ad istanze analoghe. Secondo Varchi il desiderio complessivamente preso va fatto dipendere dalla razionalità: quello d'amore, semplicemente, è 'desiderio con cognizione'. In un passo delle quattro lezioni su *Venti questioni d'amore* tenute nell'aprile del 1554, sostiene infatti che:

<sup>44</sup> Cfr. *I tre libri d'Amore*, cit., III, cap. 1, pp. 104-105.

<sup>45</sup> A livello generale queste due sono le specie del desiderio poste dal Mirandolano: «puossi dividere el desiderio per sua prima divisione in dua specie, in desiderio naturale e desiderio con cognizione» (G. P. DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 490). La prima è l'inclinazione di ogni creatura sprovvista di cognizione al Sommo Bene. Va notato che Pico, come Ficino, ammette enti che tendono al Sommo Bene spinti da un desiderio naturale *autonomo* rispetto alla facoltà razionale, v. la nota seguente.

<sup>46</sup> Per Ficino, solo l'appetito del Bello segue sempre la conoscenza: in tutti gli altri casi, dato il primato riconosciuto all'idea del Bene, gli enti tendono ad esso spinti da un desiderio *autonomo* (cfr. ad es. M. FICINO, *Teologia platonica*, a cura di E. Vitale, Milano, 2011, cit. XII, cap. 3, p. 1088).

niuna cosa si può veramente amare, la quale non si conosca: solo gl'animali razionali propriamente conoscono, dunque, gl'huomini soli amano veramente; e perché non basta conoscere alcuna cosa a chi vuole amarla, ma è necessario che la conosca come buona, quindi è che solo le cose buone, o per buone giudicate, amarsi possono<sup>47</sup>.

A differenza, insomma, di quanto negli *Asolani* Bembo aveva prospettato per bocca del Romito<sup>48</sup>, il desiderio del Bene non è riconducibile alle istanze (teologiche) di un arbitrio *libero* e affrancato dal dinamismo della conoscenza. Tanto nel desiderio del Bene, quanto in quello della Bellezza, la precedenza della ragione sulla sfera della volontà è assoluta. Anche relativamente alla teoria del desiderio può quindi rintracciarsi, in Varchi, l'influenza della dottrina cattaniana<sup>49</sup>. Il punto in cui poi, oltre quanto rilevato da Kristeller<sup>50</sup>, la ripresa varchiana è assolutamente letterale riguarda la considerazione dell'oggetto fruito dal desiderio amoroso, cioè del trascendentale della Bellezza. Per Cattani, la Bellezza è in se stessa caratterizzata come una «certa grazia», un «certo splendore», un «florido colore»<sup>51</sup>. Dunque, come in Ficino e Pico, il suo statuto è *spirituale*. In merito alla questione del suo rapporto al trascendentale del Bene, però, l'autore pare voler ancora trovare una mediazione originale tra le opinioni dei predecessori:

chi dice che 'l bello è distinto dal bene come l'estrinseco dall'intrinseco, secondo il mio parere dice rettamente, et chi lo riprende per questo, merita esso più tosto esser ripreso, perché se noi compariamo il bello al bene assolutamente, confesseremo il bello essere come spetie; il bene, come genere. O vero forse più rettamente, il bene essere per sé, et imparticipato, e 'l bello essere una certa partecipazione del bene, ma se noi non compariamo il bello al bene assolutamente,

<sup>47</sup> Cfr. *Lezioni...*, cit., p. 550.

<sup>48</sup> Cfr. P. BEMBO, *Prose e rime*, a cura di C. Dionisotti, Torino, 1966, p. 483.

<sup>49</sup> Anche in questo caso, essa si trova in sintonia con quella contenuta nei *Dialoghi d'amore* di Abarbanel, cfr. LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 10.

<sup>50</sup> L'unica evidenza letterale offerta da Kristeller della ripresa del Diaceto da parte di Varchi consiste in una citazione dal *Panegirico* (cfr. *I tre libri d'Amore...*, cit., p. 161) in un passo delle lezioni su *Venti questioni d'amore*, in cui l'accademico si chiede 'se chiunque è amato è tenuto di dover riamare l'Amante' (cfr. KRISTELLER, *op. cit.*, p. 327 e nota 216 p. 327 e *Lezioni...*, cit., p. 365).

<sup>51</sup> *I tre libri d'Amore...*, cit., p. 53.

ma a quello che è proprio bene a ciascuno, diciamo esser il bello differente dal bene, come l'estrinseco dall'intrinseco<sup>52</sup>.

Come risulta evidente, se nell'esegesi del discorso di Fedro si distingue tra una considerazione *propria* ed *impropria* della natura di amore, in questo caso la mediazione si basa sulla possibilità di comparare la Bellezza al Bene «assolutamente» (*simpliciter*).

La relazione della Bellezza al Bene è pensata da Ficino alla luce di una dialettica tra 'esteriore' ed 'interiore': la Bellezza, in quanto esteriorizzazione della perfezione interiore del Bene, ne è il fiore («la perfectio[n]e di dentro produce la perfectio[n]e di fuori, e quella chiamiamo bonità, e questa bellezza; per la qual cosa vogliamo la bellezza essere fiore di bontà»<sup>53</sup>). In quanto flusso luminoso dell'Uno-Bene, la Bellezza è portata a coincidere con Dio stesso, atto purissimo e unico centro stabile e semplice dei quattro cerchi in cui l'Essere si dispiega. Per mezzo della Bellezza, Dio pone, regge, alletta, perfeziona e, infine, attira a Sé l'universo tutto, secondo un moto circolare. Per Pico, invece, come il desiderio d'amore è una specie di desiderio («con cognizione»), l'oggetto verso il quale esso inclina, ossia la Bellezza, è una specie di Bene:

nel proposito nostro amore, che è una specie di desiderio, è circa una specie di bene che si chiama el bello: di che si conclude che il bello dal buono è distinto come una specie dal suo genere e non come cosa estrinseca da una intrinseca, come dice Marsilio<sup>54</sup>.

L'approccio di Pico è meno sfumato di quello ficiniano, poiché rigidamente impostato sulla distinzione, logica e aristotelica, del genere e della specie. L'idea di Bellezza, infatti, non è semplicemente quel livello del Bene in cui esso, da «imparticipato», si fa «partecipazione», ma segna

<sup>52</sup> Ivi, I, cap. 8, pp. 53-54. In latino il passo recita: «Nam si pulchrum bono simpliciter comparemus, fateamur utique, pulchrum veluti speciem, bonum veluti genus esse: vel fortasse rectius, bonum esse per se et imparticipato, pulchrum autem quandam boni participationem. Sin minus, sed ei quod suum cuiusque bonum est dicemus pulchrum a bono, veluti extimum ab intimo secerni» (F. CATTANI, *Opera omnia*, cit., pp. 105-106).

<sup>53</sup> Cfr. M. FICINO, *El libro dell'amore*, cit., V, Cap. 1, pp. 75-76. L'immagine proposta, già presente in Plotino, rimanda probabilmente al modello causale dell'*explicitio* neoplatonica, v. ad es. PLOTINO, *Enneadi*, cit. V, cap. 8, par. 10, p. 1369.

<sup>54</sup> G. P. DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., II, Cap. 6, p. 492.

con nettezza il grado ontologico nel quale, fuori dalla semplicità di Dio, è introdotta la composizione degli enti creati<sup>55</sup>.

Nella proposta di Cattani, l'opinione di Ficino può convivere con quella del Mirandolano. Rapportata *assolutamente* al Bene, infatti, l'idea di Bellezza può esserne considerata la *specie*; se invece è comparata al bene particolare, ne rappresenta l'estrinsecarsi. Ora, anche Varchi nelle lezioni petrarchesche su *Verdi panni, sanguigni, oscuri o persi* (RVF 29) e *Orso, e' non furon mai fiumi né stagni* (RVF 38) definisce la Bellezza in maniera piuttosto canonica (e ficiniana) come «un certo splendore et gratia che nasce dall'unione et temperanza di più cose»<sup>56</sup> e come «una certa gratia et splendore la quale muove et alletta l'anima di chiunque la vede et intende»<sup>57</sup>. Il rapporto della Bellezza con il Bene, però, è da lui tematizzato esattamente sulla scorta di Cattani. Così, infatti, si esprime nelle lezioni su *Sette dubbi d'amore*:

secondo i Platonici, il bello non è in altro dal buono differente e distinto, se non come l'estrinseco ovvero il difuori, dall'intrinseco ovvero dal didentro; perché come la bontà è una perfezione interna, così la bellezza è una perfezione esterna; e perché siamo meglio intesi, il buono è come seme, e il bello come fiore di quel seme. *E ciò devemo intendere non quando facciamo comparazione del bello al buono assolutamente, perché in tal caso il bene si potrebbe chiamare come genere e il bello come spezie, o piuttosto il bene, essere non partecipato, e il bello una certa partecipazione di lui; ma quando consideriamo il proprio bello di ciascuno, nel qual caso il bene non è altro che la perfezione intrinseca e il bello la estrinseca*<sup>58</sup>.

Varchi cita alla lettera il *Panegirico* di Cattani ed esattamente questo gli permette di sposare la concezione ficiniana di Bellezza; o meglio, è questa particolare forma di comparazione a consentirgli di aderire alla descrizione che Ficino ne dà in termini *espressivi*, in conseguenza della quale essa non costituisce altro che un trascendentale 'derivato'

<sup>55</sup> «*Et cum sit* che ogni cosa creata sia composta, e sia con tanta debita ragione e proporzione quanto possibile sia alla natura di quella cosa, puossi, secondo el modo predetto, chiamarsi *ogni cosa creata bella*» (ivi, II, Cap. 8, p. 495; il secondo corsivo è mio).

<sup>56</sup> Cfr. M. T. GIRARDI, *La lezione su 'Verdi panni, sanguigni, oscuri o persi'* (RVF XXIX) di Benedetto Varchi *Accademico Infiammato*, in «*Ævum*» LXXIX (2005) 3, p. 696.

<sup>57</sup> Cfr. *Lezioni sul Dante e prose varie*, cit., p. 146.

<sup>58</sup> Cfr. ivi, pp. 48-49. Il corsivo è mio.

di Dio<sup>59</sup>. Differenziandosi poi in questo da Cattani, attraverso la ripresa della teoria ficiniana del *radius* la Bellezza può essere caratterizzata come la diffusione luminosa del Bene<sup>60</sup>.

#### 4. *Conclusioni.*

Tanto nella definizione dell'amore, quanto nella teoria generale del desiderio e la definizione della bellezza, l'erotologia di Benedetto Varchi si muove consapevolmente in direzione dell'accordo del neoplatonismo di Marsilio Ficino (e Pietro Bembo) con le obiezioni di Pico della Mirandola. Quella adottata dall'accademico fiorentino è certo

un'impalcatura concettuale per cui il testo poetico fornisce l'occasione per una discussione filosofica che va ben al di là dello spunto offerto dal componimento preso in esame<sup>61</sup>,

ma pure è *vera dottrina*, capace, con un lessico rigidamente peripatetico e cercando, contemporaneamente, l'accordo con le istanze teoriche dei Platonici, di inserirsi con coerenza nel solco della tradizione della filosofia dell'amore rinascimentale. Come si è cercato di mostrare, l'accesso di Varchi a questa tradizione di pensiero è sempre mediato dalla figura di Cattani da Diacceto, di cui *l'Ardente*, nei contenuti e nella terminologia utilizzati, spesso e volentieri riprende la risistemazione aristotelizzante delle posizioni dei maestri del Quattrocento<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> A ulteriore riprova, nel commento alle *Venti questioni d'amore* troviamo: «la bellezza è realmente (come dicono i Filosofi), cioè in sostanza e quanto alla propria natura sua, il medesimo che la bontà: laonde come in qualunque cosa di qualunque maniera quantunque laida, e sozza, si ritruova necessariamente alcun bello, così ancora vi si ritruova necessariamente alcun buono» (*Lezzioni...*, cit., p. 346). E ancora, nel commento a RVF 29: «la bellezza [...] non è altro che uno splendore della divina bontà, la quale riluce nelle cose belle, et queste come un simulacro et immagine di Dio gli fa stupire et tremare, et li sforza a honorarla e adorargli» (GIRARDI, *La lezione su 'Verdi panni, sanguigni, oscuri o persi'*, cit., p. 707).

<sup>60</sup> Come testimoniato da questo passo tratto dalle *Venti questioni*: «Ha la bellezza, la qual non è altro, che un raggio dello splendore della luce, e della bontà di Dio, tanta forza in tutte le cose che nessuna può ne piacere a gl'occhi, ne dilettere l'anima senza lei» (*Lezzioni...*, cit., p. 346).

<sup>61</sup> Cfr. A. ANDREONI, *'La via della dottrina'. Le Lezioni Accademiche di Benedetto Varchi*, Pisa, 2012, p. 63.

<sup>62</sup> Per ragioni affini, ossia per la necessità di ricorrere al patrimonio concettuale degli Aristotelici per avvicinare la tradizione della filosofia dell'amore, Varchi poté servirsi

È infatti legittimo ipotizzare che, mediante la traduzione de *I tre libri d'Amore* e del *Panegirico*, lo stesso Cattani si proponesse — quasi divinandone gli sviluppi — come *trait-d'union* fra l'età aurea degli studi platonici e quella nuova, e al tempo stesso antichissima, della loro torsione letteraria. Se tale torsione avrebbe significato *de facto* l'affermazione della tendenza storica per cui, come affermò Garin, «in discussioni di maniera venne estenuandosi l'opposizione platonica all'aristotelismo accademico»<sup>63</sup>, l'esempio di Varchi consente di riconsiderare con maggiore profondità l'influenza filosofica esercitata dalle opere volgari del Diaceto sul *filone letterario* del platonismo toscano del Cinquecento.

ANDREA SOLA

BENEDETTO VARCHI READER OF DIACCETO. THE FRANCESCO CATTANI'S PHILOSOPHY OF LOVE AND THE LITERARY VEIN OF PLATONISM. *The aim of this article is to examine the incidence of Francesco Cattani's philosophy of love on the literary vein of the local tradition of Platonic studies that was implanted in the Tuscan environment of the 16th century. From this point of view, in continuity with Kristeller's, Garin's and Vasoli's remarks, Benedetto Varchi will be indicated as the main author of the revival of Cattani's erotology in the cultured debate of the second half of the century; through the use of a series of textual sites taken from Varchi's academic lectures, the conceptual horizon that informed this revival and the specificity of its philosophical content will then be illustrated.*

anche dell'opera di Leone Ebreo, nei cui *Dialoghi d'amore* — sostiene in un passo delle *Lezioni* — «si tratta, benché alcuna volta oscuramente, o confusamente, così a lungo delle cose d'amore e così veramente, che io per me lo prepongo [Leone Ebreo] a tutti gli altri» (*Lezioni*, cit., p. 535).

<sup>63</sup> Cfr. E. GARIN, *L'umanesimo italiano*, cit., p. 133.

## NOTE CRITICHE

