

STUDI

BENEDETTO VARCHI E I FILOSOFI

di Cesare Vasoli

1. Sulla formazione filosofica di Benedetto Varchi ed i suoi primi rapporti con le tradizioni dominanti nella cultura del tempo non siamo, purtroppo, informati in modo soddisfacente e sicuro. Conosciamo – è vero – abbastanza le vicende della sua difficile adolescenza, i suoi sofferti studi giuridici pisani, nonché i legami con certi turbolenti ambienti giovanili repubblicani fiorentini di cui condivideva anche le idee politiche. Sappiamo pure che, tra il 1528 ed il '32, prestò un suo breve servizio come soldato della Repubblica e, soprattutto, iniziò a frequentare il grande filologo Pier Vettori che arricchì molto la sua cultura. Ed è certo che, dopo un suo primo, breve soggiorno patavino, poté pure stringere anche i primi rapporti con Pietro Bembo, con il Molza e l'Aretino¹. Ma se è probabile che proprio intorno a questi anni risalga pure la sua iniziazione allo studio della filosofia, non è agevole indicare come si svolse. Una lunga tradizione indica come suo primo maestro Francesco Verino il “vecchio”, da molti anni professore allo Studio fiorentino-pisano, una personalità che attende ancora di essere meglio conosciuta, anche a causa della difficoltà di sceverare le testimonianze del suo insegnamento nel complesso degli scritti attribuiti all'omonimo nipote, Francesco Verino “secondo”, professore dello stesso Studio, con il quale il Varchi ebbe più tardi diretti rapporti². Nondimeno, la lettura dell'unico testo a stampa del Verino “primo” che conosciamo, le *Tre lettioni sopra Dante*, (tenute nell'Accademia Fiorentina, tra il febbraio ed il marzo del '41) permette di comprendere quale fossero le dottrine ispiratrici di questo discepolo del vecchio Ficino e stretto amico del Vettori. Costui, attendendosi scrupolosamente al ruolo di «philosopho expositore», utilizzava alcuni grandi temi platonici insieme alla buona conoscenza dei testi aristotelici, per indicare in Dante e nella sua dottrina d'amore il punto d'incontro tra le due

1. Cfr. U.U. Pirotti, *Benedetto Varchi e la cultura del suo tempo*, Olschki, Firenze 1971, pp. 11 sgg.

2. Per alcune notizie sul Verino primo, mi permetto di rinviare a C. Vasoli, *Platone allo Studio Fiorentino-Pisano*, in «Rinascimento», s. II, 41 (2001), pp. 39-69, ora in Id., *Ficino, Savonarola e Machiavelli. Studi di storia della cultura*, Aragno, Torino 2006, pp. 263-298.

massime filosofie del mondo antico, riprendendo, del resto, un argomento già usato dal Ficino per sostenere l'ispirazione platonica della *Comedia*³. Ciò non gli impediva di riconoscere le sicure ascendenze aristoteliche di vari passi del Poema che la suprema "sapienza" poetica del suo autore riusciva a "conciliare" con l'alta teologia platonica. Sicchè fu, come lo sarà poi anche il nipote, un deciso sostenitore della "concordia" tra Platone e Aristotele, necessaria per permettere al platonismo di essere accolto, sia pure in via subordinata, nella cultura universitaria del tempo. Un obiettivo che il nipote riuscì, più tardi, almeno in parte ad attuare. Né si dovrà dimenticare, a questo proposito, che il Varchi fu pure un deciso ammiratore di un altro tra i più tardi discepoli del Ficino, Francesco Cattani da Diaccetto⁴, che perseguì anch'egli la ricerca dell'«accordo» tra Platone ed Aristotele, ma per ribadire che l'alta meditazione metafisica giungeva al suo culmine con la dottrina "sapienziale" dell'amore e la pura contemplazione della bellezza e della divina perfezione universale. Nel 1561, il Varchi ne scrisse un'importante biografia, pubblicata insieme all'edizione veneziana de *I tre Libri d'Amore*⁵, dove il Cattani venne presentato come «uno specchio non solamente della vita civile ma etiamdio, anzi molto di più della speculativa» e furono lodati la sua dottrina «massimamente platonica e plotiniana», nonché lo stile «se non ciceroniano del tutto, grave nondimeno e filosofico molto»⁶.

Non parlerò qui delle vicende più che note che indussero il Varchi ad abbandonare di nuovo Firenze, nel 1537, dopo l'uccisione del Duca Alessandro e l'ascesa di Cosimo I, né delle varie peripezie dei primi anni del suo esilio. Piuttosto mi soffermerò sul soggiorno padovano, tra il '37 ed il '41, che fu un momento – a mio avviso – assai importante del suo apprendistato filosofico, compiuto in una città che non era soltanto la sede di uno dei grandi *Studia* dell'Italia settentrionale, ma il luogo dove si era affermata una rinnovata tradizione aristotelica d'impronta umanistica. Non si hanno testimonianze esplicite della sua frequentazione dei corsi universitari tenuti, in quegli anni, da maestri di vasta rinomanza, come Marcantonio Genua e Vincenzo Maggi, già discepo-

3. Cfr. C. Vasoli, *Dante e la cultura fiorentina del maturo Quattrocento*, in S. Gentile (cur.), *Sandro Botticelli Pittore della "Divina Commedia"*, Skira, Milano 2000, I, coll. 12a-25c.

4. Cfr., principalmente, P.O. Kristeller, *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in Sixteenth Century*, in *Miscellanea Mercati*, IV, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1946, pp. 260-304, ora in Id., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, I, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1956, pp. 287-336; Id., *Cattani da Diacceto (Ghiacceto), Francesco (Franciscus Cataneus Diacetius o Diacetus)*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 1960, vol. 22, pp. 507a-511b; ed ivi la bibliografia.

5. Cfr. *I tre libri di Amore di M. Francesco Cattani da Diacceto... Con un panegerico (sic) all'Amore; et con la vita dello autore facta da M. Benedetto Varchi*, Vinegia, Giolito de' Ferrari 1561.

6. Per la biografia scritta dal Varchi, cfr. Ivi, pp. 167-207; ma v. anche *Opere di Benedetto Varchi ora per la prima volta raccolte*, Trieste 1858-1859, II, coll. 815a-821b, citate da ora in avanti come *Opere*.

lo di Marcantonio Zimara, un filosofo assai apprezzato anche dal Varchi⁷. È, però, certo che egli conobbe e fece parte dell'Accademia degli Infiammati⁸, nata nel '39, dall'incontro di studiosi di solida formazione umanistica che erano stati studenti nello Studio patavino o avevano appreso altrove a leggere Aristotele alla luce dei suoi commentatori classici: Sperone Speroni (già discepolo del Pomponazzi a Bologna, tra il '20 ed il '23), Leone Orsini, Daniele Barbaro, Alessandro Piccolomini, il Maggi, Bernardino Tomitano, i giuristi Mariano e Celso Sozzini⁹. Costoro non si limitavano a leggere e commentare Omero, Teocrito e Virgilio, ma tenevano discussioni di carattere filosofico d'ispirazione aristotelica, svolte in volgare e con un particolare riferimento ai

7. Cfr. principalmente: B. Nardi, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze 1958, ad ind.; Id., *Studi su Pietro Pomponazzi*, Le Monnier, Firenze 1965, ad ind.. Ma v. anche: W. Risse, *Die Logik der Neuzeit*, I, Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964, ad ind.; A. Poppi, *Causalità e infinità nella Scuola padovana dal 1480 al 1513*, Antenore, Padova 1966, ad ind.; G. Papuli, *Girolamo Balduino. Ricerche sulla logica della Scuola di Padova nel Rinascimento*, Lacaita, Manduria 1967, ad ind.; A. Antonaci, *Il pensiero logico di Marcantonio Zimara (Ricerche sull'aristotelismo del Rinascimento)*, in *Studi in onore di Antonio Corsano*, Lacaita, Manduria 1970, pp. 19-70; Id., *Ricerche sull'aristotelismo padovano. Marcantonio Zimara*, voll. 2, Editrice Salentina, Galatina 1971; E. P. Mahoney, *Marsilio Ficino's Influence on Niccolò Vernia, Agostino Nifo and Marcantonio Zimara*, in G.C. Garfagnini (cur.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Olschki, Firenze 1986, II, pp. 509-531; G. Dell'Anna, *Marco Antonio Zimara e l'Aristotelismo. Il problema della scienza nei "Theoremata" (1523)*, in *Platonismo e Aristotelismo nel Mezzogiorno d'Italia (secc. XIV-XVI)*, Officina di Studi Medievali, Palermo 1989, pp. 57-77; L. Bianchi, "Rusticus mendax": *Marcantonio Zimara e la fortuna di Alberto Magno nel Rinascimento italiano*, in F. Cheneval, R. Imbach, T. Rickin (éds.), *Albert le Grand et sa réception au moyen âge. Hommage à Zénon Kaluza*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 45 (1998), pp. 264, 278; D. Ruge, *La dottrina logica di Marco Antonio Zimara*, Congedo, Galatina 2004. Ma sull'aristotelismo padovano v. anche: J.H. Randall Jr, *Paduan aristotelianism: An Appraisal*, in *Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica*. Atti del XII Congresso internazionale di Filosofia (Venezia, 12-18 settembre 1958), pp. 199-206; P.O. Kristeller, *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*, Antenore, Padova 1962; A. Poppi, *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Antenore, Padova 1970; Ch. B. Schmitt, *A critical survey and bibliography of studies on Renaissance Aristotelianism. 1958-1969*, Antenore, Padova 1971; Id., *Problemi dell'aristotelismo rinascimentale*, Bibliopolis, Napoli 1985; *La presenza dell'aristotelismo padovano nella filosofia della prima modernità*. Atti del colloquio in memoria di Charles B. Schmitt (Padova, 4-6 settembre 2000), Antenore, Roma-Padova 2000. Sul Varchi e l'aristotelismo, cfr., inoltre, U. Pirotti, *Benedetto Varchi e l'aristotelismo del Rinascimento*, in «Convivium», 31 (1963), pp. 280-311.

8. Cfr. R.S. Samuels, *Benedetto Varchi, the Accademia degli Infiammati and the Origins of the Italian Academic Movement*, in «Renaissance Quarterly», 29 (1976), pp. 599-633.

9. A proposito dello Speroni e della letteratura relativa mi permetto di rinviare alla bibliografia sommaria citata in C. Vasoli, *Sperone Speroni: la filosofia e la lingua. L'ombra del Pomponazzi e un programma di 'volgarizzamento' del sapere*, in A. Calzona, F.P. Fiore, A. Tenenti, C. Vasoli (curr.), *Il volgare come lingua di cultura dal Trecento al Cinquecento*. Atti del Convegno internazionale, Mantova, 18-20 ottobre 2001, Olschki, Firenze 2003, pp. 339-359.

rapporti tra le tecniche retoriche e dialettiche, al loro ruolo fondamentale nell'elaborazione del linguaggio filosofico, nonché alla possibilità dell'uso dei linguaggi volgari anche nell'ambito del sapere filosofico e scientifico. Un uso già talvolta emergente anche nel corso della solenne *lectio* latina, come mostravano le frequenti pittoresche espressioni in "volgare" che il Pomponazzi soleva inserire nei suoi commenti¹⁰.

2. Non posso – per ovvi limiti di tempo – insistere sull'attività e l'opera degli "Infiammati", del resto, già da tempo ampiamente studiate. Mi limiterò a sottolineare l'importanza del massimo frutto di questo ambiente: il *Dialogo delle lingue* dello Speroni (1542)¹¹: uno scritto che non può essere considerato soltanto nell'ambito della notissima "questione della lingua", ma richiede di essere interpretato sia alla luce delle idee sulla natura del linguaggio che vi erano esposte, sia nell'ambito di un processo di estensione e "volgarizzamento" dell'alta cultura filosofica e scientifica del tempo già in atto¹². Proprio per questo, credo che si debbano qui ricordare i passi del *Dialogo* dove era proposta la distinzione fondamentale tra il volgare usato per la composizione di testi poetici ed oratori, e quello realmente parlato nelle sue varietà regionali e destinato a diventare il necessario strumento di un nuovo più diffuso sapere, non condizionato dal "modello" letterario bembesco e privo di "adornamenti" retorici. Per lo Speroni – che attribuiva al Pomponazzi le proprie idee – questo volgare definito "lombardo", alludendo alle parlate settentrionali dei più importanti centri universitari, possedeva, infatti, tutte le "facoltà" che gli avrebbero permesso di propagare le verità della filosofia e della scienza, sempre identiche, immutabili, del tutto indifferenti alla mutevole molteplicità delle lingue. Se sembrava riconoscere al volgare "toscano" un primato "letterario", era altrettanto deciso nell'affermare la "dignità" degli altri linguaggi con i quali gli uomini comunicavano quotidianamente tra loro, e che erano capaci di far conoscere quelle "verità" ad un uditorio assai più vasto dei "dotti" conoscitori del latino e dei "letterati" lettori del Petrarca e del Boccaccio. Non a caso, a chi sosteneva l'inseparabile connessione tra le lingue classiche e la speculazione dei massimi filosofi antichi, a lungo tradita da versioni false ed erronee, rispondeva, proponendo una concezione del linguaggio che riconosceva in qualsiasi lingua uno strumento ugualmente valido per la comprensione di dottrine estranee alle "variazioni" storiche delle forme linguistiche, soggette anch'esse alla perenne "vi-

10. Cfr. B. Nardi, *Studi*, cit., pp. 45-46.

11. Cfr. Sperone Speroni, *Dialogo delle lingue*, in *Opere di Sperone Speroni*, I, Venezia 1740, rip., con l'Introduzione di M. Pozzi, Vecchiarelli, Manziana 1989, pp. 166-201. La scena del *Dialogo* è posta in Bologna dove il Pomponazzi aveva a lungo insegnato.

12. Lo Sperone fornì un ottimo esempio di questa diffusione del sapere in volgare, con i suoi *Dialoghi*, altrettanto eleganti e ben curati dal punto di vista linguistico, quanto ricchi di nozioni filosofiche e di originali riflessioni etiche e politiche svolte con una notevole libertà di espressione che, più tardi, gli fu severamente rimproverata. Per la sua difesa dei *Dialoghi*, cfr. C. Vasoli, *Civitas mundi. Studi sulla cultura del Cinquecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1996, pp. 279-311.

cissitudine” propria di tutta la realtà sublunare. Affermava, così, che sarebbe stato del tutto assurdo trasformare un “lombardo” in “greco” perchè potesse diventare un filosofo; e riteneva che lo studio delle lingue antiche servisse piuttosto a impacciare e ritardare l’acquisizione delle conoscenze filosofiche e scientifiche, assoggettate, in tal modo, alle convenzioni linguistiche «fatte e regolate dallo artificio delle persone a beneplacito loro, non piantate né seminate»¹³. Sosteneva, infatti, una dottrina del tutto “convenzionalistica” del linguaggio che riconosceva nelle varie lingue il risultato di scelte e operazioni puramente umane. Dichiarava che il greco, il latino e lo stesso “toscano” letterario non erano degni di un lungo studio, mentre riteneva augurabile la riduzione in “volgare” dei libri di ogni scienza, greci, latini ed ebraici, in modo da potere “filosofare” meglio e «più prestamente». La filosofia sarebbe così divenuta «cittadina di ogni provincia»; e, «senza mutarsi di costume o di nazione, il Francioso e l’Inglese, non pur il Greco e il Romano» potevano «darsi a filosofare», senza abbandonare la propria lingua¹⁴.

È, quindi, comprensibile che proprio tra gli “Infiammati” si affermasse il proposito di elaborare dei testi e delle versioni in volgare che favorissero la diffusione delle conoscenze scientifiche e filosofiche aristoteliche in un pubblico più vasto e più vario e secondo l’opportunità offerta dallo sviluppo della produzione libraria. Ho già accennato ai *Dialoghi* della Speroni non scritti certo “in lombardesco”, e, tuttavia, volti a suscitare l’interesse dei lettori anche con l’uso di procedimenti retorici ben calibrati. Ma, tra quegli accademici, chi più si adoperò per “volgarizzare” le dottrine aristoteliche fu il senese Alessandro Piccolomini che, a partire dal 1540, pubblicò una lunga serie di volgarizzamenti di testi filosofici ad anche di opere proprie, scritte, però, in “lingua toscana”, che presentavano efficaci e chiare sintesi, allo scopo – come scrisse più tardi – di «portar quelle dottrine che toglievo a trattare nella lingua nostra, capacissima d’ogni scienza... e snodare, aprire ed alluminar le materie in modo che divenga così facile e così aperta la loro intelligenza, che qualunque non sia al tutto rozzo e mobile d’intelletto, le possa capire almanco per la maggior parte»¹⁵.

Il contributo del Varchi ai lavori degli “Infiammati” si limitò soprattutto a due lezioni, una, tenuta, nell’aprile del ’40, *Sopra un sonetto del reverendissimo Monsignor Pietro Bembo* e l’altra, di cui si ignora la data, *Sopra un sonetto del molto Reverendo e virtuosissimo Monsignor Giovanni Della Casa. Dove si tratta della gelosia*, due componimenti d’impronta platonizzante ed influenzati dagli scritti del Diacceto e del Bembo, che, però, non mancano di un certo piglio didascalico aristotelico¹⁶. Ma, invero, è difficile non far risalire a questi

13. Cfr. *Dialogo delle lingue*, ed. cit., pp. 190-193.

14. Ivi, p. 199-201.

15. Anche a proposito di Alessandro Piccolomini, rinvio a C. Vasoli, *Sperone Speroni*, cit., pp. 348-351 e, per la bibliografia, p. 349, n. 21.

16. Cfr. *La seconda parte delle Lezioni di M. Benedetto Varchi. Nella quale si contengono cinque lezioni d’amore lette da lui pubblicamente nell’Accademia di Firenze e di Padova*, in Firenze, appresso i Giunti 1561. *La Lezione di M. Benedetto Varchi sopra un so-*

anni padovani l'inizio del suo costante interesse per le dottrine filosofiche aristoteliche (senza però escludere una forte attrazione della filosofia platonica dell'amore) che, specialmente con le lezioni nella futura "Accademia Fiorentina", seppe diffondere in un vasto pubblico attratto dalla chiarezza del suo discorso. Per non dir poi, dei volgarizzamenti di opere filosofiche (la *Consolatio philosophiae* di Boezio¹⁷, ed il *De beneficiis* di Seneca¹⁸) e del suo lungo studio sulla *Poetica* di Aristotele, forse non estraneo all'influenza del commento dell'"Infiammato" Maggi¹⁹. Sono, insomma, attività e scritti dai quali traspare un serio e indubbio interesse per la filosofia che non lo indusse a elaborare idee e dottrine originali, ma lo convinse che quella forma del sapere era necessaria per ogni vera cultura e, in particolare, per quella letteraria. Non a caso, in una delle sue più interessanti lezioni, quella sui "mostri", rispose a chi lamentava che nell'Accademia si tenevano troppi sermoni su questioni filosofiche comprensibili solo ai dotti delle *Scholae* ed a chi conosceva il latino, rispose che la filosofia è la «cognizione di tutte le cose umane e divine», desiderata da tutti gli uomini, dovunque siano ed in qualsiasi lingua parlino, perché sono tutti capaci di comprenderla purchè trovino chi sappia loro insegnarla, usando la lingua volgare, del tutto degna di parlare e scrivere anche di quelle dottrine²⁰.

3. Non sappiamo con precisione per quali ragioni, in un momento di sue crescenti difficoltà di ogni genere, il Varchi lasciasse Padova e passasse a Bologna, l'altro maggiore centro universitario settentrionale. Ma è certo – e lo confermano i suoi espliciti riconoscimenti – che proprio in quello Studio trovò il suo maggiore maestro, in uno scolaro di Alessandro Achillini²¹, Ludovico

netto del Reverendissimo Monsignor Pietro Bembo, letta da lui nell'Accademia Padovana, la seconda Domenica di Settembre dell'anno MDLX è edita alle pp. 64v-80v; la *Lezione di M. Benedetto Varchi sopra un sonetto del molto Reverendo et virtuosissimo Mons. M. Giovanni Della Casa, Dove si tratta della Gelosia, con alcune quistioni del medesimo Autore nuovamente aggiunte*, è edita alle pp. 81v-120r (err. 114r). Indicherò in seguito questo libro con l'espressione *Lez.*, 1. Le lezioni padovane sono ristampate anche in *Lezioni di M. Benedetto Varchi Accademico Fiorentino, lette da lui pubblicamente nell'Accademia Fiorentina, sopra diverse materie Poetiche e Filosofiche*, in Firenze, per Filippo Giunti 1590, pp. 271-342. Indicherò in seguito questa edizione con *Lez.* 2. Ma si v. anche *Opere*, cit., II, coll. 562a-611a.

17. Cfr. Boezio Severino, *Della consolazione della Filosofia tradotto di lingua latina in volgare fiorentino* da M. Benedetto Varchi, Firenze (Lorenzo Torrentino) 1551.

18. Cfr. Lucio Anneo Seneca, *De' benefici tradotto in volgare fiorentino da messer Benedetto Varchi*, in Firenze 1553, per Lorenzo Torrentino stampator ducale 1554.

19. Cfr. Vincentii Madii Brixiani et Bartholomaei Lombardi Veronensis in *Aristotelis librum de poetica communes explanationes Madii vero in eundem librum propriae adnotationes. Eiusdem "De ridiculis"; et in Horatii librum de arte poetica interpretatio. In fronte praeterea operis apposita est Lombardi in Aristotelem praefatio*, Venetiis, in Officina Erasimiana, apud Vincentium Valgrismum 1550. E v. E. Bisanti, *Vincenzo Maggi: interprete tridentino della "Poetica" di Aristotele*, Brescia 1991.

20. Cfr. *Lez.* 1, p. 95v; *Lez.* 2, p. 89.

21. Sull'Achillini, cfr. B. Nardi, *Achillini, Alessandro*, in *Dizionario biografico degli*

Boccadiferro che aveva avuto tra i suoi discepoli proprio il Piccolomini e un altro importante “peripatetico”, il mirandolano Antonio Bernardi²². Di quel filosofo, allora assai noto – che il Pirotti definì, in modo sbrigativo, «un minore tra i minori»²³ – siamo bene informati grazie alle dotte ricerche di Bruno Nardi²⁴ e ad altre indicazioni fornite dallo stesso Pirotti. Sappiamo così – e lo confermano i suoi scritti più rilevanti – che egli era considerato un “averroista”, ma – come chiarì il Nardi – nel senso che il Boccadiferro, piuttosto “moderato” come il suo maestro Achillini, riteneva il commento averroistico il più utile e veritiero per l’interpretazione dei testi aristotelici, anche se non mancava di criticarlo, in varie occasioni e contesti, e dichiarava talvolta di preferirgli i commentatori greci, fraintesi dallo stesso Averroè e dagli autori arabi di cui si era servito. Del resto, quel maestro non mancava di esprimere le sue riserve anche nei confronti dell’Achillini di cui respingeva l’identificazione dell’“intelletto agente” con Dio e la concezione dell’“intelletto possibile” come “forma informante” dell’uomo, alla quale preferiva l’interpretazione di quei commentatori antichi che lo consideravano piuttosto la “forma assistente” del corpo²⁵. Il Nardi e, sulla sue orme, il Pirotti hanno inoltre illustrato altri atteggiamenti dottrinali che lo distinguevano dall’Achillini e, in genere, dai più pedissequi seguaci dell’averroismo, come la negazione della possibilità che gli uomini giungano alla comprensione intuitiva delle intelligenze separate ed alla felicità che ne consegue, nonché l’esplicita affermazione che Dio non sia una *causa efficiens*, ma soltanto una *causa conservans*. Una conclusione, questa,

Italiani, vol. I, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1960, pp. 144a-145b; Id., *Saggi*, cit., ad ind., particolarmente, pp. 179-279; Id., *Studi*, ad ind.; E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 1978, pp. 502-504, 563-564.

22. A proposito del Bernardi, cfr. P. Zambelli, *Bernardi, Antonio*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 9, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1967, pp. 148a-151b. Ma v. anche, B. Nardi, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Edizioni Italiane, Roma 1945, pp. 152-160; Id., *Saggi*, cit. pp. 281, 412; Id., *Studi*, cit., p. 317; E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, cit., vol. II, pp. 567-568, 574-575; E. Scarpa, *La corrispondenza burlesca fra Giovanni della Casa e Antonio Bernardi*, in «Filologia e Critica», 15 (1990), pp. 88-111. Sono in corso di stampa gli atti della *Giornata di studi su Antonio Bernardi nel V centenario della nascita*, tenuta a Mirandola presso il “Centro internazionale di studi Giovanni Pico della Mirandola” il 30 novembre 2002. Particolarmente interessante il contributo di Maria Muccillo.

23. Cfr. U. Pirotti, *Benedetto Varchi*, cit., p. 64. Ma per le sue notizie sul Boccadiferro, v., in particolare, pp. 63-78.

24. Cfr. Nardi, *Studi*, cit., ad ind.; ma, in particolare, le pp. 321 sgg., dove l’Autore insiste anche particolarmente sui rapporti tra il Varchi ed il Boccadiferro e sulla forte influenza del maestro bolognese sulla sua formazione filosofica, dimostrata da vari scritti; e v. anche pp. 380-382. Sulla biografia del Boccadiferro si v. però anche l’importante “voce” di A. Rotondo, *Boccadiferro, Ludovico*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 11, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1969, pp. 3a-4b, che contiene interessanti riferimenti sui rapporti del filosofo con Achille Bocchi e l’“Accademia Bocchiana” e con Giovanni Filoteo Achillini, Alessandro Manzuoli, Claudio Lambertini, Leandro Alberti, Romolo Amaseo, nonché con il cardinale Gasparo Contarini e Ludovico Beccadelli.

25. Cfr. U. Pirotti, *Benedetto Varchi*, cit., p. 66.

che accentuava l'immagine aristotelica della divinità che non è dotata di volontà libera o di potenza infinita e, in quanto tale, non ha creato il mondo traendolo dal nulla, né potrebbe aver cura diretta delle cose mondane di cui ignora le fortunate vicende.

Per il resto, come altri maestri che si dichiaravano fedeli interpreti di Aristotele, non aveva dubbi sull'eternità del mondo, né sulla natura dell'"anima razionale", anch'essa eterna, non generata, incorruttibile, ma unica per tutta la specie umana, perché è del tutto priva di materia e, quindi, esente da ogni forma di plurificazione²⁶. Sicché l'anima razionale non poteva essere considerata il fondamento dell'immortalità dei singoli individui umani, la cui anima sensitiva individuata e individuale era destinata a perire insieme al corpo ed a porre così fine ad ogni esistenza particolare. Certo, anche gli uomini potevano elevarsi, ma solo per via discorsiva e del tutto naturale, alla cognizione delle sostanze o intelligenze separate, e senza che la beatitudine, così raggiunta, fosse condizionata dai meriti o dalle virtù dei singoli che erano, invece, un premio a se stesse²⁷. Non apprezzava, quindi, una disciplina e condotta morale fondate sulla rinuncia ai beni ed ai piaceri leciti, così come non accettava un dottrina etica che valutasse piuttosto l'intenzione che l'attuazione di ogni atto umano; e riteneva, pure, in pieno contrasto con le dottrine teologiche ortodosse, che il "libero arbitrio" umano fosse fondato sull'intelletto e non sulla volontà²⁸. Né riconosceva – come il Pomponazzi del *De incantationibus*, un libro, però, da lui assai criticato – il carattere sovranaturale dei miracoli o dei prodigi magici, dovuti certamente a cause e ragioni naturali ancora ignote, ma sempre nell'ambito delle leggi "fatali" e necessarie che regolano la vita dell'universo e quella degli uomini²⁹.

Il Boccadiferro era, insomma, un tipico rappresentante di quell'aristotelismo, definito ora come "radicale" o "eterodosso", che, a differenza di quello dei tomisti e degli scotisti e di altri filosofi "ortodossi", non mirava affatto ad adattare le sue interpretazioni dei testi aristotelici alle dottrine della teologia cristiana, "fratrizzandole"³⁰. Era ugualmente convinto che, per quanto concerneva le verità accessibili alla mente umana, il *corpus* delle opere dello Stagirita ne fosse il più perfetto compendio. Non stupisce che la sua filosofia non si allontanasse dal minuzioso commento di Aristotele e dalla difesa delle sue idee, sostenute con foga polemica contro chi – a suo parere – non ne era un fedele espositore, ma anche accettate con l'umiltà di un discepolo che si riconosceva assai inferiore ai suoi altissimi maestri e, tuttavia, considerava il filosofa-

26. Ivi, p. 68.

27. Per le dottrine sull'anima proprie della scuola dell'Achillini, cfr. B. Nardi, *Saggi*, cit., pp. 179 sgg.

28. Cfr. U. Pirotti, *Benedetto Varchi*, cit., p. 68.

29. Cfr. U. Pirotti, *Benedetto Varchi*, cit., p. 69.

30. Questa espressione era tipica del Pomponazzi; il suo deciso antiaverroismo non gli impediva certo di opporsi, come facevano anche i suoi avversari averroisti, alla forzata interpretazione "ortodossa" dei testi aristotelici. Importante per la valutazione dell'atteggiamento del Boccadiferro nei confronti di temi particolarmente temibili per la loro divergenza dai "dogmi" dei teologi è il capitolo II, della III P: degli *Studi* del Nardi, pp. 320 sgg.

re l'unica attività davvero degna degli uomini. Senza dubbio, sapeva che alcune di tali conclusioni, in specie quelle relative alla negazione dell'immortalità dell'anima individuale, erano state già duramente contestate anche dal platonico Marsilio Ficino, allora assai influente nella cultura filosofica non universitaria del suo tempo³¹. Né poteva ignorare che erano state oggetto, nel gennaio del 1513, di gravi provvedimenti da parte del V Concilio Lateranense che aveva imposto ai commentatori di Aristotele di riconoscere che simili concezioni erano del tutto smentite dalla suprema verità della fede cristiana³². Ciononostante si dichiarava un *fidelis Christi*, pronto ad accettare, appunto per *fidem*, gli insegnamenti della Chiesa. Un atteggiamento che, in questo caso, come forse anche in quello del Varchi, non può essere ridotto semplicemente alla formula più che ambigua della "doppia verità", quanto piuttosto alla preoccupazione di stabilire una rigorosa distinzione tra l'interpretazione di una filosofia ritenuta la più alta e compiuta attuazione della ragione umana, e l'accettazione inevitabile di un sistema dogmatico di "credenze rivelate", di riti e "autorità" inseparabili dall'ordine costituito della società in cui si viveva e che, d'altro canto, poteva fornire un consolante soddisfacimento al "profumo d'immortalità" sempre presente nelle coscienze umane.

4. Che l'insegnamento del Boccadiferro fosse considerato dal Varchi davvero essenziale per la sua formazione filosofica è testimoniato da quei passi delle *Lezioni sul Dante*, dove riconosceva esplicitamente di dovere al professore bolognese «quel poco che sapeva nelle cose di Filosofia»³³. E, in effetti, quando, nell'aprile del 1543, tornato a Firenze e nelle grazie di Cosimo I, iniziò a tenere le sue lezioni nell'Accademia fiorentina, si servì delle sue conoscenze della filosofia aristotelica acquisite tra Padova e Bologna, per distinguere subito i suoi sermoni accademici da quelli tenuti da altri oratori, quali, per citarne solo alcuni, il Gelli, il Giambullari ed il Bartoli³⁴. Come è già stato rilevato da tempo, diversi temi tipici dell'interpretazione "averroistica" di Aristotele elaborata dal Boccadiferro sono, infatti, presenti in quei passi delle lezioni dove vengo-

31. Per la critica e la polemica ficiniana contro Averroè e l'averroismo, cfr., in particolare, Marsilii Ficini..., *Opera, & quae extant omnia...*, Basileae, ex officina Henricpetrina 1576, *Theologia platonica*, L. XV, pp. 329-367.

32. Per la decisione del V Lateranense, presa nel gennaio del 1513, cfr. J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, XXXII, Lutetiae 1902, 842-843.

33. Cfr. Benedetto Varchi, *Lezioni sul Dante e prose varie...la maggior parte inedite*, per cura e opera di G. Aiazzi e L. Abib, I, Firenze 1841, p. 228. Indicato, poi, con *Lez. s. Dante*. Ma, per lezioni sul Dante si v. anche *Opere*, cit., II, coll. 284a-439a.

34. Non intendo affrontare qui il complesso e delicato problema dei rapporti del Varchi con l'Accademia. Mi limiterò semplicemente a citare G.C. Mazzacurati, *Dante nell'Accademia Fiorentina (1540-1560)*, in «Filologia e letteratura», 13 (1967), pp. 258-308; Id., *G.B. Gelli: un itinerario della mente a Dante*, ivi, 15, 1969, pp. 49-94; Id., *Conflitti di cultura nel Cinquecento*, Liguori, Napoli 1967, pp. 258-308. Ma v. soprattutto, M. Firpo, *L'Accademia fiorentina. Conflitti culturali e fermenti religiosi*, in Id., *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo. Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I*, Einaudi, Torino 1997, pp. 155-217.

no affrontati i problemi più difficili e pericolosi che imponevano inevitabilmente il confronto tra la *veritas* dei filosofi e l'*auctoritas* dei teologi. Il Pirotti³⁵ ha soprattutto insistito, con opportune citazioni, sull'esplicita affermazione dell'assoluta, eterna immutabilità della natura, le cui consuete variazioni sono prodotte dai moti del tutto necessari dei corpi celesti incorruttibili e immortali. Ha pure indicato come, altrove, il Varchi sembri accettare la dottrina averroistica dell'unica anima intelligibile della specie e della pluralità delle anime sensitive che conduce a riconoscere l'inevitabile mortalità dei singoli individui, anche se, infine, cerca di evitare questa esplicita conclusione, scrivendo ambigualmente che le "anime razionali" «danno l'essere e l'operare ai corpi». Né ha mancato di sottolineare la ferma adesione al principio aristotelico fondamentale per cui tutte le cose naturali realizzano necessariamente il proprio fine, consistente nella loro compiuta perfezione e nella felicità che ne consegue. Una legge universale dalla quale il Varchi escludeva, però, l'uomo che, nella vita terrena, non può raggiungere la sua propria e vera beatitudine, appunto perché è dotato del libero arbitrio, ed è così – come intendeva Aristotele – capace di compiere le proprie scelte, secondo le capacità e i dettami della sua mente, e seguendo «la prudenza, la diligenza, la sollecitudine, il consiglio e l'industria». Ma, al di là, di questi particolari contesti – e di altri ancora dove era evidente la necessità di cautelarsi dalle censure dei teologi e dal crescente rigore inquisitoriale delle istituzioni controriformiste – le sue lezioni "filosofiche" presentavano sempre alcuni costanti caratteri che le distinguevano in modo inequivocabile e che occorre chiarire con particolare attenzione, se si vuol comprendere davvero il suo atteggiamento.

Il primo carattere era la ferma certezza che la filosofia e la scienza di Aristotele contenessero un sistema totale ed organico di verità assolute, nelle quali erano attuati i poteri conoscitivi umani³⁶. Ciò non escludeva, naturalmente, che, in alcuni cari particolari, anche lo Stagirita fosse caduto in ambiguità, incertezze, errori (come il disconoscimento dell'importanza conoscitiva delle arti matematiche) riconosciute dal Varchi, ma che non invalidavano l'eccezionale valore della sua opera³⁷. Tale convinzione era, anzi, così forte che il

35. Cfr. U. Pirotti, *Benedetto Varchi*, p. 78 sgg.

36. Cfr. *Lez. s. Dante*, cit., p. 4: «seguendo in ciò non tanto le dottissime oppenioni dei più celebrati Filosofi antichi, che della Natura trattarono, quanto la verissima dottrina de' Peripatetici, & specialmente di Aristotele principe, e precettore loro, prodotto da lei per mostrare a suo diletto, e nostra utilità quanto potesse salire in alto coll'intendere un huomo solo». Ma v. anche *Lez. 2.*, p. 376: «Aristotele dice vero, come fa sempre secondo i Filosofi, cioè secondo la verità»; p. 450: Aristotele è sempre colui che «seppe tutto quello che humanamente si può sapere». Ma espressioni simili sono abbastanza frequenti negli scritti del Varchi come, del resto, in molti testi "universitari" del suo tempo. Sull'aristotelismo averroistico del Varchi, cfr. Nardi, *Studi*, cit., pp. 322-329; 380-382, ed anche: G. Papuli, *Benedetto Varchi: logica e poetica*, in *Studi in onore di Antonio Corsano*, Lacaita, Manduria 1970, pp. 527-572.

37. Nella *Questione sull'alchimia* (*Questione sull'alchimia. Codice inedito*, [a cura di D. Moreni], Firenze 1827), il Varchi nega, ad esempio, la legge di Aristotele secondo la quale i gravi cadono con una velocità proporzionale al loro peso; nella *Lezione terza degli*

letterato, buon conoscitore del linguaggio e delle argomentazioni dei *magistri*, non esitava a dichiarare che le dottrine di Aristotele contrastavano, talvolta, del tutto con quelle dei teologi, nate da una rivelazione che il Filosofo aveva ignorato e, in ogni caso, era al di là ed oltre il sapere umano³⁸. È vero che, in taluni casi, cercava di attenuare quel contrasto, con il ricorso a interpretazioni più “benigne” e che lo rendevano meno evidente; ma non avrebbe mai accettato di forzare i testi aristotelici sino al punto di “concordarli”, in modo artificioso, con i dogmi e le credenze della teologia, estranei al discorso filosofico, convinto come era che una simile impresa sarebbe stata «la più scandalosa, impossibile e dannosa», fomite soltanto di discordie e di eresie³⁹. Soprattutto, l’aspetto ancora più interessante di queste “lezioni”, scritte per essere comprese da un pubblico di letterati, artisti e colti borghesi, era l’impegno del Varchi nella “divulgazione” della grande “enciclopedia” aristotelica, considerata la *summa* del sapere “naturale”, resa ancora più ricca dall’apporto di altri autori classici, specialmente Galeno e dei commentatori greci ed arabi, come Averroè ed Avicenna. In questo senso, la lezione accademica sulla “natura”, tenuta nella quaresima del 1547 è un notevole esempio della sua capacità di esporre nel “volgare” fiorentino, con bastevole chiarezza ed ele-

occhi (Lez. 2, p. 531; *Opere*, cit. II, col. 473a) sostiene, contro Aristotele e Galeno, l’opinione di Vesalio che gli occhi degli animali e degli uomini siano colorati; nella *Lezione sopra i calori* (Lez. 2, pp. 240; *Opere*, II, cit. coll. 511b-512b) respinge la dottrina di Averroè sulla diversità del calore del cielo e di quello del fuoco; e, infine, rimprovera i filosofi “magistrali” del suo tempo che trascurano lo studio delle matematiche (Lez. s. Dante, I, p. 421; *Opere*, cit., coll. 407a-408a). Ma v., per più ampie spiegazioni, U. Pirotti, *Benedetto Varchi*, cit., pp. 90-93.

38. Cfr. U. Pirotti, *Benedetto Varchi*, cit., pp. 99 sgg.

39. Cfr. *Lez. 2, Lezioni sulla poesia, Lezione seconda dei poeti eroici*, p. 610; e v. anche *Opere*, cit., II, coll. 701b. Il Varchi parla dell’eternità del mondo, dottrina schiettamente aristotelica, ma respinta dai teologi, «la cui sentenza noi chiamiamo verità e certezza». Questo profondo contrasto significa che o i filosofi non dicono la verità, o che la “certezza” dei teologi è verissima e, perciò, chi creda diversamente dovrebbe essere non solo “ripreso”, bensì ritenuto degno di essere “gastigato”. Ma da questa conclusione nascono altri problemi ed altri dubbi. Si dovrebbe, infatti, ritenere che «i costanti Filosofi, di cotale ingegno e dottrina», ritenuti ammirevoli e lodevoli dalla maggior parte degli uomini e lo stesso Aristotele si ingannassero tutti quanti; e, quindi, si sarebbe costretti a chiedersi perché avessero perso tanto tempo, spesa tanta fatica e consumate tante veglie per apprendere delle cose non vere; e come mai, ciononostante, si continuasse a studiarli e interpretarli, a citare le loro *auctoritates* e a farne gran conto. Il Varchi afferma che, per rispondere a questi dubbi, si deve riconoscere che «la scienza dei filosofi è umana e naturale», laddove quella dei teologi è «soprannaturale e divina»; e, pertanto, i filosofi possono e devono sostenere soltanto ciò che è «dettato dalla ragione o dimostrato dal senso», anche se i teologi, custodi di una di un’altra e suprema verità contraddicono e respingono le loro conclusioni. Come si vede, questa argomentazione non risolve affatto i dubbi e i problemi proposti, ma è pur sempre un tentativo per assicurare l’autonomia della filosofia e delle sue argomentazioni razionali, in una situazione di crescente repressione di ogni forma di “eterodossia” che, dopo la radicale eliminazione delle “eresie” confessionali, avrebbe raggiunto anche le dottrine filosofiche. Ma v. anche, oltre, pp. 14, 19-20, 23.

ganza, i concetti e principi fondamentali della filosofia “peripatetica della natura”⁴⁰.

Per prima cosa, il Varchi, esordì affermando che tutte le cose esistenti, composte di “materia” e di “forma” avevano in sé qualcosa di divino e suscitavano nella mente umana un meraviglioso diletto che si rivelava anche al cospetto dei più comuni eventi della natura, come l’apparizione quotidiana del sole e lo splendore notturno della luna⁴¹. La “verità” delle cose era, davvero, la “gemma” più preziosa che la natura celava, nella profondità e oscurità dei suoi segreti; e giungere a conoscerla, con grande studio e fatica, significava conquistare un “tesoro” sempre utile e «giocondo». Ma una tale conoscenza si raggiungeva di norma, per mezzo della dimostrazione o sillogismo scientifico, anche se vi erano nella natura cose subito evidenti per se stesse, come i postulati delle matematiche ed i “primi principi”. Non solo: altre cose non erano suscettibili di una pura dimostrazione e si dovevano conoscere per l’altra via fornita dall’“induzione”, dall’“esempio” o dal “sillogismo ipotetico”. Anzi, le scienze naturali non erano, in genere, oggetto di una dimostrazione matematica, come mostrava il fatto che non fosse possibile dimostrare scientificamente che la stessa natura esistesse e, addirittura, che cosa sia. In entrambi i casi, si doveva procedere per mezzo di «supposizioni concesse», affidandosi ai sensi che mostrano come tutte le cose naturali o artificiali si muovano proprio perché partecipano della natura. Era così lecito affermare che la natura era “principio” e “causa” del movimento e della quiete della cosa «nella quale è per sé e non per accidente»⁴². Anche questa definizione non era, però, “univoca”, ma piuttosto “equivoca” ed “analogica”; sicché il Varchi precisava che, pur non essendo un “principio assolutamente valido”, era, tuttavia, un “principio certo”, perché fondato sull’evidenza che mostrava come la natura fosse sempre il principio e la causa di ogni movimento e di ogni quiete⁴³.

Nel seguito della lezione, il Varchi si dilungava nella spiegazione e chiarimento di quella definizione, analizzata e discussa, parola per parola, per renderla più chiara e comprensibile. Affermava, comunque, che tale definizione comprendeva sia la natura delle cose celesti, eterne ed immutabili, sia quella delle cose terrestri mutevoli e transeunti. Proprio per questo la parola “natura” serviva anche a indicare la nascita o generazione di qualcosa, il principio intrinseco che la genera, la virtù formativa del “seme”, il principio del movimento e della quiete di qualsiasi cosa, la loro forma sostanziale, la loro materia sostanziale, la forma del “tutto” e, infine, con significato metaforico o traslato, la loro “sostanza”. Si trattava, dunque, di una “voce” suscettibile di significati innumerabili che poteva indicare tutto, da Dio stesso, come lo pensavano taluni filosofi, alle minime realtà, con la sola esclusione del “nulla”⁴⁴. Il

40. Cfr. *Lez.* 1, I, pp. 6r-32r; *Lez.* 2, pp. 3-27. Ma v. anche *Opere*, cit., coll. 648a-660a.

41. Ivi 1, pp. 6v-7r; Ivi 2, pp. 3-5.

42. Ivi 1, pp. 7v-13 r; Ivi 2, pp. 6-10.

43. Ivi 1, pp. 14 r-v; Ivi 2, p. 8.

44. Ivi 1, pp. 15r-v ; Ivi 2, pp. 10-11.

letterato lo confermava, esaminando, voce per voce, i vari usi del termine “naturale”, e, in particolare, i concetti e le espressioni comuni derivati dalla nozione aristotelica di “natura”. Ne risultava così la concezione di un principio che operava sempre per un fine; che non era razionale e, tuttavia, non faceva mai nulla irrazionalmente, retto e guidato da una suprema intelligenza. Inoltre, la “natura” appetiva e cercava sempre il bene, non faceva alcun male, se non “per accidente”, e non agiva mai vanamente. Al contrario, mirava sempre al meglio ed era causa di un ordine assoluto, senza abbondare mai nelle cose superflue e non mancare in quelle necessarie⁴⁵.

Come un bravo padre di famiglia, la natura non trascurava, infatti, tutto ciò che poteva essere utile, anche se curava maggiormente le cose “nobili”; ed usava un suo strumento solo per migliorare o per necessità, senza, però mai moltiplicarlo senza che fosse inevitabile⁴⁶. Nondimeno, non aveva cura solo del necessario e dell’utile, bensì pure del bello; ed era, soprattutto, un “principio” che non poteva essere mutato o vinto – come aveva scritto Lucrezio⁴⁷ – in nessun tempo e con nessuna arte, ingegno e forza. Talvolta aveva, forse, bisogno anche della fortuna; ma quando sembrava che non potesse conseguire i suoi fini, cercava di attuarli per una via straordinaria e indiretta⁴⁸. Era, insomma, «una virtù attiva, o vero cagione efficiente in alcun principio universale, o vero in alcuna sostanza superiore, come sono i cieli e l’anime loro, ciò è le intelligenze che li muovono»; e tale «virtù celeste», come volevano alcuni filosofi, era «la forza e potenza delle stelle, la quale discendendo, mediante i raggi, in questo mondo inferiore, genera e mantiene tutte le cose»

Alla conclusione della lezione, il Varchi rendeva grazie all’ineffabile maestà del Dio della natura⁴⁹. Però, in realtà, aveva descritto un ordine del mondo dove era escluso ogni intervento provvidenziale, un universo eternamente fondato sulle sue leggi inviolabili che la ragione umana doveva riconoscere ed accettare nella loro perfezione. Del resto, prima ancora, il 25 giugno del ’43, commentando il canto XXV del Purgatorio, ne aveva tratto una lunga argomentazione per esaltare il più alto e mirabile prodotto della natura, l’uomo, la cui anima e forma razionale era l’ultima tra le intelligenze, ma il cui corpo era il primo nell’ordine delle cose non intelligibili. Ed aveva spiegato i principi ed il processo della sua riproduzione, come li concepivano Aristotele, Galeno ed Avicenna. (Ma conosceva anche medici più “moderni”, tra i quali il grande Vesalio)⁵⁰. Più tardi, in un’altra lezione accademica del luglio del ’48, aveva trattato della «generazione dei mostri, e se sono intesi dalla natura o no», iniziando con lo sfoltire il loro fantastico inventario tramandato da Plinio e da altre

45. Ivi 1, pp. 14v-27r; Ivi 2, pp. 11-55.

46. Ivi 1, p. 29r; Ivi 2, p. 24.

47. Ivi 1, p. 30r; Ivi 2, p. 25.

48. Ivi 1, p. 31r; Ivi 2, p. 26.

49. Ivi 1, p. 32r; Ivi 2, p. 27.

50. Ivi 1, pp. 32v-91v; Ivi 2, pp. 28-84. E v. anche *Lez. s. Dante*, I, pp. 1-81; *Opere*, cit., II, coll. 284a-321b.

fonti antiche. Li aveva, però, descritti come fenomeni dovuti alla “corruzione” degli elementi e dei processi della generazione umana e animale, e, dunque, anch’essi spiegabili nell’ambito delle leggi e dei poteri della natura, anche se erano sicuramente dovuti al “caso” e non certo ad un suo “peccato” o “errore”⁵¹.

Pure le altre numerose lezioni su Dante (in particolare, quelle sulla seconda parte del XXV del *Purgatorio*⁵², su alcuni versi del XVII del *Purgatorio*⁵³ e le nove dedicate, nella primavera del ’45, al I canto del *Paradiso*⁵⁴) confermano che il Varchi intese far conoscere le dottrine peripatetiche, nelle forme che riteneva più genuina ed anche nelle loro conclusioni lontane da quelle dei teologi, che, però, erano inevitabili quando «si parlava da filosofi». Ma, con la dovuta prudenza, scriveva pure che non si doveva mai «levare gli occhi dai precetti divini»⁵⁵.

5. Gli scritti dei quali ho parlato mettono in piena luce le capacità di “volgarizzatore” del Varchi ed ancor più la sua la sua abilità nell’elaborare un tipo di linguaggio filosofico in “volgare”, talvolta più che ridondante, ma, in sostanza, capace di attrarre e convincere il suo auditorio. Credo, però, che per comprendere il carattere della sua formazione “peripatetica”, siano assai utili anche quei brevi “trattati filosofici”, raccolti, sotto questo titolo, nel II volume delle *Lezioni sul Dante*, e, in parte, anche nel II volume delle *Opere*⁵⁶. Il Varchi, in quei testi – che dovevano forse servire per un suo personale insegnamento – si proponeva, infatti, di fornire una rapida “mappa” della filosofia aristotelica che rendesse facile l’orientamento dei “neofiti” nella “enciclopedia” del sapere che vi era contenuta. Così, in primo luogo, procedeva ad una compiuta “divisione” e “distinzione” di tutte le discipline filosofiche, considerate le parti “organi-

51. Ivi 1, pp. 92r-140r; Ivi 2, pp. 85-132. E v. anche *Opere*, cit., II, coll. 660a-681b.

52. Ivi 2, pp. 131-154; *Lez. s. Dante*, I, pp. 83-116. Questa lezione è particolarmente interessante perché tratta dell’“anima razionale” che il Varchi definisce come la vera e propria forma dell’uomo e la più perfetta tra tutte le cose mondane, che sono tutte generate e corruttibili, e, quindi, mortali, mentre soltanto essa è immortale. Non solo; quell’anima è anche più perfetta e più nobile dei cieli, se è vero che questi (come sostengono molti teologi, contro l’opinione di tutti i “peripatetici” e persino di Tommaso d’Aquino) non siano animati. Il Varchi insiste inoltre sulla distinzione delle tre “nature”, angelica, umana o razionale, corporea o materiale o inanimata, e sulla “medietà” dell’anima umana che sta tra la natura degli angeli “suprema e perfetta” e quella corporea e inanimata che non può “assomigliarsi” a Dio. Infine promette che nelle future lezioni chiarirà quattro dubbi: 1) se l’anima sia mortale o immortale; 2) se è “moltiplicata di numero”, in modo che ogni uomo ne abbia una particolare, o sia – come intendeva Averroè – una sola in tutti gli uomini; 3) se l’anima sia la “forma sostanziale” dell’uomo al quale dia l’essere e l’“operazione”, o sia soltanto una “assistente”, come lo è il nocchiero che guida una nave; 4) se nell’uomo vi sia una sola anima oppure più anime distinte.

53. *Lez. s. Dante*, I, pp. 117-166. E v. anche *Opere*, cit., II, coll. 660a-681b.

54. *Lez. s. Dante*, I, pp. 187-414.

55. *Lez. s. Dante*, I, pp. 117-166.

56. Cfr. *Lez. s. Dante*, cit., II, pp. 267-305. Ma v. anche *Opere*, cit., coll. 794a-802b.

che” di un’unica scienza, definita come la «la cognizione di tutte le cose che sono così umane come divine», il cui “soggetto” era l’«ente, ossia tutto ciò che è». Con un procedimento scolastico piuttosto elementare, distingueva subito due parti, la prima più “nobile”, dedicata allo studio delle “cose” («filosofia reale») e la seconda, meno “perfetta” che trattava, invece, delle parole ed è detta «razionale, cioè verbale». Usando ancora lo strumento della *divisio* – allora oggetto da tempo di importanti discussioni da parte dei “dialettici” scolastici e umanisti – distingueva, a sua volta, la “filosofia reale” in una parte più “nobile”, «speculativa ovvero contemplativa» il cui fine era l’attuazione della facoltà conoscitiva umana, ed in un’altra, meno perfetta, «la pratica», il cui fine era l’“agire”⁵⁷.

La “filosofia contemplativa” era suscettibile, ancora, di ulteriori suddivisioni, così enumerate: la “metafisica” o «scienza sovranaturale e divina»; la “fisica” che studiava le cose immerse in tutto e per tutto nella materia, e, dunque, appartenenti alla “natura”; la “matematica” che si occupava, invece, di cose in parte astratte e libere da ogni materia e in parte anche immerse nella materia, e le cui suddivisioni interne erano l’“aritmetica”, la “musica”, la “geometria”, l’“astrologia”, o meglio, l’“astronomia”, una scienza, quest’ultima, comprensiva della “cosmografia”, della prospettiva e di altre scienze affini. In questa classificazione “enciclopedica” delle scienze filosofiche non erano comprese la “medicina” e l’“arte militare”. Ma il Varchi si affrettava a chiarire subito che le professioni dei medici e dei “capitani” appartenevano all’ambito delle “arti”, perché i loro fini erano esclusivamente o prevalentemente operativi. Né dimenticava di ammonire che tutte le scienze potevano corrompersi per colpa di chi le esercitava e la stessa filosofia poteva diventare «vilissima e disonorata» quando alcuni scellerati se ne servivano esclusivamente per il loro guadagno⁵⁸.

Anche la “filosofia pratica” era, a sua volta, divisibile in due parti; e la prima e più degna era detta “agibile”, perché non trattava certo di cose necessarie e incorruttibili, bensì di cose contingenti e fatte dagli uomini che potevano «essere e non essere». Ma anche la filosofia “agibile” era ancora suddivisibile in tre parti ben distinte: l’“etica e morale” che considerava i comportamenti e costumi degli individui; la “politica” o “scienza civile”, alla quale spettava d’insegnare come si istituiscano gli stati, ossia le repubbliche o i regni; e l’“economica” che mostrava come si debbano governare le famiglie e le case.

La parte “meno nobile” della “filosofia pratica” era la “fattibile” che comprendeva in sé tutte le arti dette volgarmente “meccaniche” ed anzi era essa stessa un’ “arte”, pertanto, assai diversa per natura e per valore dalle “scienze” già ricordate. Nondimeno, poiché si trattava sempre di attività “operative”, il Varchi ne approfittava per ribadire che la “medicina” non era una scienza, bensì soltanto un’ “arte” che raccoglieva, però, sotto di sé varie discipline (come la “notomia”, la “botanica”, ecc.) e tutte le altre cose strumentali che

57. *Lez. s. Dante*, pp. 267-268.

58. *Ivi*, pp. 268-269.

erano utili per perseguire i suoi fini salutari ed erano pertinenti alla “filosofia fattibile”. Al contrario la “giurisprudenza”, che la tradizione umanistica aveva quasi sempre privilegiata, e l’“arte delle armi” erano, invece, giustamente riconducibili all’“abito agibile” e quindi alla più nobile “filosofia agibile”⁵⁹.

L’umanista doveva ancora considerare quella parte della filosofia che egli chiamava con il termine corrente di “razionale” e riteneva piuttosto uno “strumento” delle filosofia generale. Le assegnava, infatti, cinque o sei scienze o arti (la “grammatica”, la “retorica”, la “logica”, la “storia” e la “poetica”), la cui caratteristica consisteva nell’essere tutte composte di “parole”, a loro volta costituite da una materia e da una forma o, almeno di cose equivalenti alla materia, come le “lettere” e le “sillabe”, ed alla forma, come il loro “significato”. Le parole formavano il “discorso” che poteva essere “congruo” o “incongruo”, “concordante” o “discordante”, secondo i principi della grammatica, e “leggiadro” e “ornato”, come insegnava la retorica. Ma, per quanto concerneva la forma, il “discorso” doveva essere “vero o verissimo”, “probabile”, oppure “verisimile” o “apparente”; e di queste diverse possibilità trattava la “logica”, distinta in tre parti: la “dimostrativa” che ne verificava la “verità” o almeno la “probabilità”, la “topica” o “inventiva” che ne indagava la “verosimiglianza” e la “sofistica”, alla quale spettava di riconoscerne la mera “apparenza”. Per quanto, poi, riguardava la storia, il Varchi riteneva che la sua forma fosse la “verità”, ma ricercata negli eventi e nelle “cose civili”, sempre transeunti, perchè prodotte dagli uomini, mentre la sua materia era costituita dalle parole⁶⁰.

6. Sino a questo punto, le nozioni già espone erano in gran parte conformi agli “schemi” preliminari dell’insegnamento peripatetico universitario. Ma il secondo trattatello affrontava poi un tema che, proprio intorno alla metà del Cinquecento, era già al centro delle proposte, delle discussioni e delle polemiche, sia negli ambienti umanistici, sia in quelli “scolastici”, ed avrebbe ancora continuato, ad esserlo, sino ed oltre la fine del secolo, ed a nutrire un intenso dibattito spesso connesso alla richiesta di nuovo ordine del sapere e del suo insegnamento: il “metodo”⁶¹. Il Varchi, – che forse non ignorava almeno gli aspetti più clamorosi di quella disputa – iniziava il suo discorso, illustrando l’etimologia del termine greco μέθοδος, il cui equivalente latino era *diverticulum*, oppure *iter transversum* o, in volgare, “tragetto”, e che, comunque, indicava soltanto una “via” o “modo diretto e breve”, “agevole” e “spedito” per insegnare le arti e le scienze. Da buon aristotelico affermava che nessuna arte o scienza poteva essere organizzata, senza seguire un “metodo”, ossia “un abito dell’intelletto” formato “per conseguire alcuni fini” e ben fondato su “una qua-

59. Ivi, pp. 269-272. L’uso del termine “agibile”, in questo particolare contesto filosofico, sembra del tutto proprio del Varchi.

60. Ivi, pp. 272-273.

61. Ivi, pp. 274-288. Mi permetto di rinviare per la discussione sul metodo, a C. Vasoli, *La dialettica e la retorica dell’Umanesimo. “Invenzione” e “metodo” nella cultura del XV e XVI secolo*, Feltrinelli, Milano 1968.

lità ferma e stabile” che non si doveva mai rimuovere o perdere⁶². Citando l’*Ethica nicomachea*, chiariva, però, subito che gli “abiti dell’intelletto” erano sicuramente cinque, tre dei quali concernevano le cose universali e necessarie (intelletto, sapienza e scienza) e due le cose particolari e contingenti che potevano essere o non essere (prudenza ed arte). Tali “abiti”, a differenza della *methodus*, non si proponevano, però, di raggiungere alcun fine, perché erano fine a se stessi ed alla propria perfezione nella quale “si riposava e contentava l’anima”, laddove il metodo era una “ferma disposizione della mente” per raggiungere dei fini, costituiti, appunto, da qualcuno dei cinque “abiti” già proposti. Proprio per questo, i filosofi “latini” lo chiamavano *via*, *ratio* o anche *artificium* o *doctrina*, intendendo che fosse il “modo” o “maniera” d’insegnare qualsiasi arte o scienza⁶³. Fedele “peripatetico”, il letterato ricordava che Aristotele, nel VII Libro della *Metaphysica*, aveva scritto che tutte le arti si acquistano solo con la ragione e col metodo. Ma poiché nutriva pure un’altissima ammirazione per Platone, citava anche il *Filebo*, dove era ben stabilito che le arti potevano essere apprese solo seguendo il metodo “risolutivo” o “divisivo”. Né taceva che, più tardi, pure Galeno aveva riconosciuto, per chi voleva apprendere la medicina, la necessità di seguire, insieme alla “pratica” anche un preciso e rigoroso metodo⁶⁴.

Il Varchi non dubitava che queste altissime *auctoritates* concordassero nel ritenere che tutte le cose conoscibili fossero comprese entro i cinque “abiti” già ricordati. Tuttavia, non trovava strano che alcuni maestri si fossero chiesti se fosse possibile scoprire un metodo generale comune, capace di unificare le cinque diverse vie indicate da Aristotele e da Galeno. E qui si dovrà ricordare che, nell’elenco dei suoi libri, steso dal camaldolese Silvano Razzi, figuravano dei libri di Jakob Sturm, Pierre de la Ramée (Pietro Ramo) e Jakob Schegk e che, quindi, non doveva ignorare le aspre dispute suscitate dalla proposta ramista di una *methodus unica* valida sua per elaborare, sia per insegnare tutte le scienze e le arti⁶⁵. Ma, in ogni caso, si dimostrava molto scettico sulla necessità di questo nuovo strumento, convinto come era che la “logica” o “dialettica” fosse già di per se stessa un “arte” o “facoltà” che “guidava” tutte le scienze e le arti, perché insegnava a distinguere il “vero” dal “falso” e il “buono” dal “reo”, e, dunque, i veri “fini” di tutte le cose nella speculazione e nell’azione⁶⁶. Nondimeno, se con la parola “metodo” si volevano indicare i vari modi particolari di apprendere e di sapere, si doveva riconoscere che essi erano molteplici e diversi, benché fossero tutti compresi nell’ambito della “logi-

62. *Lez. s. Dante*, II, pp. 274-275.

63. *Ivi*, p. 275.

64. *Ivi*, pp. 275-276.

65. Cfr., a questo proposito, M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo*, cit., p. 256., che si serve dei mss. BNF, II VIII, 14, e Rinucc. 1 1 49. Ma v. anche M. Prunai Falciani, *Manoscritti e libri appartenuti al Varchi nella Biblioteca Riccardiana di Firenze*, in «Accademie e biblioteche d’Italia», 53 (1985), pp. 14-29. Per gli autori citati, rinvio ancora a C. Vasoli, *La dialettica e la retorica*, cit., ad ind.

66. *Lez. s. Dante*, cit., p. 277.

ca". Il Varchi li enumerava nell'ordine comune della tradizione "peripatetica": "divisivo", "compositivo", "risolutivo", "definitivo" e "dimostrativo", limitandosi ad osservare che forse – come credeva egli stesso – potevano essere ridotti a tre o, addirittura, a due soli⁶⁷.

Nelle pagine successive⁶⁸, i cinque "metodi" erano spiegati e illustrati, secondo i comuni "canoni" della tradizione scolastica, senza alcuna innovazione o traccia precisa dei dibattiti allora in corso. Ma è opportuno osservare che la sua esposizione era resa più facile e accattivante con il ricorso ad esemplificazioni o anche a rilievi di carattere linguistico che ne facilitassero la comprensione. Mi limiterò a citare soltanto qualche esempio. A proposito del "compositivo" e per mostrare che esso era l'inverso del "risolutivo", scriveva: «Come la via dalla porta a Pinti a Fiesole è la medesima di subietto della via dal monte di Fiesole a Pinti, così la via compositiva non è differente dalla via risolutiva di subietto e di considerazione, perché ella procede nel medesimo modo, ma comincia da diversi termini e principi, appunto al contrario della risoluzione»⁶⁹. E, proprio a proposito del «risolutivo», ricorreva ad un altro argomento che ne favorisse la memorizzazione: «Ma perché del risolvere e del modo risolutivo avemo parlato abbastanza sopra la Priora ed altrove, non ne diremo al presente altro, se non che il sapere risolvere è di tanto pregio ancora presso i volgari, che coloro i quali sono eccellenti nel giudicare e pigliare i partiti prestamente, si chiamano uomini risoluti»⁷⁰.

Tali espedienti di evidente carattere pedagogico confermano, a mio avviso, la destinazione di questi trattatelli che fornivano un discreto tentativo di proporre, con semplicità e sufficiente chiarezza, argomenti che era stati spesso resi assai complicati dalle discussioni ben più approfondite sulla necessità di procedere in ogni grado e oggetto del sapere con la guida sicura di un procedimento razionale ben definito. Ma il Varchi non si limitava soltanto alla rapida illustrazione dei metodi per raccogliere e disporre le nozioni che costituivano le singole arti e scienze. Nell'ultimo trattatello affrontò anche il problema del loro insegnamento e dell'"ordine" che occorreva seguire per renderlo semplice, efficace e, insieme, facilmente comprensibile e bene affidato alla memoria.

Per prima cosa stabilì che quegli "ordini" erano del tutto diversi dai "metodi" già esposti e li definì, in generale, come «una certa passione la quale seguita e dipende essenzialmente dalle dottrine come suo proprio subietto», perché stabiliva «il collegamento e conseguenza di quelle cose che in quella dottrina ovvero metodo s'insegnano»⁷¹. Un tale collegamento di una nozione con l'altra poteva, perciò, essere stabilito soltanto in tre modi. Il primo, chiamato anch'esso «compositivo», era, in sostanza, un «componimento ed unione di quelle cose che sono universali e semplici con quelle che sono particolari e composte»; e, senza dubbio, era il più adatto per insegnare qualsiasi arte o

67. Ivi, p. 278.

68. Ivi, pp. 279.

69. Ivi, pp. 283.

70. Ivi, pp. 282-283.

71. Ivi, pp. 289-290.

scienza⁷². L'ordine chiamato «risolutivo» procedeva, invece, in modo inverso, perché muoveva «dalle cose perfette, distinte e particolari alle imperfette confuse e universali», insomma, «dai principati ai principi». Lo aveva usato, soprattutto, Galeno per dare un ordine organico e sistematico ad una disciplina così complessa come la medicina che esigeva la comprensione dei principi teorici insieme all'osservazione clinica ed alla pratica sperimentale⁷³. Infine, il terzo «ordine», chiamato «definitivo», muoveva «dalle parti della definizione al suo definito, indicando il collegamento e parentela che ha alcuna parte d'alcuna definizione alla cosa definita». Anche questo ordine era stato usato da Galeno, nella sua opera chiamata volgarmente *Techni*, ossia “arte”⁷⁴, perché era particolarmente adatto per insegnare le cose “sommariamente”, in modo che fossero ricordate con facilità e restassero stabili nella memoria⁷⁵. Per il Varchi, quei tre «ordini» erano tutti utili e necessari, secondo la diversità delle dottrine e, senza di loro, era del tutto impossibile insegnare o imparare qualsiasi arte o scienza.

Come si vede da questa rapida esposizione dei principi fondamentali della filosofia, il letterato, anche al di fuori degli schemi obbligati delle lezioni accademiche, confermava, nel modo più esplicito, la sua vocazione aristotelica, assunta come criterio essenziale del suo modello del sapere e di qualsiasi pratica didattica. E ricordando il suo crescente predominio nell'Accademia fiorentina, ormai divenuta un'istituzione ufficiale del Principato, si può ben ritenere che non gli mancasse il beneplacito di Cosimo I, che, tra la fine degli anni Quaranta e gli inizi dei Cinquanta, stava mostrando una evidente propensione per la presenza nelle maggiori assise culturali del Ducato di una filosofia di netta impronta aristotelica “radicale”. Non stupisce pertanto che il nome del Varchi comparisse pure tra i sostenitori di un'altra importante iniziativa di divulgazione anche in volgare di un altro aspetto dell'aristotelismo, libero da ogni intrusione teologale. Mi riferisco dell'edizione, che ebbe luogo tra il '49 ed il '51, di un gruppo di scritti di Simone Porzio – professore allo Studio Pisano, scolaro del Nifo, estraneo all'averroismo ed anzi piuttosto seguace di Alessandro di Afrodisia e vicino alla dottrina sull'anima del Pomponazzi – accompagnati dalle versioni in volgare composte dal Gelli. Un tentativo che suscitò alla fine clamorose reazioni negli ambienti ecclesiastici e, in particolare, da parte dei gesuiti e dei teatini, ma che era stato, senza dubbio, effettuato almeno con il tacito consenso del Duca, rimasto sempre in stretti rapporti con il Porzio, anche quando quel filosofo dové tornare a Napoli⁷⁶. Mi sembra che anche questa

72. Ivi, pp. 290-292.

73. Ivi, pp. 292-293.

74. A proposito della *Techni* di Galeno si ricordi che con questo titolo (o con *Tegni*), già nella tradizione medievale, si designava la Τέχνη ἰατρική o *Ars medica* di Galeno, che era chiamata anche *Ars parva* o *Microtegni*, o *Articella*, per distinguere questo libro di carattere propedeutico e di carattere didattico, dalla *Methodus medendi* (Θεραπευτική μέθοδος) dello stesso autore, una celebre opera di terapia medica, chiamata di solito *Megategni*.

75. *Lez. s. Dante*, cit., II, pp. 293-294.

76. Anche per queste vicende mi permetto di rinviare a C. Vasoli, *Tra Alessandro di*

breve vicenda lasci intravedere la sua partecipazione, in quegli anni, alla diffusione di una filosofia estranea a qualsiasi presupposto fideistico e che stabiliva un netto confine tra l'indagine razionale della natura e la "persuasione" dei teologi, sia negli ambienti intellettuali fiorentini, sia nello Studio Pisano, dove avrebbero presto insegnato un medico, scienziato e filosofo aristotelico puro, Andrea Cisalpino, e un altro "peripatetico" radicale, sospettato addirittura di essere un "sacramentario", Gerolamo Borri⁷⁷.

7. Il Varchi aveva però anche un altro "registro che gli permetteva di svolgere un discorso filosofico assai diverso, come, del resto aveva già fatto un suo ammirato maestro, Francesco da Diacceto, che ai commenti aristotelici di scuola aveva congiunto la sua ficiniana "filosofia dell'amore". Chi legga non solo le due lezioni giovanili tenute all'Accademia degli Infiammati⁷⁸, ma la *Lezione sopra il sonetto del Petrarca "S'amor non è, che dunque è quel ch'io sento*, recitata all'Accademia Fiorentina nel 1553⁷⁹ ed anche le altre *Lezioni d'amore* lette sempre in quell'Accademia⁸⁰ si trova dinanzi ad un contesto filosofico di ben altra origine e tradizione. I maestri della "filosofia d'amore" ai quali il Varchi si richiama non erano affatto "scolastici" "averroisti" o peripatetici "radicali", bensì Platone (che meritò il nome di "divino" proprio per la sua idea «singolarissima» dell'amore) e poi i massimi poeti, Dante e Petrarca, e, soprattutto, il filosofo Marsilio Ficino (che, nel suo commento al *Simposio*, dimostrò «più dottrina», meritando «maggior lode di tutti gli altri»). Dopo di lui, erano poi citati Giovanni Pico, Girolamo Benivieni, il Diacceto, l'«eloquentissimo» Bembo, autore degli *Asolani* e, infine, Leone Ebreo che il Varchi sembrava ritenere superiore a tutti⁸¹.

Al di là della sicura "verità" scientifica peripatetica, si apriva, così, una suprema prospettiva speculativa e spirituale che esaltava il nesso necessario tra la ricerca filosofica del divino e il "furore poetico", "profetico" ed "amoroso". Sebbene quelle lezioni continuassero ad usare procedimenti logici e metodi aristotelici, la lettura passava, adesso, agevolmente dal testo poetico al commento filosofico per svolgere una complessa problematica, intesa a risolvere i "misteri" della "filosofia di amore".

Già nel '40, il giovane "Infiammato" aveva parlato della «maravigliosa e

Afrodisia e Juan de Valdès, in «Rivista critica di Storia della Filosofia», 56 (2001), pp. 541-607.

77. Per una sommaria informazione sui due maestri, cfr. l'importante voce di G. Stabile, *Borri (Borro, Borrius), Gerolamo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 13, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1971, pp. 13b-17b, e quella di A. De Ferrari, *Cisalpinus (Cesalpinus), Andrea*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 24, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1980, pp. 122a-125b.

78. Cfr. n. 16.

79. Cfr. *Lez.* 1, II, pp. 3r-26r; *Lez.* 2, pp. 318-342. E v. anche *Opere*, cit., coll. 496b-507a.

80. Cfr. *Ivi.* 1, II, pp. 27v-64r (err. 56r); *Ivi* 2, pp. 343-360; *Opere*, cit., II, coll. 525a-536a.

81. *Ivi* 1, II, pp. 37r-v; *Ivi* 2, 351-352; *Opere*, cit., II, coll. 535a-536a.

incredibile potenza d'amore» che si manifesta nel suo pieno dominio dell'anima umana, perché «sì come la volontà nostra governa e signoreggia tutte l'anime, così l'amore governa e signoreggia la volontà»⁸². Ma, poi, nel '53, nella fiorentina *Lezione* sopra il sonetto del Petrarca, dopo aver mostrato la sua presenza e azione in ogni grado della realtà, trascendendo ogni altra cosa, potchè di tutte è generatore e amante, distinse le sue quattro diverse maniere, e, cioè, l'«amore intellettuale ovvero angelico», quello «razionale» proprio degli uomini, l'«animale» usato dei bruti, e l'ultimo e più «estesivo» che si trovava nelle cose inanimate.

Anche l'amore degli uomini, composti di «materia» (il corpo) e di «forma» (l'anima) era suscettibile di altre distinzioni. Poteva essere quell'«amore dell'anima, di cui parlavano i filosofi ed i teologi, che induceva ad ascendere alla pura bellezza spirituale ed alla gioia infinita; ed era l'«amore celeste e divino» che innalzava la natura umana e la rendeva poco meno che angelica. Poteva, invece, rivolgersi soltanto al corpo; ed era un amore che trasformava gli uomini in fiere, giustamente detto «bestiale». Ma poteva ancora, amare insieme l'anima ed il corpo, in tre modi diversi, a seconda che contemplasse soprattutto l'anima e godesse solo con la vista e con l'udito la bellezza del corpo («amore cortese e virtuoso»), oppure si volgesse, insieme e in uguale misura, all'anima ed al corpo («amore civile ed umano»), o, ancora, prima al corpo e poi all'anima («amore volgare o plebeo, bestiale o ferino»)⁸³. Questa sorta di classificazione di derivazione ficiniana, ma di misura e tono scolastici, permetteva così al Varchi di sottoporre la «materia d'amore» alle quattro «questioni» aristoteliche: *an sit, quid sit, quale sit, et propter quid sit*, e di proporre una sua definizione che, però, data l'«equivocità» della parola «amore», avrebbe richiesto una sicura conoscenza della «bellezza», sulla quale Platone ed Aristotele avevano, invece, opinioni diversissime⁸⁴. Inoltre, il Petrarca, mentre esaltava la bontà dell'amore, scriveva pure che i suoi effetti erano aspri e mortali, con un'apparente contraddizione, perché un cosa buona non potrebbe mai avere effetti cattivi, così come gli effetti cattivi, non potrebbero avere una causa buona. In tal modo l'abile letterato poteva svolgere una puntigliosa *quaestio*, volta a dimostrare che tutti gli amori, essendo naturali sono buoni, e che soltanto il cattivo uso degli uomini può rendere «rei» il loro effetti.

Si richiamava, infatti, alla dottrina del libero arbitrio, osservando, tuttavia, che i filosofi la ritenevano dubbiosa e preferivano, talvolta, affidare le scelte umane al destino e al fato. Ma, trascurando quanto dicevano gli astrologi ed i poeti, faceva sua, in ogni caso, la soluzione di Aristotele che poneva il libero arbitrio non nella volontà e bensì nell'intelletto; ed affermava che, se questo considerava bella o buona una cosa, la volontà era costretta a desiderarla. Il desiderio non era però ancora amore, perché prima di divenir tale, doveva avere ancora l'assenso dell'intelletto che, però, non poteva concederlo, se manca-

82. Ivi 1, II, pp. 86r-v; Ivi 2, p. 291; *Opere*, cit., II, p. 370a-b.

83. Ivi 1, II, pp. 8v-13r; Ivi 2, pp. 325-326; *Opere*, cit., II, coll. 499a-b.

84. Ivi 1, II, pp. 13r-v (err. 15r-v); Ivi 2, p. 329-330; *Opere*, cit., II, pp. 501 a-b.

va la speranza di attuarlo. Ma l'amore – che non poteva vivere senza la speranza – era insieme vita e morte, perché provocava il conflitto insuperabile tra l'intelletto, volto a contemplare le cose celesti, e il desiderio della bellezza terrena, sempre inappagato ed inappagabile. Il Varchi ricordava che, proprio perciò, Orfeo chiamava l'amore un "dolce amaro", o – come dicevano poeticamente il Petrarca ed il Bembo – un "male diletto". La più potente tra le passioni contrastava, infatti, e travolgeva il proposito dell'intelletto, inducendolo a contemplare le bellezze mortali invece di quelle divine ed eterne: un dissidio irreparabile che impediva la pace dell'anima e – si può aggiungere – mostrava quanto fosse, in questo caso, oscura e problematica la stessa dottrina del Filosofo⁸⁵.

8. Questo faticoso tentativo di fornire un'interpretazione dei "misteri" platonici dell'amore, condotta con una tipica argomentazione di sapore aristotelico era poi ancora l'oggetto della *Lezione d'amore* dove, *more scholastico*, si discuteva se fosse più nobile l'amante o l'amato, se fosse più forte e potente passione l'amore o l'odio, se ogni amato necessariamente riamasse⁸⁶. Ed anche la lezione tenuta all'Accademia alla fine di aprile del '53⁸⁷ era dedicata ad altre questioni (se si può amare più di uno in un tempo medesimo, se si può amare più un altro che se stesso, se ci si può innamorare di se stessi, se un amante può non amare, quando lo vuole, se l'amore può «sanarsi in nessun modo»), risolte a fil di logica, dissolvendo l'appassionata meditazione del *De amore* finivano in una prosa divulgativa che tentava di mediare il suo procedimento raziocinante con la suggestione delle immagini e dei simboli platonici.

Era, insomma, un atteggiamento non lontano da quello dei "concordisti", sempre alla ricerca di un punto d'incontro tra la filosofia "demonica" di Aristotele e quella "divina" di Platone, che aprisse un loro accesso al segreto dominio della *fides*. Ma il Varchi non esauriva in questo esercizio accademico la

85. Ivi 1, II, pp.29v-45v (err. 49v); *Lez* 2, pp. 333-342; *Opere*, cit., coll. 501b-506a.

86. Ivi 1, II, pp. 46r-64r (err. 56r); Ivi 2, pp. 361-381; *Opere*, cit., II, coll. 539b-548a.

87. Ivi 1, II, pp. 46r-64r (err. 56r); Ivi 2, pp. 361-381; *Opere*, cit., II, coll., 539b-548a. Ma in *Lez*. 2 l'ordinamento delle "quizioni" è assai più ampio e con un ordinamento diverso. Dopo le prime tre, seguono: q. 4, "Se chiunque è amato, è tenuto a dover riamare l'amante" (pp. 365-366); q. 5, "Se nell'amore honesto si sentono passioni" (pp. 367-371); q. 6, "Se alcuno può innamorarsi e amare senza speranza (pp. 371-374); q. 7, "Se amore può essere senza gelosia" (p. 375); q. 8, "Se alcuno può solo per fama, e d'udita innamorarsi" (pp. 376-381). Seguono poi, con i numeri 9-13, le cinque "quizioni" della seconda serie fornita da *Lez*. 1 (pp. 383-400); e quindi riprendono altre sette "amoroze quizioni" discusse in un'altra *Lezione* (mancante in *Lez*. 1, ma edita in *Lez*. 2, pp. 401-418; *Opere*, cit. II, coll. 555a-561b): q. 14, "Se l'amore può essere regolato dalla ragione" (pp. 403-406); q. 15, "Se l'amore viene da destino o da elezione" (pp. 406-407); q. 16, "Se i morti possono amare e essere amati" (pp. 408-411); q. 17, "Se l'amore può star fermo in un medesimo stato senza crescere o scemare" (pp. 410-411); q. 18, "qual sia miglior cosa, e più degna, o l'amicizia, o l'amore (pp. 411-412); q. 19, "Chi ama più, o giovani, o gli attempati" (pp. 412-414); q. 20, "Se l'amore si può simulare, o dissimulare, e quale è più agevole di queste due cose" (pp. 415-418).

sua più profonda “vena” filosofica che riemergeva quando prevaleva il fascino speculativo dell’eterna e infinita identità del tutto, del ripetersi nel tempo della vicenda ciclica dell’universo e del ritorno dei segni astrali e celesti al punto delle origini, donde riprende la fatale rinnovazione di quanto è stato e sarà. Perché, come insegnavano Aristotele, ma pure pensatori più antichi e lo stesso Platone, nella natura niente si crea e niente si distrugge, ma tutto si rinnova e si ripete, in un perenne circolo che mai si esaurirà. Così, nella prima lezione *Della poesia* del ’53, disse poi, addirittura, che, «secondo i filosofi», non solo Firenze, ma la cupola del Brunelleschi, l’Accademia fiorentina, la stampa, le artiglierie, la cattedra stessa da cui stava parlando erano già esistite infinite volte e infinite volte sarebbero tornate, secondo l’eterno destino che gli astri scandiscono, nel fatale volgersi del tempo. Questo aveva voluto significare Platone «uomo piuttosto divino che umano», quando disse che «dopo l’anno grandissimo, cioè dopo la rivoluzione d’anni trentaseimila, dovevano tutte ritornare le cose medesime»⁸⁸.

Una tale certezza che sottraeva alla morte le metamorfosi del mondo sublunare, consacrando all’eternità, doveva essere, forse, la sua più ardita speranza di filosofo che, per le vie della ragione, poteva meditare sull’infinito ripetersi di tutti gli eventi, che rendeva immortale e senza fine ogni cosa, ogni tempo ed ogni esistenza. Le distruzioni compiute dai “barbari”, la furia delle acque, la violenza annientatrice del fuoco, il feroce riarsi delle pestilenze potevano cancellare la memoria di tutto il passato e far sembrare nuovi gli accadimenti e i destini che erano invece sempre «ritrovati» o «rifatti», nel moto cosmico della perenne rinascita. Se i teologi insegnavano che il tempo, il mondo e il genere umano erano destinati alla fine e che la vita eterna era riservata solo ai credenti che avessero vissuto secondo le leggi divine, i filosofi, alla luce della ragione, sapevano, invece, che niente sarebbe stato perduto e che il tempo era, in realtà, solo un’immagine dell’eternità.

È ben vero che il Varchi non trascurava di far citare anche le dottrine ortodosse, appartenenti all’«altissima disciplina» dei teologi «a’ quali dovemo credere noi cristiani», ma che, però, non erano tra quelle dimostrabili scientificamente, in quanto procedevano da una rivelazione divina accolta per pura fede. E, difatti, per chiarire le ragioni dei filosofi, scrisse così esplicitamente: «Questa

88. Ivi *Lez. 2*, pp. 593-595 (err. 194); *Opera*, cit., II, coll. 694-a-701a. Su questa immagine dell’eterno rivivere del cosmo proposta del Varchi, sulle sue fonti e sui possibili influssi del Vasari e del Machiavelli, cfr. E. Garin, *Benedetto Varchi e la teoria dell’eterno ritorno*, in Id., *Umanisti artisti scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Editori Riuniti, Roma, 1989, pp. 142-148. Assai interessante anche il riferimento alla «gravi riserve» del revisore fra Tommaso Buoninsegni, il quale impose che, in margine alla pagina di *Lez. 2*, fossero poste delle sue glosse «accìò i manco scienziati non restino ingannati». Il frate attribuiva a Giovanni di Jandun e non ad Aristotele la dottrina dell’eterno ritorno «con poca ragione fondata, repugnante alli principi della vera filosofia, la quale essendo vera scienza, qual è la filosofia, non può da quella derivare una opinione così stolta e ridicola». E negava che si potesse «veramente dire, che agli esercitati nella vera filosofia cotale opinione sia vera e necessaria».

opponione come a chi nella filosofia esercitato non è, pare non solo falsa e impossibile, ma ridicola: così a coloro che sono in essa esercitati, è non solo vera e possibile, ma necessaria. Laonde, come i volgari si ridono bene spesso di chiunque cotali cose o dice o crede, così i filosofi sempre non ridono già, ma bene portano a chiunque, o le nega, o nonle crede compassione. Perciocche, essendo il mondo eterno e infinito, ciò è, non havendo mai secondo i Peripatetici principio avuto, e conseguentemente non dovendo haver fine mai, quale è quella cosa la quale o possa negare esser stata infinite volte, o non debba credersi infinite volte dover essere, non che potere? Conciosiacche tutte quelle cose, che essere possono, è secondo i filosofi, necessario che siano percioche altramente invano sarebbe e di soverchio cotale potenza. Ora che alcuna cosa vana sia, o soverchia, nell'Universo, né Dio il permette, né il tollera la natura»⁸⁹.

D'altro canto, pur non abbandonando la sua abituale prudenza, non evitò di esprimere il suo personale giudizio sulla dottrina teologica dei suoi tempi, di cui deplorò esplicitamente la decadenza, iniziata quando se ne erano impadroniti dei *magistri* acuti e troppo sottili, come Giovanni Duns Scoto, “Dottore sottile” per eccellenza, che l’avevano resa difficile, oscura, inutilmente sofisticata e incapace di spiegare «quello che dalle lettere sacre principalmente si debba cavare»⁹⁰. Non solo: a questa teologia, così trasformata in un’inutile ordito di spinose argomentazioni dialettiche, contrappose la nuova dottrina dei cardinali Gasparo Contarini, Federico Fregoso, Iacopo Sadoletto e Reginald Pole, che «insegnavano la pietà ed il vero vivere cristiano non meno con gli esempi della vita loro che con gli scritti»⁹¹. I nomi di questi importanti protagonisti della storia religiosa italiana dei suoi tempi, indicano che il Varchi doveva condividere le idee e le attese riformatrici dei cosiddetti “spirituali”, quali erano appunto il Contarini, il Fregoso e il Sadoletto. Del resto, gli studi di alcuni tra i nostri più validi storici⁹² confermano che quest'uomo di lettere – la cui biogra-

89. *Lez.* 2, II, p. 594 (err., 194); *Opere*, cit., II, coll. 694a-695a.

90. Cfr. *Lez. s. Dante*, cit., I, pp. 211-212; *Opere*, cit., II, pp. 347b. Può essere interessante ricordare che anche tra *Lettere* di Anton Francesco Doni, edite nel '47, figurava un'epistola «al sommo pontefice», nella quale la polemica era proprio «incentrata sulle sofistiche vacuità della teologia scolastica» e le sue «sterili sottigliezze di “alegorie anagogiche”, “tropologica supposizione”, “sillogismo di maggiore et di minore”» e «condite con “le spetie del dottore Sottile», ossia del Duns Scoto. E cfr. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo*, cit., p. 199. Si trattava di una tipica critica umanistica estesa coerentemente alla teologia che doveva tornare al suo compito di interprete della “verità” scritturale, ma si esprimeva con rinnovato vigore sotto l'impulso della diffusione delle idee dei “riformati” e già prima della severa critica di Erasmo.

91. Cfr. *Opere*, cit., pp. 345-347. Sui rapporti del Varchi con il Contarini, cfr., particolarmente, M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo*, cit., pp. 228-230, 235-236, 246; per il Fregoso, Ivi, pp. 202, 228, 235; per il Sadoletto, Ivi, pp. 228, 235-236, 243, per il Pole, Ivi, pp. 228, 233, 244, 288. Per la biografia del cardinale Federico Fregoso arcivescovo di Salerno, cfr. G. Brunelli, *Fregoso, Federico*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 50, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1998, coll. 396b-339b.

92. A proposito delle esperienze religiose del Varchi, cfr. ancora, soprattutto, M. Firpo, *Il letterato. Benedetto Varchi*, in Id., *Gli affreschi di Pontormo*, cit. pp. 218-290, part. pp.

fia presenta diversi lati oscuri e i cui atteggiamenti erano spesso difficilmente decifrabili – ebbe, come altri intellettuali e patrizi fiorentini della corte cosimiana, almeno per qualche tempo, una propria esperienza religiosa più avanzata, connessa ai suoi rapporti indiretti o diretti con il «buon Valdesio» e con Marcantonio Flaminio, Piero Carnesecchi, il Pole, altri seguaci della *Ecclesia viterbiensis* e Pietro Gelido, il diplomatico cosimiano passato poi alla Riforma⁹³. Non mi sembra che si debba dubitare della sincerità di una sua religiosità non dogmatica, fondata sul messaggio evangelico evangelico e sull'amore divino che anche Platone e il Ficino ponevano come supremo fine dell'uomo "angelicato". Né doveva ritenerla contrastante con il libero esercizio della filosofia e della sapienza, un altissimo dono concesso da Dio agli uomini.

Più tardi, come tanti altri, dovè adeguare i suoi scritti al rigore della Controriforma e della sua Inquisizione, ed anche al mutamento della politica ecclesiastica di Cosimo I. I nomi del Valdés e dei suoi seguaci scomparvero o furono "mascherati"; e non mancarono le sue dure condanne di Lutero e degli "ugunotti"⁹⁴. Ma ormai il Varchi stava rapidamente avviandosi agli ultimi e più tristi anni, quando si accentuò il suo pessimismo e, insieme, il senso della fine ormai prossima della cultura di cui era stato un sia pur tardo protagonista. Comunque, fu, sempre abbastanza capace di conservare quella necessaria ambiguità, comune, del resto, a molte altre personalità del suo tempo, che, nonostante alcuni vistosi "incidenti" di altro genere, gli aveva permesso di attraversare abbastanza indenne un'età di violenti conflitti religiosi e politici e di dure, implacabili repressioni.

220-225, 240-245; ma sono importanti anche le sue considerazioni sulla diffusione del valdesianesimo a Firenze, dove «potè diventare qualcosa di molto simile a una sorta di cultura ufficiale se non ufficiale e promossa ai vertici stessi della corte medicea: una dottrina religiosa garantita nella sua legittimità teologica dagli autorevoli prelati impegnati a promuoverne la diffusione e nella sua affidabilità politica dall'incompatibilità con la vera eresia che poteva turbare i sogni di Cosimo, quella savonaroliana, capace di configurarsi come temibile presupposto religioso e profetico dell'opposizione antimedicea». Del Firpo v. anche, *Tra alumbados e «spirituali»*. *Studi su Juan de Valdes e il valdesianesimo nella crisi religiosa del 500 italiano*, Firenze 1990; e cfr. pure gli importanti studi di P. Simoncelli, *Il caso Reginald Pole. Eresia e santità nelle polemiche religiose del Cinquecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1977; ad ind. *Evangelismo italiano del Cinquecento. Questione religiosa e nicodemismo politico*, Istituto Storico Italiano per l'arte moderna e contemporanea, Roma 1979, ad ind., part., 330 sgg.; *La lingua di Adamo: Guillaume Postel tra accademici e fuoriusciti fiorentini*, Olschki, Firenze 1984, inoltre M. Firpo e P. Simoncelli, *I processi inquisitoriali contro Savonarola (1558) e Carnesecchi (1566-1567): una proposta d'interpretazione*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 18 (1982), pp. 200-253.

93. A proposito dei rapporti con il Carnesecchi, cfr. ancora M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo*, cit., part. pp. 237, 244-245, 249, 267. Sui rapporti col Gelido, Ivi, p. 237, 245; e v. G. Dall'Olio. *Gelido, Pietro*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 53, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1999, coll. 2b-5a.. Ma sul Carnesecchi e la sua presenza e influenza nella vita intellettuale fiorentina, v. soprattutto M. Firpo-D. Marcatto, *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557-1567)*, voll. 2, tt. 3, Archivio segreto vaticano, Città del Vaticano 2000.

94. Cfr. M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo*, cit., pp. 250-253.