

FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO: LA FILOSOFIA DELL'AMORE E LE CRITICHE A GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA

SIMONE FELLINA

Inizialmente studente di filosofia aristotelica presso lo *Studium* sotto la guida di Oliviero Arduini, Francesco Cattani da Diacceto (1466-1522) divenne subito fedele discepolo di Marsilio Ficino al suo ritorno a Firenze, probabilmente negli anni 1492/1493¹, proprio quando si consumava il distacco tra il *reno-*

1 Cfr. PAUL O. KRISTELLER, *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1956, I, pp. 296-297. La corrispondenza tra Ficino e Cattani consta di due sole lettere, conservate nell'epistolario ficiniano, cfr. MARSILII FICINI *Epistolarum Liber XII*, in ID., *Opera*, Basileae, ex officina Henricpetrina 1576, I, pp. 945-946, 952. La prima delle due responsive inviata il 27 settembre 1492 a Giovanni Vittorio Soderini e a Cattani sancisce con ogni probabilità l'inizio dei rapporti con quest'ultimo, forse ancora a Pisa. Come rilevato sempre da Kristeller, il nome di Cattani non figura nell'elenco originario dei suoi *familiares*, composto tra il 22 luglio e il 3 agosto 1492, ma è stato aggiunto successivamente. A testimonianza della conversione di Cattani dall'originaria formazione aristotelica alla venerazione per Platone si veda la lettera a Vincenzo Querini, scritta probabilmente nel 1503, «ego vero, mi Quirine, etsi exploratum apud me est Aristotelem magnum naturae miraculum esse, Platoni tamen iam pridem ita me addixi ut nihil unquam aequae ac Platonem coluerim. [...] Cum igitur certior factus sim te Platonis quam studiosissimum esse, mirum est quantam spem animo conceperim posse fieri ut quandoque divinissimum dogma aliqua ex parte reviviscat», FRANCISCI CATANEI DA DIACETII *Epistolarum Liber*, in ID., *Opera Omnia*, Basileae, per Henricum Petri et Petrum Pernam 1563 (rist. anast. a cura di Stéphane Toussaint, Enghien-les-Bains, Editions du Miraval 2009), pp. 329-330. Per ulteriori dettagli biografici, si veda PAUL O. KRISTELLER, *Francesco Cattani da Diacceto*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1979, XXII (url [http://www.treccani.it/enciclopedia/cattani-da-diacceto-francesco_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/cattani-da-diacceto-francesco_(Dizionario-Biografico)/)) e per quanto riguarda l'attività di docenza del Cattani presso lo *Studium* anche ARMANDO F. VERDE, *Lo studio fiorentino (1473-1503). Ricerche e Documenti, II: Docenti-dottorati*, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento 1973, pp. 218-

vator dell'Accademia e l'illustre Giovanni Pico della Mirandola. Sono gli anni che seguono immediatamente la composizione e la diffusione del *De Ente et Uno*², scritto che inaugura una progressiva presa di distanza del Conte dal platonismo ficiniano. Beninteso, i contrasti tra i due erano sempre stati fin dall'inizio all'ordine del giorno, come documentano la corrispondenza e il *Commento sopra una canzone de amore*³, ma è pur vero che le divergenze si inserivano in un quadro sostanzialmente condiviso⁴. Ora, il mirandolano veniva audacemente affermando che il *Parmenide* di Platone non conterrebbe alcun insegnamento di natura teologica, bensì soltanto una esercitazione dialettica⁵,

223.

- 2 Si veda GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Dell'Ente e dell'Uno. Con le obiezioni di Antonio Cittadini e le risposte di Giovanni Pico della Mirandola*, a cura di Raphael Ebgi con la collaborazione di Franco Bacchelli, prefazione di Marco Bertozzi, postfazione di Massimo Cacciari, Milano, Bompiani 2010, in particolare la *nota editoriale* di Franco Bacchelli pp. 160-171.
- 3 Cfr. i rilievi di Eugenio Garin, in GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di Eugenio Garin, Firenze, Vallecchi 1942 (rist. anast. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Opere*, Torino, Nino Aragno Editore 2004, con una premessa di Maurizio Torrini), I, pp. 10-18, 56-59, e naturalmente il *Commento* alle pp. 458-581; GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commentary on a Canzone of Benivieni*, translated by Jayne Sears, New York-Berne-Frankfurt am Main, Peter Lang 1984 (American University studies, series II, Romance Languages and Literature, 19); FRANCO BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto. Tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Firenze, Olschki 2001 (Quaderni di "Rinascimento", 34), pp. 3-5, 58-59, 103-142. SEBASTIANO GENTILE, *Pico e Ficino*, in PAOLO VITI, *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, Firenze, Olschki 1994 (Studi Pichiani, 2), scheda 49, pp. 139-141. Il *Commento* fu redatto nell'ottobre 1486, cfr. GIOVANNI DI NAPOLI, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma, Desclée 1965, p. 62 e ANNA DE PACE, *La scepsi, il sapere e l'anima: dissonanze nella cerchia laurenziana*, Milano, LED 2002, p. 230, nota 114.
- 4 Per quanto riguarda le rispettive antropologie ed epistemologie, le differenze si collocano comunque nell'alveo di un platonismo condiviso di forte impronta plotiniana e con innesti procliani, cfr. SIMONE FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400: le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e Marsilio Ficino*, Firenze, Olschki (Centro Internazionale di Cultura "Giovanni Pico della Mirandola"), in corso di stampa. Di diverso avviso ANNA DE PACE, *La scepsi, il sapere e l'anima*, cit., che alla base della polemica tra Ficino e Giovanni Pico vede la scelta di due differenti indirizzi del Neoplatonismo, rispettivamente plotiniano e giamblichiano.
- 5 «His illi rationibus innituntur, quas priusquam dissolvamus, non ab re fuerit quid de hac quaestione a Platone expressum inveniatur in medium attulisse. De ente et uno

e che sarebbe dottrina comune di Platone e Aristotele l'equivalenza dell'Uno e dell'Ente - o dell'Essere, se l'ente è preso nell'accezione di ente concreto che partecipa dell'astratto -, malgrado la diversa pretesa degli *Academici*.

Si trattava di un vero e proprio colpo al cuore della metafisica neoplatonica, investendola in pieno a partire da Plotino, il primo a riconoscere la natura teologica del *Parmenide* e a vedervi affermata la superiorità dell'Uno sull'Essere⁶, quel Plotino intorno al quale si erano appena conclusi gli sforzi di Ficino, nei panni prima di traduttore e poi di commentatore⁷. Le due affermazioni picchiane suscitarono la viva reazione di Marsilio e certamente furono all'origine - anche se forse in modo non esclusivo - della stesura del *Commentario al Parmenide*⁸. Non è un caso che al termine della lunga sequela di *rationes*

duobus locis invenio Platonem disputantem, in *Parmenide* scilicet et *Sophiste*. Contentunt Academici utrobique a Platone unum supra ens poni. Ego vero hoc de *Parmenide* primum dixero: neque toto illo dialogo quicquam asseverari nec, si maxime asseveretur quicquam, tamen ad liquidum inveniri unde Platoni dogma istius modi ascribamus. Certe liber inter dogmaticos non est censendus, quippe qui totus nihil aliud est quam dialectica quaedam exercitatio. Cui nostrae sententiae tantum abest ut ipsa dialogi verba refragentur, ut nullae extent magis et arbitrariae et violentae enarrationes, quam quae ab his allatae sunt qui alio sensu interpretari *Parmenidem* Platonis voluerunt», GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Dell'ente e dell'Uno*, cit., p. 208.

6 Sulla lettura teologica del *Parmenide* e delle sue 'ipotesi' nella tradizione neoplatonica si veda ERIC R. DODDS, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, «Classical Quarterly» XXII, 1928, pp. 129-142 e l'introduzione a PROCLUS, *Théologie Platonicienne*, texte établi et traduit par Henri D. Saffrey e Leendert G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres 1968-1997, I, pp. LXXV-LXXXIX.

7 Cfr. PAUL O. KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum. Marsilii Ficini Florentini Philosophi Platonici opuscula inedita et dispersa*, Firenze, Olschki, 1937, I, pp. CXXVI-CXXVIII e p. CLVIII e SEBASTIANO GENTILE, *Pico e Ficino*, cit., scheda 44, pp. 131-133. La traduzione e il commento risultano ultimati rispettivamente agli inizi del 1486 e prima del novembre 1490. L'impegno su Plotino, come noto, non fu esclusivo.

8 La natura teologica del *Parmenide* e la superiorità dell'Uno erano già state affermate nell'*Argumentum* al dialogo contenuto nella sua edizione PLATONIS *Opera*, Venezia, Bernardino de Choris da Cremona, Simone da Luero 1491, ff. 22 r-v. Più in generale si vedano MICHAEL J.B ALLEN, *Ficino's theory of the five substances and the Neoplatonists' Parmenides*, «The Journal of Medieval & Renaissance Studies» XII, 1982, pp. 19-44, ID., *The second Ficino-Pico controversy: Parmenidean poetry, eristic and the One*, in GIANCARLO GARFAGNINI, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: Studi e documenti*, Firenze, Olschki 1986, pp. 417-455

addotte a comprovare la giustezza della posizione neoplatonica circa la preminenza dell'Uno sull'Essere, Ficino stigmatizzi l'insolenza e la superficialità del *mirandus iuvenis* e per converso, pur in altro luogo dell'opera, saluti Cattani da Diacceto quale autentico platonico⁹.

Riconosciuto dai contemporanei come il legittimo successore di Marsilio Ficino e il più illustre dei platonici del suo tempo¹⁰, Francesco Cattani intese difendere il proprio maestro, rendendo oggetto di pesanti critiche il *De Ente et Uno* e le *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, pur non

(rist. in MICHAEL J.B. ALLEN, *Plato's Third Eye: Studies in Marsilio's Ficino Metaphysics and Its Sources*, Aldershot, Variorum 1995 (Collected Studies, 483), X), MAUDE VANHAELEN, *The Pico-Ficino Controversy: New Evidence in Ficino's Commentary on the Parmenides*, «Rinascimento» 49, 2009, pp. 301-339 e MARSILIO FICINO, *Commento al "Parmenide" di Platone*, Premessa, introduzione e note di Francesca Lazzarin, prefazione di Alfonso Ingegno, Firenze, Olschki 2012 (Immagini della Ragione, 15).

9 «Utinam mirandus ille iuvenis disputationes discursionesque superiores diligenter consideravisset, antequam tam confidenter tangeret praeceptorem, ac tam secure contra Platoniorum omnium sententiam divulgaret et divinum Parmenidem simpliciter esse logicum et Platonem una cum Aristotele ipsum cum ente unum et bonum adaequavisset», MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato. Volume 2, Parmenides*, ed. and transl. by Maude Vanhaelen, Cambridge-Massachusetts-London, Harvard University Press 2012 (The I Tatti Renaissance Library, 51-52), 2 vol., I, cap. XLIX, p. 234; «sed dum pulchritudinem hic divinam memoro commemorare fas est Franciscum Diacetum dilectissimum complatonicum nostrum de hac ipsa pulchritudine quotidie multa pulcherrimaque scribentem. Quem sane virum ad Platoniam sapientiam natura geniusque formavisse videntur», *ibid.*, II, cap. LXXXIV, p. 196. Cfr. MICHAEL J.B. ALLEN, *The second Ficino-Pico controversy*, cit., pp. 430-431, MAUDE VANHAELEN, *The Pico-Ficino Controversy*, cit., pp. 303, 338.

10 Si vedano soprattutto le biografie scritte da Benedetto Varchi ed Eufrosino Lapini, accluse rispettivamente a FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore, con un Panegirico all'Amore. Et con la vita del detto autore fatta da Benedetto Varchi*, Venezia, Gabriel Giolito de' Ferrari 1561, pp. 167-207, e a FRANCISCI CATANEI DIACETII, *Opera*, cit. Si vedano inoltre le lettere inviate al Cattani dal cardinal Grimani e dal protonotaro apostolico Cristoforo Marcello, in FRANCISCI CATANEI DA DIACETII, *De pulchro libri III; accedunt opuscula inedita et dispersa necnon testimonia quaedam ad eundem pertinentia*, edidit Sylvain Matton, Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa 1986 (Nuova collezione di testi umanistici inediti o rari, 18), rispettivamente pp. 265 e 276. Nella sua *Vita Marsilii Ficini* Giovanni Corsi ne attesta la fedeltà a Ficino e lo contrappone in questo a Giovanni Pico della Mirandola, cfr. l'edizione della *Vita* in RAYMOND MARCEL, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris, Les Belles Lettres 1958 (Les classiques de l'Humanisme 6), cap. XXI, p. 688.

menzionando mai espressamente il loro autore¹¹. Il *Commento sopra una canzone de amore* non fa certo eccezione, ma in questo caso si possono individuare anche importanti prestiti dottrinali.

Alla pari dei suoi predecessori, Ficino e Giovanni Pico, Cattani è infatti autore di un'organica e complessa filosofia dell'amore e il suo contributo si configura come uno dei più significativi nella trattatistica del tempo, anche se rimane ancora da saggiarne l'effettiva incidenza nel filone fortunatissimo delle discussioni d'amore¹². L'ampio sunto che Mario Equicola fece de *I tre libri dell'amore* nel suo *Libro de natura de amore* - accanto alle dottrine di Ficino e Giovanni Pico - fa forse presagire un ruolo non piccolo¹³. Nell'immediato si tenterà una prima ricostruzione del pensiero di Cattani nel contesto del platonismo fiorentino, con particolare attenzione agli aspetti metafisici della sua trattazione d'amore.

In generale, la riflessione di Cattani sembra dipendere in larga misura dal *Commento* pichiano per quanto attiene alla definizione dei concetti portanti di amore e bellezza, laddove da Ficino attinge piuttosto gli aspetti antropologici, psicologici e medici dell'amore¹⁴. L'influenza pichiana si rende subito

11 Oltre a PAUL O. KRISTELLER, *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, cit., pp. 305-306, 320 e alle note dell'edizione curata da Matton, FRANCIS CATANEI DIACETII *De pulchro libri III*, cit., per un'analisi più dettagliata rimando al mio libro di prossima pubblicazione.

12 Mi riprometto di tornare sull'argomento in un futuro prossimo. Sulla filosofia dell'amore nel '500 si veda EUGENIO GARIN, *Der italienische Humanismus*, Bern, Verlag A. Francke A. G., 1947, trad. it. *L'Umanesimo Italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, 1994⁴ (Economica Laterza, 30), pp. 133-148; PAUL O. KRISTELLER, *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, cit., pp. 321-327; LUIGI TONELLI, *L'Amore nella poesia e nel pensiero del Rinascimento*, Firenze, Sansoni 1933; JOHN C. NELSON, *Renaissance Theory of Love: The Context of Giordano Bruno's "Eroici Furori"*, New York, Columbia University Press 1958.

13 La testimonianza è riportata anche in FRANCIS CATANEI DIACETII *De pulchro libri III*, cit., pp. 379-383.

14 Esempi di questi prestiti da Ficino sono sicuramente la dottrina del veicolo e la relativa fisiognomica astrale (MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, a cura di Sandra Niccoli, Firen-

evidente nella pretesa che dell'amore possano essere date due definizioni: in senso lato, amore è qualunque appetito; in senso proprio è soltanto il desiderio di fruire e di riprodurre la bellezza (*desiderium perfruendae et effigendae pulchritudinis*).¹⁵ Ne consegue che l'amore di Dio per le creature, così come quello che avvince le sostanze dello stesso ordine o ancora quello che porta gli enti superiori a prendersi cura degli inferiori e questi ultimi a volgersi verso la propria fonte - fino all'unione con essa nel *furor amatorius* - non possono essere detti propriamente *amores*¹⁶. Rispetto a *providentia*, *communio* e *conversio* - le quali attengono a sostanze già costituite - esiste per Cattani una forma originaria di *appetitus*, responsabile di innescare il processo di autocausalità delle ipostasi: all'emanazione, con la quale le sostanze divine risultano essere sussistenti ma ancora incomplete, segue la subitanea conversione verso il primo principio, determinando l'emergenza di un'intrinseca azione perfezionatrice che culmina nella piena realizzazione della ipostasi. In altri termini, il passaggio dall'atto primo - la condizione in cui le sostanze si trovano subito dopo l'emanazione - all'atto secondo - la *functio*, l'operazione essenziale che consegue alla perfezione sostanziale - è dovuto all'originario *appetitus* per il Bene e dal momento che ogni appetito dipende da una peculiare forma di

ze, Olschki 1987, VI, cap. VI, pp. 122-123; FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore*, cit., III, cap. 5, pp. 131-133), l'amore volgare come *mal d'occhio* (MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., VII, cap. IV, pp. 191-194 e capp. V-XI, pp. 195-209; FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore*, cit., III, cap. 3, pp. 118-122) e i mali dell'amore non corrisposto (MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., II, cap. VIII, pp. 39-43; FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore*, cit., III, cap. 4, pp. 122-129).

15 All'origine certamente PLATONE, *Symp.* 205a9-207a4.

16 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 145 e ID., *I tre libri d'Amore*, cit., I, cap. 7, p. 44. Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzona de amore*, in ID., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, cit., II, cap. 2, pp. 486-488, dove la suddetta distinzione tra i due significati di amore è addotta contro Ficino, una critica che Cattani doveva in qualche modo condividere, «Puoi dunque considerare, lettore, quanti errori nel primo congresso commetta el nostro Marsilio confundendo in tutto, sol per questo capo, e pervertendo ciò che d'amore parla».

conoscenza, è giocoforza ammettere l'esistenza di una *cognitio* altrettanto originaria avente per oggetto l'Uno¹⁷. Cattani la definisce *sensus intimus* o *sensus naturae* ed è espressamente identificata con lo sguardo rivolto verso l'alto, che gli antichi significarono con Urano/Cielo¹⁸, o ancora con la *unitas*, la facoltà suprema che consente l'unione con il primo Principio¹⁹. Grazie a questa conoscenza istintiva e innata del Bene, l'Intelletto prorompe nella *vita*

17 Cattani ha certamente qui presente la metafisica delineata da Ficino nel *Commentario al Parmenide*, «Nempe cum essentia prima omnes sibi naturales perfectiones habeat, vita vero sit intimus motus, vel actus essentiae primae, intelligentia denique sit quaedam vitae reflexio in essentiam, merito in ipsa essentiae primae natura simul vita est et intelligentia prima. [...] Summatim vero intelligibilis illa substantia, si primo sui gradu perfecta esset, per nullum appetitum converteretur ad principium et ad ipsum bonum. Necessarium tamen est ad illud entia cuncta converti. Nascitur igitur illa nondum penitus absoluta, sed ulterius a quo est effecta perficienda», MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato, Parmenides*, cit., 2, cap. LVII, pp. 56-58.

18 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 146 e soprattutto p. 164, «Singula enim statim quam sunt intimo quodam nativoque sensu praesentiunt in auctorem unde venerunt sibi esse properandum, inde bonum uberrime adsequutura. Hic quidem sensus, quem Intimum Naturaeque appellamus [...]». L'identificazione tra il *sensus naturae* e lo sguardo rivolto verso l'alto segue fedelmente un'esegesi dei miti antichi già intrapresa da Ficino e Giovanni Pico della Mirandola, come si vedrà a breve. Per Giovanni Pico della Mirandola il *sensus naturae* doveva essere cosa affatto diversa, poiché in una tesi *secundum opinionem propriam in doctrina Platonis* esso viene identificato con il senso del veicolo, ossia l'immaginazione, con un implicito rinvio ai fenomeni prodigiosi che secondo la tradizione neoplatonica è possibile compiere per suo mezzo, «Sensus naturae quem ponunt Alchindus, Bacon, Guilelmus Parisiensis, et quidam alii, maxime autem omnes magi, nihil est aliud quam sensus vehiculi quem ponunt Platonici», in STEPHEN A. FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems, with text, translation and commentary*, Tempe, MRTS 1998, p. 452-545. Sulla questione si veda STÉPHANE TOUSSAINT, *Sensus naturae, Jean Pic, le véhicule de l'âme et l'équivoque de la magie naturelle*, in *La magia nell'Europa moderna: tra antica sapienza e filosofia naturale*, Atti del Convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003), a cura di Fabrizio Meroi con la collaborazione di Elisabetta Scapparone, Firenze, Olschki 2007 (Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. Atti di convegni, 23), 2 voll., I, pp. 107-145.

19 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *De pulchro libri III*, cit., I, cap. 2, p. 14 (ID., *Opera*, p. 5). Sulla facoltà della *unitas* in Ficino e Giovanni Pico, cfr. SIMONE FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400*, cit. Per quanto riguarda le fonti antiche, senza pretese di esaustività, cfr. PROCLO, *Theol. Plat.* I, 3; GIAMBILICO, *De myst.* I, 7, 12-8, 6; I, 15, 46, 13-15; IAMBILICHI CHALCIDENSIS in *Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, edited with translation and commentary by John M. Dillon, Leiden, Brill 1973 (*Philosophia Antiqua*, XXIII), *In Phaedrum* Fr. 6 pp. 96-97; PLOTINO, *Enn.* III, 8, 9 e VI, 9, 8 e ELENA GRITTI,

e poi nella *intelligentia*, conseguendo la propria perfezione; allo stesso modo, l'anima genera il proprio *motus* essenziale, procedendo dall'originario momento della partecipazione all'Intelletto e alle *ideae* alla costituzione del proprio specifico sostanziale, le *rationes*, e pervenendo infine alla conoscenza mediante *ratio* e *intellectus* (partecipato)²⁰. Il discorso pronunciato da Fedro nel *Simposio* avrebbe ad oggetto proprio il *sensus naturae* e la dinamica metafisica che ne consegue²¹. Sia l'Intelletto che l'Anima sarebbero costituiti secondo i cinque generi sommi del *Sofista* - essere, stato, moto, identico, diverso -, e ai primi tre Fedro alluderebbe con i lemmi *chaos*, *terra*, *amor*²²: il *chaos* rappresenterebbe la imperfetta condizione di esistenza iniziale, l'atto primo; la *terra* significherebbe l'identità sostanziale nel processo di perfezionamento; l'*amor* è il processo di perfezionamento stesso - *vita* nell'Intelletto, *motus* nell'Anima - scaturito dalla conoscenza originaria del Bene e coincidente con l'appetito per il Bene. Il desiderio del Bene coincide quindi con l'autocausalità: anche Aristotele identificherebbe l'atto dell'Intelletto per sé (atto secondo) con la *vita*²³. Cattani può allora fare propria l'interpretazione che Ficino e Giovanni Pico della Mirandola avevano fornito a proposito della celebre affermazione di Fedro che vuole Amore essere il più antico tra gli dei; questi infatti altro non sarebbero che le idee, la

Proclo: Dialettica, anima, esegesi, Milano, LED 2008, pp. 307-327.

20 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., pp. 164, 149-150.

21 Cfr. *ibid.*, p. 147 e anche ID., *I tre libri d'Amore*, cit., I, cap. 7, pp. 44-45, dove però non è espressamente menzionato il *sensus naturae*.

22 Cfr. PLATONE, *Symp.* 178b3-8.

23 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., pp. 148-150, «Quapropter a Platone motus ponitur in Sophiste tertium elementum, ut prius sit ens, deinde status, deinde motus, id est interior actio ipsius entis, quae proprie Vita dicitur. Unde et Aristoteles in undecimo Rerum divinarum actum per se ipsius intellectus asseruit esse vitam optimam et sempiternam» (p. 148). Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* XII, 7, 1072b26-30.

cui generazione dipende dall'originaria conversione amorosa all'Uno²⁴. Certamente Cattani respinge la dottrina del *radius* divino - arrivando a criticare persino il proprio maestro Ficino - e assicura al contenuto noetico delle ipostasi dell'Intelletto e dell'Anima un'origine intrinseca, per effetto del moto di perfezionamento²⁵; nondimeno anche nel suo sistema l'amore - identificato con l'appetito per il Bene e l'autocausalità delle ipostasi - si trova a generare le *ideae*. Un confronto attento con il *Commento sopra una canzone de amore* porta a rilevare che anche in questo caso Cattani preferisca seguire Giovanni Pico, come suggerisce l'occorrenza in entrambi della citazione di Parmenide, al quale viene fatta risalire l'identificazione tra dei e idee²⁶.

Il *sensus naturae* è presente anche in quella che Cattani, seguendo Plotino, definisce seconda anima: l'Anima del mondo è infatti concepita come una sostanza completamente separata, che crea e vivifica interiormente il cosmo attraverso una sorta di irraggiamento e immagine di se stessa, la seconda anima o natura, la quale unendosi alla *machina mundi* dà vita all'*animal*, il vivente o ζῷον nella concezione di Plotino²⁷. È proprio in grazia di questa conoscenza

24 Cfr. MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., I, cap. III, pp. 12-13 e V, cap. X, p. 101; GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., II, cap. 13, pp. 501-504.

25 Cfr. Lettera a Giovanni Rucellai, in FRANCISCI CATANEI DIACETII *Epistolarum Liber*, in ID., *Opera*, cit., pp. 339-340; ID., *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 159; ID., *I tre libri d'Amore*, cit., I, cap. 7, pp. 49-50. Discuto dettagliatamente della questione nella monografia su Cattani.

26 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *De pulchro libri III*, cit., I, cap. 2, pp. 16-17 (ID., *Opera*, p. 6) e ID., *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 148, «Ex quo patet etiam quomodo amor antecedit deos omnes, ut inquit Parmenides. Parmenides enim insuevit sub Deorum appellatione ideas intelligere» e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., II, cap. 13, p. 503, «Quivi per gli dei abbiamo a intendere, come sarà più chiaro nel cap. XXIII di questo libro, le idee degli dei tutti, e in questo segue Platone el modo di parlare di Parmenide pitagorico, che le idee sempre chiama dei». Cfr. PLATONE, *Symp.* 178b9-10.

27 Cfr. Lettera a Bernardo Rucellai, in FRANCISCI CATANEI DIACETII *Epistolarum Liber*, in ID., *Opera*, cit., p. 326; ID., *I tre libri d'Amore*, cit., II, cap. 2, p. 67; ID., *Praefatio in libros de moribus*, in ID., *Opera*, cit. p. 321 [correxì p. 311]. Cfr. PLOTINO, *Enn.* II, 3, 17-18; III, 8, 4; IV, 3, 6;

originaria che l'anima seconda o natura plasma la materia secondo le forme che le sopravvengono dall'alto - il discorso vale in primo luogo per l'Anima del mondo, ma si può estendere a tutte le anime. Il platonico fiorentino oltre a menzionare espressamente Plotino, il quale ha concepito l'attività generativa della natura come una forma di contemplazione, per quanto debole e oscura²⁸, adduce le ulteriori fonti che hanno ispirato la sua concezione del *sensus naturae*: sono menzionati i Magi, Orfeo e Giamblico²⁹. Una pagina del *Comento* ficiniano alle *Enneadi* può forse aiutare a comprendere il tipo di lettura operato da Cattani:

est igitur in natura seminalis quaedam ratio eius quod inde gignitur, quae, quamvis sit actus essentialis naturae ipsius ipsumque suum esse tale, tamen translatione quadam nominatur intuitus, non acquisitus aliquando, sed naturaliter illic affixus, non quaerens aliquid, sed ab initio possidens, neque animadvertens in se aliquid, sed quasi stupidus, qualis in attonitis esse solet; ac forte talis quidam sensus qualem nonnulli plantis attribuebant. Nam et haec est communis universi planta per suum quendam quietum substantialemque sensum sua vita fruens naturaliaque concipiens, atque hunc sine strepitu sensum, id est sine distractione sui ad aliud, Orpheus naturae tribuit in hymno naturae. In natura quidem intueri nihil aliud est quam esse tale et tale quiddam facere. [...] Omnino vero neque in intellectu, neque in natura est ulla cognitio, vel notio, vel intuitus sic ab esse differens sicut differre solet intuitus qui consideratio dicitur, qualis est in illis qui rem ipsam spectant non possident naturaliter. Intellectus

IV, 4, 13; V, 9, 6; MARSILII FICINI *Commentaria in Plotinum*, in ID., *Opera*, cit., II, Enn. II, lib. 3, cap. IX, p. 1631, cap. XVII, pp. 1639-1640, cap. XVIII, p. 1641; Enn. III, lib. 5, capp. II-III, pp. 1714-1715 e in sott'ordine anche Enn. II, lib. 9, cap. VII, p. 1669; Enn. III, lib. 4, cap. I, p. 1709; Enn. III, lib. 8, cap. I, p. 1724; Enn. III, lib. 9, p. 1728; Enn. IV, lib. 4, cap. XIII, p. 1742.

28 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *De pulchro libri III*, cit., II, cap. 4, pp. 106-107 (ID., *Opera*, p. 43) e ID., *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 164. Cfr. PLOTINO, *Enn.* III, 8, 3-7.

29 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *De pulchro libri III*, cit., II, cap. 4, p. 107 (ID., *Opera*, p. 43) e ID., *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 164, dove quanto affermato riguardo ai Magi («Hunc sensum veteres Magi observavere, hinc opera suae artis felicissime auspicantes»), potrebbe forse essere ispirato a MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., VI, cap. X, pp. 144-145, anche se il discorso di Marsilio verte sull'amore inteso come simpatia cosmica e non come contemplazione creatrice della natura.

autem et natura, quae a substantia [*correx*i substantiali] intellectuali dependet, naturaliter possident, imo sunt illa ipsa quae intuentur et faciunt intuendo: quem quidem essentialem efficacemque intuitum appellat seminariam rationem.³⁰

L'impressione è che Cattani abbia preso spunto da queste pagine plotiniane e abbia elevato il *sensus naturae*, nel nome e nella sostanza verrebbe da dire, a caratteristica fondamentale del processo metafisico di generazione delle ipostasi³¹. La citazione di Orfeo, ancor più perché maldestra, suggerisce che il platonico fiorentino avesse sotto mano il *Commento* di Ficino: come è manifesto dal commento ficiniano soltanto l'espressione *sine strepitu* è da attribuirsi al *priscus theologus*, mentre Cattani vi aggiunge indebitamente anche il lemma *quietus* che Marsilio aveva impiegato per caratterizzare il *sensus/intuitus* della natura³². Di grande interesse poi la citazione di Giamblico, fedele stralcio da *De mysteriis* I, 3, 7,12-8,2:

unde et Iamblichus, caetera quidem divinus, in hoc autem vere divinissimus, essentiae, inquit, animae ipsius ingenita quaedam inest deorum cognitio, omni iudicio melior, antecedens electionem, ratiocinationem, demonstrationem omnem, quae quidem inter exordia inhaerens in propriam causam, coniuncta est cum animae appetitu, qui substantificus boni est.³³

30 MARSILII FICINI *Commentaria in Plotinum*, in ID., *Opera*, cit., II, Enn. III, lib. 8, cap. I, p. 1724.

31 Ne *I tre libri d'Amore* il *sensus intimo* indica soltanto la conoscenza relativa al *gran seminario* (la seconda anima), la quale dà poi origine alla bellezza espressa nel mondo sensibile, cfr. FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore*, cit., III, cap. 1, p. 103.

32 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 164, «Hunc eundem in hymno naturae Orpheus quietum ac sine strepitu appellavit, quippe in quem non cadat error, quando nulla indiget ope externorum, sed totus in boni quasi visionem incumbat». Cfr. *Inni Orfici*, a cura di Gabriella Ricciardelli, Milano, Arnoldo Mondadori Editore 2006² (Fondazione Lorenzo Valla), 10, p. 33 r.7.

33 FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 164.

Cattani era stato certamente indotto alla lettura dell'opera giamblichiana - e si tratta di una lettura diretta, giacché la parafrasi di Ficino, soprattutto in questo luogo, è quanto mai *ad sensum* - dall'uso che il suo maestro ne fece per corroborare l'esistenza di un'intelligenza essenziale e perenne in dotazione all'anima, la plotiniana anima non discesa. Più che la *Paraphrasis*³⁴, Cattani pare avere presente la trattazione contenuta in *Theologia Platonica* XII, 4, dove Ficino pretende che l'intelligenza sempre in atto dell'anima sia diretta conseguenza dell'origine di quest'ultima da Dio:

ergo mens semper est aeternis speciebus unita, quo fit ut sedulo aedem colat aeternitatis. Huc illud Iamblichi tendit: intellectus nostri esse non est aliud quam intellegere numina. Putat enim sicut idem actus est quo et sol lunam illuminat et luna inde illuminatur respicitque luminis similitudine solem, ita eundem esse actum quo et divina mens creat illuminatque mentem nostram, et nostra creatur illuminaturque inde et intuitu illuc quodam naturali convertitur. [...] Et sicut animae ingenitus est appetitus boni perpetuus atque essentialis, ita et ipsius veri naturalis essentialisque intuitus sive tactus aliquis potius, ut Iamblichi verbis utar.³⁵

A ben vedere il motivo della conoscenza originaria di Dio e della subitanea conversione dell'anima a esso sono già presenti nella *lectio* di Ficino, il che spiega la scelta di Cattani di ricorrere all'*auctoritas* di Giamblico; nondimeno, il pensiero di Giamblico è fatto valere nel contesto di una metafisica originale, dove la conoscenza primigenia dell'Uno diviene un momento a sé stante nella dinamica generativa e autocausale delle ipostasi, tanto da essere identificata con la specifica dicitura di *sensus naturae*. Al di là delle differenze, tuttavia,

34 Cfr. IAMBlichus, *De mysteriis*, in MARSILII FICINI *Opera*, cit., II, p. 1874.

35 MARSILIO FICINO, *Teologia Platonica*, a cura di Errico Vitale, Milano, Bompiani 2011 (Il Pensiero Occidentale), XII, 4, pp. 1096-1098. Sul recupero della dottrina plotiniana dell'anima non discesa, corroborata curiosamente dall'*auctoritas* di Giamblico si veda SIMONE FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400*, cit.

la pretesa esistenza di una *conversio* originaria al Principio primo su cui insistono i platonici fiorentini ha certamente la sua fonte principale in Plotino³⁶.

Passando al significato proprio dell'amore, converrà continuare a seguire principalmente la trattazione contenuta nella *In Platonis Symposium enarratio*, dal momento che costituisce l'ultima presa di posizione di Cattani sull'argomento³⁷.

Nella sua accezione autentica amore è desiderio di fruire e riprodurre la bellezza³⁸. Ma che cos'è la bellezza? Nella risposta di Cattani a tale interrogativo non deve sfuggire ancora una volta la vicinanza a Giovanni Pico, nella misura in cui la bellezza propriamente presa è considerata oggetto di pertinenza esclusiva della vista, laddove Ficino ne aveva dato una caratterizzazione più ampia, inclusiva anche delle armonie musicali³⁹. Bellezza è allora ciò

36 Cfr. MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., I, cap. III, pp. 11-12 e IV, cap. IV, p. 65; GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., II, cap. 4, pp. 490-491 e II, cap. 13, pp. 501-503. Mi limito a citare PLOTINO, *Enn.* V, 2, 1 e VI, 7, 17, rinviando sulla questione agli studi di RICCARDO CHIARADONNA, *Plotino*, Roma, Carocci editore 2009 (Pensatori, 3), pp. 130-131 e EYJÓLFUR K. EMILSSON, *Plotinus on Intellect*, Oxford, Oxford University Press 2007, pp. 70-78.

37 La *In Platonis Symposium enarratio* non fu terminata da Cattani, il cui commento si estende solo ai primi due discorsi contenuti nel dialogo platonico, quello di Fedro e di Pausania. La stesura dovrebbe risalire al 1519 circa, cfr. PAUL O. KRISTELLER, *Francesco da Diaceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, cit., 312.

38 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 145; ID., *De pulchro libri III*, cit., I, cap. 2, pp. 16-17 (ID., *Opera*, pp. 6-7); ID., *I tre libri d'Amore*, cit., III, cap. 1, pp. 99-100. A causa forse di una natura prevalentemente divulgativa, il *Panegirico all'Amore* non presenta quasi mai trattazioni articolate e compiute: l'amore qui è definito soltanto come desiderio di possedere la bellezza (e non anche di effingerla), cfr. ID., *Panegirico all'Amore*, in ID., *I tre libri d'amore*, cit., p. 143.

39 C Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., II, cap. 9, pp. 497-498 e MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., I, cap. IV, pp. 16-19, V, cap. II, p. 79, V, cap. VI, p. 93 e ID., *The Philebus Commentary*, a Critical Edition and Translation by Michael J.B. Allen, Tempe, MRTS 2000, cap. V, p. 109. Nel *Commento a Plotino* Ficino riconosce che la bellezza è di maggiore pertinenza della vista - ma nondimeno essa rimane oggetto anche dell'udito, cfr. MARSILII FICINI *Commentaria in Plotinum*, in ID., *Opera*, cit., II, *Enn.* I, lib. 6 cap. 1, pp. 1574-1575. A sostegno della propria posizione, nel *Commentario al Fedro* Ficino cita le *auctoritates* di Plotino ed Ermia, cfr. MARSILIO FICINO,

che ha la qualità delle cose che pertengono alla vista, è un'immagine, un fiore di perfezione essenziale che ha la capacità di rapire al Bene⁴⁰. La fedeltà a Giovanni Pico - mai palesata! - non comporta del resto sistematicamente il rifiuto degli apporti ficiniani. È il caso del preteso rapporto tra Bene e bellezza che dà vita a una soluzione chiaramente sincretistica. Ne *El libro dell'amore* Ficino intende la bellezza come perfezione esteriore e quindi fiore ed esca del Bene (la perfezione interiore)⁴¹; dal canto suo Giovanni Pico ne trae spunto per confezionare l'ennesimo attacco, sostenendo «[...] che il bello dal buono è distinto come una specie dal suo genere e non come cosa estrinseca da una intrinseca, come dice Marsilio»⁴². Cattani tiene ferme entrambe le posizioni: se 'Bene' è preso in senso assoluto e generale, la bellezza può esserne considerata una specie; ma se 'Bene' è preso in senso proprio allora esso non sarà altro che perfezione essenziale, la cui manifestazione esteriore sarà la bellezza⁴³.

Commentaries on Plato, Volume I, Phaedrus and Ion, edited and translated Michael J.B. Allen, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press 2008 (The I Tatti Renaissance Library, 34), 3, cap. XXIV, p. 140, le cui fonti sono PLOTINO, *Enn.* I, 6, 1 ed ERMIA, *In Phaedr.* 166,8-167,28.

40 «Id igitur quod habet modum eius qualitatis quae visui obvia est, imago ac flos essentialis perfectionis, alliciens rapiensque in bonum, re vera est Pulchritudo», FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 157. Cfr. anche ID., *I tre libri d'Amore*, cit., III, cap. 2, pp. 105-106.

41 Cfr. MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., V, cap. I, pp. 75-76.

42 Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., II, cap. 3, p. 489.

43 «Qui igitur affirmat pulchrum a bono differre tamquam extimo ab intimo - etsi nemo ibit inficias si bonum in universum accipiatur, posse dari, gratia dissertationis, id ipsum genus esse - contendet tamen se de bono verba facere, non quatenus in universum simpliciterque accipitur, sed quatenus particulare definitumque est, suam prae se ferens duntaxat essentialem rerum perfectionem», FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 158; vedi anche ID., *I tre libri d'Amore*, cit., I, cap. 8, pp. 53-54, che contengono una piccata e velata risposta a Giovanni Pico, «Et però 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 piuttosto esser ripreso [...]». Sulla bellezza come grazia e perfezione esteriore del Bene, cfr. ID., *De pulchro libri III*, cit., I, cap. 9, pp. 74-75 (ID., *Opera*, pp. 29-30); ID., *Panegirico all'Amore*, cit., pp. 136-137.

L'originalità di Cattani sembra emergere ancora una volta nella rielaborazione di tematiche già sviluppate dai suoi predecessori, accompagnata a un'esegesi dei testi platonici più scrupolosa. La questione che il platonico fiorentino si trova ad affrontare è dove nella gerarchia dell'essere faccia la sua prima comparsa l'amore. La convinzione che tale desiderio sia presente in tutte le ipostasi al di sotto dell'Uno fa nascere un inevitabile contrasto con Plotino, secondo il quale la bellezza, comparso dapprima nell'Intelletto, genererebbe invece l'amore in primo luogo nell'Anima⁴⁴. Il platonico fiorentino non esita ad affermare che la sua interpretazione di Platone è affatto diversa e che già nell'Intelletto la bellezza è seguita dall'amore, in ragione del fatto che ogni appetito dipende da una specifica forma di conoscenza⁴⁵. Se la critica a Plotino è di certo coraggiosa, la sostanza poteva dirsi già presente nelle riflessioni di Ficino e Giovanni Pico, visto che entrambi ammettono la presenza contestuale di amore e bellezza a partire dall'Intelletto. Ma dove Cattani prende le distanze dai suoi predecessori - pur in modo diverso - è sulla natura della bellezza contenuta nell'Intelletto. Riconosciuta la natura accidentale della *pulchritudo*, in quanto espressione esteriore e visibile della perfezione interiore - il bene -, il platonico fiorentino trae la conseguenza che «pulchritudinem neque esse ideas, nec in ideis», poiché «ideas enim ab omni accidentis ingenio procul esse perspicuum est»⁴⁶. È una critica rivolta non a Ficino per il quale la bellezza, pur se è da intendersi come il *radius* divino che riempie di sé i diversi gradi dell'essere, non è da identificarsi con le idee (o con le ragioni

44 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in *Opera*, cit., p. 146; ID., *De pulchro libri III*, cit., I, cap. 2, p. 18 (ID., *Opera*, p. 7). Cfr. PLOTINO, *Enn.* III, 5, 2-3.

45 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., pp. 146-147. Sul fatto che l'appetito dipenda dalla conoscenza anche ID., *De pulchro libri III*, cit., II, cap. 4, p. 108 (ID., *Opera*, p. 44), ID., *I tre libri d'Amore*, cit., III, cap. 2, p. 108 e *infra* note 87 e 89. Nel *Panegirico all'Amore* conoscenza e appetito sembrano più giustapposti che conseguenti, cfr ID., *Panegirico all'Amore*, cit., pp. 136-141.

46 FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 158.

e i semi), ma piuttosto con la grazia e lo splendore che le accompagna⁴⁷; piuttosto essa è rivolta a Giovanni Pico, che era stato piuttosto esplicito nell'assimilare la bellezza alle idee⁴⁸.

Come vuole allora Platone nel *Timeo*, le idee sarebbero contenute nel Vivente per sé (*per se animal*), alla stregua di parti nel tutto⁴⁹: perfezionato dalla *vita*, l'essere originario dell'Intelletto diviene vivente per sé, un tutto che è e si distingue al contempo nelle sue parti, le idee appunto⁵⁰. L'identificazione tra il Vivente per sé e la *vita* non è un'innovazione di trascurabile portata nell'alveo della tradizione platonica: Plotino pone certamente lo *αὐτοζῶον* nell'Intelletto, ma successivamente all'essere e all'intelligenza⁵¹; Proclo lo assimila alla

47 Cfr. MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., I, cap. III, p. 12, II, cap. III, pp. 26-29, II, cap. V, p. 33 e V, cap. IV, pp. 85-86; ID., *Teologia Platonica*, cit., XII, 3, p. 1086; ID., *Commentaries on Plato, Parmenides*, cit., 2, cap. LXXXIV, p. 196; ID., *The Philebus Commentary*, cit., cap. XVI, p. 175. Occorre segnalare che mentre Ficino attribuisce la bellezza a Dio, o quantomeno al *radius* divino, diversa è la posizione di Cattani, ancora una volta vicino a Giovanni Pico, cfr. FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *Panegirico all'Amore*, cit., pp. 148-149 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., II, cap. 8, p. 495.

48 Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., II, capp. 9-10, pp. 497-499, «Essendo adunque bellezza nelle cose visibile ed essendo dua visi, l'uno corporale e l'altro incorporale, saranno eziandio dua nature di obietti visibili e consequentemente dua bellezze [...] la bellezza corporale e sensibile [...] e la bellezza intelligibile, che è in esse Idee» (cap. 10, p. 498).

49 FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., pp. 158-159, «Nam [Plato] in Timaeo aperta voce asserit Opificem mundi tot formas mundo exhibere, quot species mens viderat in ipso per se animal, ex quo patet idearum discrimen in ipso per se animal primo esse. [...] Restat igitur ideas esse in ipso per se animal tamquam in toto partes». Cfr. PLATONE, *Tim.* 39e7-9.

50 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 159, «Ab ipso autem per se uno procedit primo ens, quod intima functione absolutum, quae vita dicitur, fit per se animal. Vita enim viventis est actus. Ipsum autem per se animal vitae beneficio cum totum sit, in partes quoque distribuatur necesse est. Totum enim et partes simul sunt. Quapropter ipsum per se animal quemadmodum habet ex vita ut totum sit, ex eadem quoque habet ut se ipsum distinguat in partes. Partes autem huiusmodi ideae sunt».

51 Cfr. PLOTINO, *Enn.* VI, 6, 8.

terza triade degli intelligibili (*νοητόν*) e quindi con la *ἐνέργεια* e il *νοῦς*⁵². Cattani ne fa invece il secondo ‘momento’ di sviluppo dell’ipostasi intelligibile, sottolineandone alla stregua di Plotino e Proclo la caratteristica di contenere gli intelligibili; a riguardo si può forse supporre una maggiore influenza di quest’ultimo, vista la convergenza sul fatto che le idee sarebbero presenti come parti nel tutto⁵³.

A differenza di Ficino, che nel *Commento a Plotino* l’aveva intesa come vita perfezionata dall’atto della mente⁵⁴, per Cattani la bellezza è l’esteriorità che consegue alla perfezione del *per se animal*:

ex his quae dicta sunt patere arbitror primam pulchritudinem non esse ideas, quemadmodum nonnulli inepte asserunt. Sed neque etiam esse primo in ideis in praesentia declarandum est. Plato in Timaeo dicit mundum esse pulcherrimum omnium quaecunque genita sunt, esse autem alicuius simulachrum, quod ratione ac sapientia sola comprehendi potest; adhaec mundum pulcherrimum natura opus optimumque esse, esse, inquam, animal animatum intelligens. Ex quo intelligere possumus de Platonis sententia id exemplar quod mundi Opifex est imitatus, tum animal esse, tum etiam pulcherrimum. Quapropter pulchritudinem primo esse ipsius per se animalis, non idearum. Adhaec si pulchritudo exuberantia quaedam exterior est intimae perfectionis, intima vero perfectione ipsum per se animal fit, quis non videt ipsius per se animalis primam pulchritudinem esse?⁵⁵

52 Cfr. PROCLO, *In Tim.* I, 417,32-420,19; ID., *Theol. Plat.* III, 27, 95.11-22.

53 Ficino non mi pare dedicare attenzione alla questione - il vivente in sé sfuma in un concetto generico di mondo intelligibile. In un passo del *Commento al Parmenide* Ficino afferma espressamente che le idee non sono contenute come parti nel primo Intelletto; è evidente, tuttavia, che qui sta sunteggiando PROCLO, *In Parm.* IV, 930 sgg., dove il discorso in realtà è più complesso, cfr. MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato, Parmenides*, cit., 1, cap. XXIX, p. 114.

54 Cfr. MARSILII FICINI *Commentaria in Plotinum*, in ID., *Opera*, cit., II, Enn. I, lib. 6, p. 1574.

55 FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 159. Si veda anche Lettera a Giovanni Rucellai in ID., *Epistolarum Liber*, in ID., *Opera*, cit., p. 340 e ID., *De pulchro libri III*, cit., I, cap. 2, pp. 16-17 (ID., *Opera*, p. 6). Cfr. PLATONE, *Tim.* 29a5-b e 30b6-c. In termini non del tutto coincidenti si era espresso Cattani ne *I tre libri d'Amore*, «Imperocché, come divinamente dice Plotino, benché la prima bellezza non sia un'altra cosa dalla serie d'esse Idee, come adventitia et estranea, nondimanco quella gratia, quello splendore, quel fine che in su la prima giunta apparisce all'aspetto di colo-

Con ciò il legame tra bellezza e idee sembra non venire reciso completamente, se è vero che nella stessa *In Platonis Symposium enarratio* Cattani afferma che affronterà la questione di come debba essere intesa la *idearum pulchritudo*, rinviando a riguardo anche ai suoi *Tre libri dell'amore*⁵⁶. Precisamente il platonico fiorentino avrebbe inteso mostrare che la bellezza non può essere identificata con le idee e non ha in esse la sua prima manifestazione. Tuttavia forse non è un caso che nel descrivere la dinamica cosmogonica dell'amore non venga mai fatta alcuna menzione delle idee, a differenza di quanto avveniva ne *I tre libri dell'amore*.

Comunque sia, si tratta certamente di una dottrina tra le più originali proposte da Cattani e che apre la strada a una interessante rilettura di quei miti su cui si erano cimentati anche Ficino e Giovanni Pico della Mirandola.

Il primo e perfetto amore è detto nascere nell'Intelletto e indirizzarsi verso la prima bellezza che riluce nell'*animal per se*: non soltanto allora l'amore - *vis*

ro che riguardano tutta la serie dell'Idee, quasi come il colore nella superficie, è chiamata essa bellezza, la quale non seguita la natura di parte alcuna, ma più tosto del tutto. Onde è manifesto la prima bellezza procedere dalla perfezione interiore dell'Angelo», F. CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore*, cit., I, cap. 8, p. 53. Cattani ha certamente presente PLOTINO, *Enn.* I, 6, 9. Nella riflessione di Cattani, poi, sopravvive anche un motivo caro a Ficino e a Giovanni Pico, ossia che il compimento della bellezza, sia di quella dell'Intelletto che di quella dell'anima, avvenga soltanto con il *reditus* a Dio, cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *De pulchro libri III*, cit., I, cap. 10, pp. 78-79 (ID., *Opera*, p. 31) e ID., *I tre libri d'Amore*, cit., I, cap. 8, pp. 56-57; MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., I, cap. cap. III, p. 12, V, cap. X, p. 101 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzona de amore*, cit., II, capp. 13-15, pp. 501-505.

⁵⁶ Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 159, «Quapropter pulchritudinem primo esse ipsius per se animalis, non idearum. Nam ipsum per se animal ideas antecedit. Adhaec si pulchritudo exuberantia quaedam exterior est intimae perfectionis, intima vero perfectione ipsum per se animal fit, quis non videt, ipsius per se animalis primam pulchritudinem esse? Quomodo igitur idearum? De his tum paulo post disserendum nobis est, tum etiam in libro de amore satis abunde disseruimus».

appetendi - ne riporta un certo piacere (*voluptas*), ma dà vita a qualcosa di bello (*aliquid pulchrum*), in cui ciò che prima era contemplato *per modum spectaculi* ora vi è trasferito *per modum seminis*. In altri termini, la bellezza dispiegata del mondo intelligibile e percepita dallo sguardo dell'Intelletto è ora trasformata in una bellezza di tipo seminale, la sola che consenta all'Intelletto di propagarsi al di fuori di sé. L'anima è detta partecipare integralmente della bellezza e dell'amore che vigono nell'ipostasi superiore; pertanto anche l'amore che nasce in essa produrrà una bellezza di tipo seminale, la quale sarà ricevuta dalla seconda anima o natura. A propria volta l'amore che di qui ha origine, non potendo generare alcunché in se stessa, riproduce nella materia *per modum spectaculi* la bellezza amata⁵⁷.

La presente dottrina costituisce lo sfondo su cui si innesta l'ermeneutica dei misteri platonici, a cominciare dalle parole proferite da Pausania nel *Symposio* circa l'esistenza di due Venere, l'una nata dal solo Cielo senza madre, l'altra figlia di Giove e di Dione⁵⁸. Per prima cosa si tratta di stabilire che cosa

57 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 169. Come ho segnalato le idee sono molto più presenti nella cosmogonia dell'amore descritta ne *I tre libri d'Amore*, «Ma, per tornare onde noi partimmo, sendo la prima bellezza una gratia, uno splendore, un fiore della perfetione interiore, la quale meritamente chiamiamo bontà, che maraviglia è se nella potentia intellettuale dell'Angelo eccita un intenso appetito et desiderio non solo di fruirlo, ma d'esprimerlo per modo di semi et di natura? Onde l'Angelo si fa tutto bello», ID., *I tre libri d'Amore*, cit., I, cap. 8, pp. 54-55; «[...] un altro [appetito], che segue nell'Angelo subito, che è distinto nelle Idee, ove risplende la prima bellezza. Et questo è proprio Amore, cioè desiderio della bellezza», *ibid.*, p. 57; «Ma per tornare alla cosa nostra, sendo nell'anima secondo e semi delle cose, vere espressioni delle Idee, et per questo essendo accompagnati da una bellezza, che è tale a semi quale è la prima bellezza alle Idee, è necessario s'accenda in essa uno appetito et uno desiderio di quella bellezza, il quale incominciando dalla cognizione et non potendo fare la similitudine di quella bellezza di dentro a sé, transferisce nella materia la participatione delle Idee, alle quali seguita questa gratia, questa elegantia, quale noi veggiamo nel corpo mondano, veramente figliuola dell'Amore», *ibid.*, II, cap. 2, pp. 69-70; «Imperocché, sendo nell'anima la vera participatione delle Idee, è necessario ancora in essa sia la vera participatione della bellezza, et dell'amore [...]», *ibid.*, II, cap. 5, p. 87.

58 Cfr. PLATONE, *Symp.* 180d3-e.

abbia voluto significare Platone con 'Venere'. Seppur in modo estremamente rispettoso, Cattani prende apertamente le distanze da Plotino e afferma con Ermia che Venere indica non già l'anima ma la bellezza⁵⁹. Quel che Cattani non dice espressamente è che la sua posizione lo porta ancora una volta dalla parte di Giovanni Pico della Mirandola. Ne *El libro dell'amore* Ficino aveva inteso le due Venere menzionate da Pausania come rispettivamente la potenza di contemplare di cui è provvista la mente angelica - insieme all'essere e alla vita - e la potenza di generare propria dell'Anima del mondo - dove compare da ultimo dopo le capacità di conoscere le realtà superiori e di muovere i cieli: la prima Venere verrebbe detta senza madre «perché la materia da' fisici è chiamata madre, e quella mente è aliena dalla corporale materia»; la seconda invece figlia di Giove e Dione, dove Giove indicherebbe la *virtù che muove e cieli* e Dione la materia nella quale la potenza di generare è infusa⁶⁰. Si badi che la posizione di Ermia è ben presente a Ficino e non solo perché ne aveva tradotto il *Commentario* al *Fedro* già prima del 1464⁶¹. Nel proprio *Commento* al

59 Cfr. *Francisci Catanei Diacetii In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 171, «Nam Plotinus putat Venerem esse ipsam animam. Nos autem ostendimus inter exordia sermonis huius, ex his quae a Platone dicuntur in Phaedro, Venerem nihil aliud praeter pulchritudinem significare. Cui quidem sententiae Hermias Ammonius adstipulatur. [...] Sed Hermiae auctoritas contra Plotinum afferenda non est. Satis autem mihi sit posse ex Platonis sententia probabili ratione defendere Venerem esse pulchritudinem. Quod quidem etiam obnixè contenderem, ni magnus Plotinus me remoraretur. Tantum enim ei viro tribuendum censeo, ut existimem hunc ipsum primo longe esse propiorem quam tertio, sive is sit Numenius Pythagoricus, sive Iamblicus Chalcidæus, quem inter homines deum facit Iulianus Imperator, sive sit magnus Syrianus, quem Proclus non secus ac numen colit». Cfr. anche *ibid.*, pp. 172-173 e ID., *De pulchro libri III*, cit., I, cap. 2, p. 18 (ID., *Opera*, p. 7). Il riferimento è a Plotino, *Enn.* III, 5, 2-3. Giovanni Pico della Mirandola cercò comunque di salvare l'interpretazione plotiniana tenendo ferma l'identificazione tra Venere e bellezza, cfr. Giovanni Pico della Mirandola, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., III, cap. 1, p. 522.

60 Cfr. MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., II, cap. VII, pp. 36-37 e VI, cap. VII, p. 129. La dottrina delle due Venere è ripresa fedelmente anche da CRISTOFORO LANDINO, *Disputationes Camaldulenses*, a cura di Peter Lohe, Firenze, Sansoni 1980, pp. 125-126.

61 Cfr. SEBASTIANO GENTILE, *Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino*, «Rinascimento» s. II, XXX, 1990, pp. 70-82.

dialogo platonico essa è di fatto riportata in almeno due occasioni. In un primo caso viene detto che *Venerem esse pulchritudinem*, a spiegazione del fatto che la mania amorosa si voglia essere sotto gli auspici della Dea, ma si tratta chiaramente di un impiego *ad hoc* per una questione esegetica contingente⁶². Degna di maggior attenzione è la seconda occorrenza, anche perché si intreccia con il motivo della pretesa esistenza di due Venere:

interea cogitanti mihi usum loquendi latinum, qui pulchritudinem saepe nominat venustatem et hanc deducit a Venere, succurrit posse etiam pulchritudinem quandoque Venerem appellari [...]. Pulchritudinem ibi, quod alibi saepe diximus, ad ipsam idearum seriem penitus explicatam pertinere putamus; in hac tria potissimum cogitantes, gratiam et splendorem atque virtutem. Illam quidem Venerem, istum vero Apollinem, hanc denique Palladem possumus nominare. Sed curnam in Symposio Venus gemina nuncupatur ad Saturnum videlicet attinens atque Iovem? Forte quoniam Venus sive virtus sit vitalis ad Saturnum (ut diximus) Iovemque pertinet, seu sit gratia idealis: haec ipsa ut spectabilis est ad Saturnum magis, ut effectum potius imitabilis magis ad Iovem spectare videtur.⁶³

Del passo mi pare vada segnalato in primo luogo che l'identificazione di Venere con la bellezza non soppianta la spiegazione canonica che vuole la Dea simboleggiare una specifica potenza della Mente e dell'Anima o anche la sola Anima del mondo. Secondariamente è forte l'impressione che le affermazioni ficiniane abbiano valore soltanto ipotetico e siano per così dire pronunciate *en*

62 Cfr. MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato, Phaedrus and Ion*, cit., 3, cap. XXXXI, p. 180. Cfr. ERMIA, *In Phaedr.* 233,1-5 e la traduzione ficiniana in Biblioteca Apostolica Vaticana, codice Vaticano Latino 5953, c. 292r. Sulle caratteristiche della traduzione del Ficino si vedano SEBASTIANO GENTILE, SANDRA NICCOLI, PAOLO VITI, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Mostra di manoscritti stampe e documenti (17 maggio - 16 giugno 1984)*, Firenze, Le Lettere 1984, scheda 25 pp. 34-35, SEBASTIANO GENTILE, *Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino*, cit., pp. 81-82 e MICHAEL J.B. ALLEN - ROGER A. WHITE, *Ficino's Hermias Translation and a new Apologue*, «Scriptorium» XXXV, 1981, pp. 39-47 (rist. in M.J.B. Allen, *Plato's Third Eye*, cit., VI).

63 MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato, Phaedrus and Ion*, cit., 2, cap. X, p. 88.

passant, un effetto che Marsilio voleva con ogni probabilità creare nel lettore come testimonia l'uso di *succurrere* - sovvenire, venire in mente - che rende di fatto il discorso ficiniano una digressione⁶⁴.

Del resto in tutti gli altri luoghi in cui si trova a commentare le parole di Pausania Ficino non identifica mai Venere con la bellezza, segno forse anche della scarsa influenza di Ermia sulla sua riflessione⁶⁵. Nulla vieta comunque che Cattani si rifacesse a queste pagine nelle quali del resto ricorrono motivi da lui ampiamente utilizzati, a cominciare dall'interpretazione dei nomi Cielo, Saturno e Giove.

Dal canto suo Giovanni Pico non aveva esitato a rintuzzare l'amico e maestro Marsilio sull'argomento, affermando che Venere non è «potenzia alcuna dell'anima o della mente, ma essa bellezza» e pertanto la Venere celeste altro non sarebbe che la bellezza dell'Intelletto nata da Dio, così come la Vene-

64 Diversa la traduzione di Allen che rende 'succurrere' con 'to help', cfr. *ibid.*, p. 89.

65 Pur se per molti aspetti differente da quella proposta ne *El libro dell'amore*, anche l'interpretazione delle parole di Pausania contenuta nel *Commentario* al *Filebo* non identifica Venere con la bellezza: le due Venere sarebbero infatti rispettivamente la potenza con cui l'Anima del mondo guarda alla bellezza dell'Intelletto e la potenza con cui genera la bellezza nella materia, infondendovi le forme precedentemente contemplate, cfr. MARSILIO FICINO, *The Philebus Commentary*, cit., cap. XI, pp. 134-139. Nel *Commentario* alle *Enneadi* Ficino abbandona l'interpretazione fornita ne *El libro dell'amore* per adottarne una che, se non può dirsi certo fedele al dettato plotiniano, nondimeno è in qualche misura più rispondente. Ficino vi leggerebbe l'esistenza di una *duplex mundi anima*: la prima Venere corrisponderebbe all'Anima del mondo nata direttamente dall'Intelletto e pertanto non soggetta ad alcun contatto con la materia - essa è infatti «intellectus quidam et simpliciter anima»; la seconda Venere sarebbe invece la *vita* emanantesi dall'Anima del mondo, avente la funzione di vivificare la materia dell'universo e per questo sarebbe «anima quaedam et natura simpliciter», cfr. MARSILII FICINI *Commentaria in Plotinum*, in *Opera*, cit., II, Enn. III, lib. 5, cap. II, p. 1714. Si veda anche *ibid.*, Enn.V, lib. 8, cap. XIII, p. 1769. Anche per Cattani sarebbe questa l'autentica posizione di Plotino, cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *De pulchro libri III*, cit., I, cap. 2, p. 18 (*Id.*, *Opera*, p. 7). Riguardo all'influenza di Ermia su Ficino concordo con i giudizi espressi da Allen, cfr. MICHAEL J.B. ALLEN, *Two Commentaries on the Phaedrus: Ficino's indebtedness to Hermias*, «Journal of the Warburg & Courtauld Institutes» XLIII, 1980, pp. 110-129 (rist. in MICHAEL J.B. ALLEN, *Plato's Third Eye*, cit., V).

re figlia di Giove e Dione sarebbe la bellezza sensibile, dove le divinità indicherebbero rispettivamente l'Anima del mondo nella sua facoltà di muovere il cielo - e governare i corpi - e la materia⁶⁶.

Se è vero che Cattani accoglie probabilmente da Giovanni Pico l'assimilazione di Venere con la bellezza, la sua sistemazione è nondimeno originale e si sostanzia anche di dottrine ficiniane. La prima Venere è allora la bellezza dell'Intelletto o *animal per se*, e il motivo per cui è detta essere nata da Cielo senza madre può essere spiegato secondo Cattani sulla base di due ordini di ragioni. Ispirandosi a Ficino, Cattani pretende che i nomi mitologici di Cielo, Saturno e Giove, con cui i *prisci* hanno ammantato le loro dottrine teologiche, corrispondano alle ipostasi della tradizione neoplatonica, l'Uno, la Mente, l'Anima; pertanto le parole di Pausania alluderebbero alla nascita dall'Uno della prima bellezza che risplende nell'*animal per se*, ossia dell'emanazione dell'Intelletto che, non avendo bisogno di alcun sostrato, è detto essere senza madre. La seconda spiegazione attinge nuovamente a Marsilio e si basa sul fatto che le divinità Cielo, Saturno e Giove possano significare anche il triplice sguardo dell'Intelletto, a seconda che si diriga verso l'Uno, verso se stesso in quanto pura intelligenza o in quanto partecipabile. Risulterebbe di nuovo evidente perché Venere è detta essere figlia di Cielo senza madre: la bellezza intelligibile nasce in seguito alla visione/contemplazione dell'Uno, quella conoscenza che poco prima era stata definita *sensus naturae*⁶⁷. Venere celeste è an-

66 Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., II, cap. 11, p. 499 e III, comm. partic. stanza quinta, p. 561.

67 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 172. Una diversa sistemazione è contenuta nella Lettera a Giovanni Rucellai, in FRANCISCI CATANEI DIACETII *Epistolarum Liber*, in ID., *Opera*, cit., p. 340, dove Giove è assunto a significare la vita, il secondo momento nello sviluppo dell'Intelletto che produce la distinzione delle idee (si veda anche *infra* nota 76). Cfr. MARSILIO FICINO, *The Philebus Commentary*, cit., cap. XXVI, p. 247, «Prima nominum positione coelius significat Deum, Saturnus mentem, Jupiter animam; secunda vero coelius Dei foecunditatem, Saturnus

che la bellezza contenuta nella prima anima, per effetto della piena partecipazione alla prima ipostasi⁶⁸.

La seconda Venere (*plebeia*) è per Cattani non già la bellezza sensibile, bensì quella contenuta in modo seminale nella seconda anima o natura; a motivo del fatto che dipende dall'Anima del mondo e guarda alla materia come condizione necessaria della *fabrica mundi* - e del resto la materia ama essere madre, suggerisce Cattani, in quanto per sua natura ricettacolo di tutte le forme - essa è detta essere nata rispettivamente da Giove e Dione⁶⁹. Anche in questo caso non mancano gli apporti ficiniani. Innanzitutto la pretesa che lo Zeus/Giove descritto nel *Fedro* alla testa delle schiere di Dei, demoni e anime impegnate nei circuiti celesti sia da identificare con l'Anima del mondo; poiché si tratta di una questione ampiamente dibattuta in seno alla tradizione neoplatonica vi si può scorgere l'intento di mantenersi nel solco plotiniano

Dei intelligentiam, Jupiter Dei voluntatem; tertia coelius in quolibet numine aspectum ad superiora, unde Uranos in Cratyllo suspiciens dicitur, Saturnus respectum ad se purum, unde Cronos ibidem pura inviolabilisque mens dicitur, Jupiter prospectus ad inferiora providendo [...]». Si veda anche MARSILII FICINI *In Cratylum epitome*, in ID., *Opera*, cit., II, p. 1311 e il *Commentario al Fedro* in MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato, Phaedrus and Ion*, cit., 2, cap. X, pp. 80-92. Sulla questione si veda MICHAEL J.B. ALLEN, *The Platonism of Marsilio Ficino. A study of His Phaedrus Commentary, Its Sources and Genesis*, Berkeley, University of California Press 1984, pp. 113-143.

68 Cfr. F. CATTANI DA DIACCETO, *Panegirico all'Amore*, cit., p. 153; ID., *I tre libri d'Amore*, cit., II, cap. 5, pp. 87-88. Riprendendo lo schema giamblichiano circa la partizione degli intelligibili e dei sensibili in chiari e oscuri (GIAMBILICO, *De com. math. sc.* VIII, 32,13-37,19), Cattani afferma che l'anima essendo un intelligibile chiaro è caratterizzata da una bellezza celeste e intelligibile alla pari di quella dell'intelletto; la seconda anima in quanto sensibile chiaro è dotata di una bellezza *vulgaris* e *plebeia* come quella dei corpi sensibili, in quanto è divisibile e ha contatto con la materia, cfr. ID., *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., pp. 167-168.

69 Cfr. *ibid.*, p. 173. Un cenno all'esistenza delle due Venere è contenuto in ID., *Panegirico all'Amore*, cit., p. 146 e p. 153, dove però la Venere volgare è identificata con la bellezza del corpo. Ne *I tre libri d'Amore* è invece contenuta una diversa spiegazione del perché la Venere volgare è detta figlia di Giove e Dione, «[...] la quale è detta figliuola di Giove et di Dione, perché pende dall'anima prima et rationale, la quale è detta Giove, et dalla seconda et irationale [*correx*i rationale], la quale ha commertio con la materia», ID., *I tre libri d'Amore*, cit., II, cap. 2, p. 70.

inaugurato dal proprio maestro⁷⁰. Ancora a sostegno dell'identificazione tra Anima del mondo e Giove, Cattani cita le parole di Platone nel *Filebo* (130d1-2), «In magno Iove esse regium intellectum, esse et regiam animam», un altro evidente recupero da Ficino⁷¹. Per quanto riguarda invece la condizione necessaria della materia Cattani attinge alla *Fisica* di Aristotele, una decisione che suggerisce il proposito di far giocare al pensiero dello Stagirita un ampio e importante ruolo nella sua riflessione e di mostrarne l'intimo accordo con Platone, che non a caso viene citato subito dopo⁷². La necessità che l'Anima del mondo produca la materia sarebbe pertanto all'origine del nome Dione: ἀπὸ τοῦ διὸς, ossia che trae origine da Giove (*a Iove trahit originem*)⁷³.

Visto l'importante ruolo conferito all'amore nel suo sistema di pensiero, Cattani doveva avvertire l'esigenza di cimentarsi con un altro mistero platonico su cui già si erano concentrate le attenzioni di Ficino e Giovanni Pico. Si tratta del racconto mitico della nascita di Eros che Socrate ebbe modo di udire dalla sapiente Diotima nel corso della sua iniziazione e istruzione nelle cose d'amore: alla nascita di Afrodite gli Dei tennero un banchetto e fra questi era presente Poro (Espediente) figlio di Metis (Perspicacia), il quale ebbro di nettare entrò nel giardino di Zeus e vi si addormentò; venuta a mendicare,

70 Cfr. *ibid.* e MARSILIO FICINO, *The Philebus Commentary*, cit., cap. XI, p. 137; il *Commento al Fedro* in ID., *Commentaries on Plato, Phaedrus and Ion*, cit., 2, cap. X, p. 82 e cap. XI, pp. 98-100. Sulla questione si veda MICHAEL J.B. ALLEN, *The Platonism of Marsilio Ficino*, cit., pp. 120, 150-151 e ID., *Two Commentaries on the Phaedrus*, cit., pp. 120-121.

71 Cfr. *ibid.* e MARSILIO FICINO, *The Philebus Commentary*, cit., cap. XI, p. 137 e il *Commento al Fedro* in ID., *Commentaries on Plato, Phaedrus and Ion*, cit., 2, cap. X, pp. 83-85.

72 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 173, «Anima enim, quae Iupiter appellatur, mundum producere debet. Mundus autem materia indiget. Quo fit ut mundo necessaria sit, non quidem simpliciter, sed ex suppositione. Nam si domus fieri debet, talis aut talis materia sit necesse est. Unde et Aristoteles materiam appellavit necessitatem ex suppositione. Plato quoque in Timaeo dicit mundum ex mente et necessitate, id est ex materia esse constitutum, quasi materia necessaria sit». Cfr. ARISTOTELE, *Phys.* II, 9 e PLATONE, *Tim.* 47e5-48a2.

73 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 173.

Penia (Povertà) si unì a Poro e diede vita a Eros, il quale proprio per essere nato durante *i natali di Afrodite* ne divenne seguace (*Symp.* 203b-c4). Com'è prevedibile, le diverse esegesi hanno preteso di ravvisare nel mito una conferma *per symbola* delle rispettive convinzioni relative al processo di derivazione della realtà dall'Uno. La lettura ficiniana ha come punto di partenza l'identificazione delle due Venere con la *intelligentia* dell'Intelletto/Angelo e la *virtù del generare* propria dell'Anima del mondo: Poro e Penia significherebbero allora rispettivamente il *radius* divino e la condizione di privazione di cui soffrirebbe l'intelligenza (Venere) quando ancora non illuminata da Dio; gli orti di Giove rappresenterebbero la *vita* dell'angelo, successiva all'essere (Saturno) e precedente l'intelligenza (Venere). In altri termini, dopo la perfezione della *vita* l'intelligenza si volgerebbe per una sorta di istinto naturale verso Dio, ricevendone il *radius* e di qui nascerebbe l'amore, un «ardentissimo desiderio di intendere»⁷⁴. L'interpretazione di Giovanni Pico recupera non poco della lettura ficiniana, ma se ne discosta su punti qualificanti in ragione del diverso modo di concepire Venere: se simili sono i significati attribuiti a Poro e Penia - intesi come la *affluentia* delle idee e la condizione originaria e imperfetta della mente angelica -, gli orti di Giove sono ora assunti a significare quel grado di perfezione incompleta che caratterizza l'Intelletto nel momento in cui riceve le idee da Dio; l'imperfezione di Venere, ossia delle idee così ricevute, fa nascere l'amore, il desiderio di conseguire la perfezione di quelle, ovvero la loro perfetta bellezza, mediante l'unione a Dio⁷⁵. Cattani pone invece al centro della propria lettura gli aspetti peculiari della sua metafisica e della sua

74 Cfr. MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., VI, cap. VII, p. 127.

75 Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., II, cap. 13, pp. 502-503.

ermeneutica platonica, come l'autocausalità dell'ipostasi e la pretesa che la prima bellezza sia contenuta nell'*animal per se*. Secondo una lunga e precisa sequela di corrispondenze, Venere sarebbe allora la prima bellezza, il convivio degli Dei la distinzione tra le idee prodotta dalla *vita* dell'Intelletto, Metis la partecipazione all'Uno - con ogni verosimiglianza la *unitas* -, Poro l'Intelligenza (*facultas intellectualis*), Penia la mancanza di bellezza - l'essenza dell'Intelletto prima che prorompa nella *vita* - e gli orti di Giove l'*animal per se*, dove «primo ipsum per se pulchrum effulget». Concorde almeno in questo con Ficino, Cattani afferma che Giove significa infatti *vita*⁷⁶.

Seppure non presente negli scritti maggiori di Cattani, ma soltanto in una lettera al cardinale Giulio de' Medici, la *fabula di Saturno* è un'ulteriore testimonianza di come l'impegno ermeneutico tendesse a cristallizzarsi attorno a un repertorio consolidato di miti, per la maggior parte desunto dal *Simposio* platonico e divenuto canonico grazie al ficiniano *El libro dell'amore*⁷⁷. Comune

76 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *De pulchro libri III*, cit., I, cap. 2, p. 17 (ID., *Opera*, p. 6) e II, cap. 4, p. 107 (ID., *Opera*, p. 43), dove Poro sembra identificato con la *Mens* e l'amore con il *sensus naturae*, «Restat igitur una cum mente cognitionem quamdam exoriri. Hinc illud apud Platonem, Porum ex Penia Amorem progenuisse, siquidem a per se uno mens inter exordia quodam cognitionis munere donata est, quae tanquam affectionis initium vitam intelligentiamque peperit». Gli altri scritti di Cattani rimandano espressamente a questa trattazione, cfr. ID., *I tre libri d'Amore*, cit., III, cap. 2, pp. 109-110 e ID., *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 122. Una diversa spiegazione è contenuta in ID., *Panegirico all'Amore*, cit., pp. 144-145, «Imperocché Venere significa la bellezza, Poro significa meato e via, Penia significa indigentia e povertà. È adunque generato lo amore della indigentia come madre, la quale è nella natura, che ancora non ha partecipazione di bellezza [...] E del meato e via alla bellezza come padre, cioè d'uno influsso o vuoi raso, il quale procede dalla bellezza e conduce ad essa la natura indigente».

77 Si veda ancora la spiegazione del mito esposto da Aristofane circa l'originaria natura degli uomini (*Symp.* 189c sgg.), che pare seguire fedelmente quella di Ficino, anche se Cattani preferisce parlare di contemplazione e generazione, là dove Marsilio impiega *lume sopra naturale* e *lume naturale*, cfr. FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore*, cit., II, cap. 6, pp. 96-97 e MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., IV, capp. I-IV, pp. 57-66. La dottrina ficiniana è ripresa alla lettera da CRISTOFORO LANDINO, *Disputationes Camaldulenses*, cit., p. 214. A margine segnalo anche l'interpretazione di Cattani dell'orazione di Agatone (*Symp.* 195a sgg.) - certamente non un'esposizione mitologica, ma

a Ficino, a Giovanni Pico e a Cattani è infatti la convinzione che la *fabula* rappresenti la processione della realtà dall'Uno, ma tolta questa universale significazione i dettagli divengono occasione per interpretazioni differenti. Per Ficino la castrazione di Cielo ad opera di Saturno, così come il fatto che questi venga poi legato dal proprio figlio Giove alluderebbero alla progressiva diminuzione della potenza causale man mano che ci si allontana dall'Uno⁷⁸. L'esegesi di Giovanni Pico è più complessa: la castrazione di Cielo alluderebbe al fatto che l'Uno non crea nient'altro al di fuori di Saturno, la Mente angelica, tant'è vero che quest'ultima non è detta subire la stessa sorte ad opera del proprio figlio, in quanto crea oltre all'Anima del mondo anche le realtà più infime; nondimeno essa viene legata da Giove, a significare che l'amministrazione del cosmo avviene per il tramite del moto celeste - e più in generale quindi dell'Anima del mondo⁷⁹. In accordo con Giovanni Pico, Cattani vede nella castrazione di Cielo la generazione da parte dell'Uno della sola Intelligenza, ma aggiunge che in essa risplende la prima bellezza, Venere appunto, nata secondo i *veteres theologi* dalla spuma del mare per effetto dei genitali di Cielo lì caduti. Quanto poi al fatto che Giove leghi Saturno, il dettaglio sarebbe allusivo di una caratteristica ontologica discriminante la seconda e terza ipostasi: mentre l'Intelletto è per sua natura immobile,

piuttosto un elogio a Eros -, la quale mi sembra mantenersi sostanzialmente nell'alveo delle letture di Ficino e Giovanni Pico, quando ne ravvisa il significato di fondo nella rappresentazione dell'amore che conduce la mente angelica a conseguire la sua perfezione ultima nell'unione con Dio, cfr. FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore*, cit., I, cap. 8, pp. 56-57; MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., V, cap. XI, pp. 102-103; Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., II, cap. 23, p. 516.

78 Cfr. MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., V, cap. XII, pp. 105-106. A riguardo si veda anche MARSILE FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon, De l'Amour*, texte établi, traduit, présenté et annoté par Pierre Laurens, Paris, Les Belles Lettres 2002 (Les classiques de l'Humanisme, XIV), p. 287 nota 36.

79 Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., II, cap. 20, pp. 511-512.

l'anima al contrario è costantemente in moto, in quanto ne è il principio⁸⁰.

* * *

La ricostruzione della filosofia dell'amore di Cattani ha fino qui evidenziato la profonda e per certi versi sorprendente influenza esercitata dal *Commento sopra una canzone de amore* di Giovanni Pico della Mirandola in merito a questioni di primaria importanza, un'influenza che marca contestualmente l'implicito dissenso con Ficino: la distinzione tra le due accezioni dell'amore, la bellezza come realtà che attiene alla facoltà della vista (corporale e spirituale), l'identificazione di Venere con la bellezza e non con una facoltà dell'Intelletto o dell'Anima, e ancora i non pochi spunti presi a prestito nell'esegesi dei misteri platonici. Tuttavia, non meno numerose sono le critiche al *Commento pichiano*. Al di là del merito, la polemica ingaggiata a più riprese con Giovanni Pico riflette non soltanto la personale dinamica degli interessi di Cattani, ma anche probabilmente le vicende editoriali del *Commento sopra una canzone de amore*: che lo scritto pichiano circolasse prima della stampa è certo e le critiche contenute ne *I tre libri dell'amore* - composti attorno al 1508 - ne sono una conferma; se la decisione presa attorno al 1519 di redigere un'ampia opera di commento al *Simposio* è in tutto o in parte il frutto delle sollecitazioni di Giulio de' Medici - il futuro Clemente VII -, nondimeno spontanea è la volon-

80 Cfr. Lettera a Giulio de' Medici, in FRANCISCI CATANEI DIACETII *De pulchro libri III*, cit., p. 310, «Quid enim sibi vult illud: Caelum a Saturno filio castratum esse? Saturnum vero a Iove obligatum? Rursus ex Caeli genitalibus, cum in mare cecidissent, atque e spuma maris Venerem esse ortam? Nonne haec indicant quomodo secundum a primo prodeat? quomodo tertium a secundo? quomodo primum una progenie contentum sit, in qua prima effulgeat pulchritudo quae Venus appellatur? Quomodo secundum statu gaudet, motu vero tertium? In plenum haec significant tria esse omnium principia, a Platone per se Unum, Mentem, Animam appellata».

tà di misurarsi, quando non addirittura di contrapporsi allo scritto pichiano, che proprio in quell'anno andava in stampa premesso alle opere del Benivieni⁸¹. Del resto, nella *In Platonis Symposium enarratio* i rilievi mossi contro Giovanni Pico sono molto più numerosi ed estesi di quelli contenuti ne *I tre libri dell'amore*.

Sarò opportuno seguire cronologicamente lo sviluppo della polemica con il Mirandolano.

Una prima critica, contenuta soltanto ne *I tre libri dell'amore*, investe la dinamica di perfezionamento delle ipostasi che Giovanni Pico - ma anche Ficino! - attribuiva alla forza dell'amore:

Perciò io non posso non mi maravigliare di certi per altro uomini et gravi et grandi, i quali dicono che l'amore è cagione della perfetione della bellezza.⁸²

Adunque l'Angelo ha allora in sé la bellezza delle Idee, ma imperfetta, [...] di che è necessario che in lui segua desiderio di avere la perfezione di quelle; el quale desiderio essendo desiderio di bellezza, è quello desiderio che da noi è chiamato amore.⁸³

Gli elogi espressi non impediscono di portare un ulteriore attacco, che ha di mira una dottrina facilmente individuabile all'interno del *Commento*:

81 Si veda la biografia del Varchi, «L'ultima sua compositione fu un comento, il quale egli a petitione di Monsignore M. Giulio de Medici, che fu poi Papa Clemente, fece sopra il convivio di Platone», in FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore*, cit., p. 190. Nell'*Opera Omnia* lo scritto è infatti dedicato a Clemente VII. Per l'edizione del *Commento* pichiano, cfr. *supra* nota 3 e ANNA DE PACE, *La scepsi, il sapere e l'anima*, cit., p. 240 nota 158.

82 FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore*, cit., I, cap. 8, p. 55.

83 GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzona de amore*, cit., II, cap. 13, p. 501. Non pochi sono i luoghi all'interno del *Commento* dove Giovanni Pico ribadisce questa posizione.

come adunque dona l'amore la perfetione alla bellezza dicono ancora costoro che la bellezza è cagione materiale dell'amore, la qual cosa è più maravigliosa; imperocché la bellezza muove come cosa amata et desiderata, come ancora muove l'appetibile et l'intelligibile, et sono cagione come fine non come materia. Il che apertamente afferma Aristotile nel undecimo libro delle cose divine et il divin Platone nel sesto della Republica.⁸⁴

E perchè la bellezza è causa dello amore, non come principio produttivo d'esso atto che è amore, ma come obbietto, e secondo e' Platonici degli atti dell'anima nostra essa anima è causa effettiva e gli obietti sono come materia circa la quale l'anima produce quello atto; venendo per questa ragione la bellezza ad essere causa materiale dello amore, è detta Venere essere sua madre, perchè da' filosofi la causa materiale s'assomiglia alla madre.⁸⁵

La questione doveva stare particolarmente a cuore a Cattani, poiché anni più tardi nella *In Platonis Symposium enarratio* alla critica vengono addirittura premesse le esatte parole di Giovanni Pico, con l'evidente intento di palesarne l'identità al lettore:

nonnulli sunt qui dicant de Platonis sententia pulchritudinem esse materiam amoris. Nam pulchritudo causa est amoris, non tanquam principium efficiens eius actus qui est amare, sed tanquam obiectum. At vero secundum Platonicos actuum animae anima ipsa est efficiens, obiecta vero sunt materia, circa quam actum illum producit anima. Quapropter cum hac ratione pulchritudo materia sit amoris, propterea Venus dicitur amoris mater. Nam materiam esse tanquam matrem, efficiens vero tanquam patrem contendunt Philosophi. Haec illi fere ad verbum. Sed non possum non vehementer admirari qui haec proferunt in medium, viri alioqui graves et magni et quos arbitror nihil latere potuisse in his praesertim quae pertinent ad integram castamque Platonis Aristotelisque intelligentiam. [...] Primo quidem Plato in sexto de Republica libro dicit iis quae intelliguntur inesse veritatem, intelligenti vero inesse scientiam veritatemque intellectu percipi. Quo evenit ut veritas annexa sit intelligibili, scientia vero intel-

84 FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore*, cit., I, cap. 8, pp. 55-56. Cfr. anche Lettera a Giovanni Rucellai, in FRANCISCI CATANEI DIACETII *Epistolarum Liber*, in ID., *Opera*, cit., p. 340.

85 GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., II, cap. 11, p. 499.

lectui. Si igitur ita se habet, quomodo veritas scientiae materia erit secundum Platonem? Veritas enim scientiae longe praestat, quod nulla ratione eveniret si materia esset. Aristoteles quoque in undecimo Rerum divinarum Expetibile, inquit, et intelligibile movet non motum, quod alterum apparens, alterum re vera bonum est. Movere autem non motum quotusquisque materiae tribuerit? Et paulo post, Intellectus, inquit, ab intelligibili movetur. Intelligibile autem alter ordo secundum se. Addit et hoc, movet itaque tanquam amatum. Ex quibus liquido patere potest expetibile intellegibileque finis ipsius habere ingenium. Si itaque expetibile et intelligibile movet ut finis, pulchritudo autem expetibilis intelligibilis est, quomodo materia esse poterit?⁸⁶

Ne *I tre libri dell'amore* si ravvisa un'ultima critica - non più ripresa nella *In Platonis Symposium enarratio* -, preceduta però da una trattazione sulla natura dell'appetito e dei suoi rapporti con la conoscenza che deve molto a Giovanni Pico. Per Cattani conoscenza e appetito sono atti irriducibilmente distinti, come prova il fatto che l'una abbia per oggetto il vero, l'altra il bene, ai quali si accompagna rispettivamente la certezza e il piacere (*voluttà*). Non solo; l'appetito è detto dipendere completamente dal giudizio della conoscenza, poiché viene perseguito come bene soltanto ciò che la *cognitione* avrà decretato tale. Segue pertanto che a ogni forma di conoscenza si accompagni un appetito peculiare: all'intelletto che contraddistingue la natura angelica - nella quale la verità trova la sua più compiuta manifestazione - corrisponde la *volontà*; alla ragione, facoltà conoscitiva propria dell'anima - nella quale la verità non risiede in modo assoluto come nell'angelo -, la *eletione*; al senso intimo, ovvero alla conoscenza che pertiene all'anima seconda - dove riluce la verità in terzo grado - l'*appetito* (*principio della bellezza corporale*); nella natura corporale è poi presente la quarta forma di conoscenza, il senso particolare, che non essendo altro che *ombra di cognitione* è accompagnato da un'*ombra del*

86 FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 160. Cfr. PLATONE, *Resp.* VI 508 e sgg. e ARISTOTELE, *Metaph.* XII, 1072a26-30 e 1072b3.

*vero appetito*⁸⁷. Ora, se si prescinde da quest'ultima forma di conoscenza e di appetito - del resto è evidente qui l'influenza della platonica 'teoria della linea', come conferma la citazione del libro VI della *Repubblica* - la sistemazione di Cattani recupera di certo quella fornita nel *Commento* da Giovanni Pico della Mirandola:

come el desiderio segue la cognizione in comune, così a diverse nature cognoscente sono annesse diverse specie appetitive, e questo per ora basta. Si posson le virtù cognitive in tre gradi distinguere, in senso, ragione e intelletto, a' quali conseguono similmente tre gradi di natura desiderativa che si potranno chiamare appetito elezione e volontà. L'appetito segue el senso, la elezione la ragione, la volontà lo intelletto. L'appetito è negli animali bruti; la elezione negli uomini e in ogni altra natura che si truovi meza fra gli angeli e noi, la volontà negli angeli.⁸⁸

Con altrettanta precisione è possibile far corrispondere alla critica di Cattani il passo picchiano cui si riferisce:

Et però io mi maraviglio d'alcuni che dividendo lo appetito dicono lo appetito dividersi in naturale et cognitivo, quasi possa essere appetito senza cognitione.⁸⁹

Puossi dividere el desiderio per sua prima divisione in dua specie, in desiderio naturale e desiderio con cognizione.⁹⁰

87 Cfr. FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore*, cit., III, cap. 1, p. 104.

88 GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzona de amore*, cit., II, cap. 7, p. 493.

89 FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore*, cit., III, cap. 1, p. 104.

90 GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzona de amore*, cit., II, cap. 4, p. 490. Ma la critica investe - pur in modo non intenzionale - anche Ficino, per il quale solo l'appetito del bello segue sempre la conoscenza: tutte le realtà, comprese quelle prive della facoltà di conoscere, tendono infatti al Bene per un desiderio naturale, cfr. MARSILII FICINI *Commentaria in Plotinum*, in ID., *Opera*, cit., II, Enn. I, lib. 6, p. 1574. e ID., *Teologia Platonica*, cit., XII, 3, p. 1088.

La *In Platonis Symposium enarratio* contiene poi due ulteriori rilievi contro il Mirandolano. Il primo ha origine dalla pretesa pichiana che la bellezza sia causa materiale dell'amore e nel contempo che il bello si rapporti al bene come la specie al genere - aspetto, quest'ultimo, non completamente respinto, come si è visto:

pugnant quoque sibi ipsis. Contendunt enim pulchrum a bono seiungi tanquam speciem a genere. Quo fit ut pulchrum boni species sit, bonum vero de pulchro tanquam de specie dicatur. Si igitur pulchrum est bonum, bonum vero materiam esse nequit, quo pacto pulchrum materiam esse dicendum est? Quapropter mea quidem sententia asserendum non est pulchritudinem esse materiam amoris, sed potius finem. [...] Quod quidem evidens argumentum videri potest pulchritudinem non esse materiam amoris. Nunquam enim dicit Plato Venerem, quae pulchritudinem significat, matrem esse amoris, sed potius amorem comitari sequique Venerem.⁹¹

[...] 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.⁹²

[...] venendo per questa ragione la bellezza ad essere causa materiale dello amore, è detta Venere essere sua madre.⁹³

Il secondo rilievo prende invece di mira la convinzione pichiana che il desiderio implichi già per sua natura un parziale possesso dell'oggetto desiderato. Che sulla questione Cattani intenda contrastare il Mirandolano non possono sussistere dubbi, poiché anche in questo caso vengono quasi trasposte letteralmente le parole del *Commento*; tuttavia, andrà almeno segnalato che una

91 FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 160. L'annotazione platonica non è del tutto corretta: certo nel *Simposio* Eros è figlio di Poro e Penia, ma nel *Fedro* (242d9) è detto essere figlio di Afrodite. Si tratta di una questione nota a Plotino, cfr. PLOTINO, *Enn*, III, 5, 2.

92 GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., II, cap. 3, p. 489.

93 *Ibid.*, cap. 11, p. 499.

tale convinzione non era estranea nemmeno a Ficino e addirittura allo stesso Cattani, se solo si guarda al *Panegirico all'Amore*⁹⁴:

nonnulli sunt qui dicant: quisquis desiderat quodammodo possidere id quod ab eo desideratur idque esse desiderantis virtutis proprium. Adstruunt autem hoc ipsum duplici ratione, tum quoniam desiderium omne antecedente cognitione subnititur - cognitio autem, quaedam possessio est - tum quoniam inter desiderans ac desideratum congruentia semper similitudoque intercidit. Fieri autem nequit ut id quod desideratur a desiderante quodammodo non participetur. Alioqui nulla esset inter utrunque congruentia, nulla similitudo.⁹⁵

Consegue a ogni virtù desiderativa una proprietà comune, ed è che sempre chi desidera in parte possiede la cosa desiderata e in parte no, e se della possessione di quella in tutto fussi privato mai la desiderarebbe, il che per duo modi si verifica. El primo è perchè, come nel precedente capitolo fu detto, non si desidera la cosa se non poichè è conosciuta, e da' filosofi è sottilmente dichiarato come el cognoscere le cose è un possederle [...]. L'altro modo è che sempre, fra chi desidera e la cosa desiderata, è convenienza e similitudine; gode e conservasi ogni cosa per quel che a lei per cognazione di natura è più conforme; per quello che gli è dissimile e contrario si attrista e si corrompe. Però infra dissimili non cade amore, e la repugnanza di dua nature opposite non è altro che uno odio naturale, come l'odio non è altro che una repugnanza con cognazione. Di che evidentemente segue essere necessario e che la natura del desiderato in qualche modo si ritruovi nel desiderante, perchè altrimenti fra loro non saria similitudine, e che imperfettamente se gli truovi, perchè vano saria cercare quello che in tutto si possiede.⁹⁶

Conformemente alle *rationes* addotte da Giovanni Pico, la risposta di Cattani si articola in due punti. In primo luogo il platonico fiorentino intende rimediare al malinteso sulla natura del desiderio e della conoscenza, ribadendo che il rapporto di dipendenza della prima dalla seconda non solo non inficia

94 Cfr. MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., VI, cap. II, p. 113 e VI, cap. VII, pp. 127-128; FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *Panegirico all'Amore*, cit., pp. 141-143, mentre una diversa posizione è attestata in EIUSD. *De pulchro libri III*, cit., I, cap. 2, pp. 14-15 (ID., *Opera*, pp. 5-6).

95 FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 161.

96 GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., II, cap. 6, pp. 492-493.

ma anzi testimonia la totale irriducibilità dell'una all'altra. Ammesso anche che la conoscenza sia di per sé una qualche forma di possesso, l'appetito è facoltà distinta e costitutivamente priva di ogni nozione, al punto che può correttamente dirsi cieca, e pertanto non possiede nulla dell'oggetto cui tende. Ma Cattani procede oltre. La stessa conoscenza non implica alcun possesso, nemmeno parziale, dell'oggetto conosciuto: l'essenza della *cognitio* è quella di essere *per modum visionis*, laddove la *possessio* è piuttosto *per modum tactionis*. Vero e bene non coincidono e diverse sono le rispettive facoltà⁹⁷.

Cattani contesta poi che la somiglianza con l'oggetto desiderato equivalga già a una forma di possesso parziale dello stesso. Due realtà si dicono simili, infatti, in quanto partecipano di una terza, al modo in cui due cose sono dette bianche o calde, oppure quando una è simile all'altra senza che sia vero l'inverso, come le sostanze sensibili sono dette simili alle intelligibili o anche come l'uomo virtuoso è detto rassomigliare a Dio. Colui che desidera non è certo simile all'oggetto desiderato sotto il primo rispetto, poiché altrimenti sarebbero l'un l'altro simili *pari ratione*; ora, invece, l'oggetto desiderato muove senza essere mosso, mentre colui che desidera è mosso. Ma i due non saranno simili nemmeno sotto il secondo rispetto, poiché l'uno dovrebbe essere un'immagine dell'altro o quantomeno una sua imitazione, casi che con ogni evidenza non si addicono al rapporto tra *desiderans* e *id quod desideratur*. Se una certa somiglianza è presente sarà piuttosto da intendersi come quella che intercorre tra il fine e le cose che convergono ad esso, ma mai potrà dirsi una forma di *possessio*. Del resto, prosegue Cattani, se colui che desidera pos-

97 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., p. 162. Segnalo l'inciso dove di certo si allude a Giovanni Pico, «Nobis satis erit afferre in medium non quae adeo premant alios, eos praesertim, quos veluti naturae miraculum soliti sumus admirari, sed quae castum veritatis sectatorem assertoremque decere arbitramur».

sedesse già qualche cosa dell'oggetto desiderato per effetto della *similitudo*, proverebbe la corrispettiva *voluptas* che accompagna necessariamente la presenza attuale di un bene. Nessuno però potrebbe legittimamente sostenere che il *desiderans qua desiderans* goda già dell'oggetto desiderato. Inoltre, il desiderio è principio del movimento e un certo movimento di per sé (*motio*), così come la *voluptas* ne rappresenta il termine, condizioni opposte che non possono trovarsi simultaneamente in uno stesso soggetto⁹⁸.

Ancora, in una lettera a Giovanni Rucellai si trova l'ennesima polemica avente di mira una dottrina esposta nel *Commento sopra una canzone de amore*, con la consueta omissione dell'autore:

quapropter explodendi nonnulli sunt, qui dicunt sub appellatione Caeli Deum intelligi, sub Saturni vero mundum intelligibilem, tum qua seipsum spectat tum etiam qua Deum attingit. Nam si caelum est aspectus in superiora respiciens, ut Plato inquit, fieri nequit ut appellatio huiusmodi Deo competat. Nihil enim supra Deum aut esse aut fingi potest. Si autem mens, qua Deum attingit non seipsam, sed superius intuetur, quomodo Saturnus appellabitur, cum Plato asserat aspectus huiusmodi filium Saturnum esse?⁹⁹

Nel primo, cioè Dio, non si può intendere che e' contempli, perchè questa è proprietà di natura intellettuale, della quale esso Dio è principio e causa. Però non si può chiamare Saturno, ma solo di lui s'intende questo, cioè l'esser principio d'ogni cosa; nel quale intelletto si includono dua cose. La prima è la supereminenzia ed eccellenza sua, la quale ha ogni causa sopra el suo effetto, e per questo è chiamato Celio. [...] Alla prima mente angelica convengono più nomi, perchè è meno semplice che Dio e più diversità in lei si vede. [...] In questa mente si possono considerare tre operazione: una circa alle cose a sè superiore, l'altra circa se stessa, la terza circa alle cose a sè inferiore. La prima non è altro che convertirsi a contemplare el padre suo; e similmente la seconda non è altro che conoscere se stessa. L'ultima è volgersi alla produzione e cura di questo mondo sensibile che è da lei prodotto come dicemmo di sopra. [...] Per le prime due

98 Cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *In Platonis Symposium enarratio*, in ID., *Opera*, cit., pp. 162-163.

99 Lettera a Giovanni Rucellai, in FRANCISCI CATANEI DIACETII *Epistolarum Liber*, in ID., *Opera*, cit., p. 341.

operazioni si chiamerà Saturno perchè l'una e l'altra è contemplazione; per la terza Giove.¹⁰⁰

La critica presuppone la sistemazione che della dottrina dei nomi Cielo, Saturno e Giove aveva dato Ficino: come già ricordato, le divinità significano il triplice sguardo dell'Intelletto e nella fattispecie Cielo è lo sguardo volto verso il primo Principio, da cui ha origine lo sviluppo e il compimento sostanziale dell'Intelletto, tanto che quest'ultimo può dirsi il figlio come hanno tramandato i *prisci* e Platone. La sistemazione picchiana sarebbe allora palesemente errata, poiché riserva a Dio il nome Cielo e attribuisce comunemente ai primi due sguardi dell'Intelletto - quello rivolto verso il primo Principio e quello che contempla se stesso - il nome di Saturno.

In conclusione, viene fatto di pensare che le critiche nei confronti di Giovanni Pico travalichino il semplice dissenso dottrinale e nascano anche da una certa acredine personale. Il livore si giustifica forse con le pesanti e davvero poco garbate disapprovazioni che il Mirandolano non ha mai lesinato al proprio maestro Ficino, o forse con il chiaro scopo di mettere in ombra la figura di Giovanni Pico e porsi come l'unico degno successore di Marsilio. Probabilmente le due cose insieme.

SIMONE FELLINA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

100 GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, cit., I, cap. 9, pp. 471-473.