



Classe di lettere e filosofia

Corso di perfezionamento in Letteratura, arte e storia del medioevo e dell'età moderna

XXXII ciclo

Segni di ipocrisia

Spazi interiori, linguaggio, azione (sec. XV-XVII)

Candidato: David Sebastiani

Relatrici: prof.sse Stefania Pastore (SNS) e Stefania Tutino (UCLA)

Anno accademico 2020 – 2021

Indice

Abbreviazioni	7
Introduzione	13
I. Parola. Grammatiche dell'ipocrisia	31
1. <i>There lies the substance</i>	35
2. Il paradosso del mentitore	55
3. Grammatiche dell'ipocrisia	75
4. La pesa dei cuori	101
5. Apofasia. Evasioni del linguaggio	125
II. Testo. Spazi di linguaggio	149
1. Il mondo in una stanza: oggetti transculturali	151
2. «Chi possiede questo libro possiede la morte»	181
3. Il lavoro del testo: Maimonide in Italia	197
III. Azione. L'ipocrisia dei segni	225
1. Il linguaggio dell'azione	227
2. L'ipocrisia dei segni	238
3. Le vite di Baltasar Perera	259
Conclusione	283
Bibliografia	289
Ringraziamenti	

Abbreviazioni

AAV	Archivum apostolicum vaticanum, Città del Vaticano.
ACDF	Archivio della congregazione per la dottrina della fede, Città del Vaticano.
AILP	Archivum indicis librorum prohibitorum (ora in ACDF.)
ASOR	Archivum sancti officii romani (ora in ACDF).
ASV	Archivio di stato di Venezia.
BAV	Bibliotheca apostolica vaticana, Città del Vaticano.
BFQS	Biblioteca della fondazione Querini Stampalia, Venezia.
BNM	Biblioteca nazionale marciana, Venezia.
CC	Corpus christianorum, Turnhout 1953 -.
NTG	Novum testamentum graece, post Eberhard et Erwin Nestle, editione vicesima septima revisa, communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, et al., Stuttgart 1993.
PG	Patrologiae cursus completus, series graeca, accurante J.-P. Migne, 161 voll., Paris 1857-1866.
PL	Patrologiae cursus completus, series latina, accurante J.-P. Migne, 221 voll., Paris 1844-1865.
SC	Strong's Concordances: J. Strong, <i>The Exhaustive Concordance of the Bible</i> , Peabody 2007 (I ^a edizione 1890).

Il titolo delle opere verrà citato per intero soltanto alla prima occorrenza. La bibliografia finale servirà da guida per ogni successivo richiamo. I passi scritturali riportati in latino seguono la *Biblia Sacra Vulgata*, salvo i casi in cui sarà esplicitamente indicata un'origine differente. I corrispettivi italiani sono generalmente tratti dall'antica traduzione Malermi (M), o dall'Edizione concordata (C). Tutti i brani estratti da fonti primarie – a stampa o manoscritte – si attengono strettamente all'originale, salvo i casi in cui è parso opportuno sciogliere

le abbreviazioni, modificare la punteggiatura, o fornire chiarimenti. Ogni alterazione ai testi è puntualmente segnalata secondo la legenda che segue. Il contenuto inserito tra una coppia di parentesi quadre [*] rappresenta un'aggiunta alla citazione, oppure segnala lo scioglimento di abbreviazioni. Una barra inclinata tra parentesi quadre [/*] introduce un'emendazione, mentre il doppio òbelo † individua una lacuna puntuale o limitata. Qualora non specificato diversamente, le traduzioni sono svolte da me.

Introduzione

Le pagine che seguono sono dedicate alla natura ermeneutica dell'ipocrisia. Ovvero, si fondano sulla convinzione che l'ipocrisia possa essere assurta ad oggetto euristico attraverso cui investigare la frattura tra l'*intus* e il *foris*, tra l'immaginata dimensione interiore della persona, sede dei moti responsabili della deliberazione, e il mondo esterno.

La ricerca ha tratto linfa dalla lettura di storie i cui protagonisti furono chiamati, spesso obbligati, a dichiarare un rapporto di intenzionalità rispetto a parole o gesti che avevano detto o compiuto. Giovan Battista Capponi, un uomo veneziano vissuto nella seconda metà del sedicesimo secolo, è uno di essi. Poco più che ventenne, aveva tante volte raccontato di popoli vicini e lontani, del loro credo, dei loro costumi, assommando a quei racconti numerose proposizioni in materia di fede ed aspirazioni personali. Storie nate da storie, che lui stesso aveva ascoltato in viaggio, nelle grandi celle delle carceri pre-moderne, o ricercando incontri con stranieri e librai negli angoli della città, per accaparrarsi letture, consigli e notizie. Caduto nelle mire dei giudici inquisitoriali ammise di aver detto tutte le cose che gli erano imputate, chiosando: «io l'ho detto, ma non l'intendevo». Gaspar Nuñez, un giovane fuggito in Italia dalla Penisola iberica, trovatosi a dar conto del proprio comportamento poteva allo stesso modo affermare di essersi recato in sinagoga, ma che il suo cuore non vi era entrato, di aver recitato prece ebraiche, ma soltanto con la bocca, senza intenzione alcuna di pregare.

Storie simili, eccezionali nella loro risolutezza, costituiscono a ben vedere soltanto parossismi di un paesaggio etico-linguistico diffuso, segnato da tensioni intrinseche, mai cursorie. La spiazzante risposta dell'inquisitore,

che a sua volta spronava Giovan Battista a spiegare come fosse possibile l'aver detto tutte quelle cose senza intenderle, «essendo la bocca organo del cuor de ciascuno», ne fornisce un esempio lampante. Parole che riattivavano una tradizione sempre presente, ma laterale nell'economia del pensiero cristiano, negata nei termini dalla stessa istituzione che si trovava ad ingabbiare quello scontro. Se davvero la bocca dicesse sempre ciò di cui il cuore è colmo, l'impianto inquisitorio sarebbe risultato superfluo.

Quello scambio di battute pone una questione singolare. Non vi si trovano inscritte le classiche ansie di matrice aristotelica, concentrate sull'attinenza del narrato al reale. L'interrogativo che suscitano è invece se e in che modo sia possibile usare il linguaggio senza l'intenzione di significarne l'ipotetico contenuto, e forse persino al di fuori delle maglie dei concetti stessi di contenuto ed intenzionalità. Preoccupazioni oggi percepite come segnatamente contemporanee, tanto che il titolo di un saggio di Stanley Cavell ne fornisce una calzante epitome: *must we mean what we say?* La risposta contenuta nel saggio tuona con vigore in senso affermativo. Se il linguaggio talvolta si presenta ambiguo è perché gli esseri umani non sempre osservano il mondo allo stesso modo, e davanti a questo pluralismo il filosofo americano invoca responsabilità per ogni possibile significato di ciò che viene detto.¹ Alla risposta di Cavell può inoltre essere aggiunta la considerazione che, nell'impossibilità di forgiare una lingua assolutamente nuova, per molti versi non ci è dato diniegare ciò che le parole *vogliono* dire, ed intendere altrimenti.

Le frasi riportate poco sopra rimandano tuttavia ad un problema ancor

1 S. Cavell, *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*. Updated edition, Cambridge 2015, pp. 29-30.

più originario rispetto all'obbligo etico e alla responsabilità. È mai possibile dire qualche cosa senza intendere, o meglio, senza intenderla? Ma ancor di più, quali sono le condizioni perché sia concepibile anche solo adombrare propositi del genere? Gli scenari da cui provenivano quelle voci sollecitano, esacerbandolo, il problema di tale possibilità e dei suoi presupposti. Le trame istituzionali in cui erano situate si caricano in questo senso di una luce diversa rispetto a quella che contribuisce a proiettare l'immagine di luoghi affaccendati nella replicazione di sordide procedure consolidate. In quelle circostanze dialettiche è anzi possibile scorgere la matrice di sottili dibattiti ermeneutici, mai risolti, vitali nella loro tragicità, dai quali si desume tersa la precaria costituzione di quegli stessi apparati.

Quei dibattiti, esaminati nei primi capitoli, impongono di scrutare non solo e non tanto l'inclinazione del linguaggio a puntare verso qualcosa. Mai negandone l'orizzonte significativo, Giovan Battista e molti suoi contemporanei suggerivano di considerare il denso potere del linguaggio di indicare qualcosa *solo ludo*, nel sospirante o spensierato godimento della parola. In contesti dove il linguaggio si trovava eminentemente pensato secondo il suo potere referenziale nei confronti del dominio della *physis*, oppure del mondo interiore all'essere umano, veniva ribadita la vocazione per utilizzi pragmatici della parola che scartano il canonico problema dell'intenzione di significazione.

La ricerca si dipana da quegli interrogativi impliciti ed espliciti circa lo statuto del linguaggio, addentrandosi in ambiti della prima modernità dove essi si trovano possentemente formulati. Contesti pullulanti di questioni insistenti sull'*intus*, tanto da delineare una congiuntura cruciale in merito alla rilevanza di quello spazio che non è uno spazio. Nelle tracce

documentarie poco sopra citate, ma anche nella letteratura, dai quesiti posti a Sancio nella fabula cervantina all'espressione del dolore nelle *plays* di Shakespeare, rintoccano ostinate le istanze insistenti sul rapporto tra l'*intus* e il *foris*. E in quegli stessi testi riluce per molti versi una possibilità di risposta.

All'opposizione tra interiorità ed esteriorità si guarda quindi in ottica genealogica ed ermeneutica, rifiutando di percorrere un cammino di continuità con la tradizione che ha progressivamente istituito tale scissione, sedimentandola alla stregua di un dato. L'argomentazione si svolge nel convincimento che quella spaccatura risulti culturalmente fondata, e fondativa dei modi che nelle società occidentali si sono sviluppati per immaginare l'agire umano, darne conto, e fornirne a posteriori un'interpretazione. Da quella partizione tra interiorità ed esteriorità si dispiegano, e a loro volta si sostanziano, sia l'immagine scissa del linguaggio, distinto tra fatto proferito e significante, sia la concezione che tende a ridurre ogni testo alla rigida contrapposizione tra lettera e spirito. Queste opposizioni devono pertanto essere considerate concomitanti nell'evocare il fulcro primario dell'*intus* e del *foris*.

Le questioni appena sollevate sono raccolte attorno a tre poli tematici fondamentali. La prima parte è dedicata alla parola nella sua dimensione verbale, al suo valore probatorio ed espressivo. Ovvero si concentra sui modi in cui le fila del discorso possano essere intessute, addirittura posticciamente imbastite ai moti interiori del proferente, e contestualmente indaga le possibili vie di fuga rispetto alla reclusione in un tale ordito. I primi due capitoli si soffermano sulla genealogia concettuale dell'opposizione *intus-foris* e sulla sua valenza d'uso nel periodo moderno.

Questa viene saggiata attraverso una disamina degli intrecci tra problemi logico-filosofici, quale quello del mentitore, e testimonianze storico-letterarie. Il lavoro è infatti segnato dalla convinzione che soltanto affiancando all'apporto documentario un'ottica comparata sia possibile stimare in modo perspicuo il carattere dei meccanismi linguistici inerenti alla scissione tra interiore ed esteriore.

Il terzo capitolo della prima parte si concentra su tali dispositivi, e in particolare su una famiglia di concetti cardine della filosofia cristiana, quali peccato, eresia ed azione, essi stessi duali, distribuiti tra una dimensione esterna, sondabile nella sua essenza fenomenica, ed una interna, strettamente legata alla prima, ma inaccessibile. Il capitolo offre un prospettiva teorica sull'approccio ermeneutico che permea l'intera ricognizione, indulgiando nel definire ciò che sin dal titolo si è scelto di chiamare segni e grammatiche dell'ipocrisia.

La parola *ipocrisia* viene generalmente declinata in termini etici, oppure ascritta all'ambito delle teorie politiche moderne.² Il lavoro insiste invece sulla natura ermeneutica dell'ipocrisia. Essa è qui intesa nel solco dell'antico ὑποκρίνεσθαι, formato dalla preposizione di ὑπό a κρίνεσθαι, infinito presente mediopassivo di κρίνω, indicante l'attività di giudizio e discernimento.

Il verbo composito, come si evince dalla sua cronologia etimologica, indicava l'elargizione di un parere a seguito di una richiesta, l'atto

2 La letteratura in materia risulta tuttora condizionata da tali connotazioni, ne sono un esempio R. W. Grant, *Hypocrisy and Integrity: Machiavelli, Rousseau, and the Ethics of Politics*, Chicago-London 1997; J. Davidson, *Hypocrisy and the Politics of Politeness: Manners and Morals from Locke to Austen*, Cambridge 2004; D. Runcima, *Political Hypocrisy: The Mask of Power, from Hobbes to Orwell and Beyond*, Princeton 2008.

dell'interpretare, del giudicare, e, progredendo nei secoli, l'impersonare un ruolo. Le più antiche attestazioni del termine non portano il peso della forte connotazione morale che contraddistingue il derivato moderno. Prima che la tradizione cristiana ponesse uno stigma di condanna al pathos drammaturgico classico, prima che Platone rigettasse gran parte delle arti mimetiche, considerate incapaci di svelare la realtà delle cose, e ancor prima della sua entrata nel linguaggio comune in senso spregiativo, *ipocrisia* corrispondeva ad una collezione terminologica complessivamente neutra. Essa palesava inoltre nella sua costituzione il proprio spessore esegetico-rappresentativo. L'interpretare qualcosa che si cela, o che non ha un significato chiaro, il farsi tramite di ciò che ha bisogno di essere interpellato per vie specifiche, come gli dei, le costellazioni, i fenomeni onirici, corrisponde anzi ad un'attività di liberazione – anche nel caso in cui essa si prefiguri come tragica o nefasta. Tale è la dimensione che si vuole recuperare.

Nelle pagine a seguire, Il sostantivo *ipocrisia* viene riferito ai termini costitutivi di quello scarto che porta a concepire e descrivere il mondo come scisso tra una dimensione esplicita, oggetto dell'attività sensibile della percezione, e una dimensione altra, immaginata come interna, non visibile o solo astrattamente sussistente, oggetto delle mire dell'interpretazione, e per questo perennemente afflitta dalle piaghe del dubbio.

Per meglio individuare siffatto scarto, il lavoro fa leva sull'idea di grammatica che emerge dalla filosofia del linguaggio del primo novecento, e in particolare dall'opera tarda di Ludwig Wittgenstein. Nell'accezione per cui si propende, *grammatica* non caratterizza tanto la panoplia delle direttive attinenti alla formulazione delle proposizioni, quanto l'alveo di scorrimento

dei criteri per l'utilizzo contestuale dei simboli linguistici e delle forme di rappresentazione che con essi convivono. Sancito tale spostamento, l'ipocrisia è qui ricondotta ed ascritta alla fondazione grammaticale che stabilisce di volta in volta gli utilizzi pragmatici della polarizzazione tra interiorità ed exteriorità. Tale ottica consente di superare la *vexata quaestio* della natura della coscienza, dell'*homo interior* e dell'intenzione, e ancor più dell'esistenza o dell'invarianza dei loro eventuali corrispondenti fisici.

Il pensiero cristiano porta inscritto un conflitto circa la possibilità di attingere all'*intus* dal *foris*. Procedendo attraverso un'analisi delle discordanti tradizioni concorrenti sin dalla redazione dei testi sacri, nel quarto capitolo ne viene messo in luce il portato antitetico. Le tensioni interne a quella struttura emersero in tutta la loro forza nel contesto delle istituzioni repressive della prima età moderna e contribuirono ad indurre nuove inquietudini circa la natura dei segni e dei concetti duali. In quella congiuntura i concetti appena evocati divennero spazi metaforici di contesa, oggetto di violenti dibattiti, o di implicite pratiche di ridefinizione e risemantizzazione.

Nel congedarsi da questo primo atto sono presi in considerazione i giochi linguistici della burla e del riso in quanto dispositivi che anelano, e per certi versi consentono, l'uscita dai dualismi tipici delle grammatiche dell'ipocrisia, rappresentati da opposizioni quali spirito-lettera, forma-contenuto, atto-intenzione. Il finale della prima parte si attarda quindi nella ricerca di un campo linguistico situato oltre le angustie della comunicazione di un contenuto alla ragione, ed oltre l'antico orizzonte problematico della verifica e della verisimiglianza.

Il terreno su cui si intensificarono le aporie proprie alle grammatiche

dell'ipocrisia non fu marcato soltanto dagli effetti della riforma e dai profondi mutamenti nel panorama religioso cristiano. Le migrazioni, le diaspore sefardite e morische, l'incremento di relazioni commerciali su media e lunga distanza in un quadro complessivo d'intensificati spostamenti di uomini ed idee, ebbero un ruolo cruciale. L'analisi teorica procede così di pari passo con l'esame di reti di testimonianze, testi ed idee, segni di lettori ed opinioni di censori. Documenti per la maggior parte inerenti agli ambiti italiano ed iberico, ma che per le ragioni appena esposte evadono da un rigido confinamento geografico e culturale, mostrando le tracce di una profonda commistione. Questa, resa possibile dal comune fondale delle grammatiche dell'ipocrisia, portò le tensioni insite in quelle stesse grammatiche oltre una soglia limite, ergendole a piena leggibilità. Al termine del lavoro apparirà chiara la necessità di ripensare l'idea di confine tra culture nell'Europa moderna alla luce di contatti estesi e ripetuti, quanto sfuggenti, e per questa ragione spesso sottovalutati.

La parte seconda persegue un approccio sincretico ai testi, intesi come spazi di linguaggio. Nel contesto mediterraneo di storie connesse non ha senso parlare soltanto sulle lunghe distanze, ma anche nel solco di connessioni intensive, in profondità, imbastite da contatti che pur avvenendo in spazi limitati, come le camere di un carcere, o attorno ad oggetti circoscritti, quali un libro, richiamavano in causa alterità culturali, geografiche ed interpretative. Particolare attenzione verrà quindi posta nei fenomeni di contatto transculturale, attraverso alcune sequenze incentrate sugli spazi e le occasioni che permisero la trasmissione di idee, spesso radicali, con modi alternativi alla scrittura, o con utilizzi peculiari di essa. Prassi che sfruttavano la scissione tra *intus* e *foris* e che talvolta ne individuavano direttrici d'uscita.

L'incipit di questa seconda stanza è dedicato ad una serie di esperienze in grado di catalizzare la proiezione dei testi che le resero possibili oltre i limiti della testualità usualmente intesa – e quindi all'intreccio che sfiora l'identità tra testo e parola. Le *Toledot Yeshu*, un insieme di tradizioni spesso considerate in prospettiva testuale, pensate qui attraverso la loro potenza espressiva, figurale e narrativa che riverbera da fonti oblique, consentono di cogliere la risonanza di un simile approccio. I capitoli secondo e terzo individuano un gruppo di opere, tra cui la *Guida dei perplessi* di Maimonide, la *Visión delectable* di Alfonso de la Torre, e il *Modo valdesiano*, in cui l'esodo dalla lettera è promosso da una comune carica performativa; una comunanza d'*etos* indipendente dalle pur presenti relazioni contenutistiche. Con l'ottica larga al testo appena invocata verrà sondato il potenziale di quelle opere, ponendo in primo piano i modi di stringersi attorno ad esse, da cui esse trassero vita. Quelle opere si trovano da una parte intrinsecamente caratterizzate dalla fusione di componenti eterogenee, plasmate dalle grammatiche dell'ipocrisia, e di queste ultime offrono in precise occasioni persino un'esplicita tematizzazione. Dall'altra costituiscono oggetti transculturali capaci di mediare incontri metaforici e reali, su più piani, individuando dimensioni del linguaggio che ai testi intesi in senso stretto, e a quelle grammatiche, non si lasciano ricondurre.

La parte terza indaga sovrapposizioni e interferenze tra il concetto di segno e lo statuto dell'azione. Nel pensiero occidentale la nozione di segno non ha mai beneficiato di una caratterizzazione stabile o univoca. Tuttavia, la galassia lessicale che evoca ruota attorno ad una massa comune: un'intrinseca duplicità, generata dall'intreccio di presenza e assenza. Attraverso i segni, qualcosa, ma non necessariamente qualche cosa in senso materiale, è afferrata e portata alla presenza. Questa struttura duplice si

trova in stretta relazione con la famiglia di concetti duali, ed in particolare con il modo di percepire e descrivere l'azione. Difatti i segni non costituiscono soltanto gli archetipi logici di quei concetti, ma anche potenziali strumenti su cui contare per tentare di risarcire lo iato che separa l'*intus* e il *foris* – ferita che quella famiglia concettuale contribuisce a tener aperta.

L'analisi delle concorrenti vene semiotiche presenti nel pensiero cristiano, e dei percorsi che tale eterogeneità ha seguito nel permeare lo sguardo rivolto all'azione, costituisce il varco d'ingresso a quest'ultima parte. Se la filosofia del linguaggio del secolo passato ha a lungo insistito sul valore performativo e attivo del linguaggio, qui si intende sondare contestualmente l'implicazione opposta. Ovvero il portato linguistico dell'azione, espressione di quegli elementi che sostengono la possibilità di concepire l'agire negli stessi modi in cui si guarda al dire.

Attraversando le opere filosofiche di tre padri gesuiti, Pedro de Fonseca, Francisco Suárez e Sebastião do Couto, il capitolo secondo mostra come nell'ambiente iberico, profondamente intriso di problemi indotti dalle grammatiche dell'ipocrisia, iniziarono a sorgere tacite discrasie ed esplicite insofferenze circa il concetto di segno. Persino da un punto di vista speculativo i segni iniziarono a rivelare la propria essenza ipocritica. Essi divennero sempre più evidenza dell'incerta natura del qualcosa d'altro che evocano, e della sua possibile inattingibilità. Il brandeggiante piglio dei tre filosofi ne costituisce un sintomo. La conclusione è preceduta dalle peregrinazioni di Baltasar Perera, un uomo che dalle insidie del contesto iberico era fuggito alla volta della Penisola italiana e del Mediterraneo orientale. Le sue tracce aprono una ricognizione sull'apporto delle

esperienze maturate nell'ambito della diaspora sefardita, e sulla loro rilevanza nel contesto dell'Europa mediterranea. Quelle esperienze si fusero in modo inestricabile con le narrazioni che le accompagnarono, sino a confluire nei romanzi picareschi, incarnando le incertezze circa i concetti di relazione, segno e referenza che in quel teatro ermeneutico si stavano manifestando.

Quanto segue non si configura come una storia intellettuale di dottrine filosofiche, tantomeno costituisce uno scrutinio esaustivo della diaspora in Italia, o delle istituzioni repressive cattoliche della prima età moderna. I capitoli di questo testo offrono una descrizione della geografia epistemica in cui tali fenomeni ebbero luogo. Al contempo, la ricerca d'una trama fitta di esperienze in cui le grammatiche dell'*intus* e del *foris* si trovano illuminate, impone di interrogare alcune interpretazioni classiche del troppo spesso evocato passaggio alla modernità.

La letteratura critica del secolo scorso ha consegnato ai lettori immagini dell'Europa cattolica piegata sotto gli esiti delle rinnovate istituzioni repressive e delle politiche di confessionalizzazione. Attorno ad essi è stato individuato l'agglutinarsi di molteplici problemi inerenti al rapporto tra agire sociale ed interiorità, allo statuto della coscienza e ai caratteri delle costruzioni identitarie che segnarono quel torno d'anni. In tali prospettive, la penisola italiana appare dominata dal crescente potere dello stato papale, avvolta nei lacci della controriforma, o della riforma cattolica, progressivamente impoverita dalla departita di quegli «eretici italiani» considerati talvolta come portatori delle più ardite tendenze intellettuali dell'umanesimo. Un quadro del tutto simile nei toni, e forse più monotono nelle sfumature, ha a lungo accompagnato la percezione degli imperi

iberici e delle culture che attorno ad essi gravitavano.

Delio Cantimori, tra gli anni trenta e gli anni sessanta del novecento, è stato il primo ad impostare in modo compiuto una lettura del contesto italiano incentrata sull'apporto di eretici ed esuli *religionis causa*. *Eretici italiani del cinquecento* insiste particolarmente sugli aspetti della dissimulazione e del nicodemismo, ergendoli a fattore essenziale di un nuovo clima, procurato dall'impossibilità di un aperto dissenso. Su tale direttrice si sono successivamente mossi diversi contributi, primi tra tutti quelli di Carlo Ginzburg ed Adriano Prosperi.³ Ad essi sono seguiti numerosi studi dedicati ai risvolti politici, sociali e letterari della crescente importanza attribuita allo spazio protetto dell'interiorità. Lavori di portata decisamente ampia, in grado di abbracciare molteplici fenomeni su scala europea.⁴

I risultati raggiunti appaiono tuttavia segnati dall'attenzione prevalentemente rivolta alle elaborazioni teoriche riguardanti quei comportamenti, o comunque alle loro dirette ricadute testuali, lasciando spesso in ombra il piano dei comportamenti e dei linguaggi stessi. Le

- 3 Sul nicodemismo come fenomeno di dissimulazione esplicitamente teorizzata e teologicamente giustificata hanno posto l'attenzione le ricerche di Delio Cantimori, a partire dal 1939, anno della prima edizione di *Eretici italiani del Cinquecento*. Ulteriori espansioni dell'indagine iniziata da Cantimori si trovano in C. Ginzburg, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del Cinquecento*, Torino 1970; e A. Prosperi, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano 2000, specialmente p. 131 e sgg.
- 4 Tra gli esempi più rilevanti risalta P. Zagorin, *Ways of Lying. Dissimulation, persecution, and conformity in early modern Europe*, Cambridge del Massachussets 1990; si vedano anche J.-P. Cavaillé, *Dis/simulations. Jules-César Vanini, François de La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVIIe siècle*, Paris 2002, J. R. Snyder, *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*, Berkeley 2009.

modalità e l'organizzazione dei fenomeni di dissidenza erano ricercate in dottrine, messe per scritto o predicate – allestite quindi sul filo delle formazioni discorsive, della loro tradizione, e della loro diffusione. La traccia di tali atteggiamenti è stata insomma ricercata nel supposto contenuto del discorso, più che nella dialettica, anzi nell'interdipendenza di questo con le grammatiche di espressione. Nemmeno i più acuti critici di quel manipolo di ricerche hanno messo in questione il piano su cui erano state condotte.⁵

Da un altro versante, indipendentemente dalla filiazione di studi appena ricordata, Leo Strauss ha riflettuto sul modo in cui le testimonianze del canone occidentale siano state segnate da fattori repressivi. Nel suo saggio, Strauss sostiene che le varie forme di persecuzione abbiano dato vita a particolari tecniche e stili grazie a cui «the truth about all crucial things is presented exclusively between the lines».⁶ In una disamina che si svolge dalle origini del pensiero antico, animata perlopiù da finalità storico-filologiche, il filosofo di Kirchhain argomenta convintamente la necessità di tener sempre presenti simili perturbazioni.

Di fronte ad un'istanza ostativa all'espressione corrispondono spesso tecniche e strategie – consce o inconsce – con cui la pulsione al proferire può essere portata a compimento. I linguaggi verbali, orali e scritti, grafici, figurali, in quanto formazioni ibride che si pongono a mezzo tra l'universo

- 5 Mi riferisco in particolare alla critica mossa da Carlos Eire al lavoro di Carlo Ginzburg, in C. M. N. Eire, *Calvin and Nicodemism: A Reappraisal*, «The Sixteenth Century Journal» X (1979), pp. 44-69.
- 6 L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, in «Social Research» (1941), pp. 488-504. Il saggio è successivamente confluito nell'omonimo volume, New York 1951; la frase citata si trova ivi, p. 25.

degli immaginari, il mondo delle affezioni, e il piano della *Lebenswelt* – lo spazio della vita – accolgono in sé molteplici possibilità per condurre la comunicazione al di là dei limiti imposti dalle contingenze. In queste pagine si sostiene tuttavia che l'insieme di tali possibilità non sia garantito da strutture fisse ed intemporalmente, ma che riposi su pragmatiche soggette ad un complesso itinerario diacronico, fittamente interrelate e dal comune fondamento.

L'accento non cadrà quindi sui singoli dispositivi espressivi, quanto sulle grammatiche che ne costituiscono il sostrato. Non tanto sulla dissimulazione e sui suoi rapporti con la comunicazione, quanto su ciò che atteggiamenti del genere rende possibili. Il tema non sarà allora il non dire, o l'ipotetica perturbazione al dire, quanto le possibilità del dire, e del dire *nonostante*. Modi di affermazione permessi e allo stesso tempo indotti dalle grammatiche dell'ipocrisia, ovvero dalle diverse pratiche in cui uno iato – culturalmente costruito – tra *intus* e *foris*, coscienza ed atto, messaggio e forma veniva espresso, e talvolta attivamente sfruttato. Ma anche modi altri, operanti al di fuori di esse. Proprio attraverso il complesso gioco di aporie, discrepanze, tecniche e riflessi sghembi con cui, nonostante tutto, qualcosa poté essere detto, si cercherà di dar luce a tali grammatiche nel momento più alto delle loro tensioni interne.

Il cammino è obbligato, e consegnato ad una dimensione paradossale. Obbligato, perché ricercare le tracce di quanto detto significa per certi versi riattivare ancora una volta quelle grammatiche, e in casi ancor più gravi consegnarsi alle testimonianze prodotte dalle istituzioni repressive. Paradossale, perché spesso si viene a sapere delle strategie finalizzate a schivare gli ostacoli all'espressione e le ristrettezze della significazione

quando quelle strategie, in toto o in parte, fallirono.

Facendo ingresso su questo terreno emerge un panorama in piena dialettica con quello fornito dalla letteratura ricordata pocanzi. I riflessi di un'epoca presa nei tormenti ermeneutici si spandono sino ad illuminare contatti che abbracciano l'intera area mediterranea. Attraverso gli spazi interstiziali di radicalità che ospitava, spesso legati allo scambio transculturale di idee, storie e dottrine, questa mostra una facie ben più originale rispetto a quanto sia possibile desumere dall'analisi delle tradizioni culturali consolidate. Esaminando tale congiuntura dal punto di vista delle sue grammatiche e delle loro aporie, il presente lavoro apre nuove prospettive sui modi d'esperire l'agire umano dispiegatisi in quei contesti, e per molti versi tuttora vitali nelle società occidentali contemporanee, a seguito di quelle esperienze.

I

Parola

Grammatiche dell'ipocrisia

Ἡ ποιήσατε τὸ δένδρον καλὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ καλόν, ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον σαπρὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ σαπρὸν· ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκειται. γεννήματα ἐχιδνῶν, πῶς δύνασθε ἀγαθὰ λαλεῖν πονηροὶ ὄντες; ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ. ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει ἀγαθὰ, καὶ ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πονηροῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει πονηρά. λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πᾶν ῥῆμα ἀργὸν ὃ ἐλάλησουσιν οἱ ἄνθρωποι, ἀποδώσουσιν περὶ αὐτοῦ λόγον ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως· ἐκ γὰρ τῶν λόγων σου δικαιοθήσῃ, καὶ ἐκ τῶν λόγων σου καταδικασθήσῃ.

Over fate arbore bono et el suo fructo bono, over fate arbore mala, et el suo fructo male, perché certe p[er] el fructo è cognosciuto l'arbore. Generatione serpentina, come possete parlar bene essendo voi iniqui? Imperho che per la abudantia del cuor la bocca parla. El bono huomo refferisse le cose bone dal buono thesauro, et lo iniquo huomo referisse le cose inique dal iniquo thesauro. Ma io ve dico che nel giorno del iudicio li huomini renderano ragione de ogni parola occiosa che haranno parlato. Certe serai iustificato per le tue parole, et per le tue parole serai condanato.

Mt 12, 33-37 (NTG - M)

Si profunditas est abyssus, putamus non cor hominis abyssus est? Quid enim est profundius hac abyssu? Loqui homines possunt, videri possunt per operationem membrorum, audiri in sermone; sed cuius cogitatio penetratur, cuius cor inspicitur? Quid intus gerat, quid intus possit, quid intus agat, quid intus disponat, quid intus velit, quid intus nolit, quis comprehendet?

Se l'abisso è profondità, come non credere che il cuore umano sia un abisso? Che cosa è infatti più profondo di questo abisso? Gli umani possono parlare, essere visti mentre agiscono con le membra, essere ascoltati quando parlano, ma di chi penetriamo il pensiero, di chi scrutiamo il cuore? Cosa dentro di sé faccia, cosa possa, cosa mediti, cosa disponga, cosa voglia o cosa non voglia, chi lo comprende?

Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, XLI, 13

I. *There lies the substance*

Lo specchio è uno degli strumenti metaforici – e tecnici, se pensati sul piano della messa in scena drammaturgica – preferiti da Shakespeare per suggerire la transizione al piano interiore della coscienza e scandire l'accesso ad alcuni dei più profondi momenti autoriflessivi dei suoi personaggi.⁷ Nella prima scena dell'atto quarto Richard II si trova ormai nel pieno del proprio *undoing*, quando, con gli occhi velati di lacrime che contribuiscono a ritardare la lettura degli articoli di accusa, rivolge lo sguardo metaforico su se stesso. Avendo consentito nell'animo alla spoliatura del corpo di un re, allo svilimento della pompa della sovranità che egli stesso incarnava, Richard non riesce a distinguersi tra i molti che lo circondano. Non vede in sé altro che l'ennesimo traditore fra traditori:

Mine eyes are full of teares, I cannot see.
And yet salt water blindes them not so much,
But they can see a sort of traytors heere:
Nay, if I turne mine eyes upon my selfe,
I find my selfe a Traitor with the rest.⁸

7 Ma anche strumento retorico, cfr. H Grabes, *Speculum, Mirror und Looking-Glass Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13.–17. Jahrhunderts*, Tübingen 1973; oppure un doppio dello stagno di Narciso, e in quanto tale strumento di seduzione ed auto-compiacimento; si veda S. Melchior-Bonnet, *Histoire du miroir*, Paris 1994.

8 W. Shakespeare, *Richard II* (1595). Le citazioni, qui ed altrove, seguono il testo del *fourth quarto* (d'ora in avanti Q4), prima edizione ad integrare la *deposition scene: The Tragedie of King Richard the Second. As it hath been publikely acted by the Right Honourable the Lord Chamberlaine his seruantes. By William Shake-speare*, London, printed by W.W. for Mathew Law, 1608. Il passo si trova alla carta H2v.

Il re chiede uno specchio. Solo allora - dice - potrà leggere. Leggere, tuttavia, qualcosa di completamente diverso dal carnet di accuse che Bolingbroke cerca senza sosta di sottoporgli:

They shall be satisfied, Ile read enough,
When I do see the very booke indeed,
Where all my sinnes are writ, and that's my selfe.
Give me that glasse [and therein will I reade].⁹

Il riflesso non corrisponde a ciò che aveva pensato di trovare. La scena che ci si presenta di fronte è paradigmatica. Lo specchio distoglie il re dall'atteggiamento introvertito che caratterizza i versi precedenti, aprendo lo spazio della contraddizione. Le rughe che la superficie vetrosa rimanda agli occhi sono piccole, troppo piccole. Non paiono affatto commisurate a quelle enormi valli che la sua immaginazione credeva scavate dai continui colpi del dolore che aveva dovuto sopportare.

La soluzione di Bolingbroke, per una volta, sembra convincere Richard: tutto un gioco di ombre, nient'altro. Le ombre d'afflizioni e tribolazioni avevano distrutto l'ombra interiore del suo viso, lasciandone intatta l'empiria che adesso lo specchio riportava estranea agli occhi. La verità di quel dolore che si spandeva silente pareva invisibile. Soltanto evidenze vaghe, imprecise - ombre, ancora - di quello stato tutto interno erano riuscite a manifestarsi in minute increspature di pelle.

⁹ Ivi, c. H3r. Le aggiunte tra parentesi quadre integrano le porzioni di testo presenti nel *first folio* che non si trovano in Q4.

Così come lo specchio spezza la continuità tra l'interiore e l'esteriore immaginata dal re, egli spezza lo specchio. L'oggetto, implicitamente accusato di non poter far altro che riprodurre le sembianze esterne, viene ripagato della sua stessa funzione, nella sicurezza che la verità del dolore non stia nelle rughe del volto, quanto nelle rughe percepite dallo sguardo interiore.¹⁰ Richard arrivò a pronunciare – come Agostino, prima di lui – le fatidiche parole secondo cui la verità non può essere attinta dal mondo esteriore e dai suoi riflessi. Essa va cercata in quel luogo invisibile, nascosto e silenzioso in cui si ripara. *There lies the substance.*

BOL. The shadow of your sorrow hath destroyd
 The shadow of your face.
RICH. Say that againe: the shadow of my sorrow;
 Ha! Let's see: tis very true, my grieffe
 lies all within, and these external manners
 Of laments are meere shadowes to the unseene,
 Grief that swelles with silence in the tortured soule:
 [There lies the substance]...¹¹

10 Circa l'antica tradizione premoderna del vedere come atto non necessariamente fisico, aperto a spazi metaforici e metafisici, rimando a B. Newman, *What Did It Mean to Say "I Saw"?* *The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture*, in «Speculum» LXXX (2005), pp. 1-43.

11 W. Shakespeare, *Richard II*, c. H3r-v. Troppo spesso il sottile gioco di ironie sotteso a questi versi pare non venir percepito, come nel caso della lettura *ad fabulam* dell'intera sequenza depositoria proposta da H. Kantorowicz, *The King Two Bodies: A study in Medieval Political Theology*, Princeton 1954, capitolo II. L'attacco alla dualità del corpo regio non colpisce infatti la ben più radicata dualità tra *intus* e *foris*, la quale proietta a sua volta dubbi sui parafrenalia tutti esteriori dell'espiazione, e persino sul dispiacere dello stesso re.

Per certi versi, nella profonda ironia della scena allestita dal *dramatic flair* di Richard, è impossibile sciogliere l'enigma se sia l'evidenza dello specchio a farsi ingannatrice, l'intima percezione introspettiva, oppure la stessa impressione del confinamento interiore di sentimenti ed affezioni. Decisivo è che queste opzioni si diano.

Ciò che Shakespeare metteva in scena costituiva soltanto una tra molteplici flessioni dello statuto epistemico dell'interiorità.¹² I capitoli che seguono indagano le premesse dello scambio dialettico appena citato. Tali premesse, frutto di un'articolata tradizione, mostravano nella prima età moderna esiti comuni, capaci di valicare gli steccati confessionali. Queste rimasero inscalfite, nei loro connotati essenziali, sia dalla montante propaganda religiosa, sia dalle dinamiche politiche e sociali che dalla medesima configurazione linguistica traevano potere. Nel teatro profano e popolare, in uno scenario altamente conflittuale come quello inglese – dove i puritani più radicali arrivarono nel pieno seicento a vincere la loro crociata contro le forme mimetico-rappresentative, imponendo la chiusura dei teatri nel 1642 – il tema aveva assunto una raffinata elaborazione e una presenza drammaturgica dilagante.

Le formazioni concettuali inerenti ai modi di vivere il dualismo tra *intus* e *foris* nei differenti ambiti delle società europee si trovano fondate su una comune matrice. Tale matrice mostrò le proprie aporie al sommo grado nel contesto del cattolicesimo mediterraneo, tra XVI e XVII

12 Ancora più significativa, in relazione all'argomento qui sostenuto, è la totale estraneità di Richard II ad una caratterizzazione fisica della dimensione interiore, tendenza crescente nell'ambito in cui la *play* vide la luce, e a cui lo stesso drammaturgo di Stratford non era estraneo. Si veda M. C. Schoenfeldt, *Bodies and Selves in Early Modern England: Physiology and Inwardness in Spenser, Shakespeare, Herbert, and Milton*, Cambridge 1999.

secolo, a seguito di eventi storico-culturali che ne esasperarono le tensioni interne. Gli anni in cui nei teatri dell'Inghilterra, nelle accademie italiane, così come nelle tesi dei teologi protestanti la scissione tra il mai effettivamente sondabile piano interiore – l'*unsounded self* shakesperiano – e il piano esteriore veniva rappresentata, coincidevano con il periodo di più intensa attività delle istituzioni repressive cattoliche. Lì quella frattura si trovava implicata nelle sue differenti fattispecie, sfruttata e contestata con una tenacia performativa senza eguali.¹³

A seguito dei grandi rivolgimenti occorsi in quegli anni, la scissione tra piano esteriore e piano interiore, per certi versi costitutiva del pensiero cristiano – di cui la tradizione agostiniana, la predicazione medievale, e i *mystery plays* rendono testimonianza – si caricò di un ruolo operativo dirimente, e si trovò ostensa in tutta la sua drammaticità logica.

Se scene di levatura simile a quella di Richiard II sono tramate da una serie di grammatiche comuni, un'indagine che permetta di individuarne gli elementi costituenti si rende opportuna, prima di passare ad analizzare

13 Limitatamente all'area italiana, il lasso di più intensa attività delle istituzioni repressive è usualmente individuato tra gli anni ottanta del cinquecento e gli anni venti del seicento, si veda J. A. Tedeschi, *Il giudice e l'eretico: studi sull'inquisizione romana*, Milano 1997, p. 72. Per quanto riguarda l'ambito spagnolo, la difficoltà di giungere ad un dato complessivo è dovuta a stime altamente discordanti, dalle quali è possibile estrapolare soltanto indicazioni generali che individuano picchi di grande attività già entro il terzo decennio del cinquecento. Sul periodo centrale delle *relaciones de causas* (1540-1700) si rimanda a G. Henningsen, *The Database of the Spanish Inquisition. The relaciones de causas project revisited*, in H. Mohnhaupt e D. Simon (a cura di), *Vorträge zur Justizforschung*, Frankfurt 1993, pp. 43-85; sul primo cinquantennio dalla fondazione, statisticamente il più controverso, si veda almeno J. P. Dedieu, *L'Inquisition*, Montreal 1987, p. 85, ed H. Kamen, *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*, quarta edizione, New Haven 2014 (prima edizione: 1965), capitolo 9.

lo statuto che questi assunsero nella congiuntura moderna. Il passo shakespeariano, nella sua iconicità, permette di formulare nel modo più chiaro le domande a cui cerca di rispondere il presente capitolo: in che modo si sono consolidate le premesse per una radicale scissione tra *intus* e *foris*? Su quali basi, nella prima età moderna, si poté verificare l'exasperazione di tale contrapposizione binaria? Quali utilizzi pragmatici induceva una siffatta configurazione etico-linguistica?

Questi interrogativi sono avanzati nella convinzione che ciò che appare scontato, quasi fosse un dato naturale, ovvero che esista uno spazio inesorabilmente interiore, a cui sono associati i concetti di coscienza, intenzione e volontà, tanto da farvi dipendere le sorti emotive e il giudizio sulle azioni di ogni essere umano, scontato non sia.

Tutt'oggi le parole bocca, cuore, coscienza, intenzione e azione vengono spesso intese, a causa della loro presenza invasiva, come referenti semantici di entità quasi astoriche. A lungo intrappolati nella familiarità di quelle immagini, la domanda circa la consistenza di quella configurazione epistemica che pone uno spazio interiore in tensione con il mondo esteriore ha tardato ad essere posta. Quando tale interrogativo è stato avanzato, la risposta ha assunto i connotati di una ricerca sull'esistenza e la configurazione di tali spazi, come se essi fossero in un certo senso qualche *cosa*. Contro ogni approccio riduzionistico, e contro ogni forma di naturalismo della coscienza, qui si tenta di mostrare la costituzione linguistica, e quindi culturale di quella struttura duplice. Struttura da cui tuttora traggono tempra radicate mitologie insite nel linguaggio, che fanno spesso da sfondo a ben determinati rapporti di potere. Dalla partizione tra esteriorità ed interiorità dipendono a loro

volta, per traslazione, sia l'immagine scissa del linguaggio, distinto tra *verbum*, fatto esteriore proferito, e significante, sia la concezione che tende a ridurre ogni testo alla rigida contrapposizione tra lettera e spirito

Davanti alla possibilità di ricostruire la genealogia di singoli concetti su una lunghissima scala temporale, vagliarne il portato e la connotazione nelle varie epoche, ai fini di questa ricerca appare ben più significativo tentare l'affondo in una direzione diversa. Molteplici studi hanno indagato, da differenti prospettive, gli edifici culturali riassumibili sotto i termini cuore, spirito, coscienza, e anima, senza tuttavia andare a scalfire la cortina gravante sul presupposto che rende plausibili queste costruzioni mitologico-concettuali nel loro senso moderno: l'idea dell'esistenza di una dimensione recondita, celata, dotata di una potenza affermativa nei confronti dell'azione, e concepita metaforicamente in termini spaziali.

Così sono stati esaminati i principi vivificatori che animano quello spazio, e le affezioni che vi si generano, ma non il fatto primario, ovvero l'idea che ogni individuo porti con sé una cavità metaforica che resiste ad ogni tentativo di penetrazione sul piano della *physis*. Tale mitologia linguistica assimila l'intera dimensione corporea, comprese le sue parti interne, al *foris* propriamente detto. Ciò che è pensato sovrintendere al βίος, ma creduto esulare dai bordi del corpo e dei suoi organi, viene fatto risaltare per contrapposizione in un'interiorità immateriale, assolutamente irriducibile alla sfera anatomica: un foro interiore, concepito come spazialmente costruito, drammaturgicamente versato alla rappresentazione, senza riposare tuttavia in un effettivo luogo.

Il Corpus omerico, tra le più antiche testimonianze linguistiche della

cultura accidentale, attesta una concezione della ψυχή scevra da particolari connotazioni morali o metaforiche. Nella maggior parte dei casi, essa appare come principio di vivificazione universale dei corpi – umani o animali. I testi parlano inoltre di petto, di porzioni corporee per indicare metonimicamente la sede delle funzioni vitali e delle emozioni primarie, senza mai alludere all'esistenza di uno spazio che le raccolga. La separazione tra il soffio vitale e la componente carnale segna il momento di trapasso dell'essere animato nel regno delle cose, dinamica essenziale che non prevede l'intervento di ulteriori elementi.¹⁴ Risulta subito significativa.

Sebbene le letture più spiccatamente primitivistiche riguardo la concezione del corpo e dell'ego nelle culture classiche debbano essere accolte con cautela, il distacco fornito dalla prospettiva antica è prezioso.¹⁵ Esso permette di constatare per contrasto quell'aspetto che al linguaggio antico, e ai suoi personaggi, era certamente estraneo, ovvero la concezione spaziale, metaforica e drammaturgica dell'interiore.

Nel pensiero classico del V secolo la galassia concettuale dell'interiorità si presentava ancora molto vaga, seppur con alcuni caratteri ben definiti.

14 Mi riferisco agli studi seminali di Bruno Snell, di cui siveda *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1946, capitolo II; e Eric R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1952. Si veda anche R. Padel, *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self*, Princeton 1992, p. 12 e sgg.

15 Tali letture sono state ripetutamente criticate per aver trascurato le tracce che nella parola omerica implicherebbero invece una posizione soggettiva dei personaggi, per aver adottato un'ottica evolucionistica, e per aver troppo enfatizzato il primitivismo della lingua dei *corpora* antichi. Per un profilo critico vedi Bernard Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley-Los Angeles 1993, in particolare il capitolo II.

Platone riconduce nella sua opera la tradizione sin lì minoritaria che aveva sostenuto la distinzione tra anima e corpo, rendendo quella partizione per la prima volta originaria di divergenti polarizzazioni. Un contrasto in cui si rispecchiano tensioni politiche e morali, tanto che l'esercizio di *mis en ordre* che Platone accompagna alla mitogenesi del dissidio corrisponde ad una proposta di ordine civile.¹⁶ Il dialogo dell'anima con se stessa che per Platone costituisce il pensare, a volte con l'intervento delle sensazioni, e quindi della fantasia, non avviene propriamente in un luogo. Esso è accolto dal silenzio, non nell'incavo di uno spazio. Si tratta di voci, e delle loro ombre. La connessione con l'esteriore è organica, seppur elastica, e produttiva. Il pensiero è un parlare silente, per molti versi parallelo al parlato propriamente verbale – esteriore, si direbbe.¹⁷

Con le metafore proposte da Socrate a Protarco, la psiche platonica si anima di scrivani e pittori, tanto da assomigliare ad un libro (βιβλίον), o a una superficie pittorica. La memoria, eccitata dalle sensazioni e dalle passioni, procura come una scrittura nell'anima. E quando il pensare si volge al contenuto di una percezione mancante, che richiamato viene come dipinto (ζωγραφέω), si raggiunge la più alta forma di produzione immaginifica dell'edificio platonico. Ciò conferma come l'immaginazione e il trafficare con immagini (εἰκόνες) vengano qui pensati alla stregua di processi segnatamente gnoseologici, più che drammaturgici.¹⁸ Considerazioni del tutto parallele possono essere mosse,

16 Platone, Πολιτεία, 438d sgg.

17 Id, Σοφιστής, 264a-b.

18 Id. Φίληβος, 38e-40c.

al netto di doverose calibrizioni, nei confronti delle più estreme derive del platonismo tardoantico, a partire da quelle sinesiane.¹⁹

Lo sguardo rivolto verso l'interno della medicina classica, che per certi versi costituisce uno dei presupposti della tradizione del dualismo cristiano, rimane indissolubilmente legato all'ottica imposta dal logos di stampo naturalistico. Per Aristotele il cuore costituisce il centro dell'attività percettiva, il principio del calore vitale, la sede dell'energia che instaura il flusso sanguigno, ma nulla più. Sebbene la più importante tra tutte, il cuore si configura come una viscera (ἔντερον, σπλάγχνον), ed in quanto tale risulta potenzialmente accessibile ai sensi.²⁰ Tra le varie tradizioni mediche successive al magistero di Aristotele, e ad esso debitorie, il *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* rappresenta una delle più radicali, proponendo un determinismo corporeo che si oppone alle concezioni di stampo platonico-cristiano.²¹ Guardando dentro – azione intesa da compiersi esclusivamente con l'occhio fisico, attraverso la lacerazione e l'apertura dell'oggetto-corpo sotto osservazione – non si vedono che organi, insiemi funzionali soggiacenti al principio di causa-effetto.

19 Cfr. la funzione percettiva del πνεῦμα φανταστικὸν in Sinesio, Περὶ εὐπνίων, V, 135d: «E se guardare a dio con gli occhi è cosa beata, coglierlo (αἰρέω) con la fantasia è una visione ancor più alta. Questa è infatti il *sensu* dei sensi, dato che il pneuma immaginativo è il più generale *organo di sensu* (αἰσθητήριον), corpo primo dell'anima», enfasi mie.

20 Aristotele, Περὶ Ζώων Μορίων, II, 1, 647a-b; ma si veda anche 656b, e III, 4, 665b sgg.

21 Si veda O. Temkin, *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Ithaca 1973; per quanto riguarda la fortuna posteriore di questa tradizione: A. Bazou, *L'influence du traité de Galien "ὅτι ταις του σώματος κράσεσιν αι της ψυχής συνάμεις έπονται" aux écrivains postérieur*, in *Perilepseis Anakoinoseon XI*, Atene 2001, pp. 108-120.

Nella medicina antica, e ad un livello più generale, nella storia del logos naturalistico greco, il cuore, l'anima non assumono mai la configurazione topica di interiori spaziali. Il gesto intellettuale tramite cui l'interiore viene pensato corre sulle direttrici della percezione tattile, ottica, o delle loro più dirette estensioni metaforiche. L'idea dell'esistenza di uno spazio virtuale e al contempo teatrale sarebbe apparsa in quel contesto probabilmente incomprensibile. Nell'apparente similitudine lessicale si cela una profonda differenza che dà spazio ad una lacuna di pressoché totale incomparabilità: sarebbe inutile pensare l'interiore metaforico cristiano attraverso le categorie del pensiero fisico-medico, e viceversa, associare alle speculazioni anatomiche antiche una topografia architettonica dell'interiore. Persino là dove sussiste una apparente possibilità di sovrapposizione, come nel contesto della lingua poetica classica.

Se il pensiero medico-biologico antico costituì un'ininterrotta presenza nell'occidente europeo, solo dopo un lungo periodo di azione silente ed ellittica questo si trovò nuovamente associato al gesto visuale che originariamente gli era proprio. Parallelamente, i libri che lo tramandarono vennero a trovarsi per lungo tempo alienati dall'attitudine che li aveva forgiati. Nel pensiero medico occidentale, sguardo, pratiche e prodotti materiali non furono sempre simultanei e consistenti – come solo avviene nei periodi generativi di una nuova *Stimmung*.

Un esempio lampante è fornito dall'anatomia dissettiva. La dissezione di cadaveri umani subì apparentemente un repentino declino nelle generazioni immediatamente successive ad Aristotele, Erostrato ed

Erasistrato, senza che ciò mai corrispondesse ad un radicale cambiamento della prospettiva che le aveva ispirate – e che a lungo continuò ad ispirare la dissezione animale. Mentre alle soglie del periodo tardoantico, in un contesto epocale di transizione, le opere e i risultati della produzione medica antica si trovarono spesso conservati, a discapito di una risemantizzazione degli stessi. La prospettiva a loro cooriginaria andava ormai dissociandosi dal sapere che aveva generato, abbandonandolo.²² Allorché la dissezione umana trovò nuovo impulso nell'occidente medievale e moderno, ciò avvenne nonostante l'onnipresenza di quella religione che un tempo aveva agito da fattore primario per sua scomparsa, ed anzi, in specifici casi, con un suo silente beneplacito.²³

Con la definitiva sanzione agostiniana, che sulla scia di tradizioni antiche ed evangeliche fissò la verità al piano dell'interiore metaforico, stabilendo i contorni di una nuova configurazione epistemica,

22 Note perspicaci sulla divergenza tra apparato ideologico e codice letterario, una tra le componenti dei fenomeni a cui si allude in testo, si trovano in un recente saggio che Carlo Ginzburg ha dedicato all'ironia in Pascal; C. Ginzburg, *Casuistry and Irony: Some Reflections on Pascal's Provinciales*, in C. Ginzburg, con L. Biasiori (a cura di), *A Historical Approach to Casuistry: Norms and Exceptions in a Comparative Perspective*, London – New York 2019, pp. 282-300.

23 Circa l'acme dell'anatomia dissectiva antica, si veda H. Von Staden, *The Discovery of the Body: Human Dissection and its Cultural Contexts in Ancient Greece*, in «The Yale Journal of Biology and Medicine» LXV (1992), pp. 223-241. Sull'interessante contesto di transizione del pensiero ippocratico nell'ambito del primo cristianesimo si veda O. Temkin, *Hippocrates in a World of Pagans and Christians*, Baltimore 1991, capitolo IV. Per quanto riguarda la ripresa della dissezione umana in vivo, troppo spesso mitizzata quale punto di svolta, si veda la ricognizione di K. Park, *The Life of the Corpse: Dissection and Division in Late Medieval Europe*, «Journal of the History of Medicine and Allied Sciences» L (1995), pp. 111-32, ed anche N. G. Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine: An Introduction to knowledge and practice*, Chicago 1990, capitolo IV.

l'antropologia e l'ermeneutica cristiane avevano trovato una ferma base. Quella base fornì i presupposti per lo stabilirsi delle tensioni tra *intus* e *foris* acuitesi nella prima età moderna.

Secondo il logos fisico-medico antico la verità si trova indissolubilmente legata alla realtà della cosa (το πρᾶγμα). Anzi, la abita, ed ogni teoria, in quanto contemplazione-di-qualcosa, non poteva che derivare in fin dei conti dallo spettacolo della cosa stessa. La gnoseologia aristotelica, in alcuni dei suoi passi più densi, descrive coloro i quali ricercano nel modo deontologicamente corretto come quasi inesplicabilmente forzati dalle cose a riconoscere la loro intrinseca verità.²⁴ Lo scompaginamento provocato dal dilagare della tradizione giudaico-cristiana alla configurazione antica del rapporto tra sapere e cose fu pressoché totale. In questo senso, l'operazione di Agostino assume un carattere epocale. L'ipponense non si limitò infatti a rendere ancor più netta la distinzione tra *intus* e *foris* già esistente, o ad abbozzare una topografia dell'interiorità, bensì assegnò a quest'ultima una preminenza veritativa di natura trascendente. L'*intus* divenne il luogo della conoscenza vera, per quanto sfuggente e mai completamente attingibile. E così, lo stesso rapporto tra uomo e dio, fonte della verità, iniziò a dipanarsi attraverso un percorso eminentemente interiore. L'affermazione «in interiore homine habitat veritas» configura implicitamente un uomo nuovo, che eredita e supera la carica del paolino *kainon anthrôpon*,

24 L'associazione verità-cosa in Aristotele è costitutiva e sovente ripetuta, vedi ad esempio Φυσικὴ ἀκρόασις, 263a17-18, da cfr. con Μετὰ τὰ φυσικά, II, 1, 993b24 sgg. Per quanto riguarda l'approccio aristotelico al reale si veda G. Romeyer-Dherbey, *Les Choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*, Lausanne 1983.

enunciando non tanto una serie di individui rinnovati, quanto il compimento nella genesi di una nuova antropologia.²⁵

La concezione dualistica in sé non è infatti sufficiente a determinare in modo compiuto lo statuto di questo modello: ciò che lo denota è la caratterizzazione attribuita ad ogni termine del dualismo. La nuova antropologia attinse in parte, radicalizzandole, a contrapposizioni già permeanti l'atmosfera culturale classica e giudaica. Il pensiero antico conosceva dispositivi quali la φαντασία, luoghi abitati da immagini, nel senso più lato, dove queste erano elaborate. L'esperienza della caverna platonica può essere letta come un pullulare mentale di εἰδωλα, δόξαι, φάντασμα, *simulacra*. L'ideale stesso dell'ἄταραξία stoica riposava implicitamente sullo scarto tra una costituzione esteriore del mondo, a cui appartenevano le contingenze e del corpo, e la dimensione recondita dell'individuo, segnatamente legata alle passioni. La caratterizzazione aureliana dell'anima come cittadella interiore veste con un'immagine architettonica quella divisione, cementandone la secca bidimensionalità. Tale scelta sottende una ben precisa teoria dell'immaginazione, fondata sulla possibilità di una completa disarticolazione tra l'animo e le cose, opposta alla concezione medica aristotelico-galenica: τὰ πράγματα οὐχ

25 Augustinus, *De vera religione*, in *Patrologia Latina*, a cura di Jacques-Paul Migne (Paris: 1844-1855) [d'ora innanzi PL], XXXII, col. 154: «Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas». Per quanto riguarda la formazione dell'interiorità agostiniana si veda M. Drever, *Image, Identity, and the Forming of the Augustinian Soul*, Oxford 2013, ma anche il meno recente P. Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford 2000, di cui non si condivide tuttavia l'impostazione.

ἀπτεται της ψυχής.²⁶

Nel mondo stoico il bene consiste nell'acconsentire con amore a ciò che la natura umana richiede, rivolgendosi al flusso d'eventi che trafigge l'uomo nel suo destino, sapendo che, forti di un oneroso esercizio, le cose non potranno violare la rocca interiore. L'utilizzo del sintagma «esercizi spirituali», sovente utilizzato negli scorsi decenni per indicare le operazioni adombrate nei *Pensieri*, mostra tuttavia la traccia di una traslazione a posteriori.²⁷ Gli esercizi aureliani, dal carattere speculativo, non conducono mai alla costruzione di una rappresentazione interiore supportata ed abitata da metafora viva, come invece avverrà nell'alveo della tradizione agostiniana medievale. Allo stesso modo, la bipartizione paolina tra ἔξω ἄνθρωπος ed ἔσω ἄνθρωπος, che stabilirà a lungo in occidente barriere fisiche e immaginarie tra la carne e l'anima, la lettera e lo spirito, e tra le comunità religiose stesse, non faceva che ammantare di nuove vesti un costume linguistico ampiamente consolidato nel mondo ellenistico, senza predisporre lo spazio interiore ad una costituzione narrativa e spaziale.²⁸

26 La citazione è tratta da Marcus Aurelius, Τὰ εἰς ἑαυτόν, a cura di C. R. Haines, London – Cambridge del Massachusetts 1916, IV.3, p. 70.

27 Sulla lettura dei pensieri aureliani alla stregua di esercizi spirituali mi riferisco a P. Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris 1997 (1ª edizione 1992), p. 51 e sgg. La comparazione che ne risulta tra stoicismo e psicagogia cristiano-cattolica è illuminante, almeno fino al punto in cui tale comparazione non induce a trascurare la discordanza nei presupposti. Si veda anche F. Ildefonse, *La multiplicité intérieure chez Marc Aurèle*, in «Rue Descartes» XLIII (2004), pp. 58-67.

28 In Paolo l'uomo interiore pare configurarsi come un ente spirituale, direttamente connesso all'uomo nuovo, di cui rappresenta l'elemento di possibilità. In questo senso, l'uomo interiore paolino non costituisce la sede di un proscenio atto ad accogliere un intessuto narrativo-visuale. Sulla natura retorica delle polarità e delle analogie paoline

In nessuno di questi casi l'interiorità è trasfigurata a proscenio dove si possano *far* accadere eventi da imbrigliare in figure rappresentative, magari per un preciso scopo. Se l'anima di Platone si costituisce come superficie per la scrittura di un'eterna memoria del mondo, se la cittadella stoica ha un valore precipuamente pragmatico, funzionale alla *vita activa* dell'uomo, l'*intus* cristiano, sancito definitivamente nella tarda antichità, assume le vesti di un luogo di verità e di indagine, spazializzato e teatrale. Il pensiero antico lasciava insomma su un piano residuale due elementi cruciali per la tradizione successiva. Ovvero, mancava sia di una ferma caratterizzazione epistemica dell'interiore, garantita da una potenza superiore, sia della capacità di immaginare la persona in quanto possibile regista, o addirittura autore di ciò che su quell'interiorizzato proscenio avviene. La vocazione rappresentativa di quel luogo verrà ulteriormente sancita persino dalle correnti più distanti dall'allegorismo cristiano di ispirazione agostiniana. Come nel caso della teoria scolastica della *συντήρησις* (da *συντηρέω*, osservare) – generatrice di principi formali tramite cui il discernimento morale del mondo viene rappresentato alla coscienza.²⁹

ha indagato N. Schneider, *Die rhetorische Eigenart der paulinischen Antithese*, Tübingen 1970, di cui si vedano in particolare p. 30 e sgg. Sull'ambiguità lessicale inerente a tali dualismi, si veda D. B. Martin, *The Corinthian Body*, New Haven 1999.

29 La teologia scolastica non presenta una concezione univoca della *συντήρησις*. Tuttavia, è possibile accennare alla caratterizzazione stabilita da Tommaso, secondo il quale essa è il generatore dei principi formali che vengono rappresentati alla coscienza – costituendo quindi nell'individuo la fonte inestinguibile dei fondamenti morali impartiti da dio – che l'atto della coscienza può elaborare sia in maniera corretta che fallace. Per una descrizione puntuale si vedano i fondamentali lavori di Odon Lottin, in particolare *Syndérèse et conscience aux XIIe et XIIIe siècles*, in Id., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, vol. 2.1, Leuven 1948, pp. 103–349; e il più recente T. C. Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge 1980.

La grande tradizione psicagogica medievale costituisce la testimonianza più rilevante di questa episteme forgiatasi nel punto d'incontro tra tradizione classica e religione giudaico-cristiana. Nel chiostro dell'abbazia di Saint-Remi di Reims un monaco cartusiano poteva chiedersi, riguardo alle parole di Matteo VI, 6, *Intra in cubiculum tuum*: «Quod est cubiculum tuum, nisi conscientiae secretum? Quod ostium nisi os tuum?» L'identificazione, ormai consolidata da secoli di esegesi, tra coscienza e spazio interiore terminava nel suo apice di espressività con una poderosa serie di anafore assimilanti la buona coscienza a spazi ameni:

Conscientia bona titulus est religionis, conscientia bona hortus est deliciarum, conscientia bona est scyphus Joseph, in quo augurari, imo inebriari solet; conscientia bona thesaurus est regius, conscientia bona est aula Dei, conscientia bona est liber signatus et clausus [...]³⁰

Le immagini materiali impiegate da Pietro Cellense insistevano sul medesimo spazio che le elaborazioni medievali della tradizione agostiniana prescrivevano di edificare con templi e tabernacoli destinati al signore. Edifici non soltanto metaforici, operanti su una serie di corrispondenze indirette, e quindi semiotiche, ma figure psico-attive, improntate ad una disciplina dell'interno. L'arca che i vittorini intimavano di costruire non corrispondeva ad un gioco di apposizioni, né ad un parlare figurato, come in molti casi antichi. Era a suo modo vera

30 Petri Cellensis, *De Conscientia ad Alcherum monachum claravallensem liber*, in *Petri Cellensis primum deinde S. Remigii apud Remos abbatis demum Carnotensis episcopi opera omnia*, PL CCII, col. 1086c.

edificazione, e la metafora, metafora incarnata:

Ingrederere ergo nunc in secretum cordis tui, et fac habitaculum Deo, fac templum, fac domum, fac tabernaculum, fac arcam testamenti, fac arcam diluvii, vel quocunque nomine appelles, una est domus Dei.³¹

La configurazione dello spazio interiore implicata da questa insistente sequenza di imperativi sottende concezioni del cuore, della coscienza e della mente non riducibili ad entità figurabili nel loro complesso, da fuori, attraverso immagini o miti. Essi assumono la forma di vuoti scenici in cui è possibile intraprendere un'opera di architettura rappresentativa, talvolta marcatamente visuale, ovvero un lavoro attivo sulle percezioni e le passioni dell'individuo.

Per tutto il corso dell'antichità la tradizione fisico-logica aveva

31 Hugonis de Sancto Victore, *De arca Noe*, I, 3 (621D), in CC, *Continuatio Mediaevalis*, CLXXVI, Turnhout 2001, cura et studio Patricii Sicard. Il testo era accompagnato dal *Libellus de formatione arche*, che proponeva dei veri e propri metodi cartografici per l'architettura di edifici interiori, su cui si vedano i gli studi di P. Sicard, *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle: Le 'Libellus de formatione arche' de Hugues de Saint-Victor*, Paris 1993. I tentativi di Sicard sono animati dalla convinzione che siano esistite matrici visuali correlate ai testi vittorini – matrici di cui non c'è traccia alcuna, e che l'autrice ha pertanto tentato di ricostruire da zero. Di opposto parere, Mary Carruthers ha sostenuto che il senso del libello verte sul procedimento interiore che esso stesso induce, rendendo di fatto superfluo e non pertinente qualsiasi prototipo materiale; si veda M. Carruthers, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, seconda edizione, Cambridge 2008, p. 293 sgg, più in particolare p. 234, n. 90. L'autrice sembra tuttavia posporre a ragioni mnemotecnico-esegetiche ciò che nell'ottica di questo studio appare come elemento primario, ovvero il fatto che la possibilità di una tale procedura fosse garantita da uno spazio interiore atto ad accogliere quel tipo di costruzione.

concepito il cuore, la mente e le funzioni vitali in relazione ad organi, mai alla stregua di opifici e luoghi di rappresentazione. Una completa traslazione trasfigurò quella tradizione antica, devota allo spazio medico del corpo-*pragma*, ispezionabile dai sensi esterni e sezionabile da parte del bisturi, in un doppio del modo fisico che al mondo fisico non apparteneva più. Per questa ragione, una mente complicitamente aderente all'aristotelismo antico avrebbe visto nella costruzione cristiano-agostiniana dell'interiorità l'esorbitare patologico di quella tendenza stigmatizzata dal filosofo di Stagira nell'edificio platonico, costruito, a suo dire, al di fuori delle pretese del λόγος ἀποφαντικός: «fa discorsi vuoti e utilizza metafore poetiche».³²

L'aporia sorge dalla sfrontata rivolta cristiana all'episteme antica, sfociata nella ricerca, tra i suoi termini usati, di un nuovo linguaggio apofantico. Dalla volontà di predicare con esso la nuova verità del logos cristiano, segnatamente espressivo ed intrinsecamente narrativo, agli antipodi della cosa antica intesa come *pragma*. L'*intus* cristiano è in quanto scaturigine di queste tendenze, uno spazio metaforico e non penetrabile dallo sguardo, immune ad ogni possibilità di smembramento. Uno spazio totalmente organizzabile con operazioni della mente: lo scenario di una nuova drammaturgia, il cui iato con il mondo dell'espressione si

32 Aristotele, Μετὰ τὰ φυσικά, 991a22. Sull'antiorità aristotelica rispetto alla tradizione retorica che avrebbe fondato i presupposti per il concetto moderno di metafora, inapplicabile quindi allo stagirita, hanno insistito I. Tamba-Mecz e P. Veyne, *Metaphora et comparaison chez Aristote*, in «Revue des Études Grecques» XCII (1979), pp. 77-98. Circa l'impossibilità del linguaggio filosofico di evadere dal recinto metaforico, in dialettica con le affermazioni di Aristotele in oggetto, si veda J. Derrida, *La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique*, in Id., *Marges - de la philosophie*, Paris 1972, pp. 247-324

manifesterà in modo via via crescente, fino all'acme della prima età moderna.

All'altezza cronologica dei testi vittorini la rottura con la tradizione medica antica, e con la gnosologia platonica, si era definitivamente consumata da tempo. Senza una tale separazione, che richiese un lungo cammino di elaborazione per essere esplicitata a pieno, e la cui radicalità rimase in parte oscurata da una continuità meramente lessicale, la drammaturgia shakesperiana richiamata in *ouverture*, così come le discussioni cattoliche sul rapporto tra prova e dimensione interiore della coscienza, mancherebbero della più importante condizione di possibilità. Le parole di Petro Cellense e dei vittorini sarebbero state lettera morta.

Tra il XV e il XVI secolo i tentativi aporetici di penetrare la complessa costruzione dell'interiorità, inviolabile ed intrinsecamente inattingibile, si moltiplicarono. Le tensioni tra quello spazio e il mondo esteriore dominarono l'ambito delle istituzioni repressive, dove la percepita necessità della raccolta di prove fisiche esteriori doveva, in funzione di tali presupposti, tramutarsi nella ricerca di un utopico accesso a quell'interiore dove la verità s'immaginava dislocata.

Quelle tensioni mai completamente risolvibili all'interno del loro quadro prospettico, e la disseminazione delle discrasie che ne derivarono, costituiscono lo sfondo al carico emotivo, simbolico e politico assunto dal dualismo *intus-foris* nella prima modernità. Il capitolo che segue segna la soglia d'ingresso in quello scenario.

II. Il paradosso del mentitore

Si comme la vérité le mensonge n'avait qu'un visage nous serions en meilleurs termes. Car nous prendrions pour certain l'opposé de ce que dirait le menteur. Mais le revers de la vérité a cent mille figures et un champ indéfini.

Montaigne, *Essais*

L'undici di Agosto 1588, di fronte agli inquisitori veneziani, Giovan Battista Capponi decise di confessare. Negli interrogatori dei mesi precedenti aveva sempre negato le accuse che erano state mosse contro di lui – quelle medesime accuse che adesso confermava. Ammise di aver detto che le anime ritornano tre volte al mondo, che i vangeli non contengono alcuna verità, che i santi non possono intercedere per gli esseri umani, che Cristo operò i suoi miracoli grazie all'arte della kabbalah e che questi non era il vero messia, ma soltanto un gran profeta. A questo aggiunse di aver detto, in passato, che rimpiangeva il proprio battesimo, che era solito non recarsi a messa, non comunicarsi, e che sarebbe fuggito volentieri in terra di anabattisti per la grande liceità sessuale che lì era concessa.³³

Il procedimento inquisitoriale a carico di Giovan Battista si era mantenuto su una direttrice piuttosto consolidata. Da quel momento in avanti cominciò a seguire una traiettoria dialettica nei confronti delle

33 Processo Capponi, in ASV, Tre savi sopra l'eresia (sant'ufficio), b. 61, costituito dell'undici agosto 1588, c.n.n.

fondamenta ermeneutiche su cui gli inquisitori basavano la propria attività, e su cui egli stesso elaborò di conseguenza la sua difesa. Una traiettoria che assunse i toni d'un'implicita sfida. Giovan Battista affermò di aver *detto* quelle cose, ma di non aver mai creduto ad alcuna delle parole che stava confessando; né in passato, né tantomeno allora.

Più che una confessione, quella dichiarazione costituì l'accordo iniziale della sua strategia. Avrebbe potuto ripararsi sotto il manto protettivo della follia. Dichiarò invece di essere sempre stato padrone della propria condotta, quasi ad esasperare il dispositivo che stava mettendo in atto. Interrogato se riconosceva la sua negligenza, ripose: «all'ora e adesso cognosco d'aver detto male, et all'ora credeva de dir male».³⁴ Appunto: *dire*, non credere. La prontezza dell'imputato all'ammissione di alcuni comportamenti apparentemente compromettenti andò di pari passo con l'insinuazione di dubbi nell'azione degli inquisitori. Dubbi che soltanto impropriamente possono essere definiti procedurali.

Il presente capitolo intende indagare le ragioni di siffatti dubbi e mostrarne il carattere costitutivo. L'analisi verterà pertanto sullo iato che nel logos cristiano separa due coesistenti spazi di verità, quello fisico, esteriore, e quello interiore; circostanza primaria di posizioni tanto sintomatiche quanto decostruttive, come quella assunta da Giovan Battista Capponi. L'acuirsi delle aporie generate in occidente dalle dualità anima-corpo, lettera-spirito, bocca-cuore costituisce una delle vie d'accesso obbligate tramite cui vagliare e scomporre quelle forze che condizionarono l'azione umana e ne fondarono la concezione nel

34 Ibidem.

passaggio alla modernità. Quelle stesse forze che, attraverso mutazioni non d'essenza, ma di specie, costituiscono i presupposti del situarsi delle persone nelle società che avanzano la pretesa di dirsi contemporanee.

Inizialmente Giovan Battista provò a stemperare la portata di quelle ammissioni con un'affermazione che può apparire ambigua. Era stata la lingua, così libera in lui, a procedere per conto proprio. Disse: quelle cose «io le dicevo come intese nelle parte de Levante, et questo p[ro]cedendo p[er] la libertà de lingua che è in me, e non da cattiva intentioni».³⁵ L'inquisitore lo spronò:

dalla multiplicatione degli articoli heretici, che egli ha detto, e dalla vita sua s'arguisce, che quel che ha detto con la bocca l'habbi anco creduto col core p[er]ché non è verisimile che esso habbi detto su moltiplicate et grande heresie, et non crederle, perciò [fu] essortato a espurgar bene la sua conscientia.³⁶

Giovan Battista doveva aver ben presenti le implicazioni della sua posizione. Affermò ancora di non aver mai sostenuto con credenza e convinzione quelle opinioni, e che se le avesse sostenute non avrebbe omesso di dichiararlo, così come adesso stava confessando tutto il resto. Portò un esempio tangibile. Fece notare agli inquisitori che in passato aveva detto più volte di non confessarsi né comunicarsi; eppure adesso non soltanto dichiarava di aver sempre vissuto partecipando regolarmente ai sacramenti, ma era persino in grado di corredare la propria

35 Ibidem.

36 Ibidem. Per quanto riguarda l'utilizzo del termine verisimile, si veda *infra*.

affermazione con il nome di un ecclesiastico che avrebbe potuto suffragare quanto dichiarato. A fronte delle parole contestate dagli inquisitori chiamava adesso in causa atti esterni e tangibili in suo favore. Allo stesso modo, cosa impediva che in passato avesse potuto dire molte altre cose, senza che queste corrispondessero a ciò che credeva? Probabilmente Giovan Battista sapeva bene che l'aderenza alle proposizioni riguardanti opinioni non poteva essere provata in senso stretto.

L'inquisitore abbozzò una scarna – non neutra – analisi contestuale. Trovandosi probabilmente spiazzato di fronte alla perseveranza dell'imputato, affermò che l'aver ripetuto più e più volte cose contrarie alla fede, e in così gran numero, rendeva assolutamente improbabile che le avesse dette senza crederci; o per scherzo, o per divertimento, oppure «per burla». Come se un banale fattore quantitativo avesse potuto colmare lo iato tra interiore ed esteriore. Di quella confessione il sant'ufficio rimaneva non soddisfatto.³⁷ Subito dopo, l'inquisitore chiese ancora una volta a Giovan Battista come fosse possibile che egli non avesse creduto a ciò che diceva. La risposta portò la seduta ad un punto di stallo:

io non dico questo p[er] obviar alla pena, ma che se me dea quella

37 *Satisfactio*, assieme a *redimere* e *condonare*, era un termine largamente utilizzato dai Padri nell'ambito della teologia penitenziale, declinata in termini economico-negoziati. Un panorama semantico che, a partire da Tertulliano ed Agostino, confermava l'idea di una soddisfazione della divinità di tipo sacrificale, che il sacrificio ultimo di Cristo avrebbe invece dovuto spezzare. L'utilizzo del termine nelle aule inquisitoriali tradiva la riproduzione traslata di quella gerarchia. Si veda, ad esempio, Augustinus, *De Trinitate*, 4, 3, 19; sull'utilizzo del termine in ambito teologico T. Gorringer, *God's Just Vengeance: Crime, Violence and the Rhetoric of Salvation*, Cambridge 1996, p. 89.

pena come se havesse creduto, ma non voglio dir d'haverlo creduto per non offender l'anima mia.³⁸

La questione si ripropose durante l'interrogatorio successivo, il venti settembre. Giovan Battista mantenne la propria posizione e l'inquisitore, per provare a colmare la voragine che l'accusato aveva scavato tra parole ed intenzioni, continuò ad insistere con gli unici strumenti a sua disposizione. Senza successo. Fu quindi interpellata la congregazione romana. Mercoledì 7 settembre 1588, nella seduta di *feria quarta*, i cardinali del sant'uffizio, istruiti come al solito dall'assessore sui casi della settimana, discussero brevemente anche quello posto dagli inquisitori veneziani. I convenuti suggerirono che per uscire dall'impasse, e «p[ro] ulteriori veritate habenda», fosse impiegata la tortura.³⁹

La tortura giudiziaria, tentando di stabilire un nesso tra dolore e verità interiore, si discosta sensibilmente da altre fattispecie di ben diversa valenza antropologica. Nel rito inquisitorio il ricorso alla tortura non era lasciato all'arbitrio dei giudici. Consolidate prassi e disposizioni si ergevano bensì ad argine, costituendo un limite abbastanza solido all'uso discrezionale. Quasi a perverso, indiretto riconoscimento di quel paradosso che insiste sul rapporto tra corpo e voce, quando la sofferenza diviene così possente da rendere le ferite all'una ferite all'altro, e perciò l'interrogazione – spesso oggetto d'interesse primario dei torturatori –

38 Processo Capponi, costituito dell'undici agosto 1588, c.n.n.

39 ACDF, ASOR, Acta congregationis, Decreta, 24 (1588) B, c. 118r: «ordinaverint quod d[icit]us Io[hann]es Bap[tis]ta torquatur p[ro] ulteriori veritate habenda [...] ».

insignificante al torturato, con tutto ciò che ne consegue.⁴⁰

L'opposto mito stereotipato della violenza incontrollata, parte costituente delle leggende che circondano i tribunali dell'inquisizione, dovrebbe perciò lasciare spazio all'immagine non meno turbante di un rituale fondato su una pedissequa distinzione di fattispecie, al confine tra diritto e pratica medica, il cui esito era in molti casi una tetra contabilità della sofferenza, dei suoi modi e dei suoi tempi. In questo senso, le società contemporanee hanno di fronte alla tortura un atteggiamento decisamente più controverso. A partire dal rifiuto della stessa parola, quasi a volerla ricacciare tra antichi orpelli di tempi barbari, proprio mentre si è di fronte alla straordinaria potenza evocativa di nuove istanze testimoniali, prime tra tutte gli scatti fotografici. Queste sollevano in modo nuovo la questione sempre collaterale alla tortura, ovvero lo stato apparentemente anestetizzato dei perpetuatori, e di un intero sistema che nella non-riconoscenza ne permette persino la documentazione. In questo senso, la forza di quei materiali sta proprio nel ricordare che la tortura non è affatto una sparuta, passata aberrazione.⁴¹

40 Circa altre fattispecie di tortura, come ad esempio quella incaricata di trasmettere la proibizione dell'ineguaglianza, o di stabilire un rapporto tra la violenza e la costituzione del corpo sovrano della collettività, si veda P. Clastres, *De la torture dans les sociétés primitives*, in «L'Homme» XIII (1973), 114–120. Sul paradosso dell'opposizione tra corpo e voce traggo spunto da E. Scary, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford 1985, p. 48. Da un punto di vista storico si veda almeno A. Prosperi e A. di Martino (a cura di), *Tortura. Un seminario*, Pisa 2017, in particolare pp. 1-16.

41 Sul materiale fotografico, e sulla posizione che questo ricopre nell'analisi della tortura contemporanea, si veda il libello di Susan Sontag, *Regarding the Pain of Others*, New York 2003, e ancor più specificamente il successivo articolo *Regarding the Torture of Others*, apparso sul *New York Times Magazine* – May 23, 2004. Circa il problema legale della derogabilità del diritto all'integrità fisica e morale della persona rimando al libro di M. Montagut, *L'être et la torture*, Paris 2014

Uno tra i limiti dell'antica procedura inquisitoria stabiliva di non poter attuare torture che mettessero il soggetto nell'immediato pericolo di perdere la vita. Giovan Battista, conscio di tutto ciò, aveva insistito affinché gli fosse somministrata la pena del fuoco, al posto del più temibile supplizio alla fune. Per avanzare tale richiesta aveva fatto leva proprio su argomenti di tipo procedurale. Furono dunque richiesti alcuni pareri medici per verificare il livello di tolleranza del suo corpo. Nonostante un cavadenti avesse ritenuto possibile la tortura con la corda, esprimendo tuttavia alcune riserve, dati i dubbi riguardo la resistenza del torturando, e considerati gli altri pareri, fu deliberato di sottoporlo alla pena del fuoco.

Era il giorno undici di ottobre. Giovan Battista fu abbastanza forte da rimaner saldo sulla propria posizione, lasciando ancora una volta gli inquisitori insoddisfatti. Di fronte alle esortazioni dell'inquisitore - «non ve lassate guastar li piedi, resolveteve a dir la verità» - Giovan Battista si mantenne risoluto: «se mi può levar la vita, ma non mi farete dir quel che non è». Constatato l'ennesimo rifiuto, gli addetti del tribunale procedettero alla tortura. La tavola che separava i suoi piedi dal fuoco fu alzata tre volte, ma il notaio poté registrare solamente gemiti, urla e rimostranze: «una cosa che non è in mi volermela cavar a q[ues]to modo, che crudeltà è questa».⁴²

Come appare evidente, la convinzione che la tortura, introdottasi nel processo di tipo inquisitorio, riducesse definitivamente tutti gli attori del procedimento ad una medesima funzione, chiamando persino l'imputato

42 Processo Capponi, c. n. n., seduta dell'undici ottobre 1588.

a farsi accusatore di se stesso, non può che essere emendata e precisata.⁴³ Se quella costituiva la tendenza principale, un canale per l'espressione del dissenso, seppur esiguo, al prezzo di incalcolabili tribolazioni, rimaneva aperto. La stessa procedura riconosceva nella maggior parte dei casi pieno valore giuridico ad un atteggiamento resistente e «negativo». La voce di Capponi non fu mai schiacciata dalle richieste del giudice. Subito a seguire la nota che registra nei verbali processuali la terza esposizione al fuoco, una trascrizione di soli lamenti chiude la seduta: «ohime, ohime».⁴⁴

Un confronto talmente serrato dischiude nella sua nettezza numerosi orizzonti d'indagine. Lo spazio d'azione di un individuo trascinato di prigione in prigione, sino alla camera inquisitoriale, era chiaramente ridotto al minimo. Ogni espressione doveva essere cautamente ponderata, ed ogni presa di parola risultava così avviluppata in un complesso intreccio sospeso tra strategie di difesa, invenzione, narrazione di fatti, proiezione di immagini e stereotipi. A tali effetti si assommavano inoltre le distorsioni incorse nella conduzione dell'interrogatorio e della

43 Mi riferisco in particolare a M. Sbriccoli, «*Tormentum idest torquere mentem*». *Processo inquisitorio e interrogatorio per tortura nell'Italia comunale*, in Id., *Storia del delitto penale e della giustizia*, Milano 2009, p. 23.

44 Processo Capponi, c. n. n., seduta dell'undici ottobre 1588. Flaminio Cartari descrive la pratica in questo modo: «Qui sic suppositus nudatis pedibus illisq[ue]; lardo porcino inunctis, et in cippis iuxta ignem validum rete[n]tis[se] [...]»; F. Cartari, *Theoricae, et praxis interrogandorum reorum etc.*, Venezia 1590, p. 130. Pochi anni più tardi, uno dei manuali inquisitoriali destinato ad avere maggior diffusione, mutuava alla lettera la descrizione di Cartari: E. Masini, *Sacro Arsenal e overo pratica dell'Oficio della Santa Inquisitione*, Appresso Giuseppe Pavoni, Genova 1621, pp. 130-131. Sulle contiguità tra il noto manuale seicentesco di Masini e le *practicae criminales* quali quelle di Cartari – e quindi, ipoteticamente sulla prossimità pratica ed epistemica tra il processo inquisitoriale e quello criminale, ordinario o canonico – non mi risulta siano stati condotti approfondimenti.

verbalizzazione, operata dai giudici senza il coinvolgimento dell'imputato.⁴⁵

L'episodio appena narrato introduce per la prima volta in sede d'analisi l'insidia e l'ambiguità delle fonti in esame. Una questione metodologica intrinsecamente legata al fondamento dell'oggetto di studio, e che comparirà alla stregua di una perenne corrente di risacca durante tutto il corso dell'argomentazione. Constatate in alcuni manuali le esatte parole utilizzate dal notaio nel redigere il resoconto della tortura ha rappresentato una delle scoperte più dolorose. Diversi prontuari giudiziari riportano infatti esclamazioni perfettamente sovrapponibili a quelle utilizzate dallo scriba veneziano per registrare le grida di Giovan Battista Capponi: «cu[m] stetisset in tormentis [...] incepit dicere ohime, ohime».⁴⁶ Una simile congruenza insinua il dubbio che le parole lette nel

45 A partire dalla seconda metà degli anni ottanta del novecento, di pari passo con la crescente disponibilità di documenti inquisitoriali, il peculiare statuto di tale documentazione e i limiti interpretativi che ne derivano hanno iniziato ad imporsi agli occhi degli studiosi. Tra gli esempi più rilevanti si veda C. Ginzburg, *L'inquisitore come antropologo*, in R. Pozzi e A. Prosperi (a cura di), *Studi in onore di Armando Saitta dei suoi allievi pisani*, Pisa 1989, pp. 23-33; ora in *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano 2006, pp. 270-280.

46 Parole simili ricorrono in un manuale non inquisitoriale scritto da Flaminio Cartari e stampato nel 1587, l'anno precedente al processo Capponi: «qui sic elevatus coepit dicere, Ohime Sancta Maria, etc.»; F. Cartari, *Tractatus de Executione Sententiae contumacialis Capto Bannito etc.*, Venezia 1587, p. 80. E poi, ancora, F. Cartari, *Theoricae, et praxis interrogandorum reorum*, p. 130, riporta talvolta le medesime parole che si leggono negli atti veneziani: «cu[m] stetisset in tormentis p[er] unu[m] Credo, incepit dicere ohime, ohime &c. Et cum vociferando clamaret ostendendo signum doloris, Dominus mandavit apponi tabulam ante pedes animo &c. qua sic apposita hortatus fuit ipsum constitutum, ut veritatem dicat, et recedat ab eius pertinacia. Aespondit, io ho detto la verità, non dirò mai altro che quel che ho detto. Ex tunc Dominus mandavit d. tabulam ante pedes positam amoveri...». Il passo di Cartari si trova ancora una volta interpolato in E. Masini, *Sacro arsenale*, pp. 130-131.

resoconto possano essere niente più che un semplice corrispettivo simbolico ricalcato sulle generiche istruzioni dei manuali, schermo di una scena per certi versi inattingibile. Ciò che ad una prima lettura dà l'impressione di costituire un tocco di estremo realismo, illudendo il lettore di aver a che fare con un'esatta testualizzazione dei suoni occorsi nella camera di tortura, si rivela null'altro che una potenziale formula. In quel contesto, persino il più snervante strepito poteva essere fagocitato dalla piattezza d'un tratto di ferrogallico, tracciato con stanco automatismo.

In questo caso, il carattere precipuamente univoco del testo – univoco nella stretta etimologia del termine – conserva in realtà un certo grado di polifonia. I documenti tramandano un disaccordo talmente netto da risultare per buona parte inassorbibile a qualunque tentativo interpretativo del redattore. Il resoconto processuale esaminato, frutto di una relazione di potere evidentemente sbilanciata, segmenta la struttura dialogica in uno scambio di battute costituito da secchi rifiuti ed opposizioni. Pertanto, una lettura guidata unicamente dalla luce del contenuto primario del testo, ovvero rapita dalla narrazione dei pensieri e delle peregrinazioni dell'imputato, non scalfirebbe il sostrato epistemologico che sostanzialmente le posizioni assunte dai singoli attori.

Chiedersi se queste fonti possano essere o meno rappresentative da un punto di vista quantitativo, se il procedimento sia o meno esemplare delle procedure inquisitoriali, o tantomeno se i contenuti di quanto raccontato avessero come referente dei fatti storici realmente accaduti, risulterebbe assolutamente inessenziale per la presente argomentazione. Quanto si sostiene prescinde per molti versi dai problemi posti dalla tipologia di

fonti analizzate. Anzi, assume il peso dei loro limiti e lo eleva ad un livello più alto, volendo rintracciare i fattori fondativi della loro incertezza costitutiva. La sfida a cui sia Giovan Battista che l'inquisitore erano sottoposti, su piani asimmetrici, produce un gioco di specchi che riflette il modo in cui entrambi concepivano, sfruttavano e per certi versi assecondavano una determinata relazione tra prova, spazio interiore e concezione dell'azione – e come questa poteva entrare in crisi.

Giovan Battista pretendeva di essere creduto mentre confessava di aver più e più volte affermato ciò in cui non riponeva alcuna credenza. L'ambiguità della configurazione epistemica su cui si fonda la concezione cristiana dello spazio della verità alimentava una singolare specie di paradosso del mentitore. Paradosso che ha da sempre posto, ad un livello sia pragmatico che concettuale, il problema di quale significato attribuire alle proposizioni contenenti la parola vero.

Cervantes – per niente estraneo al clima che aveva portato l'imputato veneziano a prorompere nelle sue dichiarazioni – registrò il paradosso del mentitore nella seconda parte del *Quijote*, data alle stampe nel 1615 e ben presto diffusa in tutta Europa.⁴⁷ È possibile condensare il nodo teorico dell'episodio narrato dallo scrittore complutense in questi interrogativi:

47 Faccio riferimento, qui ed altrove, al testo proposto in M. de Cervantes, *Don Chisciotte della Mancia*, introduzioni, note e testo spagnolo a fronte a cura di F. Rico, Milano 2015 (I^a edizione 2012). Il luogo in oggetto è II, li. Entro il 1614 erano state approntate traduzioni inglesi e francesi della prima parte dell'opera, pubblicata nel 1605. In Italia una prima edizione in spagnolo fu stampata a Milano già nel 1610 per i tipi di Bidello, mentre nel 1625 era disponibile una traduzione italiana completa delle seconda parte; si veda D. Bernardi, *L. Franciosini, primer traductor del Quijote al italiano: los problemas filológicos de la primera parte y el caso Oudin*, «Anales Cervantinos» XXXI (1993), pp. 151-181.

cosa fare di colui che giura una verità implicante una menzogna oggetto di sanzione? Oppure, è lecito sanzionare qualcuno che ha detto una menzogna implicante una verità? Oppure ancora, come comportarsi quando è un atto terzo, o la sanzione stessa, a discriminare tra verità e menzogna, magari a posteriori? Seppur diverso nella contingenza, il problema così posto in forma astratta accomuna la strategia difensiva di Giovan Battista con il caso descritto da Cervantes.

Un duca ed una duchessa fingono di concedere a Sancio, che si trova nel torrido cuore dell'Aragona, il governo di un'isola. Imbastita la messa in scena, e convinto lo scudiero manchego, i coniugi monitorano accuratamente le sue azioni. Attraverso una costellazione di comparse lo interrogano sui più disparati problemi politici, logici e morali. Uno di quei forestieri, comparso durante la magra colazione del novello governatore, iniziò a narrare: un proprietario terriero aveva disposto che su un ponte situato nelle sue proprietà vigesse la seguente regola: chiunque si accinga all'attraversamento dovrà dire sotto giuramento dove sta andando; se giurerà il falso, gli sia data morte seduta stante. Una volta un uomo giurò che passava per morire sulla forca. Che cosa avrebbero dovuto fare i giudici – chiese il convenuto a Sancio? Se l'avessero lasciato passare indenne, dato che l'uomo non attendeva condanne, avrebbe giurato il falso, violando la legge una volta scampata la pena. Ma se fosse stato impiccato, avrebbe giurato il vero, e i giudici l'avrebbero condannato a torto. Il ruolo del passo nell'economia del palinsesto cervantino è qui un problema secondario. Ciò che più importa è il suo testimoniare un ridondante proporsi, in quei decenni, ben al di fuori delle sedi inquisitoriali o delle aule universitarie, di una famiglia di problemi

logici che verte sull'inestricabile stratificazione di verità e falsità.⁴⁸

La letteratura critica ha ricondotto questo passo alla tradizione dei *sophismata* logici medievali, ancora al centro della formazione di matrice scolastica nel XVI secolo, come testimoniano le *Introductiones* di Domingo de Soto.⁴⁹ Se il sarcasmo che Cervantes riversa sulla pochezza dei giochi logici medievali è palpabile, si è qui convinti che egli avesse di converso ben presente la portata tragica dell'impalcato epistemico che li sosteneva, e che pertanto non possano essere definiti shakesperianamente «old fond paradoxes to make fools laugh i' th'alehouse».⁵⁰ Il racconto del mentitore costituisce piuttosto un episodio di quell'atteggiamento di costante messa in questione dei fondamenti del dubbio e della verità nella società moderna che permea l'intero *Quijote*.

Il paradosso del mentitore si trova già registrato nei testi costitutivi della religione cristiana. Nella lettera paolina a Tito l'isola di Creta viene descritta pullulante di spiriti insubordinati, amanti della ciarla e ingannatori, tanto che uno dei suoi cittadini, quindi bugiardo anch'egli, poteva affermare: «i Cretesi son sempre bugiardi, male bestie, ventri

48 Cervantes, *Don Chisciotte della Mancia*, II, li.

49 Si vedano C. Guillén, *Cervantes y la dialéctica: el diálogo inacabado*, in J. Lafaye (a cura di), *Les cultures ibériques en devenir: essais en hommage à la mémoire de Marcel Bataillon*, Paris 1979, pp. 635-640; E. J. Ashworth, *Will Socrates Cross the Bridge? A Problem in Medieval Logic*, in «Franciscan Studies» XXXVI (1976), pp. 75-84. Si è fatto uso anche di P. V. Spade, *The Medieval Liar: A Catalogue of the Insolubilia Literature*, Toronto 1975.

50 Come nel caso di J. R. Jones, *The Liar Paradox in Don Quixote II*, 51, in «Hispanic Review» LIV (1986), pp. 183-193 a cui rimando per una più generale ricognizione sulle fonti.

pigri». Paolo commenta: «questa testimonianza è vera» (Tito 1, 12-13).⁵¹ Il problema posto da Cervantes, insistente sulla stessa matrice, si tinge invece di connotati che suonano lontani dalla contraddizione puramente logica della lettera paolina. Nell'episodio sottoposto a Sancio si leggono le insidie tutt'altro che scolastiche di una diversa struttura grammaticale. Cervantes pone un interrogativo che è al contempo logico, morale e pragmatico, quasi casuistico, introducendo il tema del giudizio dell'azione, della sanzione e dello stallo che quel panorama logico talvolta induce.

Pertanto, in questa sede si propone non solo di subordinare il problema di Pilato (Gv. 18, 38) all'invettiva paolina contro l'isola mediterranea. Ma ancor più, di subordinare l'interrogativo «che cosa è la verità» al più cogente problema del *mentiens*, così come appena introdotto da Cervantes, carico dei suoi connotati moderni, procedurali, attivi.

Lo scambio di battute avvenuto nell'aula inquisitoriale pone di fronte ad una versione del paradosso che è possibile scomporre secondo due assi problematici distinti. In prima istanza, Giovan Battista disse che ciò che si dice può non essere vero. Quale valore di verità attribuire alla proposizione con cui affermava ciò? Quale fiducia riporre, inoltre, in tutte le altre proposizioni pronunciate dalla medesima persona? Come può Giovan Battista essere creduto, date queste premesse? In seconda istanza, il nodo è ulteriormente complicato dal fatto che al paradosso

51 A partire da queste medesime premesse, uno degli ultimi rilevanti tentativi di costruire una teoria che possa controllare i paradossi di auterefenza da un punto di vista logico-formale si deve a S. Kripke, *Outline of a Theory of Truth*, «The Journal of Philosophy» LXXII (1975), pp. 690-716; su cui si veda V. Halbach, *Tarskian and Kripkean truth*, in «Journal of Philosophical Logic» XXVI (1997), pp. 69-80.

logico si aggiunge una dimensione temporale, dato che l'affermazione, nelle fonti in esame, si rivolge al passato. Ciò fa riflettere: le affermazioni del linguaggio ordinario seguono sempre uno svolgimento temporale, ne sono letteralmente intrise – non nel senso stereotipo della tradizione, quanto nel senso della loro dispersa situazione. Le premesse, le condizioni logiche, quasi mai si trovano nei contesti d'uso del linguaggio ad essere sincroniche, tanto da poter essere assimilate alle condizioni della logica formale, simultanee per definizione, o al più caratterizzate da un ordine implicativo che si pone fuori dall'andamento delle situazioni. Affermare circa il passato espone il complesso di proposizioni ad uno iato difficilmente sanabile: cosa garantisce che nel frattempo non sia intercorso un cambiamento, per cui ciò che adesso si afferma correttamente utilizzando come premessa una proposizione passata sia stato vero anche al momento in cui la proposizione fu pronunciata, e lo continui ad essere?

L'approccio logico-formale al paradosso del mentitore ha nella quasi totalità dei casi la conseguenza di irrigidire il problema sul piano della sincronia all'interno di una configurazione assiomatica data, o di appiattirlo in una successione minima, rappresentata da una precisa sequenza di affermazioni.

Persino Tarski, che nella sua ricerca di una definizione rigorosa del termine «enunciato vero» (*wahre Aussage*) per i sistemi formali ha creduto di proporre una delle definizioni più semplici e generali, s'impiglia nel problema della temporalità. Tarski rimane ancorato ad un'idea per cui un enunciato è vero quando afferma: «le cose stanno così e così»; e le cose

stanno effettivamente così e così.⁵² Una prospettiva mutuata da Aristotele, che postula una confrontabilità della proposizione ad un oggetto empirico. La ripetizione interna al precedente enunciato, per ben due volte, della sequenza «così e così» non fa altro che indicare retoricamente la necessità di un'operazione comparativa.⁵³ Tale operazione non può che richiedere un'azione nel tempo, e in quel tempo, per quanto piccolo, nessuna garanzia che non siano intercorsi cambiamenti è mai veramente data.

Di fronte al perdurare inossidabile di una tale concezione, l'assunto fondamentale del pensiero che l'occidente ha mutuato dal cristianesimo, per cui la verità, secondo la frase di Agostino, è situata «in interiore homine», si pone in flagrante opposizione. Gli inquisitori, i censori, erano costantemente frenati nella loro azione dall'ambiguità circa il concetto di verità, la cui più alta forma non si espone nel mondo se non per via indiretta, a posteriori, e risulta in linea di principio non confrontabile con la realtà oggettuale. In questo contesto poterono certo essere via via definite verità mondane, ma il fondamento unitario della verità, di

52 A. Tarski, *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*, «Studia Philosophica» I (1936), pp. 261-405, in particolare p. 265: «wahr – mit der Wirklichkeit übereinstimmend»; p. 268: «eine wahre Aussage ist eine Aussage, welche besagt, dass die Sachen sich so und so verhalten, und die Sachen verhalten sich eben so und so». I critici più aspri del modello di Tarski hanno sottolineato il declassamento operato dal logico polacco delle proposizioni paradossali – che pure sorgono costantemente nel linguaggio comune – a casi di mera malformazione sintattica, così come l'impossibilità di affermare un criterio di verità per tutti i livelli della gerarchia linguistica. Proprio da queste critiche si sono mossi S. Kripke, *Outline of a Theory of Truth*, e M. Glanzberg, *Truth, reflection, and hierarchies*, in «Synthese» CXLII (2004), pp. 289-315.

53 La frase di Tarski è un calco delle premesse della dimostrazione aristotelica, per via di confutazione, del *tertium non datur*; Aristotele, *Μετὰ τὰ φυσικά*, 1011b25-29.

origine trascendente, si trovava riposto in un luogo mai riconducibile all'ambito della *physis*. Un luogo descritto come presentissimo, vagamente percepibile, ma per altri versi insondabile, spesse volte oscuro persino all'individuo stesso.

Se l'uscita dal formalismo rende palese l'enorme limitazione inflitta dall'inquadramento logico-formale, il paradosso, letto attraverso le sue declinazioni cinquecentesche, mostra che ulteriori gradi di complessità rispetto ai modelli teorici sono introdotti sia dalla temporalità in cui gli enunciati si situano, che dalla configurazione concettuale per cui si vorrebbe applicare il criterio aristotelico della confrontabilità ad una verità che, per assioma, è nel suo fondamento incommensurabilmente altrove.

L'approccio logico-formale è in questo caso funzionale all'occultamento della complessità del problema, più che alla sua analisi. Russel e Poincaré hanno eluso i paradossi dell'auto-referenza rigettandoli entro i confini di un ipotetico linguaggio naturale, che contestualmente dichiarano parzialmente inconsistente – assunto che sorregge l'intero percorso logico di Russell.⁵⁴ Irrigidendo posizioni che nemmeno Frege aveva mai imbracciato in modo così netto, la filosofia analitica del primo novecento si caratterizza per il fossato posto a dividere i linguaggi naturali da quelli formali, con eminenti figure quali Tarski e Russell, da un lato, e Strawson e i filosofi del linguaggio ordinario, dall'altro.⁵⁵

54 Mi riferisco specificamente a B. Russell, *Mathematical Logic as Based on the Theory of Types*, in «American Journal of Mathematics» XXX (1908), pp. 222-262.

55 Sullo sfalangiamento del campo linguistico, a partire da Descartes e Leibnitz, si veda N. Cocchiarella, *Formally-oriented work in the philosophy of language*, in *Philosophy of*

Nonostante alcuni tentativi volti ad allargare l'ottica di studio, la maggior parte dei lavori successivi rimane schiava del formalismo. Herzberger, ad esempio, ha ripetutamente insistito nella ricerca di vie che non dovessero postulare l'idea di inconsistenza del linguaggio ordinario, o *naturale*, argomentando tuttavia le proprie posizioni attraverso il formalismo stesso, applicando il principio del *tertium non datur*, mantenendosi insomma entro le strutture responsabili della partizione tra linguaggi formali e ordinari.⁵⁶

Rispetto alla consistenza e alla contraddizione interne a determinati sistemi di regole, o grammatiche, una via di scampo dalle costrizioni del formalismo, sinora rimasta scarsamente battuta, era stata tracciata da Wittgenstein già negli anni trenta del secolo passato. In un paragrafo sulle *consistency proofs* che appare nella *Philosophical Grammar* si trova la seguente considerazione:

Two rules in a game which in a particular instance contradict each other are perfectly in order until the case turns up, and it's only then that it becomes necessary to make a decision between them by a further rule.⁵⁷

Meaning, Knowledge and Value in the 20th Century, a cura di J. V. Canfield, London e New-York 1997, pp. 39-75. Un'ulteriore idea della forza di tali partizioni nella filosofia analitica del secondo novecento si evince dalla caratterizzazione che Gustav Bergmann dà del «linguistic turn»; si veda *Logic and Reality*, Madison 1964, in particolare p. 177.

56 H. G. Herzberger, *The truth-conditional consistency of natural language*, in «Journal of Philosophy» LXIV (1967), pp. 29-35. Per una interessante, tentata, analisi comparativa dei paradossi del fondamento nei linguaggi naturali e in quelli formali di stampo insiemistico si veda Id., *Paradoxes of Grounding in Semantics*, in «Journal of Philosophy» LXVII (1970), pp. 145-167.

57 L. Wittgenstein, *Philosophical Grammar*, edito da R. Rhees, Oxford 1974, p. 303 sgg.

Di fronte agli inquisitori, nelle censure testuali, *the case turned up*. Sui modi di amministrare tali incongruenze, dato il loro potere rivelatorio nei confronti delle incongruenze stesse, si concentrano i paragrafi a seguire.

Nel pensiero del cristianesimo maturo non si dà alcuna alternativa: soltanto il soggetto è nella posizione di affermare, ammesso che vi riesca, la verità su se stesso, sull'intimo movente delle proprie azioni, e sul proprio rapporto con il trascendente. Da cui segue l'impossibilità di sottoporre le sue affermazioni ad un processo di verifica, condizione indispensabile in qualsiasi contesto politico immanente.

Giovan Battista Capponi segmenta il paradosso nella diacronia, confessando di aver detto qualcosa in cui non credeva e non aveva mai creduto – con l'inevitabile corollario che quella predicazione seconda, disposta sullo stesso livello semantico della prima, potesse prestarsi anch'essa ad essere in futuro negata con il medesimo argomento. Il livello semantico più elevato, nascosto *in interiore homine*, perde infatti il proprio status privilegiato non appena venga esposto e costretto a mescolarsi con le altre proposizioni del mondo. Ed è la radicale distanza tra dimensione interiore ed esteriore a prevenire ogni possibilità di incorporazione della verità in enti materiali. Ben prima della sanzione veritativa apposta da Agostino sull'interiorità, i teologi alessandrini, in particolare Origene, avevano stabilito che se l'uomo è stato creato a somiglianza di dio, l'*imago dei* è totalmente impressa nell'anima, e non certo nella sagoma, nelle qualità, o nelle possibilità del corpo: «In anima, non in corpore impressus

sit imaginis conditoris character».⁵⁸ Tra le pur notevoli differenze, le tradizioni cristiane delle origini sono in tale principio sostanzialmente concordi.

Ogni tentativo di rispecchiamento di ciò che abita un *intus* – umano, e per estensione di una rappresentazione figurale o testuale – sarà sempre deficitario, dato il suo scaturire in affermazioni non più appartenenti allo spazio dove la verità risiede. In questo senso, il dispositivo della coscienza costituisce uno dei più grandi generatori dei paradossi di auto-referenza, negando la visibilità del livello fondamentale della designazione. La sua predicazione non può mai ergersi ad un livello pari o più elevato del predicato che rimane occulto. Anche nella migliore delle approssimazioni possibili, ovvero esclusi i giochi linguistici della menzogna, della burla e dell'inganno, l'espressione esteriore si trova separata dalla verità prima. Una volta attribuito il carattere di verità allo spazio predicante della coscienza, tramutando quel predicato sul piano esteriore, descrivendone i tratti, lo si schiaccia sulla configurazione mondana di qualsiasi altro predicato: suoni, segni, parole.

Il problema dell'autoreferenzialità, o della supposta imprecisione dei linguaggi ordinari, che l'apparato formulaico della logica vorrebbe aggirare o superare, risulta quindi per molteplici versi subordinato alla configurazione dell'antropologia occidentale delineata dalla tradizione

58 Origene, *Contra Celsum*, VIII, 49, in PG XI, col. 1590: «In anima, non in corpore impressus sit imaginis conditoris character»; cfr. con Id., *In Lucam homilia*, VIII e Aquino, *Summa Theologiae*, in *Opera omnia leonina* (Roma 1882 -), voll. IV-XII [d'ora in avanti ST], I, q. 93.

giudaico-cristiana.⁵⁹ Il capitolo che segue dovrà quindi concentrarsi sullo statuto ipocritico di questo fondamento.

III. Grammatiche dell'ipocrisia

Nel pensiero occidentale, il concetto di segno non ha mai assunto una definizione stabile o univoca. Tuttavia, la sua diffusa galassia concettuale si caratterizza per un elemento comune: una duplicità intrinseca, generata dall'intreccio tra assenza e sussistenza. *Alid per aliud*, qualcosa, attraverso qualcos'altro, è afferrato e portato alla presenza. Questa struttura duplice – ribadita di volta in volta sino a Saussure – risuona con una famiglia di concetti che si trova alla base della filosofia cristiana, quali peccato, eresia ed azione. Questi concetti sono essi stessi duali, in quanto simultaneamente riferiti ad una dimensione interiore ed una esteriore. Per questa ragione, i segni non si limitano a costituire il prototipo logico per ogni concetto duale, ma si ergono a strumenti primari per qualsiasi tentativo di risarcire la ferita che separa le dimensioni tra cui quei concetti sono tesi. L'ipocrisia, così come intesa nel pensiero cristiano, è uno di

59 Larga parte degli approcci di carattere logico-formale, tra cui quelli di Tarski e Kripke, operano all'interno di questa scissione. Soltanto a partire da un'ottica performativa è stato possibile scorporre la verità dagli attributi descrittivi della proposizione ed interpretarla come una separata affermazione di condivisione, approvazione o supporto della proposizione stessa; in questo senso P. F. Strawson, *Truth*, «Analysis» IX n. 6 (1949), pp. 83–97, ed anche P. F. Strawson e J. L. Austin, *Truth*, in «Proceedings of the Aristotelian Society» Supp. XXIV (1950), pp. 129–156. Tuttavia, operazioni simili danno luogo ad una mimesi del dispositivo cristiano, andando ad integrare nella proposta teoretica circa il vero la sfera delle intenzioni del soggetto proferente.

quei concetti duplici. In quanto tale, essa non esige soltanto uno sforzo ermeneutico, ma richiama una ben precisa configurazione del rapporto tra *intus* e *foris*.

L'impiego cristiano di ipocrisia come termine derogatorio è antico quanto gli evangelii. Il lemma appare nel contesto dei primi scontri tra la nuova setta cristiana e i Farisei, accusati di alimentare una discrepanza tra comportamento esteriore ed interiorità. Nel vangelo di Matteo, con una delle sue più astiose tirate retoriche, Cristo denigra i farisei con queste parole: «guai a voi, scribi e farisei ipocriti (ὑποκριταί), perché rassomigliate a tombe imbraccate, le quali di fuori (ἔξωθεν) appaiono belle, ma dentro (ἔσωθεν) sono colme di ossa di morti, e di ogni immondizia (ἀκαθαρσία)» (Mt. 23, 27; C). Di fronte queste invettive, l'interrogativo che si ritiene valga la pena di essere posto non è tanto quello interessato ad indagare se i farisei fossero ipocriti, o per quali contingenze storiche furono attaccati, quanto quello volto a stabilire come degli esseri umani possano essere definiti tali.⁶⁰

Lo sviluppo di una specifica discriminazione tra il mondo interiore della persona e il mondo esterno è stato, come si è cercato di mostrare nei

60 L'accusa, nei suoi tratti costituenti, si trova per certi versi adombrata in alcuni passi veterotestamentari (ad es. Prov. 26, 23-26; Ps. 55, 21), che tuttavia non utilizzano il termine ipocrisia, lemmi cognati o derivati. Gli studi sul movimento farisaico, per lo più di natura storico-contestuale o teologica, hanno usualmente seguito traiettorie differenti rispetto a quella qui auspicata. Per una ricognizione generale si veda Jacob Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, 3 voll., Leiden 1971, III, pp.320-68. Una discussione critica più aggiornata si trova in P. Schäfer, *Der Vorrabbinische Pharisäismus*, in M. Hengel e U. Heckel (a cura di), *Paulus Und Das Antike Judentum*, Tübingen 1991, pp. 125-75; A. I. Baumgarten, *Rivkin and Neusner on the Pharisees*, in P. Richardson e S. Westerholm (a cura di), *Law in Religious Communities of the Roman Period*, Waterloo 1991, pp. 109-126.

capitoli precedenti, un processo lungo e sfaccettato. Il periodo che va dai primi movimenti di cristianizzazione dell'Impero alla tarda antichità ha ospitato svolte fondamentali, culminanti nella topologia agostiniana del mondo interiore, erede, ma solo in parte, del neoplatonismo e della teologia paolina.⁶¹ Da siffatte linee di tensione scaturì una definitiva attribuzione di preminenza epistemologica all'interiorità, a scapito dell'universo esteriore. In quel nuovo contesto si affermò la famiglia di concetti duali poco sopra ricordata. Questa, affinatasi nel tempo, contribuì a divaricare ulteriormente la frattura tra interiorità ed esteriorità, specie dopo il suo definitivo consolidamento operato dalle più tarde speculazioni scolastiche.

Eresia spicca come una delle più emblematiche parole insistenti sulla polarizzazione tra una dimensione esterna e un'immaginata interiorità. Un concetto mai univoco, storicamente determinato secondo sfumature variabili da contesto a contesto, la cui ossatura intrinseca è tuttavia costituita da alcuni elementi non soggetti a variazione. Tommaso, che scriveva quando la costituzione dell'inquisizione medievale era ormai un fatto avvenuto, ne aveva fornito una succinta definizione:

Haereticus secundum nos dicitur qui a communi fide, qua catholica dicitur, discedit, contrariae opinioni vehementer inhaerens per electionem.⁶²

61 P. Hadot, *La présentation du platonisme par Augustin*, in A. Ritter (a cura di), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*, Göttingen 1979, pp. 272-279, ed anche J. M. Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized*, Cambridge 1994, *passim*.

Modellata sull'esempio agostiniano, di cui compendia in qualche modo gli elementi cruciali, la definizione tomistica ben illustra la magnitudo della distinzione tra *intus* e *foris*. A risaltare sono soprattutto due elementi: il fatto primario della separazione dell'eretico dalla fede comunemente accettata, e il vigoroso sostegno di opinioni avverse *per electionem*.⁶³ Tommaso intendeva l'eresia come una risoluta manifestazione di una posizione non ortodossa che l'eretico aveva eletto e convintamente scelto di supportare. Senza la conferma da parte dello stesso proferente, è quindi impossibile reperire una prova definitiva che l'eresia sia stata commessa.

Connotata in questo modo, la categoria si pone come uno degli oggetti ermeneutici più singolari prodotti dalla tradizione occidentale. Come misurare, indagare, accertare, provare l'aderenza interiore implicata dall'ultima particella della definizione: *per electionem*? Di più: quale valore probatorio attribuire ad un atto linguistico in merito a tale elezione, come una pubblica conferma, o smentita?

Tra i possibili appigli, quello storicamente e teoricamente più rilevante

62 Aquino, *In IV Sententiarum*, in Aquino, *Opera omnia* parmense (Parmae 1852-1873), VII, distinctio 13, quaestio 2, art.1, corpus, l. 26. Altre definizioni, risalenti a periodi diversi, differiscono da quella proposta. Come nel caso della ben più articolata trattazione in ST, IIa-IIae, quaestio XI, art. 1-2.

63 Per quanto riguarda la tradizione agostiniana si faccia riferimento a D. Müller, *Der augustinische Häresiebegriff als Grundlage für die Ketzerverfolgung im Mittelalter*, in J. A. van den Berg et al. (a cura di), «*In Search of Truth*». *Augustine, Manichaeism and other Gnosticism*, Leiden-Boston 2011, pp. 139-154. Circa la trasposizione del concetto classico nell'ambito cristiano del periodo ellenistico si veda A. le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles*, 2 voll., Paris 1985. Per un'analisi dei cambiamenti intercorsi tra XIV e XVI secolo rimando a A. Lang, *Der Bedeutungswandel der Begriffe "fides" und "haeresis" und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient*, in «*Münchener Theologische Zeitschrift*» IV (1953), pp. 133-146.

sembra essere rappresentato dalla reiterazione, descritto nella sua forma più estrema dal sostantivo *pertinacia*. Il principio di reiterazione guidava l'azione secondo due direzioni. Da un punto di vista canonico-procedurale, erano dichiarati relapsi coloro che, dopo essersi formalmente riconciliati con la dottrina della chiesa, venivano trovati nuovamente a versare nel medesimo errore da cui avevano dichiarato di volersi emancipare. Questi ultimi andavano usualmente incontro ad una condanna definitiva, e spesso venivano rilasciati al braccio secolare. Da un punto di vista ermeneutico, nell'impossibilità di sondare direttamente l'*intus*, e quindi le intenzioni degli individui sotto scrutinio, ogni possibile effetto sul piano fenomenico era considerato da inquisitori e censori dettaglio prezioso.

Per questo motivo l'inquisitore veneziano era così attento alle dichiarazioni di Giovan Battista circa la ripetizione dei suoi errori. Proprio perché aveva «lui dette queste heresie, e ciascuna di esse duplicatamente», lo spronava a confessare «la sua interiore credenza». ⁶⁴ Se le storie piene di errori che aveva ammesso di andar raccontando non contavano niente, per quale motivo – chiedeva conto l'inquisitore – Giovan Battista le aveva «cusì minutamente retenute a memoria»? ⁶⁵ La memoria doveva sembrare un plausibile testimone degli affetti ideali più reconditi dell'imputato, e quindi un cammino che seppur secondario avrebbe consentito di approssimarsi al suo *intus*. Tutto ciò rafforza ed integra l'interpretazione ermeneutica che qui si sostiene. La maniacale

64 ASV, sant'ufficio, processo Capponi, cc. n. n., costituito dell'undici agosto.

65 Ivi, c. n. n., costituito del venti settembre.

accortezza per la memoria, e per tutte le possibili sfumature della ripetizione, non fa che enfatizzare l'impossibilità di stabilire certezze per vie dirette. La necessità di ricorrere all'accumulo di reiterate, sempre parziali indicazioni esteriori rappresenta un'implicita ammissione della natura duale dell'eresia e del fatto che la sua parte insistente nella dimensione interiore dell'elezione non si dissolve mai in *un* fatto esteriore.

Un inquisitore era così tenuto, secondo l'immaginario procedurale consolidato, a considerare ogni atto esteriore (*factum*) apparentemente non conforme alla dottrina della chiesa e ad investigarne la possibile corrispondenza ad un'effettiva credenza non ortodossa (*error intellectus*).⁶⁶ L'irrisolvibile problema della sutura tra i lembi di un dualismo radicato nella tradizione, tanto da risultare ineliminabile ed inscalfibile, rendeva di fatto l'azione inquisitoriale impossibile nella sua auto-dichiarata pretesa. La difesa di Giovan Battista Capponi ha il potere di rendere palese tale

66 Termini al centro di dispute mai sopite, che affondavano le radici in contesti decisamente anteriori all'introduzione dei moderni tribunali inquisitoriali. Si vedano ad esempio i documenti relativi all'inchiesta promossa da papa Giovanni XXII, negli anni venti del XIV secolo, al fine di determinare se alcune pratiche magiche potessero essere considerate eretiche. Le due caratterizzazioni citate in testo occorrono più e più volte nelle relazioni dei dieci eminenti teologi e canonisti interpellati, senza che se ne possa trarre una concezione univoca; cfr. A. Boureau, *Le pape et les sorciers: Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320 (Manuscrit BAV Borghese 348)*, Sources et documents d'histoire du Moyen Age, VI, Roma 2004. Si consideri in particolare il parere di Guido Terreni, che pone il problema della definizione di *factum haereticale* in termini semiotici. Reverire il demonio può essere il significante della credenza che questi possa essere causa strumentale di maleficio, o responsabile della potenza della magia nera, e allora il fatto è superstizioso e idolatrico, non ereticale. Tuttavia, lo stesso identico fatto può essere il significante della convinzione che il demonio meriti reverenza in quanto in stato di grazia e potenza, e in questo caso il fatto è in tutto e per tutto ereticale. Ancora una volta, la distinzione è resa possibile soltanto rispetto a qualcosa che abita nello spazio insondabile dell'*intus*. L'esempio di Terreni a cui faccio riferimento si trova ivi, pp. 72-73.

impossibilità. Una difesa eccezionale nella fattispecie, ma al contempo eminentemente normale, dato che sfruttava le aporie delle medesime grammatiche utilizzate dagli inquisitori, tentando di renderle inefficaci. Inoltre, quei dispositivi specifici costituivano soltanto un sottoinsieme di grammatiche dalla portata infinitamente più vasta.

Se è improprio parlare di eresia senza aver ottenuto una conferma del consenso riposto dal presunto eretico nelle opinioni non ortodosse contestate, è allo stesso modo impossibile attribuire la marca del peccato senza che sia stata presa in considerazione l'intenzione del presunto peccatore. Una persona commette infatti peccato non tanto perché compie azioni peccaminose, o perché incappa in pensieri peccaminosi, quanto perché intende portare avanti quelle azioni o indulgere a quei pensieri. In questo contesto, volontà ed intenzione costituiscono requisiti cruciali che travalicano il dominio dell'etica, a cui possono sembrare confinati. Nelle applicazioni di quei due concetti non è infatti quasi mai possibile tracciare una netta linea di demarcazione tra principio etico e norma giuridica.⁶⁷

Nel corso del medioevo i teologi cristiani hanno concepito le categorie di peccato occulto ed eresia occulta. Di esse hanno fatto crescente uso per affrontare quei casi in cui eresia e peccato non sfociavano in evidenti espressioni pubbliche, e pertanto non potevano essere agevolmente

67 Si veda ad esempio la declinazione giuridico-canonistica offerta da Graziano, *Decretum*, in PL CLXXXVII, II, causa 15, quaestio 1. Su consenso ed intenzione nelle teorie medievali di colpa e peccato rimando a S. Kuttner, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX: Systematisch auf Grund der handschriftlichen Quellen dargestellt*, Città del vaticano 1935, in particolare pp. 4-22.

suffragati a mezzo di prove.⁶⁸ Tuttavia, da un punto di vista strettamente ermeneutico, la questione non risiede tanto nei crimini e nei peccati occulti, quanto nel versante occulto di ogni crimine e di ogni peccato per se stesso concepito – finanche i più lampanti.

La natura scissa dei concetti di eresia e peccato era infatti saldamente intrecciata con i modi di concepire e valutare l'agire umano. Una mitologia fossilizzata nei linguaggi occidentali, sempre magmatica, che guarda all'azione non come mero movimento esecutivo, o produttivo, ma in quanto forza ermeneutica di potenziale rivelazione. Come ha affermato Hannah Arendt, riflettendo su questa tradizione dall'alto cumulo di macerie del secolo passato, l'azione non è soltanto un modo di tendere, o uno slancio creativo, quanto il moto attraverso cui gli esseri costituiscono il loro apparire nel mondo dell'umano.⁶⁹ Ad un primo sguardo, lanciato per quanto possibile da fuori dei suoi contorni, una simile mitologia appare allora come il più rilevante modo tramite cui gli esseri umani parlano di se stessi e del proprio stare al mondo. Una ricognizione di quell'apparato contribuirà a precisare l'osservazione.

Tra il medioevo inoltrato e la prima modernità il pensiero cristiano ha perseguito il consolidamento di teorie dell'azione d'impianto segnatamente aristotelico. Aristotele, nell'*Etica nicomachea*, elabora una caratterizzazione causalistica e per certi versi fisicamente ispirata dell'azione. Il filosofo di Stagira descrive l'azione umana volontaria come

68 Per ulteriori riferimenti circa crimini e peccati occulti rimando a Paolo Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000, pp. 92-97.

69 H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1998 (1ª edizione 1958), p. 179.

un movimento protratto verso un fine, comprendente sia la volontà dell'attore, che pone il proposito di raggiungere detto fine, sia l'insieme dei moti interiori, che selezionano gli adeguati mezzi, sia lo slancio esteriore con cui le disposizioni vengono eventualmente portate a compimento. Fedele alla propria convinzione circa il primato umano sugli altri esseri – e quindi sugli enti – Aristotele sostiene che un'azione propriamente umana richieda l'uso attivo della ragione e della volontà. I processi di deliberazione interiore, costituenti primari della possibilità di scelta (βούλευσις e προαίρεσις) rappresentano pertanto la fonte imprescindibile di ogni imputabilità. Ovvero, soltanto l'uso attivo di quei processi pone la persona in una posizione di piena responsabilità – in positivo e in negativo – rispetto al proprio agire, come principio e causa di esso (αρχή τῶν πράξεων).⁷⁰

Le parole *umano* e *persona* necessitano tuttavia di essere contestualizzate al di fuori del moderno universalismo bio-etologico. Per Aristotele, ad esempio, gli schiavi si trovavano totalmente estromessi dal processo decisionale marcato da βούλευσις e προαίρεσις, e quindi, per molti versi, fuori dall'umanità.⁷¹ Degna di essere chiamata azione umana

70 Aristotele, Ἠθικὰ Νικομάχεια, in particolare 1112b-1113a. Si veda C. Chamberlain, *The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics*, in «Transactions of the American Philological Association» CXIV (1984), pp. 147-157. Sulla centralità del fine (τέλος) nella teoria aristotelica dell'azione rimando a M. Ganter, *Mittel und Ziel in der praktischen Philosophie des Aristoteles*, Freiburg-München 1974. Né Aristotele né Tommaso sono soliti riferirsi ai mezzi di per sé – nonostante questi rappresentino l'oggetto primario della deliberazione. Piuttosto, è frequente imbattersi in pronomi e preposizioni che lasciano l'oggetto appositamente indeterminato, come ad esempio “ea quae sunt ad finem”, in ST, Ia IIae, quaestio 8, articoli 2-3.

71 Vedi le pagine che Hannah Arendt dedica al *labor*, in Arendt, *The Human Condition*, pp. 79-93; più nello specifico p. 84.

volontaria è perciò soltanto quella portata avanti da una posizione di dominanza attiva su se stessi e sul mondo. Molti dei tentativi più originali che la psicologia e la filosofia hanno compiuto per render conto dell'idea di volontarietà, sino al novecento inoltrato, hanno spesso seguito a collocarsi entro un siffatto quadro complessivo.⁷²

La concezione tomistica dell'azione, eretta sulle fondamenta aristoteliche, enfatizza ulteriormente la frattura tra le disposizioni interiori dell'attore e la manifestazione esteriore dell'azione. Da un punto di vista antropologico, Tommaso sposa l'idea del primato umano sugli altri esseri viventi stabilita dal filosofo di Stagira. Ciò lo porta ad affermare che, anche se gli uomini possono abbassarsi ad agire come gli esseri non umani (in questo caso, *hominis actiones*), il modo proprio dell'azione umana (*actiones propria humanae*) è quello che ingaggia entrambe ragione e volontà, di cui gli umani sono detentori privilegiati. L'agire propriamente umano, oltre ad essere portato avanti da una posizione attiva, dominante, è poi duale, irrimediabilmente distribuito su due atti paralleli, correlati ma distinti.⁷³

L'azione è costitutivamente *duplex*. L'atto interiore della volontà (*actus interior voluntatis*), che ha come esito la tensione verso un determinato fine (*finis*), coopera e concorre con l'atto esteriore (*actus exterior*), che

72 Mi riferisco in particolare a P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, vol. I: *Le volontaire et l'involontaire*, Paris 2009 (1^a edizione Paris 1950).

73 Aquino, ST, Ia-IIae, quaestio 1, articulus 1. Sull'interpretazione tomistica dell'etica aristotelica, e in particolare sull'*electio*, rimando a M. Perkams, *Aquinas on Choice, Will, and Voluntary Action*, in T. Hoffmann, J. Müller e M. Perkams (a cura di), *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, Cambridge 2013, pp. 72-90. Si ricordi in tal senso il ruolo cardine dell'*electio* nella definizione tomistica dell'eresia.

viene intrapreso per raggiungere quel fine, e che ha esso stesso un oggetto proprio. L'azione assume quindi un carattere ibrido, parzialmente virtuale, e perciò difficile da inquadrare dal punto di vista etico – principale mira degli sforzi scolastici. Essa deve essere valutata sia *formaliter*, secondo il fine interiore, che *materialiter*, secondo l'atto esteriore, tenendo infine presenti anche le circostanze. Un atto risultante in buone conseguenze può infatti essere stato animato da un fine malvagio, così come un'azione può rivelarsi nel complesso malvagia anche se guidata dai migliori fini.⁷⁴

Un'azione umana completa assume quindi una configurazione semiotica, dato che ogni atto esterno, un significante fisico, è sempre pensato rimandare ad una dimensione interiore ed invisibile che lo trascende. Questo doppio livello rende l'estimo dei comportamenti estremamente complesso, specialmente se intrapreso con un'attitudine fisico-causale.

Con l'introduzione delle istituzioni repressive nel cristianesimo romano le tensioni tra bocca e cuore, *intus* e *foris*, evidenza esteriore ed eclisse dell'interiore, iniziarono a snervare la struttura concettuale che le aveva incardinate. La scissione duale che fonda il pensiero cristiano lega l'atto e la proposizione all'individuo in una speciale combinazione, formata da un registro ben più complesso rispetto a quello della sola locuzione. Un registro indotto dall'appartenenza parziale della locuzione e dell'azione – in quanto concetti duali – ad una dimensione nascosta e protetta, che la tradizione intellettuale della chiesa di Roma aveva contribuito ad

74 Circa il giudizio morale dell'azione: Aquino, ST, Ia-IIae, quaestio 18.

elaborare. Fino alla creazione da parte dei canonisti medievali di una codificazione giuridica dell'inattingibilità dello spazio proprio alla coscienza.

Le corti inquisitoriali erano formalmente deputate alla punizione degli aspetti pubblici dell'eresia e dei crimini religiosi. Tuttavia, la natura duplice di questi concetti rendeva di fatto impossibile ai giudici procedere senza tentare di penetrare lo spazio interiore dell'intenzione. Molteplici furono i tentativi di eludere la dualità implicita nella definizione dei concetti cristiani di eresia, peccato ed azione, oscurandone ogni riferimento allo stato interiore dei soggetti agenti, come una frangia tutta interna alla canonistica aveva a lungo suggerito.⁷⁵ Tentativi posti su un piano altro rispetto a quello della teologia, in cui la definizione vulgata rimase stabilmente riassunta, al di là delle varie sfumature, dal motto *error in intellectu et in voluntate*. Ciò non impedì tuttavia che voci in tal senso penetrassero il campo teologico. Ne fornisce un esempio il teologo spagnolo Alonso de Castro (1495-1558), il quale sosteneva la possibilità di identificare una proposizione come eretica di per sé, senza considerare altri fattori inerenti al contesto della sua formulazione.⁷⁶ Posizioni di questo genere avrebbero potuto aprire la strada per la condanna di persone che avessero semplicemente scritto o proferito proposizioni non ortodosse, senza preoccupazioni per la soggiacente intenzione. Se tali

75 Sulle definizioni canonistiche dell'eresia si veda il contributo di Othmar Hagender, *Der Häresiebegriff bei den Juristen des 12. und 13. Jahrhunderts*, in W. Lourdaux and D. Verhelst (a cura di), *The concept of heresy in the Middle Ages (11th-13th C.)*, Leuven-The Hague 1976, pp. 42-102.

76 Bruno Neveu, *L'erreur et son juge: remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Napoli 1993, pp. 255 sgg.

tentativi avessero prevalso, il lemma eresia sarebbe entrato definitivamente nella sfera dei sinonimi dell'eterodossia.

Soluzioni di questo tipo non si imposero mai in maniera universale, fuori dall'ambito della speculazione. La procurata scissione, e di conseguenza la necessità dell'indagine interiore, rimasero parti integranti della filosofia cristiana, e delle sue applicazioni.⁷⁷

Gli inquisitori erano indotti ad un continuo esercizio di ermeneutica dell'interiorità. Se la duplice concezione dell'azione alimentava costitutivamente dubbi ed ambiguità, i movimenti cinquecenteschi del dissenso religioso, il tentativo di cancellazione della diversità di fede nella Penisola iberica, e le massicce migrazioni che ne conseguirono, dettero vita a profondi contrasti che elevarono la natura duale dell'episteme cristiana ad un inedito grado di visibilità. La ferita apparentemente incurabile tra *intus* e *foris* si venne a trovare costantemente esposta, con le sue più dolorose implicazioni, nel cuore pulsante del mondo cattolico: Roma.

77 Il vescovo domenicano Umberto Locati, per un periodo commissario generale del sant'ufficio romano, sosteneva che sebbene dell'*infidelitas* ci possano essere molti segni (*signa infidelitatis*), e numerose siano sfumature d'eresia, «senza un errore dell'intelletto nessun fatto assolutamente considerato, di per sé, può rendere eretico»; Locati, *Opus quod iudiciale inquisitorum dicitur*, Roma 1568, p. 15. Un'ulteriore conferma in tal senso si evince dal commento di Francisco Peña al *Directorium Inquisitorum*, uno dei più affermati manuali inquisitoriali: «non è sufficiente che un cristiano semplicemente erri per essere considerato eretico, a meno che non sappia che ciò che crede è contrario alla dottrina della chiesa», Peña, comm. I, 2a. La prima edizione rivista del manuale è datata 1578, la terza ed ultima, 1587; sulla sua gestazione si veda E. van der Vekene, *Die gedruckten Ausgaben des «Directorium inquisitorum» des Nicolaus Eymerich*, in «Gutenberg-Jahrbuch» (1973), pp. 286-297, e A. Borromeo, *A proposito del «Directorium Inquisitorum» di Nicolas Eymerich e delle sue edizioni cinquecentesche*, in «Critica storica» XX (1983), pp. 499-547, specialmente pp. 520-524.

Nella primavera del 1596, il ventiduenne Gaspar Nuñez si imbarcò sulle coste spagnole per dirigersi in Italia. Una volta giunto a Roma, trovatosi nell'indigenza, decise di seguire i consigli ricevuti da Aloisio, un uomo di origini portoghesi che aveva incontrato in città. Aloisio gli aveva suggerito di recarsi a Pisa e di contattare Fernando Mendes, un ricco mercante di origini iberiche che lo avrebbe sicuramente ospitato ed aiutato a mantenersi.⁷⁸ Il suggerimento di Aloisio si dimostrò a quanto pare valido. Gaspar soggiornò come ospite nella casa di Ferdinando, e durante quei giorni fu invitato più volte a seguire il suo oste presso la sinagoga, dove ricevette un libro in spagnolo che «conteneva la vita di Moise». Ciò è quanto Gaspar dichiarò agli inquisitori romani il 6 maggio 1598. Immediatamente a seguire, iniziò ad erigere una ferma barriera tra le azioni che aveva ammesso e l'intenzione con cui diceva di averle compiute:

io fingeva di leggere quel libro, come facevano gli altri giudei, ma non lo leggeva, et mi raccomandava la mente alla madonna, è vero che io faceva tutte le cerimonie esteriori inchinandomi à certi libri, et un sabbato mi fecero magnar della carne in casa del detto Fernando, et fu Fernando che me diceva che la magnasse, ma io non la magnavo volentieri, ne mangiai anco il venerdì a persuasione del detto Fernando. [...] Et per non giudaizzare io dimandai licenza al detto Fernando di ritornarmene in Spagna, se

78 Con buona probabilità si tratta del medesimo Fernando Mendes che, in stretto contatto con la corte granducale, e a seguito di politiche promosse dalla corte stessa, gestiva un emporio serico nella città di Pisa. Si veda R. Mazzei, *Pisa Medicea, l'economia cittadina da Ferdinando I a Cosimo III*, Firenze 1991, pp. 79-80. La descrizione in chiave giudaizzante che Gaspar diede di Fernando stona con le notizie che si apprendono dai documenti ufficiali.

bene non havevo animo d'andarvi, et lui si contentò, et nel licentiarli detto Fernando mi disse fate che siate buon giudeo, et io gli dissi, che sarei stato buon giudeo, se ben non aveva animo di esser giudeo, et così tornai a Roma.⁷⁹

Gaspar sapeva che in simili situazioni avrebbe potuto trarre vantaggio della frattura tra *intus* e *foris*. Implicitamente, la sua dichiarazione ricordava agli inquisitori che le azioni umane non possono essere giudicate senza tener conto dell'intenzione e dell'ambito in cui sono compiute. Di conseguenza l'atto della finzione veniva evocato non secondo lo stereotipico senso d'inganno morale, bensì come una pia strategia per rifuggire un più serio peccato.⁸⁰ L'inquisitore chiese a Gaspar se promettere di essere un buon ebreo fosse cosa buona per un cristiano. Lui rispose:

Per all'ora quando io gli promissi di voler esser buon giudeo non avvertii à quello che io dissi, ma poi io vi pensai, et ho conosciuto di haver fatto male, ancora che con il core io non intendesse di farmi giudeo.⁸¹

La congregazione del sant'uffizio discusse brevemente il caso il primo giovedì di maggio. Dato che Gaspar non aveva precedenti a suo carico, i

79 ACDF, st. st., BB5b, 304r-v.

80 Sulle ansie circa il rapporto tra linguaggio e verità nel cattolicesimo post-riformato, implicanti l'argomentazione teologica di strategie del tutto simili a quelle evocate da Gaspar, rimando a Stefania Tutino, *Shadows of Doubt: Language and Truth in Post-Reformation Catholic Culture*, Oxford 2014, di cui si veda in particolare il capitolo I.

81 ACDF, st. st., BB5b, 305r.

giudici gli offrirono l'opportunità di abiurare *de vehementi*, cosa che non soltanto salvò l'accusato da una ulteriore punizione, ma risparmiò gli inquisitori stessi dall'intraprendere una complessa ermeneutica delle intenzioni, condizionata dall'inesauribile dialettica tra le possibilità inscritte nella famiglia di concetti duali e l'apparato legale, con i suoi drappeggi concettuali quali prove, interrogatori e garanzie.

Gaspar stava cercando di utilizzare il potere inerente al concetto cristiano d'azione per uno scopo difensivo. Concetto che riposa sulla medesima struttura epistemica su cui si fonda la possibilità d'accusa di ipocrisia nei confronti di eretici e *conversos*.

Nell'Europa moderna, il tropo dicotomico della bocca e del cuore rappresenta una lampante evidenza di questo terreno comune, tanto che si trova costantemente impiegato al di là delle barriere religiose, sia da parte cristiana che ebraica. Si possono citare due esempi eminenti. Isaac Abravanel (1437-1508), rabbino lusitano fuggito in Italia per scampare alle conversioni forzate nella Penisola iberica, ricoprì un ruolo centrale nella mediazione tra l'humus ebraico sefardita e la cultura umanistica italiana. Nel suo commentario al *Deuteronomio*, Abravanel utilizzò le opposizioni stereotipiche tra bocca e cuore per descrivere l'attitudine dei convertiti che, pentitisi, non trovavano coraggio di manifestare il loro credo. Scrisse: «il loro pentimento stava nei loro cuori, ma non si trovava espresso sulla loro bocca, perché non potevano dar a conoscere in pubblico i loro pentimento e la loro credenza».⁸² Allo stesso modo, e ad

82 Citato da B. Netanyahu, *The Marranos of Spain: From the Late 14th to the Early 16th Century, According to Contemporary Hebrew Sources*, New-York 1966, p. 199 n.

un'altezza cronologica diversa, Francisco de Quevedo (1580-1645) fece proprio il lessico della bocca e del cuore, rivolgendolo ancora una volta contro i nuovi cristiani. Così erano descritti nella *Execración por la fe católica*:

E io mi ricordo il parere dato dai capi della sinagoga di Costantinopoli agli ebrei di Spagna, dove il primo e più importante messaggio, per assecondare le richieste del re don Fernando, e per vendicarsi di lui, diceva che si sarebbero dovuti convertire con la bocca soltanto, mantenendo fermi nel loro cuore i loro errori. Per aver prova che nessuno di loro è convertito nel cuore basta vedere come in Turchia, in Olanda, e in ogni altro luogo vengano ammessi senza sospetto alcuno come ebrei coloro che hanno vissuto tra di noi da cristiani.⁸³

Il passo di Quevedo confermava e rinforzava lo stereotipo della duplicità conversa. Ma ancor più significativo è il fatto che quelle opinioni non ebbero origine dalla sua penna. Vulgate antisemite aventi come oggetto una supposta cospirazione giudaica contro la cristianità erano ampiamente circolanti nell'Europa tardomedievale. Nei secoli, numerosi documenti furono forgiati ed esibiti come prove di tali accuse.

83 F. De Quevedo, *Execración por la fe católica contra la blasfema obstinación de los judíos que hablan portugués y en Madrid fijaron los carteles sacrilegos y heréticos*, in *Obras Completas en prosa*, dirección de Alfonso Rey, Vol. VI, Madrid 2015, p. 366: «Y me acuerdo del consejo de los principes de la sinagoga de Costantinopla a los judios de España, adonde el primero y más principal es que, por cumplir con el rey don Fernando, y para poderse vengar dél, se conviertan con la boca sola, guardando su error en el corazón firmemente. Y para conocer que ninguno se convierte de corazón, basta ver que en Turquía y en Holanda y en todas partes admiten por judio sin sospecha al que nosotros ha vivido come cristiano [...]».

Nel pieno cinquecento due lettere comparvero a confermare ulteriormente la voce di un piano ebraico ordito contro la chiesa cattolica e le monarchie iberiche. Queste divennero uno dei più potenti strumenti della propaganda antisemita successiva alle espulsioni.

La prima lettera sarebbe stata inviata dagli ebrei iberici ai rabbini di Costantinopoli. Lo scopo sarebbe stato quello di ottenere delucidazioni su come comportarsi nei confronti delle nuove politiche varate dai monarchi spagnoli, che avevano stabilito la conversione forzata come unica alternativa all'espulsione. L'altra corrisponderebbe alla risposta redatta a Costantinopoli, in cui i rabbini avrebbero suggerito agli ebrei iberici di conformarsi alle richieste solo esteriormente, di occupare posizioni di potere, e di distruggere la società cristiana dall'interno. Le due lettere, edite da Julian de Medrano e pubblicate per la prima volta a stampa nel 1583, derivavano in realtà da quell'ampia schiera di documenti falsi o contraffatti circolanti nella Penisola ben prima dell'edizione ad opera del redattore navarro. Quevedo faceva riferimento a quella tradizione.⁸⁴

Ciò che più importa per il presente argomento è che il linguaggio usato sia da Abravanel che da Quevedo si trova fondato sulle medesime categorie ermeneutiche, le stesse su cui Gaspar aveva ordito la propria strategia di difesa. Nell'Europa cattolica della prima età moderna, *cuore* implicava decisamente molto più di quanto non avesse mai implicato nel

84 Sulla diffusione di voci antisemite aventi come oggetto cospirazioni giudaiche, e sui falsi citati da Quevedo, rimando a F. Soyer, *Antisemitic Conspiracy Theories in the Early Modern Iberian World: Narratives of Fear and Hatred*, Leiden-Boston 2019, pp. 54-92, in particolare p. 68.

suo antico utilizzo biblico. Era divenuto un termine chiave con cui enfatizzare la possibilità che le azioni esteriori potessero essere strategicamente separate dalle intenzioni interiori, in un contesto dove l'articolazione tra quelle due dimensioni, a seguito di una millenaria elaborazione storica, sostanziava pratiche culturali ed istituzionali ben definite. I marrani erano pericolosi perché non si convertivano *de corazón*; Gaspar era innocente, scevro da ogni peccato, proprio perché il suo corpo si era recato in sinagoga, la sua bocca aveva potuto recitare preghiere e promesse, ma il suo cuore non lo aveva seguito in quel luogo e in quelle affermazioni.

La rilevanza culturale degli stereotipi della duplicità, la definizione teoretica della famiglia dei concetti duali, la loro presenza diffusa nel contesto delle istituzioni repressive della prima età moderna, costituiscono fenomeni alimentati da una medesima radice. Per porla allo scoperto, e per verificare lo snodo in cui quei fenomeni si innestarono sul suo portamento fittonante, è opportuno iniziare scalfendo la patina morale che occulta la natura eminentemente ermeneutica dell'ipocrisia.

La parola ὑποκρίνεσθαι, formata dalla preposizione di ὑπό a κρίνεσθαι, infinito presente di κρίνω in diatesi mediopassiva, indicante l'attività di giudizio e discernimento, rappresenta una delle più antiche attestazioni nella diacronia etimologica dell'ipocrisia. Il verbo composto, sin dalle sue prime tracce, indica l'elargizione di un parere a seguito di una richiesta, l'atto dell'interpretare, del giudicare, e – progredendo nella cronologia – il recitare una parte. Prima che la tradizione cristiana ponesse uno stigma di condanna al pathos drammaturgico classico, prima

che Platone rigettasse le arti mimetiche incapaci di svelare la realtà della cosa (ἀληθεύειν), e antecedentemente alla sua entrata nel linguaggio comune greco in senso decettivo, *ipocrisia* sottendeva una costellazione lessicale moralmente neutra. Il suo spessore esegetico ne emergeva quale elemento primario e manifesto.⁸⁵

Quando Polidamante, nel libro M dell'*Iliade*, cerca di convincere Ercole a non combattere per nave gli Achei, chiosa: «così si pronuncerebbe un oracolo che ben conoscesse nella sua mente i presagi, e in lui avrebbe fiducia il popolo».⁸⁶ Oppure, all'inizio del libro B dell'*Odissea*, Antinoo prende parola dopo le accuse che Telemaco rivolge ai proci, e afferma: «Questo è il pensiero che ti manifestano i proci, affinché tu lo imprima nella tua mente e lo sappiano tutti gli Achei».⁸⁷ Questi passi evidenziano in maniera cristallina che, nelle sue prime attestazioni, il verbo non porta il peso della forte connotazione morale che contraddistingue il derivato moderno. L'interpretare qualcosa che si cela, che non ha un significato palese, il farsi tramite di ciò che ha bisogno di essere rappresentato, o interpellato per vie specifiche, come gli dei, le costellazioni, i fenomeni onirici, corrisponde anzi ad un'attività di liberazione, anche nel caso in cui essa prefiguri esiti tragici o nefasti.

85 Per un'indagine filologica circa il termine ὑποκριτής, corredata da una discussione dell'ampia bibliografia sul tema, si veda B. Zucchelli, *ΥΠΟΚΡΙΤΗΣ. Origine e storia del termine*, Brescia-Genova 1963, in particolare p. 75 sgg. Si è inoltre fatto riferimento a F. Amory, *Whited Sepulchres: The Semantic History of Hypocrisy to the High Middle Ages*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» LIII (1986), pp. 5-39.

86 Omero, *Ίλιάς*, XII 228-229: «ὦδέ χ' ὑποκρίναιτο θεοπρόπος, ὃς σάφα θυμῷ / εἰδείη τεράων καί οἱ πειθοίατο λαοί».

87 Id., *Ὀδύσσεια* II 111-112: «σοὶ δ' ὦδε μνηστῆρες ὑποκρίνονται, ἴν' εἰδῆς / αὐτὸς σῶ θυμῷ, εἰδῶσι δὲ πάντες Ἀχαιοί [...]».

In epoca classica, il sostantivo ὑποκριτής è definitivamente attestato nella sfera semantica oracolare. Ma ancor più in quella della rappresentazione drammaturgica, dove indica correntemente l'attore in quanto interprete, ovvero colui che recitando dà voce ad una maschera e soggiace per questo ad un ruolo altro da sé.⁸⁸ Solo nel tardo periodo classico l'ὑπόκρισις, alludente sempre più ad una scaduta azione rappresentativa e mimetica, iniziò ad essere associata ad una sorta di finzione ingannatrice (ἀπάτη), concepita di volta in volta sia in senso dispregiativo, che estremamente positivo.

A seguito di una complessa deriva della propria sfera semantica, un significato marcatamente negativo del termine, legato alla simulazione, si era ormai consolidato da tempo in epoca ellenistica, allorché fu fissato dalla versione biblica dei Settanta e assorbito come tale dalla tradizione giudaico-cristiana. I traduttori Alessandrini promossero un definitivo slittamento del termine classico ὑποκριτής sul piano astratto, destinandolo per lo più alla traduzione di parole connotate in senso univocamente negativo, come il sostantivo חַנְפֵּה (*ḥānēp*) - empio, deviato, impuro nell'ebraico biblico e, successivamente, doppio, simulatore.⁸⁹

Nella presente ricerca, salvo i casi in cui un significato diverso sarà

88 Solo a titolo esemplificativo, un'attestazione dei due paralleli utilizzi la si può trovare rispettivamente in Platone, Τίμαιος, 72 a-b; e in Id., Πολιτεία, 395 a.

89 Rimando al lavoro – non esente da criticità – di P. Joüon, ΥΠΟΚΡΙΤΗΣ dans l'Évangile et hébreu hanef, in «Recherches de Science Religieuse» XX (1930), pp. 312-316. Cfr. anche F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1906, *ad vocem*, dove si conferma che il termine ebraico non ammette alcun uso con accezione positiva. Si veda inoltre SC h2611.

discusso, il termine viene inteso in senso neutro ed eletto ad indicare lo scarto sussistente tra i poli di tensione presi via via in esame, sottesi tra una dimensione esplicita oggetto dell'attività sensibile della percezione, e una dimensione altra, immaginata come interna, non visibile o astrattamente sussistente, oggetto delle mire dell'interpretazione, e per questo perennemente afflitta dalle piaghe del dubbio. Guadagnata tale neutralità, è possibile testare la significanza ermeneutica dell'ipocrisia in relazione ai concetti duali e alle loro grammatiche.

Tra il 1939 e il 1941 Wittgenstein rifletté assiduamente sui modi di concepire l'agire umano. Secondo Yorick Smythies, suo allievo ed amico, il filosofo dedicò parte delle lezioni oxoniensi di quegli anni ai temi della volontà e del libero arbitrio. In particolare, nella lezione del 20 gennaio 1941, Wittgenstein arrivò a porre un interrogativo decisivo: «what is the criterion for it being true to say that I could have done something else or have chosen otherwise?»⁹⁰ Le riflessioni proposte in quelle lezioni non superarono mai la soglia della pubblicazione, senza per questo rimaner confinate in un limbo d'inconcluso. Se il filosofo non affidò alle stampe una risposta compiuta e definitiva a quella domanda, è comunque possibile tentare di approssimare una risposta seguendo il sentiero che lo condusse a tali considerazioni.

Il punto di partenza è scandito dal *Tractatus*, solo in parte ripudiato, dove una proposizione evocativa recita che la spiegazione dei fenomeni naturali attraverso leggi – intese come strutture necessitanti – costituisce

90 *Wittgenstein's Whewell's Court Lectures: Cambridge, 1938–1941, from the Notes by Yorick Smythies*, a cura di Volker A. Munz e Bernhard Ritter, Chichester 2017, p. 290: «qual è il criterio per cui sia vero affermare che avrei potuto fare o scegliere altrimenti?»

l'illusione caratteristica della moderna concezione del mondo.⁹¹ Più tardi, al terminare degli anni trenta, Wittgenstein elaborò una sorta di variazione sul tema di questa illusione. Proprio come non ci sono leggi coercitive a forzare l'accadere di fatti e cose, allo stesso modo non è possibile predicare l'esistenza di un criterio universale ed univoco per giudicare sotto quali condizioni sia possibile compiere un atto libero, dato che la libertà è indissolubilmente avviluppata alla nostra esperienza della compulsione. Si immaginino due amici che osservano una persona camminare su e giù per la strada: uno dice che la persona si sta muovendo liberamente verso il suo obiettivo, l'amico ribatte che se fossero note tutte le leggi di natura non avrebbe azzardato in un simile giudizio, ma avrebbe invece affermato che tutte le particelle che costituiscono il passante si muovono inesorabilmente sotto la direzione di quelle leggi.⁹²

Da questa prospettiva è impossibile assumere una delle due descrizioni della scena del passante come vera, rispondente ad una particolare configurazione di cose. I due amici stanno facendo riferimento a due differenti forme di rappresentazione del mondo, intimamente connesse con due *possibili* modi di farne esperienza.

Sarebbe tuttavia grossolano e riduttivo dar conto di questa scena come

91 L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.371: «Der ganzen modernen Weltanschauung liegt die Täuschung zugrunde, dass die sogenannten Naturgesetze die Erklärungen der Naturerscheinungen seien». Si prende qui a riferimento *Logisch-philosophische Abhandlung, Tractatus logico-philosophicus*, Kritische Edition, Frankfurt am Main 1998.

92 Sto utilizzando, riformulando, ed apportando alcune variazioni ad un esempio che lo stesso Wittgenstein aveva proposto nelle sue lezioni del 1939, su cui si veda *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics: Cambridge 1939*, a cura di Cora Diamond, Hassocks 1976, p. 242.

mero esempio del carattere interpretativo del linguaggio impiegato per fornire descrizioni. Associare il pensiero di Wittgenstein ad una simile idea, senza considerare che quella costituiva soltanto il punto di partenza per l'instaurazione di uno scetticismo produttivo nei confronti dei concetti, dei simboli linguistici, e del loro uso, costituirebbe un'avventata approssimazione. Evocando più e più volte esempi simili a quello del passante, Wittgenstein non faceva che proporre ai suoi ascoltatori una via verso tale scetticismo, come conferma un passo tratto dalla seconda parte delle *Philosophische Untersuchungen*:

Ich sage nicht: Wären die und die Naturtatsachen anders, so hätten die Menschen andere Begriffe (im Sinne einer Hypothese). Sondern: Wer glaubt, gewisse Begriffe seien schlechtweg die richtigen, wer andere hätte, sähe eben etwas nicht ein, was wir einsehen,—der möge sich gewisse sehr allgemeine Naturtatsachen anders vorstellen, als wir sie gewohnt sind, und andere Begriffsbildungen als die gewohnten werden ihm verständlich werden.⁹³

Per indicare il sistema a cui ineriscono sia le regole per l'utilizzo contestuale dei simboli linguistici, sia le forme di rappresentazione,

93 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen - Philosophical Investigations*, a cura di G. E. M. Anscombe e R. Rhees, con una traduzione inglese di G. E. M. Anscombe, New York 1958 (1ª edizione 1953), p. 230: «Non sto dicendo: se questo o quel fatto di natura fosse differente, le persone avrebbero concetti differenti (nel senso di un'ipotesi). Ma: se qualcuno crede che certi concetti siano assolutamente corretti, e che avere differenti concetti voglia dire non rendersi conto di qualcosa che noi realizziamo – allora fagli immaginare che certi fatti generali di natura siano differenti da ciò a cui siamo abituati, e la formazione di concetti differenti da quelli usuali diverrà intellegibile».

Wittgenstein usa la parola *grammatica*.⁹⁴ In quei paragrafi delle *Recherche* l'approccio grammaticale veniva difeso contro un'ipotetica obiezione, rappresentante una possibile deriva fisico-naturalista: perché arrestarsi alle grammatiche, e non guardare a ciò che sta in qualche modo alla loro base? La risposta che qui si avanza – che a Wittgenstein deve molto, ma che non si ha certo la pretesa di attribuire a lui – corrisponde ad una precisa scelta di campo. La formazione dei concetti e le grammatiche che ne regolano l'uso potranno anche dipendere da determinati *Naturtatsachen*. Tuttavia, l'ambito proprio del pensiero critico corrisponde al mondo in cui si è inseriti, che comprende il linguaggio tramite cui ci si trova a discutere con le persone a noi contemporanee, a cercare di capire il passato e immaginare il futuro. L'indagine di questo ambito, sebbene sussistano innumerevoli legami di mutua influenza, non si esaurisce con l'operare delle scienze naturali sui presunti fatti di natura; ma anzi, esige il porsi su un livello ulteriore che all'idea di fatto di natura sappia guardare con diffidenza.

Senza voler forzare l'argomentazione all'interno del perimetro frastagliato della filosofia di Wittgenstein, sarà in questa accezione ampia e non-naturale che il termine *grammatica* verrà inteso. Con ciò si intende superare l'idea di un terreno meramente regolativo, indicando in essa il punto sincretico di una sottesa catena di esperienze e descrizioni del mondo, con il quale il mondo viene a sua volta vissuto.

94 Ivi, I, in particolare §§ 371, 373, 664. Per una discussione simpatetica circa la concezione – o meglio, le varie concezioni – della grammatica che Wittgenstein ha via via esposto o adombrato, rimando a N. Garver, *This Complicated Form of Life: Essays on Wittgenstein*, Chicago-La Salle 1994, capitolo XIV.

In conclusione, il presente lavoro non intende tanto rovesciare il significato negativo dell'ipocrisia, riconoscendo in essa l'attività interpretativa di qualche ὑποκριτής. La proposta teorica che qui si avanza è per certi versi più radicale, imperniata sulla convinzione che l'interpretazione dell'agire umano come fratturato, sospeso tra due dimensioni insuturabili, sia il risultato di una grammatica condivisa. In questo senso, risulta necessario superare la convinzione di stampo hegeliano secondo cui il linguaggio è l'elemento perfetto in cui l'interiorità è tanto esteriore, così come l'esteriorità interiore, andando invece a ricercare nel linguaggio medesimo le matrici della possibilità di predicare quelle stesse opposizioni.⁹⁵

In quest'ordine, l'illusione di una *private language*, ovvero di un linguaggio dove i singoli termini si riferiscano a ciò che può essere noto solo alla persona in questione, ovvero alle sue immediate sensazioni – un problema dibattuto dalla filosofia del linguaggio del secolo passato – defila nell'ombra in quanto sottoprodotto.⁹⁶ A premessa di ogni grammatica dell'ipocrisia risiede infatti il gesto primario del *privare*, tramite cui si

95 G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, vol. III, Frankfurt am Main 1989, pp. 528-529: «Das vollkommene Element, worin die Innerlichkeit ebenso äußerlich als die Äußerlichkeit innerlich ist, ist wieder die Sprache»; tr. Italiana: *Fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Torino 2009, p. 475.

96 Su tale illusione, tra i molti *loci classici*, rimando a L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* §§ 243, 304; ed anche *Notes for Lectures on 'Private Experience' and 'Sense Data'*, in Id., *Philosophical Occasions 1912-1951*, a cura di James C. Klagge e Alfred Nordmann, Indianapolis 1993, pp. 200-288, in particolare p. 223. Nonostante non sottoscriva in toto il suo argomento circa la separatezza che emerge nell'ambito del problema delle altre menti, ho beneficiato dalle elaborazioni attorno al linguaggio privato offerte da Stanley Cavell in *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford 1979, pp. 329-496.

riserva uno spazio ad ogni ipotetico contenuto interiore, e il contestuale ammantare quello spazio con una cappa veritativa. Ciò conferisce all'incantesimo agostiniano *in interiore homine abitat veritas* la propria efficacia.

Una volta scardinate le connotazioni morali, è possibile misurare quanto il concetto di ipocrisia sia caratterizzante delle grammatiche che di volta in volta regolano la distinzione tra *intus* e *foris*. In altre parole, *ipocrisia* e i suoi derivati non saranno intesi né come predicati del soggetto, né delle sue azioni, ma in quanto marche tangibili delle grammatiche tramite cui le azioni umane vengono percepite e giudicate. L'ipocrisia normativamente intesa – come tarlo etico o concetto politico – rappresenta secondo questa prospettiva soltanto un sintomo della struttura che gli è sottesa.

IV. La pesa dei cuori

Le grammatiche dell'ipocrisia costituiscono una presenza strutturale, operante sin dalle fondamenta dell'ermeneutica cristiana. La famiglia concettuale della doppiezza, con il suo apparato tropico di derivazione biblica, era già pienamente sviluppata durante il medioevo. Le istituzioni repressive della prima età moderna la disseminarono capillarmente, imprimendo i concetti duali nel corpo sociale, sanzionando uno dei più totalizzanti sistemi binari attraverso cui esperire il mondo. Il procedimento inquisitoriale contro Giovan Battista Capponi, di cui si continueranno a sciogliere i nodi, illustra pienamente la magnitudo della

loro pervasività.

L'interrogatorio era condotto dall'inquisitore Stefano da Cento. Insediatosi nel 1587, era rimasto a Venezia per più di tre anni, accompagnando il processo contro Giovan Battista Capponi in tutta la sua durata.⁹⁷ Stefano Guaraldi, padre domenicano, nato a Bologna nel 1528, non era per certo un personaggio sprovveduto, o condannato ad una vita nelle retrovie dell'ordine domenicano. Di buona famiglia, aveva ricoperto la carica di lettore di teologia presso lo Studium generale bolognese. Lasciata l'Emilia alle volte di Roma, nel 1577 era priore del convento di santa Sabina. Data la sua partecipazione come consultore ai lavori del sant'uffizio romano, sul finire degli anni settanta, aveva fatto diretta esperienza del funzionamento della congregazione, e doveva conoscerne i meccanismi, i protagonisti e i rispettivi orientamenti. Dal 1591 fu nominato reggente dello Studium domenicano di Bologna, e due anni più tardi dello Studium romano di Santa Maria Sopra Minerva. Le ripetute indagini aperte sul suo conto, probabilmente per sondare la sua capacità a svolgere i ruoli che gli erano stati affidati, non posero ostacoli alla sua carriera, come dimostrano gli incarichi inquisitoriali in importanti città che gli furono conferiti sul finire del secolo.⁹⁸

Stefano Guaraldi non può essere tacciato d'ignoranza circa gli

97 BAV, ms. Vat. Lat. 10945: *Anima del Sant'Offitio spirata dal supremo tribunale della Sacra Congregazione raccolta dal padre Predicatore F. Giacomo Angarano da Vicenza l'anno del Signore MDCXLIV*, c. 106r, al margine. Per il peculiare equilibrio tra autorità laiche e religiose nella Repubblica di Venezia si veda P. Prodi, *Strutture e organizzazione della Chiesa di Venezia tra il XV e il XVII secolo: ipotesi di ricerca*, in «Atti dell'Accademia delle scienze dell'Istituto di Bologna, classe di scienze morali - Memorie» LXI (1970-1971), pp. 5-30.

98 H. H. Schwedt, *Die Anfänge der römischen Inquisition: Kardinäle und Konsultoren. 1542 bis 1600*, Freiburg-Basel-Wien 2011, *ad vocem*.

orientamenti in seno alla curia, così come non può assolutamente essere considerato estraneo al dibattito teologico-canonistico a lui contemporaneo. Editore dei commentari all'opera di Tommaso di Conrad Koellin, e probabilmente compositore in prima persona di glosse all'opera aristotelica, il padre domenicano si dimostra perfettamente inserito nel *milieu* teologico-filosofico scolastico comune ad una larga parte del corpo ecclesiastico romano del tardo cinquecento.⁹⁹

Purtuttavia, nonostante la sua istruzione e perizia, le difficoltà nell'«espedire» il processo Capponi non furono dissimili da quelle in cui si imbattono sovente gli altri inquisitori. Legato ad una configurazione dialettica che aporeticamente s'illudeva di far coesistere la volontà poliziesca e punitiva, inscritta in un codice giuridico che richiedeva verifiche e prove tangibili, con l'apparato ermeneutico cristiano, fondato sui concetti duplici, scissi tra piano esteriore e piano interiore, Padre Stefano da Cento si trovò ad agire quando la conflittualità interna al cristianesimo romano, segnato da queste due tendenze, stava toccando l'apice.

L'inquisitore fu come sfidato sul suo stesso terreno, provocato a rispondere in un modo che tradisce le sottostanti forze in gioco. Depositario di un ruolo estremamente ambiguo nella tradizione del pensiero cristiano, trasportato su un terreno in cui i concetti da lui utilizzati erano di converso sfruttati dall'imputato in modo da minare la

99 Per quanto riguarda le opere proprie di Padre Stefano da Cento, e in particolare circa i commentari aristotelici, non è stato possibile condurre alcuna verifica di prima persona; traggio l'indicazione da G. V. Marchesi Buonaccorsi, *Memorie storiche dell'antica, ed insigne Accademia de' Filergiti della città di Forlì* etc., Forlì 1741, pp. 129-130.

posizione di predominanza dell'inquisitore, padre Stefano da Cento mostrò i sensi di una profonda insoddisfazione. L'accusato lo richiamava implicitamente a dire, a dire qualcosa per far progredire lo svolgersi del procedimento.

Dalla dialettica tra inquisitore ed accusato, dalle loro parole, non certo univoche, lo sguardo si pone su un materiale culturale denso di interrogativi impliciti – specie per chi crede di fondare la propria percezione del mondo sui postumi di una rivoluzione del pensiero tanto mitizzata, quale quella postmoderna, da apparire quasi senza radice, una novità immediatamente acquisita, una soglia varcata a fondamento di un'era nuova.¹⁰⁰ I problemi relativi alla referenza, allo statuto del narrare, al valore performativo del linguaggio, ben al di là da essere il marchio proprio del secolo passato, abitarono profondamente il contesto delle istituzioni repressive della prima età moderna. Numerosi resoconti ne rappresentano una continuata, quanto per la maggior parte implicita, argomentazione.

Stefano da Cento, sull'orlo di uno stallo ermeneutico, pare perdere il controllo, lanciato in affermazioni che, seppur possano essere viste come tendenziosamente rivolte a convincere l'imputato, appaiono rivelatrici per la loro estrema contraddittorietà. Il padre proruppe:

La giustizia presume ciascuno credere con l'animo quello che esprime con le parole essendo la bocca organo del cuor de ciascuno e però dica in che modo può esso giustificarsi, che le dette

¹⁰⁰ Esemplifica questa tendenza a creare fittivamente varchi, soglie e sbarramenti nel fluire degli eventi J.-F. Lyotard, *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris 1979.

heresie che ha detto con la bocca no[n] l'habbi credute con l'animo, et col core.¹⁰¹

Ecco esposto nella sua debolezza uno dei cardini della procedura inquisitoriale: l'inquisitore stava evidentemente cercando una conferma dell'intima credenza di Giovan Battista nelle proposizioni ormai ammesse, in modo da poter procedere verso la conclusione del procedimento. Questa conferma, data l'intima fisionomia dei concetti duali, associati alla costruzione cristiana di un *intus* protetto ed inviolabile, non poteva che giungere dall'interrogato stesso. In questo senso, il fatto che nella giustizia tra medioevo ed età moderna assumesse rilievo centrale la parola dell'accusato contro se stesso, come ha riconosciuto Mario Sbriccoli, solo in seconda istanza è da ricondurre, come egli fa, alla genesi di una nuova soggettività.¹⁰² Tale fenomeno appare infatti sotto l'egida delle grammatiche dell'ipocrisia, esito imposto da un'estesa famiglia di concetti duali che proprio in quel lasso di tempo si stavano moltiplicando e spandendo. La proposta idea di un soggetto nuovo,¹⁰³ nasconde invece l'esacerbarsi di una scissione tra il soggetto fisico, i suoi organi, e il proprio immaginario correlato interiore, ritenuto, talvolta accusato esercitare su

101 ASV, sant'ufficio, processo Capponi, c. n. n., seduta dell'undici agosto 1588.

102 M. Sbriccoli, «*Tormentum idest torquere mentem*», *passim*.

103 Con questa locuzione, faccio riferimento ai classici studi di M.-D. Chenu, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Paris 1969; A. J. Gurevich, *La nascita dell'individuo nell'Europa medievale*, tr. it. Roma-Bari 1996, parzialmente stemperati da più recenti approcci critici, che all'attenzione per concetti rarefatti quali «individuo», o «éveil de la conscience» hanno contrapposto l'interesse per la dimensione materiale del corpo, su cui rimando alla disamina critica di C. W. Bynum, *Why All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective*, in «*Critical Inquiry*» XXI (1995), pp. 1-33.

di essi la propria sovranità.

A fronte dell'ennesimo tentativo di persuasione, e constatato l'ennesimo rifiuto, l'inquisitore dovette ammettere che senza l'aprirsi di uno spiraglio sull'*intus* dell'accusato il suo ufficio era in una posizione di stallo. Senza accesso all'«interiore credenza» le prove tutte esteriori non erano sufficienti per condannare, così come non era possibile constatare un'eventuale contrizione. La seduta si concluse così:

niuno è padrone del suo corpo, né il Santo Ufficio può castigare per heretico uno, né può riceverlo come penitente, se prima non ritorna al cuore, e che confessi la sua interiore credenza, e che riconosciuta quella e pentitosene torni alla vera via, però essortato che vi pensi bene.¹⁰⁴

Prima ancora di prendere sul serio la domanda posta dall'inquisitore riguardo le possibilità di disarticolazione tra bocca e cuore, le due ultime citazioni impongono di concentrare l'attenzione su un interrogativo che le precede, e che si pone con quanto appena letto in posizione contraddittoria: quale giustizia? Le parole dell'inquisitore – che affermava in modo evidentemente tendenzioso: «la giustizia presume ciascuno credere con l'animo quello che esprime con le parole» – si pongono in flagrante contraddizione con la situazione di stallo appena descritta. Ancor più rilevante è il fatto che quella frase, nella sua lapidarietà, sembra essere formulata all'oscuro delle discussioni sulla coscienza e sull'*occultus* che avevano occupato canonisti e teologi per secoli, specialmente a

104 ASV, aant'ufficio, processo Capponi, c. n. n., seduta dell'undici agosto 1588.

seguito dello sviluppo dei nuovi spazi di giurisdizione stabiliti dall'inquisizione medievale.

Sulla scorta della tradizione del diritto romano, le corti inquisitoriali si attivarono in qualità di tribunali, con il compito di stabilire fatti attraverso il classico apparato giuridico che ne consegue: interrogazioni di testimoni, ricerca di evidenze, giuramenti, in vista della remissione del dubbio attraverso una sentenza.¹⁰⁵ Le ceneri mai spente della dialettica tra il messaggio evangelico, l'apparato filosofico di matrice fisico-aristotelica e la tradizione giurisdizionale occidentale erano state riattivate con la riorganizzazione delle istituzioni repressive romane. Mentre canonisti e teologi avevano cercato di circoscrivere sempre più precisamente i confini del foro interno, le gerarchie ecclesiastiche incoraggiarono l'uso della confessione, scrutinio delle coscienze, come strumento adiuvante alle attività repressive. In Italia queste due istanze finirono per legarsi saldamente. Nuove direttive imposero ai confessori di sospendere l'amministrazione del sacramento nei casi in cui il penitente si fosse reso colpevole di eresia, o avesse dichiarato di essere a conoscenza di comportamenti sospetti. In tal caso, il penitente avrebbe dovuto recarsi

105 Sulla definizione e sui tentativi di penetrazione dello spazio interiore dell'individuo nei secoli bassomedievali, sino alle soglie del XVI secolo, si veda S. Kuttner, *Ecclesia de occultis non iudicat: problemata ex doctrina poenali decretistarum et decretalistarum a Gratiano usque ad Gregorium PP. IX*, Acta congressus iuridici internationalis, Romae 1934, Roma: Pontificium Institutum Utriusque Iuris, 1935-1937, vol. III, pp. 225-246, e più recentemente J. Chiffolleau, «*Ecclesia de occultis non iudicat?* L'église, le secret, l'occulte du XIIe au XVe siècle», *Micrologus* XIV (2006), pp. 359-481. Circa la categoria di *occultus*, in relazione a il contemporaneo dibattito sacramentale sulla confessione, si veda P. von Moos, *Occulta cordis. Contrôle de soi et confession au Moyen Âge*, «*Médiévales*» XXIX (1995), pp. 131-140, e «*Médiévales*» XXX (1996), pp. 117-137, in particolare le pp. 128-130.

dall'inquisitore, prima di poter ottenere l'assoluzione.¹⁰⁶

Negli anni quaranta del cinquecento, alcuni eventi consumatisi tra Spagna e Italia portarono in rilievo i problemi inerenti allo spazio dell'*occultus*, stimolando la redazione di contributi destinati a divenire riferimenti imprescindibili per ogni argomentazione in materia, come il *De ratione tegendi et detegendi secretum* di Domingo de Soto.¹⁰⁷ Alla base di quella rinnovata attenzione non stavano soltanto la speculazione teologica, o qualche ricercatezza intellettuale. Si trattava di argomentazioni che avevano come sfondo il problema della legittimazione – o della critica – dell'inedita espressione dell'azione repressiva che stava dispiegandosi in quegli anni. L'ondata dialettica che da tempo maturava nella penisola iberica arrivò ben presto ad interessare Roma.

Il dibattito tra critici e apologeti dell'inquisizione spagnola trovò l'ennesimo terreno di scontro quando fu avviato un procedimento inquisitoriale contro il vescovo di Toledo Bartolomé de Carranza, nel 1559. Senza avvertire le autorità inquisitoriali, Carranza aveva applicato il principio evangelico della correzione fraterna ad un italiano, Carlo del Sesò, apparentemente pentitosi delle proprie posizioni non ortodosse circa il purgatorio e la salvezza delle anime. L'italiano era stato spronato

106 A riguardo dell'utilizzo inquisitoriale della confessione ha scritto A. Prosperi, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Torino 2009 (1ª edizione 1996), p. 219 sgg.

107 Per quanto riguarda il *De ratione tegendi et detegendi secretum* si veda S. Sánchez-Lauro Pérez, *El crimen de herejía: Su punibilidad, su represión y sus implicaciones político-sociales en Domingo de Soto*, in «Ciencia Tomista» CXI (1984), pp. 575-610. In prospettiva più ampia, V. Lavenia, *Assolvere o infamare. Eresia occulta, correzione fraterna e segreto sacramentale*, «Storica» XX-XXI (2001), pp. 89-154.

ad essere cauto, «que mirase, y no pensase que estaba en Italia, donde le castigarian las obras, porque en España le castigarian las obras y las palabras». Come mostrano i casi di Giovan Battista Capponi e Gaspar Nuñez, appena pochi anni dopo, questa netta distinzione tracciata da Carranza si rivelava ben più sfumata.

Cinque anni passarono dall'assoluzione impartita all'italiano dall'arcivescovo di Toledo che Sesò si rivelò essere il principale eresiarca di un gruppo eterodosso scoperto a Valladolid. Carranza tornò nuovamente sotto le attenzioni dell'inquisizione e fu incriminato. Il processo venne trasferito a Roma tra il 1565 e il 1566, dove l'atmosfera sembrava essere meno tesa. Il caso Carranza, analizzato nei suoi aspetti costitutivi, mette in luce le profonde divergenze procedurali e dottrinali presenti nel clero cattolico. In questo contesto, lo scetticismo della curia romana e dei teologi italiani in merito agli atteggiamenti dei loro corrispondenti iberici sono degni di nota. Una decisione definitiva, in favore del vescovo di Toledo, fu tuttavia presa soltanto pochi mesi prima della sua morte, nel 1576.¹⁰⁸

Tutto ciò mostra come nessuna norma o prassi inquisitoriale potesse dirsi, almeno a quell'altezza cronologica, definitivamente certa ed universalmente accettata. Data la fluidità di un sistema che alla metà del cinquecento si trovava ancora a dibattere sui principi da applicare nella

108 Ampio spazio all'analisi delle implicazioni del processo Carranza è dedicato da Stefania Pastore ne *Il Vangelo e la spada. L'inquisizione di Castiglia e i suoi critici*, Roma 2003, in particolare p. 218 e sgg. La citazione posta in testo si trova ivi, p. 236. Ulteriori notizie documentarie in J. I. Tellechea Idigoras, *El arzobispo Carranza. «Tiempos Recios», 4 voll., Salamanca 2003-2007, passim*. Si veda inoltre K. Lynn, *Between Court and Confessional, The Politics of Spanish Inquisitors*, Cambridge 2013.

cura dei fedeli e nella repressione dell'eterodossia, un appello a «la giustizia» come quello di padre Stefano da Cento non poteva che essere mosso in modo strumentale e su basi malferme, consolidate soltanto dalla forza. Il caso chiamava per giunta in causa una discussione mai del tutto spenta sullo statuto della *fides*. Un terreno ambiguo e ampiamente conteso all'interno della stessa chiesa di Roma, dove resistevano ancora concomitanti orientamenti divergenti, spesso sostenuti da illustri ed antiche tradizioni. Quelle dissonanze non erano certo destinate a sopirsi nel momento in cui al dubbio intrinseco all'atto di fede, sempre più al centro dei trattati sistematici di teologia morale, si affiancava l'aumentare della portata dei dubbi ermeneutici generati dalla famiglia dei concetti duali e dalle grammatiche dell'ipocrisia. Come poteva ad esempio dirsi fonte di eresia il dubbio in materia religiosa, dato che per definizione il dubbio non è compatibile con l'*electio* richiesta dalla stessa definizione teologica di eresia?

Reazioni come quelle di Giovan Battista Capponi non erano infrequenti, anche se raramente venivano portate avanti con tanta resilienza. L'atteggiamento di colui che negava ogni addebito, o che ammettendo le imputazioni negava la propria cattiva intenzione, venne progressivamente codificato sotto la fattispecie di «eresia negativa».¹⁰⁹ Gli inquisitori avrebbero in tal caso tentato di appurare le intenzioni del

109 La definizione si trova già in Heymerich: «Negativi verò hæretici dicti sunt, qui coram iudice fidei per testes legitimos de aliqua hæresi, vel errore, quos nolunt, vel non possunt repellere, rite sive iuste convicti sunt: sed non confessi, immo in negativa constanter perseverant, verbo fidem catholicam profitentur, and detestantur etiam verbo hæretica pravitatem»; *Directorium inquisitorum* R.P.F. Nicolai Eymerici Ord. Praed. S. Theol. Mag. Inquisitoris haereticae pravitatis in Regnis Regis Aragonum [...] cum scholiis seu annotationibus eruditissimis D. Francisci Pegnae, Roma 1578, p. 229.

sospettato con sequenze di approssimazioni, assommando indizi attraverso operazioni vacillanti ed arbitrarie.

Relativamente a quest'ultimo caso, in una miscellanea manoscritta inedita, che raccoglie i pareri della congregazione romana formulati su impulso degli uffici locali, si legge:

si ricerca che sia convinto d'heresia formale, che l'heresie da lui proferite siano certe, chiare, e non ambigue: che sia convinto per testimonii legittimi, et maggiori d'ogni eccezione: che il fatto dell'heresie sia di fresco, et non antico, del quale non si possa presumere scordanza: che quello che le proferisce habbia detto di crederle, e propostele ad altri da credere.¹¹⁰

La posizione adottata da Giovan Battista Capponi, con l'ammissione di tutto ciò che di esteriore avesse potuto ammettere, aveva reso evidente l'inefficacia di simili eurismi probatori. L'inquisitore era posto davanti allo scoglio ermeneutico e logico introdotto dalla concezione dell'eresia formale, implicante un *assensus intellectus* portato avanti *pertinaciter* – che il giovane veneziano si rifiutava di confermare. La dialettica tra la ricerca di prove materiali e lo statuto scisso del pensiero cristiano indotto dalle grammatiche dell'ipocrisia risulta ancora nei secoli successivi non condotta a sintesi. Giuseppe Marinovich, appartenente ad una delle

110 BAV, ms. Vat. Lat. 10945: *Anima del Sant'Offitio spirata dal supremo tribunale della Sacra Congregazione raccolta dal padre Predicatore F. Giacomo Angarano da Vicenza l'anno del Signore MDCXLIV*, c. 95v. Trattasi di una miscellanea che presentava, ordinati per argomento, differenti pareri forniti dalla congregazione agli uffici inquisitoriali dell'area veneta, e in particolare a quello veneziano. Tale raccolta permette di supplire alla mancanza di una puntuale conoscenza della comunicazione tra centro e periferie.

ultime generazioni formatesi nella Compagnia di Gesù prima dell'abolizione, ancora nell'inoltrato Settecento appuntava che «l'eretico negativo, nella sua *ignoranza invincibile*, non è propriamente eretico», e riferiva ciò come un comune intendere.¹¹¹

Imponendo la necessità di sondare il cosmo del *proferens* oltre la lettera della proposizione, l'articolarsi dei concetti duali schiude inevitabilmente l'orizzonte linguistico alle pragmatiche e a tutti quei dispositivi che legano la logica ineffabile della parola e l'apparato simbolico dell'interiorità con la fisica della carne, della voce, dei contesti. Di fronte ad una resistenza radicale, che non permetteva di trovare opportunità di congiunzione tra l'osservabile sfera del *foris* e l'*intus*, scartata a priori la possibilità di rilascio del sospettato, quello punitivo si poneva come unico orizzonte rimasto aperto per un inquisitore. Il tribunale della fede era costretto a rivelare la sua intima fisionomia, infliggendo una pena a fronte di un dichiarato, inestinto sospetto. La formula di condanna per «vehemente sospetto di eresia» - la stessa che fu utilizzata imponendo l'abiura a Giovan Battista Capponi - si fa rivelatrice della mancanza di certezza da parte dei giudici. Una certezza ambiziosa di riguardare lo spazio interiore, ma ricercata sul versante fisico e linguistico, tramite attestazioni e prove, e per questo aporetica.

Tale formula veniva utilizzata per consentire l'espletamento della procedura e porre così termine all'azione. La dinamica che induceva finiva tuttavia per negare esplicitamente la ragione primaria del processo

111 G. Marinovich, *Risposta al signor abate Paolo Marcello del Mare sopra un opuscolo da lui dato alle stampe* etc., Venezia 1786, p. 229 sgg. Su Marinovich si veda A. Bassich, *Notizie della vita e degli scritti di tre illustri Perastini*, Ragusa 1833, p. 43 sgg.

inquisitorio, ovvero la necessità di estinguere il dubbio circa gli atteggiamenti della persona. Ampiamente diffuso e consolidato, l'utilizzo delle formule del sospetto non fu mai accolto in modo acritico all'interno del panorama teologico. Da un punto di vista speculativo, le titubanze circa la possibilità di emettere condanne sulla base di brandelli d'evidenze esterne, bilanciando prove, o soppesando parole mai convincenti, non si placarono.¹¹² Tutto quell'apparato riparava dall'esplicita ammissione di non essere in grado di soppesare i cuori, pretesa che portava con sé un apparato lessicale ed immaginifico frutto di antichi contrasti, ininterrottamente tramandato e rielaborato sin dalle antiche civiltà del Mediterraneo preimperiale.

Non appena Mastema – accusatore, capo degli spiriti, mandato da Yhwh a perseguire gli uomini – allentò la sua morsa trattenuto dal grande dio, il popolo di Israele si gettò a sottrarre quanti più beni possibile agli egizi, come vendetta e risarcimento per la schiavitù a cui era stato costretto nel regno di Faraone. Il bottino della razzia, descritto dal *Libro dei giubilei*, consisté in vari generi di oggetti preziosi: gioielli, altri manufatti d'argento e di ferro, ornatissime e sontuose vesti. Il narratore chiosa attribuendo queste parole alla divinità: «così non facemmo uscire la progenie d'Israele dall'Egitto nuda».¹¹³ L'elenco di suppellettili, funzionale

112 Sulle sentenze *sola suspicione*, e sul complicato panorama di opinioni circa la loro liceità, si veda il contributo di A. Fiori «*Et si haereticus non sit...*» *La condanna dei "sola suspicione notabiles"*, «Rivista Internazionale di Diritto Comune» XXVII (2016), pp. 185-225.

113 *Giubilei*, xlviii, 18-19. Si prende come riferimento l'edizione critica stabilita da J. C. Vanderkam, *The Book of Jubilees*, in *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, edizione del testo etiopico (vol. 510) e traduzione (vol. 511), Lovanio 1989. Sull'Esodo-Giubilei e circa la figura di Mastema, si rimanda, con ottica critica rispetto alle

alla dinamica dell'episodio, non è tuttavia esaustivo rispetto alle cose che gli israeliti ereditarono in terra d'Egitto. Il *Libro dei giubilei* e il canone veterotestamentario tralasciano di dire, ed al contempo svelano, innumerevoli altri prestiti e contaminazioni.¹¹⁴ Una in particolare risulta significativa nell'ottica di questo lavoro.

Nell'oriente medio, sin dalle più antiche tracce giunte a noi, il cuore rappresenta uno dei centri nevralgici dell'essere umano. Nella Tenàkh la parola cuore (לב), pur non escludendolo, si riferisce soltanto in un numero modesto di occasioni all'organo fisico in senso proprio. Come testimoniano i commentari rabbinici, che discutono in estese rubriche le varie attività cardiache, esso assume la natura di un concetto collettivo, espressione di molteplici potenze dell'essere umano. *Lev* è luogo dei pensieri occulti, delle cogitazioni, delle parole non dette, e dio è colui che va oltre la parola, e scruta i cuori.¹¹⁵

conclusioni raggiunte dall'autore, a M. Segal, *The Book of Jubilees. Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology*, Leiden-Boston 2007, p. 203 sgg.

114 L'ambito di studio delle contaminazioni tra la cultura del popolo d'Israele e le civiltà dell'antico Egitto è stato profondamente segnato dalla tradizione pan-orientalista sviluppatasi tra la fine dell'ottocento e i primi decenni del novecento, tra cui spiccano G. Ebers, *Aegypten und die Bücher Moses. Sachlicher Kommentar zu den aegyptischen Stellen in Genesis und Exodus*, Leipzig 1868; e successivamente P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptienne de la littérature sapientiale d'Israël*, Neuchâtel 1929. Più recentemente si segnalano T. O. Lambdin, *Egyptian Loan Words in the Old Testament*, in «Journal of the American Oriental Society» LXXIII (1953), pp. 145-155, N. Shupak, *Where can Wisdom be found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*, Freiburg-Göttingen 1993, nonché i lavori di Jan Assmann, tra cui *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, New Haven 1998, che tuttavia si concentra sulla funzione storico-politica di quella memoria, più che sui suoi elementi costituenti.

115 Raramente il cuore viene attribuito ad esseri non umani (dio, i cieli, il mare). I commenti più rilevanti si trovano nel *Grande Ecclesiaste Rabbah* 1, 16. Del testo non

Più precisamente, dio «pesa» i cuori. Questa dimensione gravimetrica, infatti, è spesso trascurata sulla base di un’esegesi sinonimica che predilige rese astratte. Una chiara testimonianza deriva dall’approccio dei diversi traduttori al passo dei Proverbi 24, 12.¹¹⁶ La maggior parte delle versioni, seguendo le antiche ermeneutiche traduttive greche e latine, rendono il verbo *takan* (תִּכַּן), che significa letteralmente pesare, con termini traslati sul campo del senso visivo-intellettuale. Come *beholde* (Whycliffe 1382), *scrutare* (Malermi 1471, Concordata), *numerare* (Brucoli 1532). Le vie tracciate dalle trasposizioni antiche, sancite dalla LXX, che utilizza il verbo γιγνώσκω, e dalla Vulgata, che sostantivizza quel verbo con *inspector*, hanno prodotto un’eclissi del significato più materiale del passo, celandone quindi le ascendenze.

Primi scostamenti sostanziali si verificano soltanto nel cinquecento inoltrato, come testimonia il caso di Sante Pagnini (1527), che finalmente rende *takan* alla lettera, impiegando il verbo latino *ponderare*. La reintroduzione della sfera semantica originale, operata da Pagnini sulla base del testo masoretico, fu seguita da Casiodoro de Reina (1569): «el

esiste un’edizione critica, si tenga quindi conto di *Ecclesiastes Rabbah*, traduzione inglese di A. Cohen, in H. Freedman e M. Simon (a cura di), *Midrash Rabbah*, London 1939, vol VIII. Per quanto riguarda il concetto di לב nel giudaismo rabbinico faccio riferimento a R. Kiperwasser, *Matters of the Heart: The Metamorphosis of the Monolithic in the Bible to the Fragmented in Rabbinic Thought*, in S. Ross et al. (a cura di), *Judaism and Emotion: Texts, Performance, Experience*, New York 2013, pp. 43-59.

116 «Se dici: “Ecco, io non ne so nulla”, forse colui che pesa i cuori [תִּכַּן] non lo comprende?»

כִּי־תֹאמַר הֵן לֹא־יָדַעְנוּ זֶה הַלֵּא־תִכַּן לְבוֹת הוּא־יִבִּין וְנִצֵּר נִפְשָׁךְ הוּא יָדַע
וְהָשִׁיב לְאָדָם כְּפַעְלוֹ.

que pesa los coraçones», e Diodati (1607).¹¹⁷ Tutti tentativi che fanno parte della stessa famiglia d'intenzione, dato che Diodati traduceva dall'ebraico come Pagnini, e che il testo di Reina è esplicitamente debitore della traduzione de quest'ultimo – direttamente o attraverso l'edizione condotta da Serveto (1542), che aveva selezionato la *Nova Translatio* come testo d'elezione per il proprio commento.¹¹⁸

Lo scostamento dalla sfera visuale non è secondario. Le istanze relative al cuore, come molte altre nelle pagine veterotestamentarie, risuonano sovente di teorie ed impressioni sviluppate dal popolo di Israele in dialettica con i popoli mesopotamici ed egizi. La resa propria della radice tkn, seguendo il gesto dello stimare attraverso pesi e misure,¹¹⁹ disegnando la figura di un dio che pesa, usualmente nascosta dalle traduzioni, conferma quelle supposizioni, e riporta il passo alla sua comunanza con le catabasi egizie.

La promessa del conferimento di un cuore nuovo al posto del cuore di pietra (Ez. 11, 19; 1Sam. 6, 6) può considerarsi un preciso contrappunto

117 Tutti i testi biblici citati sono stati esaminati nell'edizione originale, o in edizione critica, secondo quanto riportato in bibliografia.

118 Nell'*Amonestacion al lector* della Bibbia dell'orso si legge: «Ansi que pretendiendo dar la pura palabra de Dios en quanto se puede hazer, menester fue que esta no fuesse nuestra comun regla, (aunque la consultamos como à qualquiera de los otros exemplares que tuvimos) antes, que conforme al prescripto de los antiguos concilios, y doctores sanctos de la Iglesia, nos acercassemos de la fuente del Texto Hebreo quanto nos fusse possible, (puesque sin controversia niguna de el es la primera authoridad) loqual hezimos siguiendo comunmente la translacion de Sente Pagnino, que àl voto te todos los doctos en la lengua Hebraica es tenuta por la mas pura que hasta aora ay». *La biblia, que es, los sacros libros del vieio y nuevo testamento*, translada en Español, Basilea 1569, c. *** iir.

119 Come attesta *The Dictionary of Classical Hebrew*, a cura di D. J. A. Clines, Sheffield 1993 -, *ad vocem*, dove si elencano ulteriori occorrenze (ad es. 1Sam. 2, 3; Pr. 21, 2).

al cardismo egizio. Per le civiltà nilotiche il cuore è centro dell'azione, e non può pertanto essere separato dalla mano e dalla parola. L'organo cardiaco – immaginato nelle sue funzioni, ma anche ammirato nella sua dimensione fisica nell'infinito ripetersi delle procedure di mummificazione – non è mai definitivamente confinato in uno dei due campi stabiliti da opposizioni duali, quali *intus* e *foris*.

Nel rituale funereo-apotropaico il defunto assume la posizione di Osiride. Le formule mantiche rassicurano in prima istanza il suo cuore nell'ora di tenebra e oscurità, in modo che questi possa procedere nella missione che ora l'attende. Bocca, cuore, memoria, costituiscono le tre entità a cui si appella il Libro dei morti per assicurare l'accesso alla camera della Verità e della Giustizia, nel «giorno del pesar le parole».¹²⁰ L'Osiride, in una sequenza ritmica di rassicurazioni circa il suo operato si appresta al cospetto dei quarantuno giudici. Infinite prove lo attendono sotto forma di interrogazione: la pesa del cuore è in realtà un'esperienza linguistica. L'avventura si trasfigura in una prova di accesso iniziatico, al culmine di un incedere spaziale di luogo in luogo, garantito dal potere nominatorio della bocca, appena prima garantito:

Vieni! Entra nella sala di verità e giustizia, poiché ci conosci. Non ti concedo di passare da me, dice il chiavistello della porta se non dici il mio nome! «Indice della bilancia del luogo di verità e giustizia» è il tuo nome! Non ti concedo di passare da me, dice il pannello destro della porta, se non dici il mio nome! «Difensore di

120 Faccio riferimento alla più tarda versione di epoca Tolemaica, tramandata dal ms. del museo egizio torinese: *Il libro dei morti degli antichi Egizi. Il papiro di Torino*, a cura di B. de Rachewiltz, Roma 1992 (1ª edizione 1986), capp. XXXIII-IV.

Maat» [Var.: «Piatto della bilancia di colui che innalza la giustizia»] è il tuo nome. Non ti concedo di passare da me, dice il pannello sinistro della porta, se non dici il mio nome! «Difensore del giudizio di cuore» [Var.: «Piatto della bilancia divino»] è il tuo nome! Non ti concedo di camminare su di me, dice la soglia della porta, se non dici il mio nome! «Pilastro di Geb» è il tuo nome [...]¹²¹

La serratura, il saliscendi, la porta, i montanti, il pavimento, e il guardiano della sala, ognuno esige appropriata risposta. Solo a quel momento l'accesso è completo. L'ingresso alla sala corrisponde alla fine della ritmata sequenza. Al suo interno, letteralmente, non si svolge nulla. La magia della parola si esaurisce nel viaggio verso di essa. L'Osiride è giustificato. La pesa non avviene, se non nell'esperienza dell'arrivo alla sala. Lo scenario aperto dalle formule mantiche è di per sé stesso efficace e performativo, non descrittivo. Le parole non riassumono la storia della conta e della pesa; pesano e contano nello scandire delle sillabe, delle risposte, e delle immagini che evocano. Contare le parole e pesare i cuori vengono a coincidere nell'ora della morte, indicando l'appartenenza ad un unico universo, lontano dalla distribuzione duale della tradizione giudaico-cristiana.

La suggestione oppositiva che se ne ricava per contrasto con i testi biblici fa risaltare un elemento comune. Di fronte al guardiano che esige di sapere il suo nome, l'Osiride ne reclama la conoscenza: «colui che pondera i cuori», è la risposta.

Le tradizioni nilotiche appena descritte sembrano poste in un rapporto

121 Ivi, cap. CXXV.

di reciproca influenza con i testi biblici – influenza scarsamente considerata dall’ermeneutica letteraria o filosofica dei testi sacri, suggellata dall’immagine della pesa, usualmente rimossa nella maggior parte delle traduzioni, e lasciata ai margini perfino dagli studi comparati.¹²²

Tale elemento comune non deve distrarre lo sguardo da una parziale incommensurabilità tra i differenti fondamenti delle due tradizioni considerate nel loro complesso, e dalle loro testualizzazioni.¹²³ I tentativi di esegesi simultanea hanno da una parte tralasciato i singoli mitemi e formule-pathos, come quelli della pesa del cuore, producendosi d’altro canto in assimilazioni talvolta sprezzanti delle obiettive differenze costitutive. In tal senso, risultano paradigmatici gli studi che concentrano i loro sforzi nel tentativo di associare la divinità ebraica ad altre figure della tradizione nilotica – operazioni che lasciano francamente perplessi per la scarsa portata dell’obbiettivo.

La comunanza del gesto della pesa – dalla valenza per certi versi opposta – non estingue la profonda differenza tra l’impostazione mantica egizia e quella narrativa del testo biblico. Tuttavia è particolarmente significativa, dato che pone in rilievo la contrapposizione tra diverse concezioni del cuore che partizionano un terreno comune, modellandolo

122 Un’analisi comparata dei significati di *cuore* nella letteratura sapienziale egizia e in quella ebraica è condotta in N. Shupak, *Where can Wisdom be found?*, capitolo VII.v, p. 297 sgg., dove tuttavia le differenze risultano sovente appiattite. Si veda anche J. Assmann, *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Agypten*, München 1990, in particolare, sull’uomo interiore, p. 104 sgg.

123 In tal senso G. A. Rendsburg, *The Egyptian Sun-God Ra in the Pentateuch*, in «Henoch» X (1988), pp. 3-15; e P. E. Dion, *YHWH as Storm-god and Sun-god: The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Psalm 104*, in «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» CIII (1991), pp. 43-71.

al ritmo di contrappunti stimolati da dialettiche storiche e sociali tra le comunità. Contrapposizioni che coesistono e si trovano trasposte, talvolta senza troppi smorzamenti, nei testi biblici. Come nel caso della durezza di cuore, bersaglio di condanna dei redattori veterotestamentari, e di converso altamente apprezzata dagli egizi – segno di un glorioso olismo antropologico.¹²⁴

Dato che la portata di una ricerca deriva dalla tentazione di carpire ciò che sfugge, piuttosto che dallo spiegare l'assodato, all'immagine della pesa che abita queste tradizioni tangenti, e strettamente correlate nella diversità, verrà data una chance interpretativa. In fondo, il marchio di una comunanza accertata filologicamente in qualche singolo caso accresce soltanto la fecundità di un confronto che è possibile svolgere primariamente solo su altri piani. La posta in gioco offerta alla presente analisi dal comune elemento della pesa risiede nel suggerimento della possibile coesistenza di differenti nuclei conflittuali e concorrenti nel corpus dei testi giudaico-cristiani. Da una parte il simbolo di un'unità inscindibile, ovvero la bocca che si fa organo del cuore, da cui non può mai veramente essere disarticolata; dall'altra il dualismo tra *intus* e *foris*, che solo dio può risolvere, facendosi giudice e penetrando la dimensione interiore altrimenti inattingibile.

Le insinuazioni che Stefano da Cento rivolgeva all'imputato erano animate da questa simultanea, conflittuale presenza nella tradizione.

124 La condanna veterotestamentaria del cuore indurito si trova in Esodo 7, 13 e 22; 8, 15; Salmi, 95, 8; Ezechiele 11, 19; Giobbe 41, 16, eccetera. Sulla metafora – positiva, nell'antico Egitto – del cuore di pietra, si consulti A. Hermann, *Das steinharte Herz – Zur Geschichte einer Metapher*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum» IV (1961), pp. 77-107.

L'apparente naïvité nelle parole del padre domenicano è disarmante:

s'arguisce, che quel che ha detto con la bocca l'habbi anco creduto col core p[er]ché non è verisimile che esso habbi detto su moltiplicate et grande heresie, et non crederle.¹²⁵

Nessun vocabolo legale nelle sue affermazioni, nessuna traccia di un lessico teologico-giuridico nei commenti alle risposte dell'interrogato. Il registro linguistico è basso, colloquiale, le immagini e i concetti, a partire da «bocca» e «cuore», erano le medesime utilizzate dai vangeli, da Paolo, da Agostino, secondo una filiazione ininterrotta riposante sulle antiche tradizioni appena esaminate.

«La giustizia presume ciascuno credere con l'animo quello che esprime con le parole essendo la bocca organo del cuor de ciascuno», probabilmente una delle affermazioni più sconcertanti dell'inquisitore, parafrasava con ogni evidenza un caposaldo della semiologia evangelica, a sua volta debitore di una delle tradizioni concorrenti poco sopra ricordate. «Ogni albero si riconosce dal proprio frutto», oppure: «non c'è albero buono che fruttifichi cattivo», o ancora: «li riconoscerete dai loro frutti».¹²⁶ Il lessico evangelico della fruttificazione, specialmente in Matteo – uno dei quattro canonici maggiormente segnati dall'autocontraddizione interna a causa del suo complesso itinerario di redazione – marca un punto cruciale nella stratificazione testuale. La

125 Vedi *supra*, I, ii.

126 Mt. 7, 16-20; 12, 33-37; Lc. 6, 43-45; Gm. 3,12.

lunga tirata di Gesù, che tramanda un tema sicuramente circolante in alcune delle prime comunità cristiane, da cui il materiale memoriale affluì poi nel corpus evangelico,¹²⁷ apparteneva con ogni probabilità ad una tradizione minoritaria e ben differenziata. Un nucleo che si staglia in contrasto con il tema maggioritario del messaggio biblico. La corrispondenza tra spazio interiore ed esteriore, cuore e parola, appare in questo filone non ammettere discordanza. Il principio dell'ipocrisia, caratterizzante l'intera *generatione* dei Farisei, si trova qui stemperato, la possibilità della menzogna quasi annullata. Dato che tutto è già visibile, il dio che scruta i cuori sembra quasi superfluo.

Il dettato evangelico è lapidario: ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ, τὸ δένδρον γινώσκειται, che la vulgata traduce *siquidem ex fructu arbor agnoscitur*. L'albero viene apprezzato e giudicato a partire dal suo frutto, non viceversa. È dall'effetto ultimo ed esteriore che si giudica la sorgente causale. Queste parole evangeliche consonavano d'altronde con lo spirito del cristianesimo primitivo, là dove l'espressione pubblica della fede rappresentava un dovere supremo, sino alla testimonianza del martirio. Nelle comunità delle prime generazioni, trovatesi a concepire la fede nella nuova rivelazione come opera inderogabilmente militante, dove la correzione reciproca doveva essere ritenuta un onere pubblico, tali frasi non devono aver destato alcun turbamento.

L'estrema assertività dell'affermazione, e le contraddizioni in termini

127 Rimando in merito a L. Baeck, *Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte*, Berlin 1938, p. 60 e sgg; cfr. adesso con R. C. Beaton, *How Matthew Writes*, in M. Bockmuehl e D. A. Hagner (a cura di), *The Written Gospel*, Cambridge 2005, pp. 116-134.

con visioni concorrenti, non potevano certo passar inosservate allo scrutinio dei primi padri. Agostino, a cui quelle parole non sembravano poter avere valenza universale, le interpretava nel contesto della contestazione farisaica, come un'evidenza del fatto che le opere muteranno soltanto dopo che l'uomo sarà mutato.¹²⁸ D'altro canto, non era stato Cristo a dire ai farisei che non è ciò che entra nell'uomo a renderlo sozzo e immondo, quanto ciò che vi esce, perché deriva dal cuore (Mt. 15, 11 e 17)? Dal cuore, infatti, provengono i propositi malvagi, gli omicidi, gli adultèri, e tutte le sorti di mali, mentre la violazione delle disposizioni alimentari e rituali non può danneggiare il cuore dell'uomo, che non è materiale. Le secche risposte rivolte da Cristo ai Farisei verranno ricordate per secoli come pietra di scandalo: «por esta palabra fueron scandalizados los fariseos».¹²⁹

Giovanni di Antiochia aveva invece letto il passo in ottica escatologica, vedendovi la conferma da parte di Cristo che a dio è data la conoscenza dei cuori, e che gli uomini non saranno valutati soltanto per opere e parole, ma anche per i loro pensieri. Per venire a capo delle contraddizioni che l'affermazione ingenera nell'ambito pragmatico e mondano, Crisostomo cerca di segmentare il discorso aggrappandosi a diversi esempi in grado di dar conto della validità del dettato evangelico

128 Augustinus, *Sermones*, LXXII, 1, 1, in PL XXXVIII, col. 467: «Contra hos enim dixit, qui putabant se, cum mali essent, bona loqui posse vel bona opera habere. Hoc Dominus Iesus dicit non posse. Prius est enim mutandus homo, ut opera mutantur».

129 *Las siete partidas*, Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 1766, edizione a cura di D. Zivancevic, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison 1992, f. 22v (titolo 12, ley 4): «Esto se prueva por un enxemplo que nos dio nuestro señor ihesu cristo quando dixo a los fariseos que lo que entraua por la boca non ensuziaua al onbre mas lo que salia del coraçon, et por esta palabra fueron scandalizados los fariseos».

anche in quei casi: è sì possibile simulare, ma la simulazione non viene facilmente scoperta? Re David, che era buono, commise sì un gesto cattivo (l'omicidio di Uria), ma non era forse dovuto divenire cattivo per compierlo? L'instabile argomentare del padre greco è sintomatico di una difficoltà di fronte alle affermazioni evangeliche, tanto risolte quanto problematiche, apparentemente dissonanti nell'economia del testo.¹³⁰

L'argomento dell'inquisitore recuperava a fini evidentemente coercitivi una porzione evangelica radicata in una cornice contestuale ben precisa, di fatto soverchiata dalla tradizione ermeneutica, procedurale e liturgica della chiesa di Roma. Una tradizione presente, ma che rappresentava nell'economia del nuovo testamento un percorso secondario. Padre Stefano da Cento stava implicitamente avanzando la pretesa di applicare un principio che contrastava con la sua stessa funzione. Se davvero la bocca dicesse soltanto ciò di cui il cuore è colmo, tutto l'impianto inquisitorio sarebbe stato superfluo. Colui che avrebbe dovuto espellere il *dubius*, accertare il fatto, secondo un'ermeneutica filosofico-giuridica dipendente dalle grammatiche dell'ipocrisia, riportava tendenziosamente in luce la possibilità che cuore e parole, intenzioni ed azioni, potessero considerarsi elementi di una catena senza soluzione di continuità. Giovan Battista Capponi insisteva invece sulla disarticolazione tra questi piani, sfidando l'ermeneutica inquisitoriale attraverso le possibilità offerte da quella duplicità che ne costituiva le fondamenta.

130 Crisostomo, Ὑπομνημα εἰς τὸν ἅγιον ἀποστόλον καὶ εὐαγγελιστὴν Ματθαίον, Hom. XLII, in PG LVII, col. 451 sgg.

V. Apofasia. Evasioni del linguaggio

Claudius: *My words fly up, my thoughts remain below.
Words without thoughts never to heaven go.*

Shakespeare, *Hamlet*

*Unilateralmente serie sono soltanto le culture
dogmatiche e autoritarie.*

M. Bachtin, *Appunti 1970-71*

La possibilità di coniare proposizioni in astratto – o *metaphysice*, secondo il costume lessicale dei teologi medievali – appare oggi come un gioco linguistico tra tanti possibili. Un gioco che ha perso l'urgenza e la facie di un problema. Scardinata la corrispondenza senso-riferimento e degradato ogni componente del linguaggio come insignificante al di fuori dall'enunciato in cui viene utilizzato, quel percorso della filosofia del linguaggio novecentesca che congiunge Frege con Wittgenstein sembra aver lasciato in secondo piano la questione circa gli spazi di autonomia della parola, ovvero quando essa esula dalla sfera d'azione degli individui, che gli si fanno soggetti.¹³¹ La stessa categoria di performativo,

131 L'origine moderna della tendenza a considerare le componenti del linguaggio come significanti soltanto all'interno del consesso l'uso, come le proposizioni nel loro complesso, deve essere ricondotta a G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, in «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», C (1892), pp. 25-50. Sul principio di contestualità si veda M. Dummett, *The Context Principle*, in Id., *The Interpretation of*

enfaticandone la strumentalità, implicitamente sostiene l'aderenza della persona a quel fine cui l'atto di linguaggio è diretto. L'immagine di una proposizione come sentiero a più ramificazioni, corrispondenti al significato performativo ed astratto conferito dal proferente, alle interpretazioni catalizzate dai diversi terreni di ricezione, e alla comune comprensione, immaginata secondo un modello quasi inferenziale dell'intendere da parte della maggioranza di una famiglia di individui, sembra non poter far a meno di zavorrare la parola. Ancorarla al contesto, così come alla persona.

Nell'astrazione delle *scholae*, la convinzione circa le possibilità di una proposizione speculata in sé, mai si estinse. L'esercizio di pensare alla vita di una costruzione linguistica slegata dall'intenzione del locutore, ebbe un'importanza cruciale in una religione della parola interessata alla ricerca del vero sapere, processo che non poteva fare a meno di formulare e dibattere l'errore.¹³² Fuori da ogni cornice metafisica, sarà raccolto in queste pagine l'interrogativo circa gli spazi di autonomia della parola sollecitato dall'atteggiamento premoderno, e dalle sue contraddizioni.

La ricerca – attraverso la parola stessa – di rapporti tra linguaggio ed elementi che da questo esulano, crea un punto di enorme tensione nel panorama delle grammatiche dell'ipocrisia. Come esaminato nei capitoli

Frege's Philosophy, II edition, London 1981. Il tentativo più estremo in tale direzione si trova forse nel primo Wittgenstein, più precisamente in Wittgenstein, *Tractatus*, 3.3: «Nur der Satz hat Sinn; nur im Zusammenhang des Satzes hat ein Name Bedeutung».

132 Come nel caso delle *propositions sans maître*, la cui condanna è eco di un esercizio logico prettamente scolastico. In quanto tali, le proposizioni astrattive, oggettive, assolute, pensate e dibattute *metaphysice*, non costituiscono eresia, ergendosi tuttavia a strumenti per una sua futura imputazione. Si veda, ad esempio, R. Hissette, *Enquete sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977.

precedenti, la famiglia di concetti duali implica l'interrelazione del linguaggio con fattori apparentemente extralinguistici, quali l'*intentio* e l'*electio*. Non sarebbe infatti dovuta bastare un'affermazione in opposizione alle verità di fede per connotare una proposizione come eretica, o un atto contrario alle norme religiose per configurare un peccato. Alle soglie della prima età moderna il cumulo di opinioni in merito aveva raggiunto un livello proporzionale alla centralità culturale, politica e sociale delle vicende implicate. È sufficiente scorrere le righe dell'antologia del Collegio salamantino per avere testimonianza dell'estrema varietà delle posizioni – suddivisibili in due gruppi:

Tandem controverti solet, an ut propositio dicatur *haeretica*, sufficiat immediata oppositio cum veritate fidei theologiae immediate revelata, an vero debeat indispensabiliter connotare pertinaciam ex parte proferentis? Primum illud tuentur Turrecremata, Simanchas, Castro, Covarruvias, et alii, quos refert, et sequitur Suarez [...]. posterius vero defendunt Cajetanus quaest. 1.I art q Bañez, et Aragon Ibidem, art. 2, Lorca disp. 37 a num. 11, Ferre quaest 11, et alii plures.¹³³

Il limine tra una condanna e un'assoluzione costituiva la più tragica e al contempo triviale delle poste in gioco. Un'istanza sovrastava a monte tale problema e riguardava la possibilità e i modi in cui persona e proposizione potessero essere messe in relazione. Il limine effettivo era

133 *Collegii Salmanticensis FF. discalceatorum B. Mariae de Monte Carmeli Primitivae Observantiae Cursus theologicus juxta miram divi Thomae praeceptoris angelici doctrinam*, tomo VII, Lugduni 1679, tract. XVII, de *fide*, disp. IX, *De infidelitate*, dub. IV, 47.

perciò quello che intercorreva tra la possibilità di immaginare un senso assoluto per il linguaggio, e il suo indispensabile ricondursi ad un essere umano. L'eresia costituiva in tal quadro un tipo di esperienza del linguaggio con cui si tentava di connettere il mondo linguistico esteriore al luogo interiore della coscienza, uno spazio che di per sé insiste sul soggetto proferente, e solo in modo secondario, sfumato sulla proposizione in quanto tale. Almeno, così erano concepiti i giochi linguistici dell'*intus* cristiano, nell'illusione del privato. Le righe che seguono vogliono sondare il più complesso ambito della parola senza ambizioni circa il reale, seppur nel contesto della grammatiche dell'ipocrisia, percorrendo le implicite traiettorie di fuga che vi si trovano inscritte. Può la parola esistere ed agire sola, attraverso le persone, finanche loro malgrado, o soltanto per loro godimento?

Un inquisitore operava secondo una serie di pratiche più o meno consolidate, frutto dell'intreccio tra prescrizioni giuridico-canonistiche vincolanti, cultura teologica e *savoir faire*. Le incertezze provocate da questo modo di procedere sono emerse, nei capitoli precedenti, in tutta la loro nettezza. Da un punto di vista teoretico, il problema della vita della parola e delle pragmatiche del linguaggio era implicato costantemente nelle aule inquisitoriali e negli scrittoi dei censori. Lo sforzo di operare in – e per molti versi la necessità di operare *nonostante* – un campo di distinzioni polari tra spazio interiore e spazio esteriore, sottese alla famiglia di concetti duali, acuiva ulteriormente quell'interrogativo primario di infinite sfaccettature. La differente prospettiva che scaturisce dall'ermeneutica praticata direttamente sul vivo della società permette pertanto di indagare le relazioni tra verità, linguaggio ed intenzioni –

problemi classici della discussione teorica dei teologi romani di età moderna – da una differente angolazione.¹³⁴

Al momento della determinazione dell'eventuale eresia di un individuo, nemmeno un testo scritto, lapidario e fissato su carta avrebbe costituito una base certa, proprio perché avrebbe potuto avere un significato differente per l'autore – e a quel significato la concezione di eresia garantiva un ruolo cruciale, lasciando in secondo piano l'eventuale errore manifesto. La categoria di eresia agiva in qualità di propagatore di distinzioni polari: a contatto con il linguaggio, scritto od orale, vi proiettava la frattura da cui era afflitta, rinforzando lo iato tra lettera e significato con cui il linguaggio stesso era concepito. I censori e gli inquisitori cercavano di attingere al bagaglio della consuetudine, nonché di decifrare ogni possibile sfumatura in grado di suggerire ciò che la persona avesse inteso dire e fare. Ma tutto ciò non era teoricamente sufficiente ad emettere un giudizio.

La famiglia di concetti duali richiedeva che su quelle parole balenasse uno spiraglio proveniente dal luogo di scaturigine del significato ultimo, l'*intus*, col fine di stabilire un particolare legame di causalità, e quindi di responsabilità tra di esse e la persona sotto scrutinio. Di fronte al giudizio

134 Per quanto riguarda il versante delle speculazioni di teologi e pensatori moderni circa quelle istanze, un confronto tra i problemi insistenti sul rapporto tra linguaggio e verità allo snodo della nascita dell'Europa moderna e le filosofie del post-modernismo hanno permesso di iniziare cogliere alcuni tratti del portato culturale di tale snodo prima condannati all'invisibilità. Si vedano in particolare E. A. Clark, *History, Theory, Text: Historian and the Linguistic Turn*, Cambridge del Massachusetts 2004; S. E. Schreiner, *Are You Alone Wise? The Search for Certainty in the Early Modern Era*, Oxford 2011; S. Tutino, *Shadows of Doubt*.

parziale *ut verba sonant*, alla superficie del testo, la famiglia concettuale della duplicità imponeva uno sforzo ermeneutico ulteriore per raggiungere il corrispettivo valore *in sensu auctoris*. Le due locuzioni derivano dalla teoria della censura delle proposizioni dottrinali, e rappresentano due approcci ermeneutici che, in contesti repressivi, potevano essere di converso sfruttati dai proferenti e dagli autori per intessere le loro strategie di comunicazione. È in tal senso che la proposta formulata da Leo Strauss merita di essere integrata.¹³⁵

L'estrema rilevanza di quell'opposizione ermeneutica nel tardo cinquecento è dimostrata dalla sua presenza nelle contese dottrinali ed ecclesiologiche di quegli anni, come lascia emergere lo scontro consumatosi tra Bartolomé Carranza e Melchior Cano. Nel 1558 Cano aveva affiancato Domingo de Soto nella censura dei *Comentarios sobre el catechismo christiano*, un libretto redatto dall'arcivescovo di Toledo su spinta del cardinal Pole, destinato a discutere e ricondurre gli argomenti dei teologi inglesi nel perimetro cattolico. Cano aveva insistito affinché il testo fosse scrutinato *ut iacent*, ovvero per come le parole si trovano scritte - corrispondente prettamente testuale della locuzione *ut verba sonant*. Tale approccio portò Cano ad identificare nei meandri delle moderate considerazioni che Carranza dedicava alle proposte teologiche degli

135 Faccio riferimento a L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, discusso *supra*. Circa la teoria della censura delle proposizioni dottrinali, e la sua storia, si veda B. Neveu, *Notes théologiques*, in J.-Y. Lacoste (a cura di), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 1998, p. 814. Per quanto riguarda le strategie di comunicazione a cui una tale ermeneutica poteva dare adito vedi *supra*, Introduzione, nonché la disamina offerta da Isabelle Moreau delle strategie testuali messe in campo dai libertini, in I. Moreau, *"Guérir du sot": les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, Paris 2007.

inglesi innumerevoli profili di errore e più di un centinaio di dubbie asserzioni. La censura dei *Comentarios*, considerata con sospetto dai teologi romani che si trovarono più tardi a dover sbrogliare le fila del caso, costituì un tassello cruciale nel panorama di elementi che condusse all'apertura del processo inquisitoriale nei confronti dell'arcivescovo di Toledo, di cui si è poco sopra discusso.¹³⁶ L'episodio mostra che le discrepanze tra i diversi approcci ermeneutici indotti dalle grammatiche dell'ipocrisia costituivano ancora in quei decenni un sistema dialettico non ricondotto a sintesi, e che ciò poteva portare ad esiti politici, sociali e culturali tanto rilevanti quanto divergenti.

Alcuni modi di giocare col linguaggio, nella loro caleidoscopia, infrangono la duplicità veicolata dalle grammatiche dell'ipocrisia. Là dove il rigore delle distinzioni duali è costitutivo di un'ermeneutica e di una procedura, come nel contesto delle istituzioni repressive, l'insinuarsi di quei divertissement della lingua poneva un cuneo di rottura nella delimitazione tra *intus* e *foris*. Giovan Battista Capponi, facendo dapprima leva tra i lembi della ferita sottesa ai concetti di fede, peccato, eresia, nonché alla comune concezione del testo e dell'azione, si appellò infine a quei dispositivi.

Il dibattito veneziano fu instradato su una discussione circa le possibilità del dire. Giovan Battista fece emergere in modo palese

136 Per quanto riguarda i *Comentarios*, e le loro vicende, si prende qui come riferimento l'edizione a cura di José Ignacio Tellechea Idígoras: B. Carranza, *Comentarios sobre el Catechismo cristiano*, 3 voll., Madrid 1972-1999. Sullo scontro tra Cano e Carranza, e sulla vicenda della censura, rimando a J. I. Tellechea Idígoras, *Melchor Cano y Bartolomé Carranza. Dos dominicos frente a frente*, in Id, *El arzobispo Carranza*, vol. 2, pp. 153-267.

interrogativi solitamente sottaciuti, e tale contributo rappresenta uno degli aspetti più stimolanti della sua deposizione. Sul finire dell'interrogatorio dell'undici di agosto 1588 l'inquisitore spronava ancora una volta l'accusato a dire la verità, chiedendogli questa volta

per che conto dunc[ue] conoscendo de dir male e d'haver altra credenza in effetto dicevate queste cose.

Giovan Battista rispose:

io le dicevo come intese nelle parte de levante, e questo procedendo p[er] la libertà de lingua che è in me, e non da cattiva intentione.¹³⁷

Dire ripetutamente cose che non si pensa e non si crede. Come era possibile? A questa domanda, posta dall'inquisitore, Giovan Battista aveva risposto chiamando in causa «quella libertà di lingua» che ognuno sperimenta quando la narrazione prende il sopravvento – senza che quanto si va dicendo debba per forza di cose rispecchiare una convinzione o un fatto a cui si è assistito in prima persona. Così come è possibile dire di vivere rifiutando i sacramenti, mentre ci si confessa e comunica regolarmente, riuscendo poi a provare fattualmente entrambe le cose, è allo stesso modo possibile dire ciò che non si ha in opinione:

137 ASV, sant'ufficio, processo Capponi, cc. n. n., costituito dell'undici agosto.

Io non ho avuto questa opinione, che se io l'havesse avuta lo diria come dico il resto, e io ho vivesto [sic] sempre confessandomi, e comunicandomi, che si come che io diceva non essermi confessato né comunicato, e che io diceva la bugia consequentemente si puol conoscer, che anco il resto lo diceva se ben non era la opinione in me.¹³⁸

Il crescendo innescato dal dialogo abbandonò quasi subito il rituale interesse circa il realismo della proposizione, conducendo l'attenzione su uno spaccato di possibilità molto più vasto rispetto alla ristretta categoria duale del mentire, che giudica la narrazione secondo il criterio di verità. La contesa che Giovan Battista aveva ingaggiato con l'inquisitore non si consumò sul terreno di ascendenza classica della mimesi, interessato a stabilire il rapporto tra narrato e realtà, e neppure insisteva soltanto sui tensori in grado di legare la parola all'individuo e alla sua verità interiore.

Mentre la teologia contemporanea ha recuperato l'idea drammaturgica dello stare al mondo, e vede nelle possibilità del doppio, a volte persino nelle stesse grammatiche dell'ipocrisia spazi di libertà per l'esercizio della fede, queste pagine sostengono che lo spazio interstiziale tra la verità dell'*homo interior* e l'espressione esteriore può essere sì luogo di libertà, ma una libertà condizionata, subordinata al permanere di uno scenario d'oppressione duale, e in quanto tale di ripiego.¹³⁹ Nonostante gli ostacoli imposti dalle grammatiche dell'ipocrisia alle istanze repressive, esse

138 Ibidem.

139 Sull'impianto drammaturgico della rivelazione, in un tentativo di rilettura complessiva del rapporto tra cristianesimo e mimesi rappresentativa, ha scritto H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, vol. I: Prolegomena, Einsiedeln 2009.

garantivano l'annullamento di ogni fattore in grado di trascendere le opposizioni duali di verità-menzogna, credenza-incredulità, aderenza e mancata aderenza alla proposizione, sterilizzando il campo dal profluvio della complessità.

Tali opposizioni costituivano un principio di razionalizzazione nei confronti della vita del linguaggio. Mentre i modi di evadere della parola in uno spazio di autonomia esondavano dall'oscillare limitato tra poli duali. L'emergere di questo tema nel dialogo è talmente esplicito da scongiurare la possibilità che esso sorga da interferenze esterne. L'inquisitore aveva ben in mente altri modi in cui uno scollamento tra parole ed intenzioni poteva attestarsi. Uno di questi lo suggerì egli stesso all'interrogato poco dopo, in modo indiretto:

Li disse che havendo lui dette queste heresie, e ciascuna di esse duplicatamente, e senza occasioni per la qual si possa conietturare che lo dicesse ne per burla, ne per altro, eschiudesse la sua interiore credenza [...]¹⁴⁰

La burla per prima interruppe la scansione irregimentatrice del linguaggio. Gli inquisitori, i teologi, i giuristi, ma anche le congregazioni romane ed i loro componenti, grazie a quella costante mole di notizie e pareri scambiati tra centro e periferia, si trovarono sollecitati da questioni di carattere linguistico, che soltanto la forza gli permise di non affrontare: come distinguere la burla dal parlar serio, il discorso di coscienza dalla narrazione spensierata per il solo godimento della parola o per «libertà di

140 ASV, sant'ufficio, processo Capponi, cc. n. n., costituito dell'undici agosto.

lingua»? E ancora, come distinguere queste a loro volta dal resoconto storico descrittivo, con le sue pretese di attinenza alla realtà – indipendentemente che quest’ultima fosse intesa in accezione fisico-naturalistica o metafisica? Questa reiterata e per lo più silenziosa risacca di questioni collise con l’interesse di coloro che si ponevano sulla linea difensiva di un criterio trascendente di verità.

Sulla base di tale collisione si pone la ragion d’essere della lotta contro le *fabulae amatorie*, tramite cui i rinnovati apparati di censura avrebbero voluto eliminare dalla letteratura profana e dall’espressione umana la burla, lo scherzo e la libertà dei giochi del linguaggio che non si curano del criterio di referenza. Troppo spesso si seguitano a citare stanche motivazioni moralistiche, imperniate sulla difesa dei costumi e della fede, prontamente fatte proprie dalla critica.¹⁴¹ Che il lato disturbante di quei testi «da non credere» risiedesse proprio nello statuto del loro linguaggio e non sul portato morale del loro messaggio, lo mostra indirettamente anche la voce di uno dei più intransigenti ecclesiastici della chiesa di Roma, quale Michele Ghislieri. Circa l’ipotesi di proibire Orlando, Orlandino e il Centonovelle aveva affermato: «più presto daressemo da

141 Come tutti coloro i quali si arrestano al dettato delle motivazioni ufficiali contenute nella VII regola emanata dalla commissione tridentina, stabilente che «I libri che trattano, narrano o insegnano espressamente argomenti lascivi o osceni, dato che non solo la fede in Dio, ma anche i costumi di solito sono facilmente corruttibili da questo genere di libri, vanno completamente proibiti; e coloro che li posseggono saranno severamente puniti dai vescovi. Gli antichi libri, invece, composti dai pagani (*Ethnicis*), sono consentiti per l’eleganza e la proprietà del linguaggio. Saranno tuttavia severamente vietati ai giovani». Traduco da J. M. De Bujanda (a cura di), *Index des livres interdits*, vol. VIII, Index de Rome 1557, 1559, 1564, Sherbrook-Gèneve 1990, p. 817.

ridere», perché quei libri «non si leggono come cose a qual si habbi da credere, ma come fabule».¹⁴² Perché proibirli, quando la Chiesa aveva permesso la lettura di Luciano e Lucrezio? Il punto risiedeva nella sottesa convinzione della ragion d'essere di «cose da non credere», che non soltanto esulano dal dualismo vero-falso, ma spesso perfino dal verisimile e dal necessario, le due condizioni della rappresentazione poetica aristotelica.

Il dissidio con quelle forme d'espressione umana si collocava sul piano epistemico, e dai tribunali inquisitoriali ne arrivava un'ulteriore conferma. Le *fabulae*, la burla, il riso, lo scetticismo che questi generano attorno al doppione vero-falso, inducevano un carico di dubbio circa le grammatiche dell'ipocrisia. Censori ed inquisitori dovevano aver ben presente la dimensione di quei momenti di liberazione dal dominio dello stato di fatto e di proiezione in una dimensione altra, alternativa all'ordinario. Alternativa persino alle sue festività, le quali non fanno altro che ribadire le ragioni del regime sociale, politico e culturale esistente – cosmo che rimanda indissolubilmente agli studi di Bachtin su Rabelais e la comicità popolare in quanto «festa del tempo». Se il filosofo di Oryol aveva riconosciuto la carica eversiva di quelle manifestazioni, nei suoi studi esse vengono tuttavia considerate nella loro valenza collettiva, generale, sociale, ed addomesticata. E soprattutto in quanto manifestazioni permesse, nella loro ineluttabilità, proprio dal loro essere sotto controllo.¹⁴³

142 Traggo la citazione da A. Prosperi, *Censurare le favole*, in Ead., *L'Inquisizione romana: letture e ricerche*, Roma, 2003, p. 347.

Le parole di Giovan Battista, a ben vedere, non hanno niente a che fare con il festoso bachtiniano. Manca quasi completamente la pregnante corporeità, ed anzi, sbucano spesso stralci di vita quotidiana, e persino di sacro, seppur declinato fuori dall'ortodossia. Nemmeno si intravede nelle sue parole la dimensione sociale del carnevalesco, puntualmente corrispondente alle feste del calendario ordinario, così come il suo agire non si inseriva all'interno di fenomeni collettivi altamente codificati quali gli *charivaris*, il cui ruolo sociale nell'ambito francese del XVI secolo è stato analizzato da Natalie Zemon Davis.¹⁴⁴

Le fonti in esame pongono un problema diverso. Dirette e prive del valore rituale dell'atto simbolico carnevalesco, le parole di Giovan Battista Capponi rappresentavano un esorcismo del serio che non ne produceva soltanto un rovesciamento simmetrico. Ad una differenza statutaria e funzionale delle parole corrispondeva una totale alterità di luogo: alle aperte campagne, agli slarghi e alle piazze cittadine rabelaisiane che facevano parlare Bachtin di «linguaggio di piazza», si sostituiscono qui, come fondali, ben altri spazi ed altri tempi.¹⁴⁵ Pertugi abitati temporaneamente da un numero limitato di persone, interiori sommessi,

143 M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino 1979 (I^a edizione Moskva 1965).

144 Sulle elaborate dinamiche comunitarie dei *charivaris*, innescate contro le unioni percepite come inappropriate, rimando a N. Zemon Davis, *The Reasons of Misrule. Youth Groups and Charivaris in Sixteenth-Century France*, «Past and Present» L (1971), pp. 41-75, su cui si veda adesso anche la corrispondenza tra l'autrice ed E. P. Thompson, recentemente pubblicata da A. Walsham in *Rough Music and Charivari: Letters Between Natalie Zemon Davis and Edward Thompson, 1970-1972*, «Past and Present» CCXXXV (2017), pp. 243-262.

145 Cfr. M. Bachtin, *L'opera di Rabelais*, capitolo II.

contesti intimi dove è possibile immaginare i personaggi parlare a bassa voce: la coperta di una nave, le grandi celle delle carceri pre-moderne, gli incontri ricercati con stranieri e librai negli angoli della città per accaparrarsi letture, consigli e storie provenienti da posti lontani.

L'affermazione dell'inquisitore dischiude una prospettiva di vasta portata, ma non certamente originale. La parola burla poteva essere usata anche come termine dalla portata gnoseologica, e non è improbabile che l'inquisitore ne fosse al corrente. Nelle dichiarazioni dell'inquisitore può infatti essere visto affiorare il riferimento ad una tradizione altra rispetto a quella delle manifestazioni del riso popolare e collettivo. Nell'accostare la categoria di burla all'ambito della coscienza, l'inquisitore traslava l'applicabilità di questa parola al contesto intimo dell'espressione individuale. A questo punto si apre un panorama diverso rispetto a quello sondato da coloro che si sono occupati della dimensione eminentemente sociale del riso e del comico, e cioè lo statuto delle parole dette secondo il gioco linguistico della burla, in quanto atteggiamento indipendente e per molti versi fondante questi ultimi. Nell'ambito delle istituzioni repressive, il dire per burla assumeva tutto un altro carattere di contestazione, rispecchiato dallo stallo ermeneutico che ne poteva sortire come esito.

Tommaso stesso aveva nascosto a fatica il turbamento di fronte a quelle espressioni della parola e del gesto umano che si presentavano apparentemente senza un degno fine. Proprio come quelle che Giovan Battista stava adesso richiamando nelle aule inquisitoriali. Nella rassegna che l'aquinate compie sulle azioni umane, l'argomentazione non poteva che soffermarsi dubbiosa su quelle improntate unicamente al godimento; ancor più se ad un godimento non appaiato ad un altro scopo fisico o

intellettivo:

Sunt autem aliquae actiones quae non videntur esse propter finem, sicut actiones ludicrae, et contemplativae, et actiones quae absque attentione fiunt, sicut confratio barbae, et huiusmodi, ex quibus aliquis opinari potest quod sit aliquod agens non propter finem. Sed, sciendum, quod actiones contemplativae non sunt propter alium finem, sed ipsae sunt finis; actiones autem ludicrae interdum sunt finis, sicut cum quis solum ludit propter delectationem quae in ludo est; quantoque autem sunt propter finem, sicut cum ludimus ut postmodum fortius secundo agamus.¹⁴⁶

Il dogma finalistico della teoria aristotelica dell'azione veniva così fatto valere con la forza dell'imposizione, più che con l'evidenza dell'argomentazione. Quei gesti compiuti «sicut actiones ludicrae», rimanevano un problema ermeneutico che soltanto con estrema macchinazione, e in maniera posticcia Tommaso riuscì a ricondurre ad una parvenza di fine. Ovvero, se il loro fine non poteva essere individuato, esse stesse dovevano essere il fine. La trovata tomistica fa balenare una via di fuga per l'interpretazione delle storie di Giovan Battista al di fuori delle grammatiche dell'ipocrisia; una via che non rimane contorta nell'interrogativo inquisitorio circa i nessi con le credenze.

L'astio verso la burla e il *ludus* della narrazione aveva d'altronde radici che aggettavano ben al di là dell'avversione scolastica per gli spettacoli.

146 Tommaso, *Summa contra gentiles*, III, 2, 9, in *Opera omnia leonina*, vol. XIV.

Padre Stefano da Cento apparteneva ad un'istituzione che aveva da sempre condannato le diverse forme di mimesis, a partire dalle requisitorie contro la tradizione dello spettacolo antico ad opera di Tertulliano e Giovanni Crisostomo. La stessa sinossi evangelica fa leva su un ampio ventaglio di forze emotive e figurali tra cui il genuino riso semplicemente non compare. Nessuno dei personaggi del nuovo testamento esprime quel riso che Paolo si era apprestato più tardi a condannare esplicitamente. Cristo non ride, quasi mai scherza, non fa battute; nelle sue storie non c'è spazio per l'eroico, inestinguibile *gelos* proveniente dalle viscere dei personaggi omerici. Γελάω è quasi unicum nei sinottici, comparando soltanto in due occasioni (Lc. 6, 21 e 25), in senso di condanna. La forma composta καταγελαω compare in tre occasioni (Mt. 9, 24; Mc. 5, 40; Lc. 8, 53), tutte ad indicare il medesimo episodio di derisione ai danni di Cristo. È ancora Luca (Lc. 16, 14) a presentare l'unica occorrenza di ἐκμυκτηρίζω, utilizzato in modo periferico per descrivere Cristo oggetto della derisione da parte dei farisei.¹⁴⁷

Tantomeno c'è spazio per quel riso assurdo, e ben più presente ai lettori cinquecenteschi, che si trovava stampato nel carattere di Margutte. Morto letteralmente dalle risate guardando una scimmia indossare i suoi stivali, e nonostante ciò ancora capace all'inferno di un riso inscalfibile, che l'eterno fuoco non riuscirà mai a consumare:

147 L'unica possibilità di (sor)ridere si trova dislocata nel futuro ultraterreno (Lc. 6). Circa le forme di espressione del riso nel nuovo testamento si veda S. Halliwell, *Greek Laughter: A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge 2008, p. 472 e sgg, in particolare p. 475-476.

Tu vuoi saper di Margutte il ribaldo:
sappi che egli è di belzebù giù araldo;
e ride ancora, e riderà in eterno
come solea, ma tu nol cognoscesti
ed è quanto sollazzo è nello inferno.¹⁴⁸

È difficile pensare che l'attenta censura ecclesiastica cinquecentesca lasciasse passare indenni quelle risate iperboliche che non si arrestano davanti a niente, che annichiliscono tutto quello che incontrano, che domano la serietà e si beffano dell'autorità, che non temono di sfidare né i limiti del verisimile, né le tragiche pene dell'inferno.

Ma c'era risata e risata. Accanto al riso sperticato, sconfinante nel metafisico, prodotto dalla cultura umanistico-rinascimentale, trovava posto la raffinata ironia, spesso celata dietro un latino cristallino d'eccezionale erudizione. Come nel caso di Erasmo. Secondo Cesare Speciano, che a differenza d'altri non considerava eretico l'umanista di Rotterdam, le sue ironiche sottigliezze «hanno nociuto forse più a piantare l'heresie che se in luogo di burle avesse biastemmato o scritto delle heresie».¹⁴⁹ Come emerge da queste righe, l'ironia poteva essere considerata pericolosa quanto il riso esplicito, insinuando dubbi ancor più studiati.

Evidentemente non erano solo gli elementi dissacranti del riso a preoccupare gli ecclesiastici riformatori. Risulta in tal senso paradigmatica

148 L. Pulci, *Morgante*, Milano 2002, XXVII, 139-140 (p. 135).

149 Cito da P. Carta, *La ragion di stato al cospetto della coscienza: le «Proposizioni Civili» di Cesare Speciano (1539-1607)*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» XXIV 1998, pp. 716-17 e 726 (proposizioni n. 390 e n. 634).

l'indefessa azione borromaica contro qualsiasi alterazione dalla necessaria serietà del buon cristiano, il quale avrebbe dovuto rifuggire le occasioni di trasporto emotivo, provocate dal riso e dai ludi. Carlo Borromeo si apprestò ad esempio a sferrare un attacco, forse perso in partenza, ma sicuramente condiviso da molti, contro tutte le forme dello svago e del divertimento tipiche dell'ambito urbano.¹⁵⁰ La fortissima avversione nei confronti del teatro si accompagnava a quella per gli istrioni, i mimi, gli artisti ambulanti, i circensi e soprattutto la commedia dell'arte. Il «pernicioso abuso delle maschere» fu definitivamente vietato durante la quaresima del 1579, e poi in occasione delle feste religiose e della celebrazione degli uffici sacri.¹⁵¹

Soltanto sette anni prima che Giovan Battista Capponi fosse chiamato a deporre, il cardinale Gabriele Paleotti aveva consegnato allo stampatore bolognese Alessandro Benacci le bozze del suo *Discorso intorno alle imagini sacre et profane*. Qui il significato più tecnico del termine «burla», utilizzato come rimando all'universo finzionale della narrativa figurale è ampiamente documentato. Nel libro secondo, il cardinale argomenta scolasticamente la sua concezione dell'irrimediabile falsità di ogni mimesi. Per il fatto di suggerire letteralmente allo spettatore di essere ciò che essere non può, la rappresentazione appare ai suoi occhi irrimediabilmente difettiva. Rimandando alla dottrina platonica dei simulacri, il cardinale scrive:

150 V. Frajese, *Nascita dell'Indice: la censura ecclesiastica dal Rinascimento alla Controriforma*, Brescia 2006, p. 389.

151 Ibidem.

[...] non intendiamo di parlare altrimenti di quel difetto che procede dal pittore, o dallo spettatore, né entreremo nelle dispute trattate da dottori, *de errore*, come essi dicono, *in re, vel intellectu*, che non sono necessarie al caso nostro; ma solo ragioneremo di quella falsità che viene rappresentata agli occhi nostri dalla forma di alcuna imagine artificiata, senza che si habbia altro riguardo alla intentione né del pittore, né dello spettatore. Nel che, chi volesse assotigliarsi potria forse dire che ogni pittura o scultura regolarmente è falsa, però che mostra di essere quello che non è, essendo ella veramente una tavola disegnata, o un sasso, o un bronzo, e non un huomo vivo, come rassembra; onde diceva Platone che tutte queste arti erano più tosto cose di burla e di apparenza che opere sode [...]¹⁵²

Il sostantivo diviene qui un sinonimo di «apparenza» ingannatrice, da contrapporre alla fondatezza delle «opere sode». Subito dopo, Paleotti si ritraeva su una posizione di compromesso che potesse salvaguardare la secolare tradizione figurativa della chiesa di Roma, attraverso una proposta che spostava il problema dall'ambito metafisico-noetico a quello – altrettanto insidioso da un punto di vista concettuale – della buona rappresentazione. Tuttavia, il nodo del ruolo morale dell'arte veniva schivato, più che affrontato, alludendo al fondamento della verità teologica. L'arte non sarebbe stata introdotta per rappresentare «la sostantia delle cose», dove risiede la verità, ma solamente la similitudine della verità. Se si atterrà a quel ruolo non potrà essere considerata ingannatrice. Solo una volta posta su un piano gnoseologico secondario l'arte poteva essere insomma accolta nel panorama cristiano. Dato questo

152 M. Paleotti, *Discorso intorno alle immagini sacre et profane diviso in cinque libri*. Coloph.: In Bologna per Alessandro Benacci. Con licenza de' superiori. 1582, pp. 173-174.

slittamento, il falso, ovvero la falsità dell'immagine, veniva ad opporsi non più alla verità della cosa, inattingibile all'arte, ma al verisimile.

solamente ci ingannerà quando non rappresenterà la *similitudine* che deve, e questo è che chiamiamo immagine falsa o bugiarda, perché manca dell'ufficio per la quale ella è stata ritrovata.¹⁵³

Considerata questa caratterizzazione, se ne propone il rigetto per considerare la burla un prendersi gioco della realtà su un piano altro rispetto a quello della verità, dei suoi correlativi, e dei loro opposti. Ben al di là dei termini «falsa e bugiarda», che possono al massimo ambire a definire ciò che nega il verisimile, la burla guarda oltre i limiti stabiliti da quest'ultimo steccato, verso altre dimensioni.

Superando l'intuizione di Paleotti, segnata dalle accezioni negative e dallo schematismo platonico, seguendo i bagliori implicitamente emersi dal passaggio tomistico sulle *actiones ludicrae*, si sostiene qui che il riso, o l'ansia di significazione, non costituissero gli aspetti primari di ciò che nel cinquecento si intendeva con burla. Burlarsi, o burlare può essere piuttosto ricondotto al prendersi-gioco, in senso letterale e non per forza diffamatorio. Un *ludus* che nella maggior parte dei casi avviene con e nel linguaggio. Ciò preconizza una dimensione dove la realizzazione effettiva dei fatti o una piena credenza nell'oggetto di tale ludo non costituisce un fattore necessario, né dirimente.¹⁵⁴

153 Ibidem. Enfasi mia.

154 Mentre Mili Romano, traducendo l'opera di Bachtin, rende l'affermazione «*pur rire*» proprio con «burla». Qui ci si distacca, come argomentato più volte, da tali associazioni.

Che anche l'inquisitore avesse in mente tale universo semantico, e non quello relativo al riso, o alle tradizioni festive popolari, lo confermano ulteriori elementi del dialogo. Stefano da Cento non esclude mai categoricamente che si potesse esser trattato di «libertà di lingua». Anzi, il lessico tradisce venature di incertezza. Il dubbio permea tutto lo scontro dialettico e si manifesta già al livello degli avverbi e dei connettivi logici. Sostenendo di non intravedere un panorama di «occasioni» che giustificasse l'appello al discorso iperbolico, il giudice utilizzava il verbo «conietturare». Veniva ammesso implicitamente che l'esclusione della burla era tutt'altro che dimostrabile. Il ritorno ripetuto ed insistente delle parole «non è verisimile» non fa che confermare questa dimensione ipotetica.

La frase appena riportata, dove l'inquisitore non reputava «verisimile che esso habbi detto su moltiplicate et grande heresie, et non crederle», non costituiva l'esordio del termine nello scontro tra Giovan Battista e il suo inquisitore, ma soltanto una delle tante apparizioni. Il nove giugno, Giovan Battista fu interrogato a riguardo di alcuni libri proibiti in suo possesso, su cui si stava sviluppando un'intricata vicenda processuale. Di fronte alle sue sfuggenti risposte, gli fu appuntato che quanto dichiarato non era «verisimile».¹⁵⁵ E ancora, dopo un'ulteriore negazione, l'interrogante insisteva dicendo:

non è verisimile che se lui non havesse dato fede alle sup[os]te cose l'avesse cusì minutamente retenute a memoria, e

155 ASV, sant'ufficio, processo Capponi, cc. n. n., costituito del nove giugno.

raggiunone con altri, e poi negatele qui in q[ue]sti Sant'Offiti in diversi suoi costituiti [...]¹⁵⁶

Quasi fosse ancora possibile immaginare in un simile contesto l'azione di quella che gli stoici chiamavano *phantasia kataléptiké*, nel senso di rappresentazione pertinente, in quanto adeguata alla cosa, capace di generare nell'individuo un *logos* depurato dalle macchie più grossolane usualmente indotte delle facoltà immaginative.¹⁵⁷ Come misurare l'adeguatezza della rappresentazione, se l'oggetto è adesso cosa interiore, di cui non si ha una riproduzione vicaria, ma il solo sentore, oscurato da infinite mediazioni? Dopo aver intimato al sospettato di denunciare come e da chi avesse imparato tutte quelle cose, di fronte ad un'ulteriore risposta negativa, l'inquisitore disse:

non è verisimile che havendo esso detto più e più volte le dette biasteme, errori, et heresie non l'habbi imparate da alcuno altro, che da ebrei, e che esso non le habbi partecipate con altri, e saputo se quelli sono entrati nella detta medesima opinione.¹⁵⁸

Di fronte allo stallo ermeneutico il dialogo forzato si trasformò in una serie di minacce velate, accompagnate da un insistente appello alla

156 Ivi, c. n. n., costituito del venti settembre.

157 F. H. Sandbach, *Phantasia Kataléptikē*, in: A. A. Long (a cura di), *Problems in Stoicism*, London 1971, pp. 9-21. Circa la prima definizione del concetto, attribuita a Zenone, si veda D. Sedley, *Zeno's Definition of phantasia kataléptikē*, in T. Scaltsas e A. Mason (a cura di), *Zeno of Citium and His Legacy. The Philosophy of Zeno*, Larnaka 2002, pp. 135-154.

158 ASV, sant'ufficio, processo Capponi, c. n. n., costituito dell'undici ottobre.

categoria di verosimile. Il che apre un complesso orizzonte di problemi riguardanti l'articolazione tra il concetto di «verosimile» così come messo a tema dagli umanisti della prima età moderna, su cui la storiografia ha ripetutamente insistito nei decenni passati, e il suo utilizzo in ambiti legati al mondo interiore dell'intenzione, quali quello giudiziario. Il verosimile, l'*eikos* della retorica aristotelica, che indica uno dei luoghi di origine degli entimemi, non è categoria efficace in un contesto scisso, dove tra il *foris* e l'*intus* il ruolo predominante era assegnato a quest'ultimo.¹⁵⁹ Nella aule inquisitoriali il paradigma indiziario poteva avere una portata assai limitata, dato che non era sufficiente stabilire attraverso prove lo svolgimento di fatti tangibili ai sensi. La necessità di accompagnare il dato esterno con l'ombra portata su di esso da parte dell'intenzione e delle altre categorie abitanti nella realtà immateriale dell'*intus* aggrediva il concetto di verosimile, privandolo del substrato in cui era stato primariamente concepito.

Fino a questo punto, le fonti esaminate hanno permesso di illuminare uno scenario doppiamente dialettico, dove il vero e il verosimile

159 Circa la categoria del verosimile aristotelico, Carlo Ginzburg ha spostato l'attenzione dalla *Poetica* alla *Retorica*, specialmente in relazione allo status della prova; si veda C. Ginzburg, *Ancora su Aristotele e la storia*, in Id. *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano 2000, pp. 51-67. Nella sua vasta ricerca lessicale sul concetto di *eikos* nella tradizione greca antica, David Hoffmann ha mostrato come l'usuale impiego ermeneutico, relativo al giudizio su una narrazione, fosse profondamente interrelato ad un utilizzo etico-interpretativo, mirante ad indicare l'appropriatezza dell'azione umana rispetto ad un'aspettativa, si veda D. C. Hoffmann, *Concerning Eikos: Social Expectation and Verisimilitude in Early Attic Rhetoric*, in «Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric» XXVI 2008, pp. 1-29. Sul problema del verosimile nel cattolicesimo successivo alla riforma, e specialmente circa le nuove elaborazioni su tale categoria sorte nell'ambiente romano del primo seicento, si veda S. Tutino, *Shadows of Doubt*, capitolo II, in particolare p. 61 sgg.

aristotelici si scontravano con l'opposizione *intus-foris*, e questa era sfidata da numerosi giochi linguistici che erano in parte da essa indotti e che in parte la trascendevano. Verranno adesso indagati i modi, i tempi e le occasioni in cui il testo, usualmente concepito secondo il dualismo lettera-spirito, generava spazi – linguistici, fisici, o virtuali – dove quell'opposizione si trovava imposta, sfruttata, contestata, e talvolta persino elusa.

II

Testo

Spazi di linguaggio

I. Il mondo in una stanza: oggetti transculturali

L'alterità che Giovan Battista rivendicava per le storie che aveva ascoltato e narrato lascia intravedere un rapporto tra oralità e scrittura che travalica dirette implicazioni o continui, reciproci rimandi. Nei primi mesi del 1588 il sant'ufficio veneziano ricevette dei biglietti di denuncia firmati da Giovanbattista Milledonne, Giovanmaria Baron e Zuan Alvise Zaffardo. Tutti e tre i personaggi si trovavano incarcerati nelle camere prigionili di Rialto. Per sgravare la propria coscienza, segnalavano all'inquisizione veneziana il loro compagno di prigionia, Giovan Battista Capponi, definendolo «huomo di pessima vita». Le lettere non mancavano di suggerire ai giudici un folto elenco di testimoni a supporto della denuncia. La condotta del compagno era a loro dire scandalosa, e pertanto pregavano l'inquisitore di «farlo levar di qua, et metterlo in luogo onde non possa scandalizar alcuno».¹⁶⁰ Nelle dichiarazioni apposte in apertura agli atti processuali si trovano riassunti i capi di imputazione che muovevano contro il giovane veneziano. Si tratta di quelle stesse accuse che Giovan Battista fu costretto ad assumere su di sé, e attorno alle quali costruì la difesa esaminata nei capitoli che precedono.

Giovan Battista dichiarò di esser nato a Venezia nel giugno del 1567. Quando fu arrestato dagli inquisitori, il 17 Marzo 1588, era poco più che ventenne. Si presentò come un giovane uomo dalla forte personalità, venata d'esuberanza. Disse addirittura d'essere «di subita colera».¹⁶¹ Aveva sempre vissuto tra Padova e la capitale lagunare, eccezion fatta per un

160 ASV, sant'ufficio, processo Capponi, c.n.n., al «Rev.mo Padre inquisitore».

161 Processo Capponi, c. 15r.

anno passato in Levante. A quanto pare, proveniva da una famiglia umile. Il padre, Giovan Maria, era uno dei barcaroli che attendevano stanziati a San Barnaba l'arrivo di persone e merci da traghettare attraverso i canali. Alla prima domanda posta dagli inquisitori, circa le sue generalità e la sua professione, rispose di aver lavorato «per fattore col cl[arissi]mo p[ro]cu[rator] Dolfino». Probabilmente, con ciò intendeva dire di essere stato tra gli stipendiati di Andrea Dolfin, procuratore di San Marco, uno tra i membri più ricchi ed eminenti della famiglia del patriziato veneziano. O forse alludeva al fatto di aver prestato servizio come agente per la loro compagnia.¹⁶²

Nonostante la sua età, l'esperienza carceraria non era cosa nuova per Giovan Battista. Al momento dell'arresto ordinato dall'inquisitore il giovane si trovava già imprigionato a Rialto. La prigione, dedicata ai debitori, occupava il piano terra di Palazzo dei Camerlenghi e rappresentava uno dei tanti poli della geografia penitenziaria veneziana.¹⁶³

162 Processo Capponi, c. 13r, costituito del 21 maggio 1588. Alcune informazioni circa Andrea Dolfin e la carica di procuratore nella Repubblica veneziana si trovano in F. Borgo, *Il procuratore e il banchiere: una nota per Andrea Dolfin*, «Studi Veneziani» LVIII (2009), pp. 421-437; R. Müller, *The Procurators of San Marco in the Thirteenth and Fourteenth Centuries: A Study of the Office as a Financial and Trust Institution*, «Studi Veneziani» XIII (1971), pp. 105-220.

163 I prigionieri politici erano trattenuti presso le Prigioni vecchie. A quella data il complesso delle Prigioni nuove doveva ancora essere edificato; il Consiglio dei dieci deliberò la costruzione del nuovo complesso il 3 aprile 1591. Si veda G. Scarabello, *Carcerati e carceri a Venezia nell'età moderna*, Roma 1979, p. 77. La risoluzione senatoria del 1545 segnò un punto di svolta nel sistema punitivo veneziano. Essa stabilì che i prigionieri condannati per crimini comuni potessero essere inviati alle galere, e che la pena di morte potesse essere commutata con il servizio al remo. A. Tenenti, *Venezia e i corsari, 1580-1615*, Bari 1961, p. 145 e sgg.; *Leggi criminali del serenissimo Dominio veneto in un solo volume raccolte*, presso Antonio Pinelli, Venezia 1751, p. 42.

Prima ancora di entrare nelle carceri veneziane era stato imprigionato a Padova su richiesta di Alvise Bertoldo, patriarca di una nobile famiglia, per aver avuto una relazione con sua figlia. I Dolfin lo avrebbero invece fatto incarcerare per essersi rifiutato di continuare a lavorare per loro – questa la ragione addotta dallo stesso Giovan Battista, dietro la quale paiono adombrarsi irregolarità compiute in operazioni di cambio. I suoi legami con i mercanti fiorentini Benedetto Diotaiuti e Piero Vespucci, interrotti «per la cosa dei cambi», suggeriscono tale ipotesi, che non è possibile rafforzare con ulteriori elementi.

Ciò che è noto si limita a quanto dichiarato dallo stesso Giovan Battista il 20 settembre 1588: da ragazzo aveva imparato l'arte del cambio con gli Albertini e i Vescovuzzi, mestiere che aveva continuato ad esercitare tra Venezia e Padova negli anni a venire. Abbastanza singolare, invece, rimane l'accento al mestiere del padre, descritto come barcaiolo, un impiego così lontano da banchi e traffici commerciali.

Il processo, una volta aperto, avanzava spedito all'inoltrarsi nell'estate. Quattro prigionieri, tutti trattenuti nel carcere per debitori di Rialto, resero deposizioni perfettamente coerenti, in linea con le denunce precedentemente inviate al tribunale. Da questi costituiti emergono nuovi dettagli: Giovan Maria Baroni aveva dichiarato che Dianora, la madre di Capponi, si era recata a visitare il figlio in prigione per discutere con lui circa la cresima della nipote, figlia di Giovan Battista. Occasione in cui quest'ultimo avrebbe mostrato fermamente la propria contrarietà. L'episodio non deve destare sospetto, specialmente se si considera la porosità delle case di reclusione cinquecentesche, ben lontane dallo

stereotipo contemporaneo del carcere nucleare. Il controllo sui prigionieri, ammassati in camere o grandi saloni, era nella maggior parte dei casi scarso.¹⁶⁴

A Rialto le cose non stavano in modo diverso: libri, lettere ed informazioni scorrevano abbondanti tra le sbarre e i solai. Gli scambi con il mondo esterno erano quasi sempre possibili, se ricercati; con o senza il consenso dei carcerieri. Giovan Battista, nelle sue difese, sostenne sempre di essere stato vittima di una macchinazione, ed insinuò più e più volte l'idea che gli accusatori fossero animati da una personale inimicizia nei suoi confronti. Di quei luoghi disegnò un'immagine piena di dubbi figure: prigionieri per debiti alla spasmodica ricerca di denaro, persone affaccendate in mille strategie d'inganno, detenuti consumatisi ad elaborare piani di fuga, da perseguire a qualsiasi costo. Tra questi si trovavano individui provenienti dalle più svariate parti d'Europa, compreso un «cavalier di Spagna» che avrebbe mangiato carne durante i digiuni quaresimali.

164 Sulla natura contingente delle prigioni premoderne come elemento cruciale per la produzione e la fruizione testuale, si veda M. Murray, *Measured Sentences: Forming Literature in the Early Modern Prison*, in «Huntington Library Quarterly» LXXII (2009), pp. 147-167. Tra gli studi che aprono scorci sui luoghi di reclusione nella prima età moderna si ricorda inoltre R. Ahnert, *The Rise of Prison Literature in Sixteenth Century*, Cambridge 2013, che costituisce uno dei più recenti tentativi di sondare la dimensione della prigione come spazio letterario – nonostante il suo pensare in modo segmentato, per sfere distinte, non paia sempre perspicuo. Ulteriori scene di vita nelle carceri cinque-seicentesche in A. Castillo Gómez, *Entre la pluma y la pared: Una historia de la cultura escrita en los Siglos de Oro*, Madrid 2006, parte II; e A. Prospero, *Un muro di parole. Graffiti nelle carceri bolognesi*, in Id., *America e Apocalisse e altri saggi*, Pisa-Roma 1999, pp. 195-201. Più recentemente *Graffiti: new perspectives from the inquisitorial prison in Palermo*, numero monografico di «Quaderni storici», CLXIV (2018), a cura di G. Fiume e M. García-Arenal.

Giovan Battista dichiarò che era certo di essere stato denunciato dai suoi compagni di prigionia «perché avessero sospetto che io fusse la ragione che non potessero fuggirsene».¹⁶⁵ Non doveva essere del tutto falso. Che tra i motivi delle denunce ci fossero anche tensioni personali è un'ipotesi avallata dalla testimonianza dello stesso carceriere di Rialto, il quale dichiarò ai giudici di non aver voluto rimuovere Giovan Battista dalla prigione in cui si trovava perché gli era stato più volte d'aiuto, denunciando alcuni tentativi di fuga messi in atto dagli altri occupanti.¹⁶⁶ Tentativi del genere non erano rari, e talvolta dovevano persino risultare in esiti fausti. Proprio in quell'anno, si legge in documenti diplomatici vaticani giunti da Venezia, i detenuti per debiti della prigione Leona avevano forzato le misure di sicurezza e si erano rifugiati nel sagrato di Porta San Marco, da dove erano stati liberati col consenso delle autorità civili in virtù dei privilegi ecclesiastici.¹⁶⁷

Per il momento l'inquisitore non si soffermò sulle possibili ragioni di ostilità nei confronti dell'accusato. Notò solo come affermare d'essere odiato da così tante persone, indipendente dai motivi, non faceva che rinsaldare l'impressione di una pessima condotta, o meglio d'una «cattiva e scelerata vita».

165 Processo Capponi, cc. 15r-16r; 18r.

166 Ivi, c. n. n., costituito del 28 giugno 1588.

167 AAV, Segreteria di stato (ex. nunziatura), Venezia, 26. Lettera del nunzio apostolico Gerolamo Matteucci del gennaio 1588: «essendo stata rotta martedì passato la prigione Leona, e fuggitose molti prigionieri, i quali si salvarono (non potendo andare altrove) nel sacrato della Porta di S. Marco, apunto inanzi ad essa porta sotto il suo volto, poiché tutti erano retenuti per debiti civili, volse S. Ser.tà ordinare che fussero liberati conforme all'immunità e privilegi della Chiesa, et al solito di questi ss.mi in simili casi».

Giovan Battista non era analfabeta: scrisse lettere e copiò libri in forma manoscritta. Gli inquisitori gli mostrarono «fogli 16, de quali ne sono scritti 13, che cominciano discorso, et finiscono nostre», nelle quali «si leggono molte cose in lingua latina». Li riconobbe. Disse di aver copiato il testo da un libro, mentre era imprigionato a Padova, «per modo di passar tempo».¹⁶⁸ L'inquisitore era particolarmente interessato ad accertare se Giovan Battista conoscesse il latino. Il giovane veneziano aveva infatti ammesso di possedere dei libri d'incanti che continuava imperterrito ad affermare di non aver letto, adducendo come motivazione di non comprendere la lingua latina, in cui erano scritti.¹⁶⁹ Si susseguivano inoltre da parte dei testimoni via via interrogati conferme circa la sua ossessiva ricerca di una copia del *De vanitate scientiarum* di Agrippa van Nettesheim. Con quei libri avrebbe promesso di far evadere tutti i suoi compagni dalla prigione.¹⁷⁰ Flaminio Pagano, in una prima fase amico e compagno di cella, tramutatosi in uno dei suoi maggiori accusatori, aveva dichiarato:

Io ho anco sentito detto Gio. Battista di constantimente ricercare un m[esser] Zuane Grison, che è preggion[iero], che volesse farli avere alcuni libri, che si stampano in Basilea, che de qui non si ritrovano, tra i quali li sentiti nominare le opere de Cornelio Agrippa.¹⁷¹

168 Processo Capponi, c. n. n., costituito del 21 giugno 1588. Non c'è traccia del testo negli atti processuali.

169 Ivi, cc. nn. nn., costituiti del 28 maggio e del 9 giugno 1588.

170 Ivi, c. n. n., costituito del 14 luglio, «mi disse che havea libri de incanti, con li quali haveva[?] fatto romper, et fattici liberare tutti».

171 Cito dalla deposizione del 28 aprile 1588, processo Capponi, c. 8v.

Giovan Battista dichiarò di aver sentito parlare per la prima volta di Cornelius Agrippa da Alvise Zaffardo, un altro prigioniero che avrebbe letto e parzialmente tradotto uno dei libri dell'abate di Sponheim. Il giovane veneziano, non sapendo il latino, avrebbe cercato di ottenere il libro per farlo leggere a Zaffardo.¹⁷² Interrogato ancora il 28 maggio riguardo i suoi libri proibiti, Giovan Battista chiamò in causa Evangelista, un libraio con bottega in Calle S. Apostoli che rilegava e smerciava libri volgari e latini. Giovan Battista disse che nella sua bottega aveva notato alcuni dei titoli che si trovavano in casa del procuratore Dolfin, e che quindi dovevano essere sicuramente buoni. Aggiunse che non era stato lui a chiederli, ma Evangelista stesso a proporglieli in modo da poterli «salvare», ed eventualmente rivendere, guadagnando un po' di denaro.¹⁷³

Durante la seduta successiva, l'inquisitore mostrò a Giovan Battista altri libri, tra cui uno intitolato *Phisionomia Michaelis Scoti*, legato con *Mensa philosophica* e con i *Somnia Salomonis*. Poi un libro di chiromanzia e uno di materie legali. Si trattava di opere proibite. L'accusato ripeté che quelle opere, dategli dal giovane Evangelista, provenivano dalla libreria del procuratore Dolfin, e che non aveva potuto leggerle perché non conosceva latino.

Evangelista, chiamato a deporre il 14 giugno, ammise di aver venduto quei testi, ma senza sapere che fossero proibiti. Respinse poi l'accusa di

172 Ivi, c. 22r.

173 Costituto 28 maggio: «[...] quali libri mi furono dati da un certo Evangelista libraro in calle de S. Apostoli essendo che lui riligava certi libreti vulgari, cusì libri boni, che sono in casa dell'Att.mo Provv[editore] Dolfin insieme con quelli altri latini e mi disse esso libraro che erano libri belli e boni cusì quelli latini e che se io li havesse salvati, mi havrebbe fatto guadagnare dentro parecchi soldi».

averli proposti lui stesso a Giovan Battista. Tantomeno aveva prospettato all'inquisito alcun affare o guadagno. In una scena quasi teatrale, l'inquisitore organizzò un confronto tra Evangelista e Giovan Battista, dove i due dovettero difendersi ad ogni costo. Nello sferzare reciproche accuse, il giovane inquisito si mostrò straordinariamente al corrente dei traffici del libraio:

Questo in ottavo grosso è uno di quei libri che comprasti da quel maran che poi è scampato nelle parte di Levante a farsi giudeo, et in compagnia di questo ne comprasti gran quantità i quali ancor non finisti di pagar, et ritrovandomi a passar de là dalla vostra bottega, voi mi dicesti rallegratevi, che ho fatto spesa, ma aiutatimi a far dinari, et disse: tolete anchor voi qualch'un de questi libri se non per comprar almeno p[er] servirmi di denari, li dissi volentieri dattemi qualcosa, et lui pigliò questo libbro, et me lo dette, et io li detti 3 lire salvo il vero.¹⁷⁴

Evangelista confessò di aver saputo che alcuni dei titoli che vendeva o ricercava per i suoi clienti erano proibiti. Giovan Battista, d'altro canto, ammise che poteva aver detto di sapere il latino, ma precisando immediatamente: «e se io l'ho detto l'ho detto p[er] mio honor, ma non che lo sappi».¹⁷⁵ Seguendo nella sua strategia, Giovan Battista continuava ad ammettere di aver detto, e soltanto detto, tutte quelle cose. Tra gli allegati al processo si trova un inventario dei libri in suo possesso, stilato alla presenza della madre Dianora. Giovan Battista possedeva diversi

174 Ivi, c. n. n., costituito del 18 giugno.

175 Ibidem.

volumi di letteratura in volgare: Boccaccio, Sannazzaro, Tasso; libri di devozione, quali Loarte e Scarsella; un libro d'abbaco; un libro sul governo dei regni attraverso esempi morali, oltre ai libri ben più compromettenti, tra cui quelli di magia poco sopra ricordati.¹⁷⁶

Giovan Battista negò, e continuò a negare di conoscere il latino, fino a che il 21 Giugno gli fu mostrata una lettera che aveva scritto in prigione. Era in latino. Rispose:

Essendo io in preggione ho scritto una postilla a p[adre] Felice, che era p[re]ggio[niero] da basso, la qual scrissi in volgare, e p[adre] Franc[esc]o de s. Pollo la tradusse in latino et io la rescrissi, che lui me la dittava a parola p[er] parola [...] e gli l'ho calata giù dal balcone con una corda.¹⁷⁷

Questi, tuttavia, non erano gli unici incontri possibili nello spazio di coesistenza forzata delle prigioni veneziane. Fu chiamato a deporre Joannes del Chient, un uomo descritto come «ultramontano» – probabilmente ad indicare la sua provenienza dal Kiental svizzero. Joannes, che plausibilmente corrisponde a quel giovane a cui Giovan Battista avrebbe chiesto ripetutamente una copia dei libri di Agrippa, dichiarò che il suo compagno di prigione

diceva che haveva alcune cose scritte a mano di negromantia et che voleva che io li le facesse stampare in Basilea, io gli dissi, che a

176 Ivi, cc. nn. nn., allegato: «Inventario delli libri del Caponi».

177 Ivi, cc. nn. nn., costituito del 21 giugno.

Venetia ci sono bone stampe, p[er]ché non li faceva stampar qui, lui mi disse, che no[n] si poteva per esser p[ro]hibiti [...] et detto Caponi spesso me dimandava come se viveva al mio paese, come si procedeva nelle cose della Religion [...].¹⁷⁸

Giovan Battista, da parte sua, dovendo ribattere alle accuse di essersi più volte espresso in favore degli anabattisti, aveva affermato che quelle informazioni gli erano giunte in prigione grazie a degli ultramontani con cui aveva discusso i costumi e le tradizioni delle loro terre. Ancora una volta, disse, «per passar tempo». Così come per passar il tempo, in prigione, erano soliti consumare la monotonia dei giorni ascoltando e raccontando storie. Tra le più amate quelle a sfondo sessuale, relative ad utopiche lande nordiche liberate da ogni regola. Giovan Battista fu accusato di aver detto – senza che nessuno potesse fissare un preciso discrimine tra serietà ed affermazione reboante – di aver tanto voluto vivere in un posto così.¹⁷⁹ Joannes offrì un'immagine breve quanto netta di quell'atmosfera:

era p[re]ggioni[ero] un giovane todescho, che era vicino alli Anabatisti, che era un bon Christiano, il quale raccontava li costumi degli Anabatisti, che le robbe, le donne et ogni cosa era commune, e che ogn'un poteva vivere et credere a suo modo, et che non vi era legge, ne regula¹⁸⁰

178 Ivi, cc. nn. nn., costituito del 16 luglio.

179 Ivi, cc. 20v-21r.

180 Ivi, c. n. n., costituito del 16 luglio 1588.

Un appiattimento delle posizioni dell'accusato sull'etichetta dell'anabattismo, di per sé dai contorni sfumati, risulterebbe in questo caso poco fruttuosa nel dar conto del complesso panorama di idee ed aspirazioni che circolavano nei cameroni del carcere, per le vie e per le botteghe la città. L'affermazione circa la trasmigrazione delle anime tra uomini ed animali che Giovan Battista era accusato di aver sostenuto – una delle accuse che più avanti, sempre seguendo la sua strategia di difesa, avrebbe riconosciuto sul piano fattuale – era lontana dalle opinioni in materia presenti nel frastagliato campo teologico anabattista. Il sinodo tenutosi in territorio veneto nel settembre 1550 aveva raggiunto un accordo sulla psicopannicomachia. La descrizione che Zwingli aveva fornito della dottrina anabattistica delle anime concorda nei punti essenziali con quella che Manelfi rese agli inquisitori italiani; coincidenza che fa sistema e che indica una probabile linea di prevalenza.¹⁸¹

Sarebbe impossibile attribuire un'unica, rigida posizione dottrinale ad un fenomeno religioso pulviscolare ed articolato, quale quello anabattista. Tantomeno avrebbe senso associare alle sue componenti idee sparute, carpite, riportate, e verbalizzate tra le pressioni repressive. Informazioni sulle posizioni dottrinali anabattistiche circolavano inoltre a stampa sotto forma di articoli di fede attribuiti alle varie comunità, ed erano quindi disponibili a tutti. Come nel caso dei ripetutamente banditi *Articuli anabaptistarum Moraviae*; ma anche per via sghemba, attraverso meno

181 Si veda C. Ginzburg (a cura di), *I Costituti di Don Pietro Manelfi*, Firenze-Chicago 1970, p. 35, n. 7. Per la percezione zwingliana dell'opinione anabattista circa il destino delle anime mi baso su H. Zwingli, *In catabaptistarum strophas elenchus*, in *Huldreich Zwinglii Sämtliche Werke*, vol. VI, Leipzig 1936, p. 188 e sgg.: «Catabaptistae docent mortuos dormire et corpore et animis usque in diem iudicii» etc.

compromettenti, ortodosse confutazioni. Ciò doveva alimentare storie, discussioni e fantasticherie, come quelle riportate da Giovan Battista, senza che queste debbano quindi far immaginare un coinvolgimento diretto nel movimento. La discrasia tra la percezione erudita e le immagini correnti che emergono dal processo lascia infine percepire gli echi distorsivi operati da una radicata aura di libertinismo, che nelle fonti in esame si mescola all'anabattismo.¹⁸²

Il contesto appare in ogni caso abbastanza chiaro. Contro gli elementi cruciali della ricostruzione nessuno sollevò obiezioni di sorta, segno della loro compatibilità con l'orizzonte mentale dell'accusato e degli accusatori: era possibile sostenere animate conversazioni in carcere, basate sull'intreccio di opinioni personali, stereotipi e voci recepite in diversi ambiti. Conversazioni su cui venivano a loro volta elaborate storie che non ambivano alla narrazione verità, ma a rendere meno amaro il passare del tempo.

Dalla sequenza di accuse scaturisce l'immagine di un mondo segnato dall'estrema circolazione di idee, libri ed informazioni. Una circolazione mai veramente intaccata dalla funzione punitiva e restrittiva del carcere –

182 Per quanto riguarda la circolazione di pamphlet controversistici, mi riferisco agli *Articuli anabaptistarum monasteriensium per doctorem Jo. Cochlaeum confutati*, Leipzig 1534. Su «Libertin» als *Sektenbezeichnung* si sofferma il lavoro – non sempre scevro da condizionamenti ideologici – di Gerhard Schneider, *Der Libertin: zur Geistes- und Sozialgeschichte des Bürgertums im 16. und 17. Jahrhundert*, seconda edizione, Stuttgart 2000 (1ª edizione 1970), pp. 45-93. Diversi riformatori, tra i quali Bullinger e Calvino, giustapponevano o incoraggiavano l'identificazione tra le due sette, cfr. J.-P. Cavaillé, *Libertine and Libertinism. Polemic Uses of the Terms in Sixteenth- and Seventeenth-Century English and Scottish Literature*, «Journal for Early Modern Cultural Studies» XII (2012), pp. 12-36.

non per questo meno dura o violenta. Segno, ancora una volta, che il carcere d'età moderna non costituiva un'istituzione rivolta all'individuo, con intenti pedagogici, quanto uno strumento di ordine massimale per la società nel suo complesso. Il bagliore di un microcosmo così popolato dalla diversità si staglia in pesante tensione dialettica con l'oppressione, la povertà e la precarietà da cui era abitato. Quella dimensione satura di curiosità, sogni di fuga e liberazione attraverso «circoli» ed «incanti», speranze di guadagni ottenuti per magia ed incontri tanto effimeri quanto significativi, non lasciò pressoché traccia.

Le prigioni di età moderna erano coperte di segni e grafiti. Firme, messaggi, disegni, ma più comunemente svelti ed esili segni ripetitivi. Barre, linee o altre figure per tener computo dello scorrere dei giorni. Con in mente quei segni monotoni, la ragione evocata almeno in due occasioni da Giovan Battista e quasi incredibile per la sua semplicità: «per passar il tempo», si carica di un valore singolare. Ovunque potevano avvenire incontri, specialmente in città come Siviglia, Roma, Costantinopoli, o Venezia. Tuttavia, i luoghi di coesistenza forzata, come il carcere, o la coperta di una nave, dovevano offrire condizioni particolarmente favorevoli affinché si stabilissero complicità e inimicizie, nell'esperienza – seppur temporanea – di appartenere ad una comunità conchiusa. Questa impressione è supportata dalle imperiture immagini che accompagnavano lo status temporaneamente assunto dalle persone abitanti quei luoghi, come il prigioniero o l'uomo di mare.¹⁸³

183 Si veda almeno M. Rediker, *Between the Devil and the Deep Blue Sea*, Cambridge 1987, che tenta di ricostruire lo status e l'immagine sociale dell'uomo di mare nel più tardo – e quindi parzialmente mutato – contesto del XVIII secolo.

Le esperienze a cui Giovan Battista Capponi andò incontro permettono di aprire una prospettiva singolare sulla vita dei testi. I documenti che le riportano, nella loro rarità, spronano ad andare oltre la prevalente idea statica di fruizione, legata al possesso materiale e alla presenza di adeguate capacità personali di comprensione. Le condizioni promosse dall'incontro interculturale e la permanenza dei testi all'interno di una comunità di parola illuminano le potenzialità che nei testi sono insite una volta che essi siano lasciati esulare dalla binaria opposizione tra la lettera e significato.

Iracconti di viaggio erano un genere rigoglioso e di larga diffusione nel XVI secolo. Nello stesso anno del processo a Giovan Battista, Cesare de Federici pubblicò presso l'editore veneziano Andrea Moschio il suo *Viaggio nell'India orientale & oltre l'India*.¹⁸⁴ L'autore aveva fatto ritorno in laguna nel 1581, dopo due decenni trascorse a percorrere in lungo e in largo il medioriente e l'oriente remoto. Attraversate le terre del subcontinente indiano, e toccate più volte le principali piazze commerciali dell'impero portoghese, quali Goa e Hormuz, negli oltre quindici anni di viaggio de Federici si era spinto sino alla Birmania. Di ritorno, compiuta una sosta in terra santa per onorare un voto, prese la direzione delle coste siriane. Dal suo racconto veniamo a sapere che per tornare a Venezia si era imbarcato a Tripoli di Soria – oggi Ṭrāblos, in Libano – a bordo della nave Ragazzona, uno dei più grandi mercantili veneziani. Era definitivamente approdato in laguna, «dopo tanti travagli»,

184 C. De Federici, *Viaggio di m. Cesare dei Fedrici nell'India Orientale et oltre l'India, nel quale si contengono cose dilettevoli dei riti et dei costumi di quei paesi etc.*, Venezia 1587.

il cinque novembre 1581.¹⁸⁵ In quell'ultimo viaggio aveva portato con sé il bagaglio di informazioni, denaro e oggetti preziosi accumulati negli anni passati tra avventure, esplorazioni, commerci su lunga distanza, speculazioni riuscite, ed imprese fallimentari.

Giovan Battista viaggiò probabilmente sulla medesima nave della compagnia Ragazzoni con cui de Federici aveva fatto ritorno dalle coste siriane. Il giovane veneziano dichiarò di essersi recato in Levante quando aveva tra i quattordici e i quindici anni;¹⁸⁶ considerato il fatto che era nato nel giugno del 1567, il suo viaggio si deve essere svolto proprio tra il 1581 e il 1582. Con ogni possibilità lasciata aperta dalle frequenti omonimie, numerose fonti confermano che in quegli anni una nave di nome Ragazzona batteva assiduamente le tratte del Mediterraneo orientale.¹⁸⁷ Giovan Battista potrebbe aver incontrato Federici sul ponte

185 Ivi, p. 167. Su De Federici non sono disponibili contributi aggiornati, si considerino pertanto J. Charpentier, *Cesare di Federici and Gasparo Balbi*, in «Geografiska Annaler» II (1920), pp. 146-61; P. Donazzolo, *I viaggiatori veneti minori*, Roma 1927, p. 137 ff.

186 Processo Capponi, c. n. n., costituito del 20 settembre 1588.

187 La compagnia commerciale dei Ragazzoni fu attiva per decenni. È quindi possibile che siano esistite diverse navi con il medesimo nome, anche contemporaneamente, magari distinte da qualche variazione o addizione. Il 31 dicembre del 1551, Benedetto Ragazzoni comprò un nuovo vascello a Londra, dopo che una precedente Ragazzona aveva fatto naufragio in porto; J. C. Hocquet, *Le sel et la fortune de Venise*, II, *Voiliers et commerce en Méditerranée*, 1200-1650, Lille 1979, p. 593. Berengo attesta che una nave chiamata Ragazzona, proprietà di Agustin Ragazzoni, navigava tra Venezia e il Levante alla metà degli anni cinquanta del cinquecento; A. Berengo, *Lettres d'un marchand vénitien (1553-1556)*, Paris 1957, p. 171. Alla metà del 1583 una nave chiamata Ragazzona fece ritorno a Venezia dalla Siria; Tenenti, *Venezia e I corsari, 1580-1615*, Bari 1961, pp. 50-51. Una grande carracca di nome Ragazzona partecipò poi alla spedizione della *Armada Invencible* nella *Escuadra de Levante*, capitanata da Martín de Bertendona; G. Mattingly, *The Armada*, Cambridge-Boston 1962, p. 279. La carracca dei Ragazzoni, gravemente danneggiata, si crede abbia fatto naufragio nel tratto di mare davanti a La Coruña nel 1588. Recentemente, una spedizione di archeologia

della nave dei Ragazzoni, ed ascoltato racconti delle sue avventure nelle terre al di là del Brahmaputra. I documenti rimangono silenti su tale possibilità.

Altri furono gli incontri che Giovan Battista decise di raccontare per dar conto delle occasioni che avevano stimolato in lui la curiosità, aprendo la sua mente alle terre della speculazione. All'origine delle idee che ricorrevano nelle sue storie, e quindi nelle accuse mosse contro di lui, il giovane veneziano non pose la lettura scolastica di testi, o qualche esperienza accademica, quanto incontri con persone provenienti da contesti altri: stranieri ultramontani, il giovane ebreo nelle prigioni, i viaggiatori su una nave. E, in parte, Venezia stessa.

Uno scorcio sgargiante della vita caotica nella città lagunare, nelle sue piazze, nei suoi approdi e nei suoi vicoli, è tramandato dai «libros secretos de viaje», particolarmente diffusi tra gli esuli della Penisola iberica. Libretti vissuti, commentati, su cui venivano appuntati piani di viaggio, oppure note che rimandavano a speranze personali e sogni politici. Come nel caso dell'opuscolo descritto negli anni trenta del XIX secolo da Pascual de Gayangos, dove postille in grafia araba inneggianti al principe di Condé erano apposte sulle pagine di una guida che tracciava un percorso per coloro che volessero recarsi dalla Castiglia a Costantinopoli. L'itinerario attraversava quella Venezia dove il libraio Evangelista, Giovan Battista Capponi, l'inquisitore, il procuratore Dolfin, il giovane

marina guidata da David Fernandez Abella ha annunciato il ritrovamento del relitto. Infine, una nave chiamata Ragazzona - «patron Francesco Rizzo» - fu assicurata sulla rotta Venezia-Cipro nel 1591; B. Tenenti, *I tassi assicurativi sulla piazza di Venezia: secc. XVI-XVII*, in «Archivio Veneto» X (1985), p. 30.

marrano e gli ultramontani delle prigioni di Rialto spendevano i loro giorni. La tappa in città si trova così descritta:

Sbarcherà in Piazza di San Marco, e quindi dovrà cercare una locanda dove sistemarsi; dovrà fare attenzione nel contrattare prima con l'oste; non dovrà pagare più di mezzo reale al giorno per il suo letto; e sia avvisato di non far provvedere niente al padrone per suo conto, dato che ogni cosa gli sarà fatta pagare il doppio. Il giorno successivo dovrà andare in piazza San Marco, e qui vedrà diversi uomini con turbanti bianchi, ed altri con turbanti gialli: i primi sono turchi, i secondi ebrei. Dai primi troverà aiuto ed assistenza, sia che voglia andare in Salonicco, che in un qualche altro porto della Grecia.¹⁸⁸

Su questo sfondo, il racconto di Giovan Battista appare più che plausibile. L'enfasi sui suoi numerosi incontri aveva probabilmente anche un fondamento di natura processuale, volto a mostrare la possibilità di aver detto simili cose senza necessariamente averle lette nei libri che gli erano stati sequestrati, ma semplicemente avendole ascoltate. E l'inventario dei suoi volumi, redatto alla presenza della madre, rende l'idea del motivo. Tuttavia, molte tra le proposizioni che gli erano attribuite

188 Il testo è stato pubblicato in un articolo recensorio di P. de Gayangos y Arce, *The Language and Literature of the Moriscos*, «British and Foreign Quarterly Review» VIII n. 15 (1939), pp. 63–95. Lo stralcio citato qui in traduzione si trova a p. 81 n. A muoversi secondo la direttrice prospettata da Gayangos sono stati soprattutto i recenti studi di Luce López-Baralt dedicati ai «libros secretos de viaje» - libretti spesso redatti in *aljamiado*, di cui, data la natura, risulta difficile tracciare la diffusione. Nonostante ciò, le frequenti note manoscritte consentono di ipotizzare che ne venisse fatto un effettivo e ripetuto uso; si veda L. López-Baralt, *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Madrid 2009, e specialmente le pp. 395–442.

non trovano effettivamente riscontro nelle opere sequestrate che è possibile identificare.¹⁸⁹ Le scene narrate non furono in ogni caso obiettate da nessuna delle parti in causa. Non si trattava d'altronde di notizie su paesi esotici e lontani, o su strani costumi di gente sconosciuta. I racconti rievocati avevano tinte ben più familiari.

Accanto alle storie e alle conversazioni in prigione, Giovan Battista aggiunse un episodio avvenuto durante il viaggio sulla nave Ragazzona:

Quando io andai in Levante, era nella nave un vecchio hebreo levantino, il quale leggeva un libro scritto in hebraico, che lui diceva, che era l'istoria quando loro furono scacciati di Spagna, e doppo che haveva letto un pezzo lo vulgarizzava, e da lui in questa occasione intesi alcuni de questi miei errori.¹⁹⁰

Levantini era il termine utilizzato per identificare gli ebrei di origine iberica che si erano stabiliti nell'Impero ottomano, e che quindi provenivano in Italia dalle coste orientali del Mediterraneo. Molte di quelle persone erano fuggite dalla Penisola nei momenti più duri della repressione, o dopo le espulsioni, e si erano trasferite nei territori del sultano. Quando facevano ritorno sul continente europeo, per rimanervi o per brevi esigenze commerciali, venivano comunemente identificati come tali. Negli anni ottanta del cinquecento, mentre gli ebrei levantini videro riconoscersi da parte della repubblica di Venezia privilegi commerciali a cui più del novanta per cento della popolazione di nativi

189 Processo Capponi, c. n. n., costituito dell'11 ottobre 1588.

190 Ivi, c. n. n., costituito del 20 settembre 1588.

veneziani non poté mai aspirare (1589), il trauma delle espulsioni dalla Penisola iberica alimentava evidentemente una memoria ancora tramandata, sia in città che attraverso il Mediterraneo.¹⁹¹

Secondo Yerushalmi, che individuò nei decenni a cavallo dell'espulsione dalla Penisola iberica uno spartiacque nell'atteggiamento culturale delle comunità ebraiche circa la narrativa storica, *Shebet Yehudah* fu uno dei testi più emblematici di quel passaggio a nuovi canoni.¹⁹² Testimonianze come quella di Giovan Battista, che si riferiva plausibilmente proprio all'opera dei Verga, permette d'espandere le più diffuse concezioni circa la vita del testo. Le brevi dichiarazioni del giovane veneziano suggeriscono una direzione di ricerca che può rispondere alle cruciali domande poste da Yerushalmi decenni orsono, e che paiono non aver ancora trovato esaustivo riscontro: «how was the book read»? E soprattutto: «what did its readers see in it?»¹⁹³ Ma non

191 Per uno scorcio sui caratteri radicali delle esperienze maturate nel contesto levantino, e circa l'inquadramento istuzionale di quella presenza nei territori veneti, rimando a B. Pullan, *A Ship with Two Rudders, 'Righetto Marrano' and the Inquisition in Venice*, «The Historical Journal» XX (1977), pp. 25-58. Per quanto riguarda la concessione dei privilegi commerciali: B. Ravid, *The Religious, Economic and Social Background of the Context of the Establishment of the Ghetti of Venice*, in G. Cozzi (a cura di), *Gli Ebrei e Venezia*, secoli XIV-XVIII, Milano 1987, in particolare p. 226.

192 Y. H. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish history and Jewish Memory*, Philadelphia 1982, pp. 67-69. Di *Shebet Yehudah* sono state rintracciate almeno 17 edizioni prodotte nel lasso che intercorre tra le prime due stampe cinquecentesche (Adrianopoli, 1554 e Sabbioneta, 1567) e gli albori del XIX secolo, chiaro indice della sua popolarità.

193 Gli interrogativi si trovano formulati in Y. H. Yerushalmi, *Zakhor*, p. 68. Per un più aggiornato, complessivo contributo critico su *Shebet Yehudah*, si veda l'introduzione di María José Cano a *La vara de Yehudah (Sefer sebet Yehudah)*, Barcelona 1991, e più di recente J. Cohen, *A Historian in Exile: Solomon ibn Verga, Shevet Yehudah, and the Jewish-Christian Encounter*, Philadelphia 2017. Consultando il lavoro di Cohen si deduce quanto gli studi intercorsi nei quattro decenni successivi alle domande poste da

soltanto. Mostrano in modo evidente la vitalità della memoria dell'espulsione dalla Spagna, ancora un secolo dopo i decreti. Una memoria diffusa ben oltre il ristretto perimetro delle comunità ebraiche, delle gerarchie ecclesiastiche, delle reti diplomatiche o dei testi contriversistici.

Più rilevante ancora, nelle parole di Giovan Battista, è la luce che queste gettano circa la possibilità d'evasione di un testo dai confini usualmente immaginati e dal contesto di fruizione atteso, in cui le ricostruzioni storico-filologiche lo ritengono confinato. Una cronaca manoscritta, o stampata in ebraico poteva agevolmente essere tradotta nelle lunghe attese di un viaggio in nave, o chissà in quante altre occasioni. Una simile testimonianza, sovrapposta all'impressione che si ha immaginando personaggi quali De Federici, Giovan Battista, o i numerosi esuli iberici traversare il Mediterraneo sulle medesime navi, con i loro tesori da mostrare, i loro libri da leggere, le loro storie da narrare, eleva quello che potrebbe essere considerato uno sparuto caso ad una corrente possibilità.

La scissione binaria tra lettera e spirito del testo rimane, di fronte a simili esperienze del linguaggio, sospesa come archetipo semplificatorio. Le molteplici partizioni insistenti sulla dicotomia *intus-foris*, regolate nella loro dimensione teorica e pragmatica dalle grammatiche dell'ipocrisia, pienamente imbracciate dalle istituzioni censorie della chiesa di Roma e tuttora correnti nell'ermeneutica testuale diffusa, si trovano spezzate in

Yerushalmi, pur avendo apportato indubitabili elementi di conoscenza nella direzione auspicata da tali interrogativi, siano ancora lontani dal fornire risposte soddisfacenti e definitive; cfr. Cohen, *A Historian in Exile*, p. 177 sgg.

circostanze come quelle appena descritte. *Shebet Yehudah* poteva essere tradotto, ben oltre la lettera, alternandone i connotati linguistici e verbali. Ma non solo. Il supposto spirito del testo, poteva essere sistematicamente ignorato, il suo contesto traslato, il suo scopo mutato, le talvolta ambigue posizioni dei Verga circa la tradizione dialettica tra ebraismo cristianesimo completamente ignorate, disattese o misconosciute, piegate all'esigenza del tempo, in giorni passati sulla monotona coperta di una nave.¹⁹⁴

Se si immaginano molteplici occasioni come quelle fortunatamente descritte da Giovan Battista assommarsi attorno ad un testo, che cosa rimane del testo medesimo e della sua immaginata bipartizione? Per tale ragione, da questo momento saranno utilizzati i termini di galassia testuale e testo-parola, per indicare la materia testuale intessuta fuori dai limiti proiettati su di essa dall'ermeneutica classica. Non si tratta di evocare una più cauta teoria della ricezione, dato che essa continua ad avere come sfondo l'entità testuale immaginata nella sua configurazione rigida e bipartita, a cui i dati relativi alla sua accoglienza vanno semplicemente ad accumularsi. Con testo-parola verranno qui intese le fogge del linguaggio che ruotano attorno ad una forma scritta, ma che da

194 L'ipotesi formulata da Yerushalmi riguardo la declinante percezione del carattere radicale dello scritto – e quindi della sua fruizione prevalentemente storico-narrativa – in relazione alla crescente popolarità, va in questa direzione. Direzione che, peraltro, rimane da essere accuratamente vagliata; Y. H. Yerushalmi, *Zakhor*, p. 68. Sull'utilizzo del testo come fonte primaria, fatto che ha contribuito a porre in secondo piano la controversa posizione storiografica dell'autore, ha insistito E. Gutwirth, *The Expulsion of the Jews from Spain and Jewish Historiography*, in A. Rapoport-Albert e S. J. Zipperstein (a cura di), *Jewish History: Essays in Honour of Chimen Abramsky*, London 1988, pp. 141–61.

essa sempre ambiscono a trascendere, fitto arcipelago di parole cariche di potenziale allusivo, sempre protese oltre i confini stabiliti dal cosiddetto progetto autoriale, o dalla particolare lettura di un determinato gruppo di fruitori privilegiati. In questi casi, ogni possibile deriva costituisce parte del testo stesso.

La scena marina trova un parallelo nelle camerate di Rialto. In primo piano ancora una volta un libro, un lettore, e persone riunite attorno ad essi. Giovan Battista aggiunse:

Gli altri poi errori, li ho intesi nella preggione piccola de Rialto da un putto hebreo gioanne sbarbato, che era preggioni[ero] p[er] li S[igno]ri di Notte Civil, il qual raggionando esso ma non saprei dirvi in che proposito havendo lui un libro in mano come un'historia dicendomi, che quell'era una bella cosa, leggeva, e lo vulgarizava e nel vulgarizarlo me diceva, che Christo non era stato il vero messia, che li nostri evangelii non erano veri, che la legge nostra non era vera ma la loro sì bene, p[er]ché gli era stata data da Iddio, che la chierica si portava in segno dell haver voluto li Apostoli robbar X.ro [Christo] et che li havevano scarfiti li capelli, o cosa simile [...]¹⁹⁵

Queste asserzioni, seppur anestetizzate nella loro carica dalle numerose mediazioni, sembrano puntare direttamente al folklore ebraico. Parodie dei vangeli e racconti ironici circolavano oralmente o in differenti collezioni scritte, come le *Toledòth Yéshu*, specialmente in quelle comunità occidentali maggiormente segnate dalla dialettica con il cristianesimo. La

195 Processo Capponi, c. n. n., costituito del 20 settembre 1588.

polifonia di queste voci attraverso la patina distorsiva dei processi inquisitoriali è stata in alcune occasioni già notata. Ciononostante, l'approccio a queste tradizioni è rimasto segnatamente testuale, legato all'idea della primazia di un corpus scritto. Mentre tutte le indicazioni puntano in direzione contraria.¹⁹⁶

Due secoli orsono De Rossi definiva le *Toledot Yeshu* «un libretto» – un libretto peraltro poco citato persino dai controversisti ebrei o di origine ebraica, imbarazzati per la sua rozza costruzione. Allo stesso modo, Edman ne parlava in termini di «librum», «libellus». Sussisteva tuttavia già in quegli anni ogni elemento necessario a suggerire il dipanarsi prevalentemente orale della storia di quelle narrazioni. Lo stesso Erdman era informato dall'amico neofita Parker Sheffield che i componenti delle comunità ebraiche «learn the content orally, as printed copies are scarce».¹⁹⁷ L'indicazione, seppur molto tarda, è preziosa.

196 La narrazione anticristiana in questione si era probabilmente evoluta in diretta antitesi con il dettato stesso del vangelo di Matteo, il quale rispondeva a sua volta ad un possibile argomento controversistico delle origini. Fatto che si desume dalla dovizia con cui il redattore sottolinea che il sepolcro era presidiato per la paura che il corpo di Cristo fosse rubato. Si veda G. Schlichting, *Ein jüdisches Leben Jesu. Die verschollene Toledot-Jeschu-Fassung Tam fi-mütid*. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar, Motivsynopse, Bibliographie, Tübingen 1982, p. 32 sgg., e p. 150 sgg. (§ 39 e sgg.) L'identificazione tra il passo del processo proposto in testo e le *Toledot Yeshu* si trova già accennata, senza ulteriore scavo critico, in P. C. Ioly Zorattini, *Gli archivi del Sant'Uffizio come fonti per la storia della mentalità e della cultura delle minoranze etnico-religiose*, in A. Del Col e G. Paolin (a cura di), *L'inquisizione romana in Italia nell'età moderna*, atti del seminario internazionale, Trieste, 18-20 maggio 1988, Roma 1991, pp. 200-201.

197 Il parere è riferito nella prefazione del volume curato da L. Edman, *ספר תולדות ישו [Sefer toledot Yeshu]. Sive liber de ortu et origine Jesu ex editione Wagenseiliana transcriptus et explicatus*, Upsaliae 1857.

Nonostante questi bagliori, l'accento ha continuato a cadere sul contenuto testuale delle *Toledot*, la cui diffusione orale fu ritenuta secondaria, condizionata all'espressione scritta. Quasi due secoli dopo, l'approccio critico – sicuramente più ricco e straordinariamente più sofisticato – non sembra mutato in maniera sostanziale rispetto a tali presupposti. Di Segni, ad esempio, pur riconoscendo in modo accorto l'estrema fluidità di quella tradizione – percepita anche attraverso le testimonianze inquisitoriali di cui l'autore ha notizia – ne parla tuttavia animato da un interesse di natura ancora filologica, lasciando intendere il fine ultimo di quelle notizie come destinato a ricadere nella «ricostruzione di testi» e nell'individuazioni di varianti.¹⁹⁸

Hans Blumenberg, da un lato, e l'antropologia strutturale francese dall'altro, hanno dato una caratterizzazione del mito consistente nel suo perenne essere-ricevuto. Un tale approccio spinge a superare l'immagine antiquaria che postulava il costituirsi del mito in una forma simbolica univoca in cammino attraverso i secoli, circondata da tutte le sue varianti, pensate come derivazione ramificata, arborescenza di una formazione originaria.¹⁹⁹ Con un atteggiamento ispirato da queste prospettive, senza

198 R. Di Segni, *Due nuove fonti sulle «Toledoth Jeshu»*, «La Rassegna Mensile di Israel» LV (1989), pp. 127-132. Il saggio si configura come integrazione al libro di impianto segnatamente filologico dello stesso autore, *Il Vangelo del ghetto. Le «storie di Gesù»: leggende e documenti della tradizione medievale ebraica*, Roma 1985, alla luce del quale le nuove fonti vengono lette.

199 Faccio riferimento a C. Lévi-Strauss, *The Structural Study of Myth*, «The Journal of American Folklore» LXVIII (1955), pp. 428-444; riedito con revisioni ed aggiunte in Id. *Anthropologie structurale*, Paris 1958, capitolo XI. Sulla negazione della «condizione originaria» del mito, l'affermazione in testo – che potrebbe retrospettivamente trovare referenze migliori, ma sicuramente meno rilevanti per chi scrive – si basa su H. Blumenberg, *Matthäuspasion*, Frankfurt 1988; H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und*

tuttavia cadere nelle strettoie dell'analisi strutturale, si propone di considerare i diversi nuclei entrati a far parte delle *Toledot Yeshu* e, più in generale, i costituenti di ogni testo-parola, come oggetti linguistici aperti, di cui la fissazione testuale non sia prioritaria rispetto a qualsivoglia altra forma della loro vita. Così come un mito non corrisponde alla sua «condizione originaria», bensì ad un moto di liberazione rispetto ad essa, qui si intende come testo-parola la condizione tentativamente gettata, fissata del linguaggio che conserva in sé il potenziale per la propria liberazione, a partire dal testo stesso. In questo senso, in ipotetica risposta alla negazione dell'esistenza di un fuori-testo, i testi-parola incarnano testimonianze strenue del sovente trovarsi fuori-dal-testo dei testi stessi.²⁰⁰

Testimonianze come quella di Giovan Battista espongono la natura transeunte della testualità, da cui la parola tende a debordare, fuggendo i suoi stessi limiti. E così, spingono a riconsiderare, alludendo alle metamorfosi e alle peregrinazioni inattese dei testi, l'importanza di un campo così elusivo come quello della diffusione orale in spazi occasionali, magari tra individui sovente accostati a sostrati culturali creduti antitetici ed esclusivi. Per la maggior parte dei casi, filosofi, filologi e storici della letteratura hanno pensato alla diffusione orale restringendo il loro

Wirkungspotential des Mythos, in M. Fuhrmann (a cura di), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München 1971, p. 28, di cui si condivide l'implicazione anti-originaria, ma non tuttavia l'opposizione origine-ricezione.

200 Faccio riferimento al passaggio della *Grammatologie* dove, nei moti di rigetto del fonocentrismo metafisico, Derrida finisce per scrivere che data un'opera «il n'y a jamais eu que de l'écriture». Una di quelle frasi a cui è stata dedicata esuberante attenzione, a discapito di parti decisamente più stimolanti del lavoro derridiano – dove tuttavia operano ancora intensamente le grammatiche dell'ipocrisia. Il passo in questione si trova in J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, p. 228.

panorama ad un gruppo omogeneo di individui, interessati per lo più all'atto sociale e politico della lettura, oppure alla dimensione della ricezione del testo scritto, rimasto perno inossidabile dell'analisi.

Non sfuggirà che persino l'origine dell'oralismo in antichistica fu indotto da spinte precipuamente filologiche, come dimostrano le sue radici nel magistero di Ulrich Wilamowitz e, soprattutto, nelle analisi che Gilbert Murray ha dedicato alla nascita dell'*epos*. Lavori che comunque consacrarono il progressivo tramonto del paradigma autore-testo e aprirono la strada ad interpretazioni compiutamente oraliste dell'epica antica, concepita nell'estrema declinazione di Milman Parry come continua ricombinazione e parziale rielaborazione di un patrimonio formulaico-strutturale che per molti versi prescinde dai singoli.²⁰¹

Molti fattori hanno ritardato la realizzazione della rivoluzionaria carica interpretativa che una traslazione di quei paradigmi al mondo moderno e contemporaneo avrebbe potuto offrire. Carlo Ginzburg e più tardi Michel de Certeau hanno forse per primi insistito sulla relazione e l'intersezione tra testo e oralità, muovendo alla ricerca dei residui di quelle «voci perdute e fantasmatiche nelle nostre società 'testuali'». Voci flebili ed ormai trasfigurate, stravolte e rielaborate nel quadro delle tensioni interne alla cultura testuale e delle sue dinamiche politiche.²⁰²

201 G. Murray, *The Rise of the Greek Epic*, Oxford 1907. Per quanto riguarda i lavori di Milman Parry si veda almeno *L'épithète traditionnelle dans Homère*, Paris 1928.

202 La citazione è tratta da M. De Certeau, *L'invention du quotidien*, vol. I, Arts de faire, Paris 1990 (1ª edizione 1980), p. 195 sgg. Di Carlo Ginzburg si consideri almeno la decifrazione del sostrato cultural-antropologico interpolato nella coltre testuale trattatistica e documentaria sui benandanti, condotta ne' *I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino 1966.

Roger Chartier e Natalie Davis hanno lavorato assiduamente in tale direzione. Tuttavia, la loro ottica rimane incentrata sulle «comunità di lettori». Rilevanti per quanto riguarda il terreno di fruizione del testo in senso strettamente materiale, e dei suoi presunti «contenuti», questi approcci teorici non intaccano i binarismi ermeneutici indotti dalle grammatiche dell'ipocrisia.²⁰³

Il caso appena esaminato costringe invece a pensare all'infinita possibilità di evocazione effimera e di traduzione non strutturata offerta da una galassia testuale. L'idea dell'impostura di Cristo, ad esempio, suggellata dalla narrazione della rocambolesca sottrazione del corpo da parte dei discepoli, che, scoperti, avrebbero ricevuto la tonsura, deriva da un antico topos anticristiano, composto da una combinazione sempre variabile di elementi.²⁰⁴ Esso si trova nei primi scritti controversistici, nelle *Toledot Yeshu*, e persino nelle opere talmudico-rabbiniche.²⁰⁵ In questo *milieu* senza soluzione di continuità tra oralità e scrittura, risulta impossibile – e inutile – risalire ad una presunta fonte classicamente intesa a sostegno dell'affermazione di Giovan Battista, così come risulta poco

203 Rimando in particolare a N. Zemon Davis, *Printing and the People: Early Modern France*, in H. J. Graff (a cura di), *Literacy and Social Development in the West: A Reader*, Cambridge 1981; ed anche le pagine di R. Chartier, *Communautés de lecteurs*, in Id., *Culture écrite et société. L'ordre des livres (XIVe-XVIe siècles)*, Paris 1996.

204 Sul problema prettamente teologico sottostante all'episodio della resurrezione di Cristo, che spinse le comunità ebraiche a puntate controversistiche e narrazioni alternative, si veda almeno la discussione di P. Lapedes, *Aufertehung. Ein jüdisches Glaubenserlebnis*, Stuttgart-München 1977.

205 W. Horsbury, *The Trial of Jesus in Jewish Tradition*, in E. Bammel (a cura di), *The trial of Jesus*, London 1970, pp. 103-121, anche se la disamina non copre tutte le componenti in gioco. Si integri con J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Damstadt 1978, *passim*.

produttivo ostinarsi nella ricerca di una qualche serie di redazioni che conduca ad un presunto nucleo originario, un urtext delle *Toledot Yeshu*.

Scartata quella possibilità, e recepita la natura composita di tali tradizioni come puntualizzato dalla critica filologica, applicare l'intento filologico-testuale alla comprensione dei singoli elementi costituenti risulterebbe infruttuoso. Mai come in questo caso la fonte ha natura diffusa, esigendo che il testo-parola venga trattato più che come testo, come parola viva – sempre differente, sfruttata, agita, immaginata, sognata, imposta, creduta e rigettata.²⁰⁶ Per questo motivo non è sufficiente immaginare il rapporto tra scrittura ed oralità come circolare e reciproco, ma è necessario tentare di superare lo stesso binomio, al pari di quello che regge i frazionamenti tra lettera e spirito del testo.

In entrambi i casi, i testi citati da Giovan Battista erano scritti in alfabeto ebraico. Le sue parole pongono di fronte alla possibilità che scritture usualmente immaginate come incapsulate nella sfera protettiva della lingua semitica, impenetrabili al di fuori delle comunità ebraiche e delle élites dell'erudizione cristiana, potessero in realtà fuoriuscire da quei limiti. Le fonti esaminate nel corso dell'analisi contribuiscono a sfumare la nettezza di confini percepiti come sostanzialmente rigidi, ed anzi impongono di riconsiderare la fisionomia di quegli stessi confini. Superare il binomio tra lettera e spirito del testo, tra oralità e scrittura,

206 Uno studio che per molti versi inquadra il materiale delle *Toledot Yeshu* nella loro dimensione sociale e politica, concentrandosi sul contesto della dialettica tra comunità nella Penisola iberica medievale, è offerto da P. Tartakoff, *The Toledot Yeshu and Jewish-Christian Conflict in the Medieval Crown of Aragon*, in M. Meerson, P. Schäfer et. al. (a cura di), *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited*. A Princeton conference, Tübingen 2011, pp. 297-309.

considerate come componenti sempre presenti per via delle comuni grammatiche in cui sono – siamo – inseriti, ma mai totalizzanti rispetto alla dimensione fluida della parola, già introduce uno degli elementi cruciali per una tale riconsiderazione. La parola, quando contemplata in tutte le sue simultanee trasfigurazioni, magmatiche e vitali, individua una materia che per certi versi, e in diversa magnitudine, sempre trova canali per trafilar via da ogni possibile rigida limitazione.

Sarebbe aberrante sovrastimare lo spazio di libertà offerto in uno scenario dominato dalle istituzioni repressive e dalle loro grammatiche. Ma altrettanto limitante sarebbe trascurare l'esistenza di numerosi interstizi, abitati e percorsi da chi avesse voluto ricercare incontri con ed attraverso un testo. Spazi di possibilità che la letteratura stessa richiede, anzi esige di immaginare. Da occasioni del tutto simili a quelle citate da Giovan Battista Capponi si dipana del resto uno dei momenti essenziali della fabula cervantina. Nella sua autofinzione, l'intero *Don Quijote* non avrebbe potuto vedere la luce senza quel *morisco aljamiado* incontrato per strada, in grado di leggere i *cartapacios* di Cide Hamete Benengeli all'alter-ego di Cervantes.²⁰⁷ E ancora di più, senza gli infiniti incontri

207 Sullo sfondo moresco del *Quijote*, tra la vasta bibliografia, si veda almeno F. Márquez Villanueva, *Moros, moriscos y turcos de Cervantes: Ensayos críticos*, Barcelona 2010. Alcuni studiosi hanno proposto – con argomenti non privi di controversia – che il personaggio di Cide Hamete Benengeli possa essere stato modellato su figure realmente presenti in Spagna durante la vita di Cervantes, quali lo scrittore *morisco* Ibrahim al-Taybili, costretto alla fuga in Tunisia nel 1609; si veda J. Rodenbeck, *Cervantes and Islam: Attitudes Towards Islam and Islamic Culture in Don Quixote*, in D. R. Blanks (a cura di), *Images of the Other: Europe and the Muslim World Before 1700*, Cairo 1997, pp. 55–72, in particolare p. 69 sgg.; cfr. con J. Oliver Asín, *Un morisco de Túnez: admirador de Lope*, in «Al-Andalus», I (1933), pp. 409–456.

sedimentati nei secoli sulle terre iberiche, parte della lingua composita ed eterogenea di cui lo stesso *Quijote* è composto non sarebbe mai esistita. Una consapevolezza che l'opera porta controversamente inscritta, come ricorda l'episodio etimologico delle *albogues*.²⁰⁸

Quante situazioni simili ad una conversazione tra le sbarre di una prigione, o ad un gruppo di individui adunati a leggere sul ponte di una nave è possibile immaginare? Quante occasioni di interazioni, conflitto e scambio sono esistite senza quasi lasciare traccia, influenzando tuttavia le tonalità culturali dell'ambiente che le ospitava? Se le grammatiche dell'ipocrisia prevedono una distinzione binaria tra lettera e spirito del testo, spesso la parola si sottrae a questa rigidità. Così, nei testi-parola l'autore si divide, frammentandosi nei mille rivoli d'interpolazione che hanno permesso la composizione di volta in volta goduta, e il messaggio si scompone in un'entità plurale, sempre in fieri, dove l'ultima terminazione non ha minore o maggiore importanza rispetto alla presunta origine. Testi di questo tipo, nel loro diffondersi camaleontico, potevano persino mancare di essere riconosciuti.

208 M. de Cervantes, *Don Chisciotte della Manzia*, II, lxxvii. Sui problemi aperti da questo passo, e sulle tensioni che sottende, rimando alla raffinata analisi di B. Fuchs, *Exotic Nation. Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*, Philadelphia 2009, p. 24 e sgg.

II. «Chi possiede questo libro possiede la morte»

Nel Giugno del 1577 uno scrupoloso abate, in viaggio verso Palermo, s'imbatté in un libro che lo mise in allarme. Lo scorre in velocità, prese la penna e inviò immediatamente una lettera al cardinale di Napoli per informarlo, suggerendo di avvertire il santo uffizio. In calce alla lettera il padre forniva una breve ricognizione degli elementi che avevano attratto la sua attenzione. Fin da subito, dando conto del diciottesimo capitolo, dove veniva discussa la natura di dio, fece notare che l'atmosfera peripatetica del testo era fortissima. Ma non era certo la pervasiva lacca di aristotelismo a preoccupare l'abate, il cui occhio era abbastanza avvertito da intuire, annidata tra quelle pagine, un inusuale amalgama di insidie: «se sempre trattasse disputando, ò insegnando, come peripatetico, sarria manco male», appuntava.

Subito dopo faceva notare che il testo tratta di Adamo, Abramo e della fuga dall'Egitto in modo non consono, e che discettando dell'unità di dio il libretto non faceva mai parola della trinità. Concludeva: «non me sodisfa». Non era tutto. Il testo spendeva a suo dire «parole molto grvide» circa la predestinazione, e si presentava contornato da un'atmosfera iniziatica che lo insospettiva: «parla della provvidenza de Dio, e dice che lasciarra indietro alcuni segreti de importanza per timor deli ignoranti». Sul verso della lettera appuntava: «dice che i successori de i levitici – ovvero la casta sacerdotale, come sia lo scrivente che il cardinale dovevano ben sapere – sono bestie».²⁰⁹

209 La lettera è conservata in ACDF, AILP, Protocolla congregationis indicis, prot. C, c. 477r-v.

Il testo si intitolava *Sommario di tutte le scienze*. Sul frontespizio dichiarava di essere stato composto da Domenico Delfino nella città di Venezia, dove era stato pubblicato nel 1556.²¹⁰ Né l'abate, né la congregazione dell'indice, ben presto allertata del caso, sapevano che l'opera proveniva da un contesto ormai remoto, spazialmente e temporalmente. La *Visión delectable*, da cui derivava il testo italiano sotto i loro scrutini, era stata composta in Spagna dal baccelliere castigliano Alfonso de la Torre, attorno agli anni quaranta del quattrocento. Di tutto ciò pare che né i cardinali né i consultori della congregazione romana si resero mai conto. Le ragioni di questo mancato riconoscimento risiedono, per molta parte, nella pluralità abitante l'apparente unità del testo.

Con più calma, dopo aver riletto e meditato quelle pagine, l'abate prese un nuovo foglio per aggiungere dettagli e considerazioni più ponderate, definitivamente convinto che il libro fosse «di autore molto sospetto». Domenico Delfino si sarebbe infatti spinto a negare che «i cieli, le stelle, et gli eleme[n]ti siano stati creati à fine dell'uomo, havendolo questo conosciuto anco Aristotele, et contradicendo alla Scrittura».²¹¹ Come apparirà chiaro dalla disamina dell'opera, l'atteggiamento dubbioso e non assertivo dell'ecclesiastico era alimentato dall'equivoco andamento del testo stesso.

Lo stratagemma editoriale che celò per lungo tempo l'origine

210 *Sommario di tutte le scientie*. Del magnifico M. Domenico Delfino, nobile vinitiano. Dal quale si possono imparare molte cose appartenenti al vivere humano, e alla cognition de' Dio, appresso Gabriel Giolito de Ferrari, Venezia 1556.

211 ACDF, AILP, Protocolla congregationis indicis, prot. C, c. 478r.

compromettente del *Sommario* lasciava aperto il problema di proposizioni non ortodosse difficilmente attribuibili, questione che i censori della congregazione non si curarono di risolvere. Il documento preparato dai consultori registra la loro perplessità di fronte alle affermazioni esotiche che si trovarono di fronte, puntualmente segnalate con note quali «multa absurda in hoc negotio». Un testo oscillante, redatto da un autore ai loro occhi polimorfo, che ora si poneva come teologo, ora filosofo etico, ora in atteggiamento da scrupoloso fedele.²¹² Con il decreto del 7 maggio 1579 i cardinali romani, su parere presentato dal cardinal Montalto, si limitarono a sancire la proscrizione totale dell'opera, senza ulteriori indagini.²¹³ Persino in ambito iberico la parentela del *Sommario* con la *Visión* sembra non essere stata avvertita, tanto che l'indice di Quiroga (1583) menziona il testo italiano senza alcun riferimento all'opera spagnola da cui deriva.²¹⁴ In Spagna, la *Visión deleytable* sembra infatti non aver destato alcun sospetto né censura, almeno sino alla metà del

212 Il documento di censura è conservato in ACDF, AILP, Protocolla congregationis indicis, prot. A, pp. 59-62. Il testo citato si trova alla p. 61, mentre la nota sull'atteggiamento dell'autore alla p. 59: «Nam auctor ipse nunc agit theologum ꝛ nunc ethicum, nunc fidelem [...]».

213 ACDF, AILP, Protocolla congregationis indicis, prot. A, c. 57r: «Protulit libellum intitulatum *Sommario* di tutte le scientie, in quo cum infiniti errores reperti sunt, ut etiam eiusdem patris theologi hic inserta constat. Prefati illustrissimi Domini decreverunt illum omnino damnandum nulloque modo sub quavis censura permittendum».

214 Il titolo si trova inserito nella sezione «Libros que se prohiben en Italiano», in cui erano state probabilmente recepite le indicazioni romane senza ulteriori controlli; *Index et catalogus librorum prohibitorum, mandato Illstriss. Ac Revere[n]diss. D. D. Gasparis a Quiroga, Cardinalis Archiepiscopi Toletani* etc, Madriti MDLXXXIII, c. 75v. Dato che il *Sommario* verrà inserito negli indici romani solo successivamente alla promulgazione dell'Indice di Quiroga, i redattori spagnoli devono aver avuto a disposizione la nota vaticana Hilgers (BAV, Chig. H. I. 21, fol. 60), o analoga documentazione.

XVII secolo.²¹⁵

Se l'autore, in una galassia testuale complessa come quella in esame, che ospita interpolazioni, voci altre e lontane, traduzioni e commenti, appare di per sé un'etichetta sfuggente, Domenico Delfino, in quanto autore, non esiste.

La lettera prefatoria del *Sommario* chiama in causa «il clarissimo Signor Marco Dolfin» - figlio del presunto estensore della traduzione - il quale avrebbe consegnato l'opera del padre a Nicolo Croce, affinché fosse stampata. I nomi citati non sono estranei ai documenti ufficiali della Repubblica veneta. Domenico Delfino, provveditore, è attestato come uno degli inviati della Serenissima a vigilare gli sviluppi dell'assedio di Pisa sul finire del quattrocento. Mentre tra gli anni ottanta e novanta del cinquecento un altro Domenico Delfino, figlio di Marco e probabile nipote del primo, ricopriva le cariche di procuratore *de citra*, podestà di Verona e capitano di Padova.²¹⁶

Fu realmente Marco Dolfin a consegnare il manoscritto della

215 La più antica attestazione di dubbi nei confronti del testo spagnolo, scaturiti in censure, è riportata da A. Paz y Meliá, *Papeles de inquisición: catálogo y extractos*, Madrid 1947, p. 345; su cui si veda adesso H. den Boer, *The Visión Delectable Under the Scrutiny of the Spanish Inquisition: New Insights on Converso Literature*, «European Judaism» XLIII (2010), pp. 4-19, in particolare pp. 10-14.

216 Per quanto riguarda il primo Domenico, le informazioni in merito sono tratte dai *Dispacci al Senato veneto di Francesco Foscari e di altri oratori all'imp. Massimiliano I*, in Archivio storico italiano, ossia raccolta di opere e documenti finora inediti o divenuti rarissimi riguardanti la storia d'Italia, vol. VII, n. 2, Firenze 1844, pp. 725-948, n. 82, 84-86. Domenico di Marco Dolfin fu invece nominato capitano di Padova nel 1587, podestà di Verona appena due anni dopo, ed infine promosso procuratore *de Citra*; si veda V. M. Coronelli, *Procuratori di S. Marco riguardevoli per dignità, e merito nella Repubblica di Venezia, colla loro origine, e cronologia*, Venezia 1705, p. 107.

traduzione al tipografo, affinché fosse stampato? In tal caso, cosa lo spinse a patrocinare un'opera così insidiosa, esponendo se stesso in prima persona? L'interrogativo, al momento, non ammette risposta. Tuttavia, un'altra possibilità appare ben più probabile. L'attribuzione all'ormai defunto Domenico potrebbe essere stata la chiave di una strategia volta a ridurre i rischi legati ad una pubblicazione non propriamente ortodossa, quale il *Sommario*. In tal senso, il richiamo alla «clarissima famiglia Delfina» sarebbe stato apposto sul frontespizio come elemento di *camouflage* per conferire autorevolezza al libretto, magari con l'intento di sviare l'attenzione dal reale contesto responsabile della trasposizione italiana della *Visión delectable*.

Il volume italiano, dedicato a Cristoforo Madruzzo, uscì dalla tipografia di Gabriele Giolito proprio negli anni in cui il cardinale governava il ducato di Milano per incarico di Filippo II (1555-1557). L'impressione che tale operazione editoriale sia da collocare in ambito filo-asburgico è rafforzata dagli indizi forniti dalle opere confezionate in quel torno d'anni dalla medesima stamperia. In particolare, nell'anno in cui il *Sommario* vide la luce, i torchi di Giolito prepararono una *Cronica Generale d'Hispania*, tradotta da Alfonso Ulloa e dedicata ad Antonio Mocenigo. Tra Ulloa e l'editore veneziano sussisteva un sodalizio che aveva portato in soli cinque anni all'uscita di almeno dieci titoli tra curatele e nuove traduzioni, sia in spagnolo che in italiano.²¹⁷ Non sarebbe pertanto assurdo pensare che lo

217 *Cronica generale d'Hispania, et del regno di Valenza* [...] composta dall'eccellente M. Anton Beuter, maestro di Theologia, e nuovamente tradotta in lingua italiana dal s. Alfonso d'Ulloa, Venezia 1556. Sul ruolo svolto da Ulloa come tramite tra cultura iberica ed italiana, e sul suo sodalizio con Gabriele Giolito, si veda il lavoro di A. Rumeu de Armas, *Alfonso de Ulloa, introductor de la cultura española en Italia*, Madrid

stesso Ulloa abbia tradotto la *Visión deleytable* in italiano, celando il suo contributo dietro al nome dell'ormai defunto patrizio veneziano.

Le pubblicazioni appena citate si inserivano d'altra parte in una congiuntura di esponenziale aumento delle opere spagnole tradotte in italiano – e viceversa. Domingo de Gaztelu, amato da Aretino, uomo alle dipendenze dell'ambasciatore cesareo a Venezia, aveva tradotto tra gli anni trenta e quaranta del cinquecento diverse opere spagnole in volgare italiano. Già segretario dell'ambasciata spagnola ai tempi di Lope de Soria, il diplomatico di Tudela aveva reso disponibile in traduzione italiana uno dei primi testi sull'avviata conquista del Perù.²¹⁸ A seguito della preparazione dell'opera anti-islamica di Juan Andrés – pubblicata sotto false indicazioni – molte delle opere di Gaztelu avevano visto la luce proprio grazie all'officina dei Giolito. E fu a Gaztelu che Ulloa decise di dedicare la sua edizione del *Libro aureo di Marco Aurelio*, uscito ancora una volta dalle presse dei Giolito, nel 1553.²¹⁹

Questa limitata ricognizione dell'editoria ispanica veneziana rafforza l'idea che la traduzione dissimulata della *Visión deleytable* sia da ascrivere all'ambito di lavoro del segretario Ulloa. Ancor più se si considera che la seconda edizione del *Sommario* (di nuovo Giolito, 1565) dichiara la curatela di Ludovico Dolce, e che nel 1558 lo stesso Dolce era stato

1973; ed anche il più recente C. di Filippo Bareggi, *Il mestiere di scrivere. Lavoro intellettuale e mercato librario a venezia nel Cinquecento*, Roma 1988, pp. 225-228.

218 Si tratta di [Francisco de Jerez] *Libro primo de la conquista del Peru & provincia del Cuzco de le Indie occidentali*, tradotto e fatto stampare da Gaztelu a Venezia nel 1535, soltanto un anno dopo l'*editio princeps* sivigliana.

219 *Libro aureo de Marco Aurelio, emperador, y eloquentissimo orador* etc., por Gabriel Giolito de Ferrariis y sus hermanos, Venezia 1553.

imputato in un processo inquisitoriale assieme ad Ulloa. I due furono posti sotto indagine per la mancata richiesta ai padri carmelitani dell'*imprimatur* ecclesiastico necessario alla pubblicazione dei *Dialoghi* di Pompeo della Barba. E non dovette esser certo una dimenticanza, dato che l'opera del medico toscano, dedicata ai segreti della natura e ispirata dalle filosofie di Simone Porzio e Pietro Pomponazzi, ulteriormente radicalizzate, fu definitivamente condannata nel 1564 dal sant'ufficio. Simili irregolarità non dovevano essere rare. Ulloa stesso morì in prigione un decennio più tardi, incarcerato su istanza del Consiglio dei dieci con l'accusa di aver falsificato l'*imprimatur* di un volume ebraico.²²⁰

L'appartenenza del traduttore extremeño al *milieu* ispanico e filo-imperiale italiano si collocò spesso in una posizione defilata, dato che ha fatto talvolta pensare ad un suo ruolo di informatore. La congettura si fonda sulle ultime missive inviate da quest'ultimo a Filippo II. Da una cella delle carceri veneziane il traduttore dell'Estremadura supplicava un intervento diretto del sovrano, ricordando «los serviços que a Vuestra Magestad aquí he hecho». L'intervento effettivamente arrivò, quando però era ormai troppo tardi.²²¹ Il profondo radicamento di Ulloa in quel contesto è d'altra parte sancito fin dai primi tempi della sua permanenza in Italia. Giunto nella Repubblica aveva vissuto la fase terminale dei gloriosi anni veneziani di Diego Hurtado de Mendoza, di cui era stato

220 Maggiori dettagli sui processi contro Alfonso Ulloa si trovano in A. M. Gallina, *Un intermediario fra la cultura italiana e spagnola nel sec. XVI. Alfonso de Ulloa*, «Quaderni iberoamericani» XVII (1955), pp. 4-12 e XIX-XX (1956), pp. 194-209.

221 Sulla congettura riguardante il ruolo d'informatore svolto da Ulloa si veda A. Rumeu de Armas, *Alfonso de Ulloa*, p. 152.

segretario personale.²²² Non fosse sufficiente, le dediche delle edizioni da lui curate tratteggiano il profilo delle relazioni sociali e politiche attorno a cui si muoveva.

Ad Odoardo Gomez, eminente cristiano nuovo stabilitosi a Venezia, era stata dedicata nel 1558 la traduzione di un libro di Felipe de la Torre. Parte della famiglia Gomez professava l'ebraismo in Levante – fatto che lo stesso Odoardo non negò mai, nemmeno di fronte all'inquisizione. Cristoforo Madruccio era stato omaggiato da parte di Ulloa della *Vita di Carlo V*, pubblicata nel 1560. Poco sopra si è ricordata l'edizione dei *Pensieri aureliani*, indirizzati a Gaztelu. Mentre la traduzione della *Somma della natural filosofia* di Alonso de Fuentes era offerta a Giovanni Grimani, patrizio veneziano e patriarca di Aquileia, in stretti contatti con Pietro Paolo Vergerio. Più tardi Grimani, a lungo accusato e osteggiato dal gruppo dei curiali più fervidamente inquisitoriali, dovette sottoporsi ad una commissione d'inchiesta creata nell'ambito del concilio tridentino e rispondere per iscritto al sant'ufficio circa la propria concezione della predestinazione.²²³

Sembra inoltre che Ulloa selezionasse personalmente i testi di cui curare l'edizione in base a precise convinzioni di stile, o di finalità. La numerosa edizione di volumi di filosofia naturale in volgare era motivata con il convincimento che ogni anima umana ospitasse «scintille occulte» della

222 Circa la parabola italiana dell'ambasciatore Mendoza rimando a S. Pastore, *Una Spagna anti-papale, gli anni italiani di Diego Hurtado de Mendoza*, «Roma moderna e contemporanea» XV (2007), pp. 63-94.

223 Traggo le notizie su Grimani da M. Firpo, *Le ambiguità della porpora e i «diavoli» del Sant'Ufficio: identità e storia nei ritratti di Giovanni Grimani*, in «Rivista storica italiana» CXVII (2005), pp. 825-871.

divinità, per le quali ognuno merita in proporzione alle sue capacità di accedere al sapere. La *Visión delectable* calza perfettamente in tale dichiarazione programmatica.²²⁴

L'edizione del *Sommario* era stata preceduta dalla pubblicazione Ferrarese della *Visión delectable* in spagnolo per i tipi di Abraham Usque (1554). Il testo funse probabilmente da prototipo per la traduzione italiana, di due anni successiva. Il contesto di quella prima operazione editoriale è più che significativo. Tuttavia, pensare alle due impressioni come specificamente indirizzate ad un pubblico *converso*, tradisce un approccio riduttivo al testo e al complesso ambiente sociale in cui si inseriva.²²⁵ Non si intende con ciò negare la rilevanza numerica e sociale di quest'ultima componente, quanto contrastare l'idea che fosse necessario essere e *conversos* o *ex-conversos*, ed in quanto tali portatori di attitudini specifiche ed omogenee, per apprezzare testi di quel tipo. Come accennato, le due opere apparvero in un periodo che vide fiorire l'editoria iberica in Italia come risultato di dinamiche eterogenee e sovrapposte, quali il predominio politico spagnolo, l'intensificarsi relazioni culturali tra i due paesi, la crescente presenza di individui di origine iberica in città quali Roma, Milano, o Venezia, e l'affluenza di persone spinte verso il Mediterraneo centro-orientale come conseguenza ultima delle espulsioni.

224 Le opinioni di Ulloa sui testi di filosofia naturale si trovano nella dedica al patriarca di Aquileia, apposta alla *Somma di natural filosofia di Alfonso di Fonte divisa in dialoghi sei* etc., Venezia 1557.

225 L'interrogativo circa la possibile destinazione conversa del testo è esplicitato in Harm den Boer, *The Visión Delectable*, p. 9, ed implicito in molta parte della letteratura critica.

Fatto salvo che la *Visión delectable* non fu – come nessuno – un «testo converso», e che la sua traduzione ebbe un grande appeal anche nei confronti del più rigoroso pubblico italiano, l'arrivo di *conversos* o *ex-conversos* nella penisola rappresenta un fenomeno talvolta sottovalutato nella ricostruzione della sue temperie culturali. Un fenomeno che probabilmente contribuì sensibilmente alla crescita delle influenze iberiche in Italia. Soltanto a Roma si diceva che fossero diverse migliaia gli abitanti di origine iberica. Forse non proprio i diecimila «tutti uniti», come sosteneva l'ambasciatore veneto Gradenigo prima della discesa dei Lanzì, tuttavia una folta comunità di spagnoli e portoghesi occupava i quartieri della capitale papale.²²⁶ Soltanto numeri tanto rilevanti, uniti all'insieme di fattori poco sopra ricordati, sono in grado di giustificare la ricerca di letture che si sostanziò, limitatamente all'ambito veneziano della seconda metà del XVI secolo, in 71 edizioni in castigliano ed oltre 700 impressioni di traduzioni dallo spagnolo all'italiano.²²⁷

L'edizione italiana della *Visión*, assieme ai dati relativi al flusso di traduzioni in cui si inserisce, suggerisce uno spostamento dagli

226 *I Diarii di Marino Sanudo*, a cura di N. Barozzi et. al., XXX, Venezia 1891, coll. 90-91: «Di Roma, di ser Alvise Gradenigo orator nostro, dì 27 [Aprile 1521]». T. J. Dandeleit, *Spanish Rome, 1500-1700*, New Haven - London 2001, fornisce un affresco della presenza spagnola – materiale ed immateriale – nella Roma papale, che tuttavia lascia ai margini il problema della crescente presenza di *conversos* o *ex-conversos* nella città. Si veda anche il più sfaccettato e recente contributo di J. S. Amelang, *Exchanges Between Italy and Spain: Culture and Religion*, in T. J. Dandeleit, J. Marino (a cura di.), *Spain in Italy: Politics, Society, and Religion. 1500-1700*, Leiden-Boston 2007. Per una più approfondita discussione circa la presenza di nuovi cristiani *ex conversos* iberici in Italia, si veda *infra*, parte III.

227 Traggo i dati da F. Meregalli, *Presenza della letteratura spagnola in Italia*, Firenze 1974, pp. 16-17.

interrogativi classicamente offerti dalla letteratura critica. La presente analisi non si concentrerà tanto sull'individuazione di particolari nessi tra il testo ed alcuni suoi gruppi di lettori, quanto sul motivo per cui i problemi da esso posti fossero così centrali nell'Italia del cinquecento inoltrato, tanto da oltrepassare i confini degli ambienti iberici italiani, e trovare larga diffusione in una nuova veste linguistica. Il libretto, che affolla i cataloghi bibliografici delle cinquecentine italiane, giunse nelle biblioteche dei più eminenti intellettuali del periodo, come Federico Cesi, e perfino sugli scaffali delle celle conventuali.²²⁸

La *Visión delectable*, una tra le prime opere di carattere filosofico scritte in una lingua romanza ispanica, fu composta su istanza di Juan de Beaumont, precettore del principe Carlos de Viana, sovrano di Navarra. Il testo immerge il lettore in una lunga allegoria dell'ascesa che si dipana verso le pendici del Monte Sagrado, percorso in cui Entendimiento incontra Naturaleza, Razon, Sabiduria e Verdad. Attraverso una serie di brevi capitoli, l'opera presenta in tono basso e piano nozioni di fisica elementare, di etica, politica, e metafisica, con un impianto prevalentemente aristotelico, venato da numerosi accenti maimonidei. Substrato a cui il redattore potrebbe aver attinto anche attraverso la traduzione spagnola della *Guida dei perplessi* che il marchese di Mendoza commissionò al converso Pedro de Toledo, testimonianza dell'interesse per il pensiero maimonideo nei decenni che precedono la composizione

228 La presenza nella biblioteca dell'accademico linceo è attestata da M. T. Biagetti, *La biblioteca di Federico Cesi*, Roma 2008, p. 230. Per ulteriori riferimenti, si veda *infra*.

della *Visión*.²²⁹ Il testo non schiva domande radicali, destinate a divenire il fulcro dei più accesi dibattiti cinquecenteschi, come ad esempio la natura e l'esistenza di dio, l'immortalità dell'anima, lo statuto della creazione, e la ragione della vita dell'uomo sulla terra. Il suo successo in ambito iberico fu cospicuo sin dagli ultimi decenni del quattrocento, quando alla diffusione manoscritta si assommarono in un breve giro d'anni, tra il 1484 e il 1489, tre edizioni a stampa.

Se i censori reagirono stancamente alle questioni poste dal testo, o le ignorarono, alcuni lettori italiani sembrano aver avuto bagliori d'intuizione circa la sua origine e natura. Un appunto manoscritto, apposto su una copia veneziana del *Sommario* esclama: «chi possiede questo libro possiede la morte». La nota risulta ancor più significativa se considerata in rapporto alla sua collocazione, in calce all'ultima pagina del paragrafo sulla cognizione di dio, là dove il testo incalza con sottigliezza il lettore ad identificare dio come differenza assoluta, sino a mettere in dubbio il concetto cristiano-giudaico della *similitudo*.²³⁰ Con sottigliezza, perché sono poche le tesi ad essere affermate verbatim, con spirito assertorio. Altri lettori ancora, più attenti rispetto ai censori romani, interessati prevalentemente all'aspetto dottrinario, notarono le incongruenze teoretiche, nonché le stravaganze lessicali prodotte dai

229 Mi sui dati forniti da D. Rosenblatt, «*Mostrador e Enseñador de los Turbados*»: *The First Spanish Translation of Maimonides' 'Guide of the Perplexed'*, in, I. A. Langnas e B. Sholod (a cura di), *Studies in Honor of M. J. Bernardete*, New York 1965, pp. 47-82, e sull'edizione stabilita da Moshe Lazar, *The Text and Concordance of B. N. Madrid, Ms. 10289. M. Maimonides' «Mostrador e enseñador de los turbados» (Pedro Toledo's Spanish Translation)*, Madison 1987.

230 *Sommario di tutte le scientie*, Venezia 1556, esemplare BFQS, inventario RE1-2971, collocazione: I-D-1605/4, p. 142.

diversi ispanismi sparsi nel testo. E tali dettagli rafforzano ulteriormente l'ipotesi che la traduzione sia frutto di una mano spagnola.

Il canonico Giovan Battista di Pietro Bencivenni era un lettore istruito. Sulla propria copia del *Sommario* aveva glossato il capitolo sulla ragione delle passioni con un passo dell'*Ars poetica* di Orazio, riportandolo a margine, in latino. Lo stesso canonico, colpito dagli errori, forse infastidito da un'imprecisione così grossolana, prese la penna per cassare l'ispanismo «intendimento», che porta l'evidente impronta dello spagnolo *entendimiento*, e sostituirlo con «intelletto».²³¹

Oltre al *Sommario*, il canonico doveva aver avuto per le mani anche le *Rime* di Luigi Groto. I versi concordanti del componimento I.X della raccolta si trovano infatti copiati sul suo esemplare del *Sommario*. Il nesso tematico tra quelle note a margine e il luogo del testo dove furono apposte lascia anzi pensare a qualcosa di più di una semplice coincidenza di letture. Il gioco verbo-visuale proposto dal Cieco, che inneggia alla ricompensa eterna per i giusti sconfitti, era stato probabilmente suscitato dalla lettura del capitolo in calce a cui si trova apposto, dedicato anch'esso alla giustizia. Bencivenni vi annotò:

Qu u gl t cecid r
I icti adijs elo ere eorum
H p r c cecin d

231 *Sommario di tutte le scientie*, Venezia 1556, esemplare BNM, inventario: 238788, collocazione: D167D223, p. 192, margine sx.: «cereus in vitium flecti, monitoribus asper, utilium tardus provisor, prodigus aeris, sublimis cupidusque et amata relinquere pernix». La correzione dell'ispanismo è posta nel margine della p. 46, mentre la firma di possesso si trova sul frontespizio.

In quegli epigrammi nascosti, la parola, irriconoscibile, richiedeva un *ludus* al lettore. Sforzo lieto, che Bencivenni assecondò subito. A lato dei versi concordanti il canonico sciolse gli incroci con cui il Cieco aveva scombinato il distico, riportandolo alla sua forma palese: «qui victi gladijs telo cecidere reorum / Hi picti radijs celo cecinere deorum».²³² La lettura partecipata di Bencivenni costituisce un'ulteriore prova che il *Sommario* non fu apprezzato solo da lettori poco istruiti, o di origine ispanica.

L'intuizione implicita nella correzione del canonico, riportata poco sopra, merita di essere seguita. Investigando il lessico del *Sommario* in quell'ottica, le tracce lasciate dalla lingua del traduttore risultano numerose e puntano nella direzione ipotizzata. Al caso di «intendimento», individuato dal canonico, possono essere aggiunte ulteriori occorrenze ispanizzanti che rafforzano la supposizione. Quali ad esempio: «aggradire», al posto di gradire, che traduce – e tradisce – l'originale spagnolo *agradeçer*, oppure «germana» al posto di sorella, per tradurre *hermana*.²³³

Ulteriori elementi avrebbero potuto suggerire in modo ancor più esplicito la provenienza esotica dell'opera, se non fossero stati accuratamente rimossi dal traduttore.

232 Ivi, p. 214. Per quanto riguarda Groto, si veda *Prima parte delle rime di Luigi Groto Cieco di Hadria*, Venezia 1577. Ammesso che quei versi fossero frutto della mente del Cieco, e non semplicemente un *divertissement* di pubblico dominio, la data dell'*editio princeps* (1577) può fornire un sommario *terminus post quem* per le note del canonico. Sugli stratagemmi verbo-visuali rimando a G. Pozzi, *Poesia per gioco. Prontuario di figure artificiose*, Bologna 1984, per quanto riguarda i versi concordanti, si veda p. 145.

233 *Sommario di tutte le scientie*, rispettivamente pp. 3 e 24.

Una delle pagine più pregnanti per quanto concerne la temperie culturale evocata dalla *Visión delectable* riguarda la discussione filosofica dei costumi. Essendo gli uomini sin dall'infanzia avvezzi a determinate usanze – afferma de la Torre – finiscono per trovarsi completamente immersi, tanto da sviluppare ferme credenze che scaturiscono «in un singolare amore». Il testo italiano corrispondente risulta irrimediabilmente addomesticato. L'errore «mortal» diviene «mondano». Il folto esempio proposto dalla *Visión*, condotto attraverso un riferimento ai bambini moreschi dei regni meridionali della Penisola iberica, portato dell'orizzonte mentale diffuso nella Spagna del primo quattrocento, scompare nella versione italiana. «Los niños de los moros ante que ayan uso de razón» si trasforma in un piano: «i fanciulli degl'infedeli». Il riferimento ancora vivissimo ai regni in conflitto e alla *reconquista*, dove «los niños de un reyno aborresc[n] las nasciones estrañas de otros reynos por aver acostu[n]brado oyr dezir mal de aquellos», viene stravolto. La conclusione, tuttavia, si trova integralmente trasposta in tutta la sua forza. Entrambi i testi sostengono che sia impossibile incamminarsi verso la ricerca della verità seguendo il «costume natio», trasformato in irrigidita certezza. Di qualsiasi fatta essa sia.²³⁴

234 Riferimento primario è l'edizione critica stabilita da Jorge García López, Alfonso de la Torre, *Visión delectable*, 2 voll., Salamanca 1991. Le citazioni e i confronti lessicali presentati in questa disamina sono tuttavia tratti dall'edizione ferrarese di Abraham Usque, preferita alle altre secondo un criterio di prossimità temporale e geografica alla traduzione italiana. Entrambe appartengono infatti ad una tradizione testuale che presenta corruzioni e significative lacune non presenti in altre diramazioni codicologiche, cfr. ad esempio *ivi*, vol. I, p. 29. Per quanto riguarda le citazioni in oggetto si rimanda quindi a *Vysyon delectable de la Philosophia y artes liberales*, Ferrara 1554, c. 29r, corrispondente a *Sommario di tute le scientie*, p. 50.

L'apporto critico suscitato dalla traduzione italiana è pressoché nullo. Non vale altrettanto per l'opera spagnola, i cui elementi costitutivi sono stati accuratamente analizzati. Prime tra tutte, le evidenze che provano una singolare ricezione ed interpolazione della *Guida* maimonidea, o dei testi aristotelici, quali l'*Etica Nicomachea*.²³⁵ Ciò su cui verrà posta attenzione non ha tuttavia a che fare con i suoi presunti messaggi *strictu sensu*, con le teorie apertamente o velatamente tramandate, oppure con il suo peso teoretico, che risulta in ogni caso modesto. Si intende mostrare che le pieghe più radicali della *Visión* trovano origine nel suo *modus* argomentativo, negli elementi deittici che dispongono quel materiale singolare, ovvero nel suo valore performativo. Lì si ritiene che risieda il più significativo apporto del testo.

Troppo spesso l'ermeneutica testuale classica, di natura filologica, si basa sull'implicita concezione bipartita del testo, inteso come alcova di un contenuto-messaggio opponibile alla lettera. Un'idea che persino i più raffinati studi sulla *Visión deleytable* – interessati alle «appropriazioni selettive» del pensiero di Maimonide da parte del baccelliere castigliano, o alla ricezione dell'opera, ancora una volta nei suoi caratteri letterali, da parte di personaggi quali Mexia o Lope de Vega – tradiscono.²³⁶ Come se

235 Tra le più vaste ricognizioni sull'opera e sul suo autore risaltano L. M. Girón-Negrón, *Visión Deleytable: Philosophical Rationalism and the Religious Imagination in 15th Century Spain*, Leiden 2001; preceduto da C. Salinas Espinosa, *Poesía y prosa didáctica en el siglo XV: la obra del bachiller Alfonso de la Torre*, Zaragoza 1997.

236 J. P. Wickersham Crawford, *The Vision Delectable of Alfonso de la Torre and Maimonides's Guide of the Perplexed*, «Publications of the Modern Language Association of America» XXVIII (1912), pp. 188-212, è stato il primo studio a riconoscere le interpolazioni maimonidee nella *Visión deleytable*. La medesima direzione è stata seguita più recentemente dai lavori di L. M. Girón-Negrón, tra cui si segnala *Maimónides romanceado: Apuntes sobre la Visión Deleitabile y la recepción de la Guía en la*

potessero esistere unità di pensiero proprietarie, riferibili solo ed esclusivamente ad un autore, indipendentemente dalla forma e dalle comuni grammatiche del linguaggio. Il capitolo che segue oppone agli apporti classici delle teorie della ricezione i risultati di sondaggi condotti enfatizzando il lavoro della parola del testo, e l'operare del suo stile.

III. Il lavoro del testo. Maimonide in Italia

Il percorso di iniziazione imposto a chi voglia sfruttare il potenziale linguistico del *Sommario* non è soltanto didascalico o metaforico. L'aprirsi dello scenario sulla fonte delle acque castalie marca la soglia d'accesso ad un percorso che non si configura come banalmente descrittivo. In principio alla visione che racchiude tutto lo svolgimento dell'opera, l'intelletto afferma di aver notato quelle acque venir quasi in dispregio agli umani. La svalutazione del prezioso fluido delfico tramite cui avveniva la purificazione dei pellegrini all'ingresso all'area sacra del tempio, così come della pizia che si apprestava a pronunciare l'augurio, è proposto ad emblema di un'epoca che non sa ricercare la purezza iniziatica necessariamente chiamata ad accompagnare l'accesso alla ricerca. Le immagini dell'*ingredere* e della salita si moltiplicano in una serie ininterrotta. Il cammino si inerpicava sulle pendici di un monte, sul monte si trova un palazzo; case, porte e varchi scandiscono il percorso.

España cuatrocentista, «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía» XXXV (2018), pp. 599-615. Sulla ricezione da parte di Lope de Vega si veda C. Salinas Espinosa, *Poesía y prosa didáctica*, p. 186 e sgg.

Setti e sbarramenti indicano che la verità, qui allegorizzata, si deve proteggere, e che l'intelletto necessita di una continua catarsi per poter proseguire nella propria ascesa. Le metafore dello svelamento progressivo della verità si alternano, rispecchiandosi, in quelle dell'imprescindibile spogliarsi umano, fino all'approdo ad una condizione di nudità.

La dimensione iniziatica accomuna il *Sommario* e la *Guida* dei perplessi ad un'intera classe di testi, la cui vicinanza, nella diversità, è sancita dall'immagine del palazzo. Questi testi sono esponenti di un'antica tendenza che aveva accomunato, per via di profondi legami, alcune tra le tarde comunità ebraiche del periodo ellenistico, quali gli Esseni, e le prime confraternite cristiane. Si tratta di una specifica tradizione dell'esoterismo, che predicava l'esistenza – e la necessità – di un profondo intreccio tra il linguaggio, il suo valore performativo, e la sua dimensione testuale. Intreccio fondato sull'impiego di strumenti espressivi mutuati dalle tradizioni misteriche greche ed orientali, come testimoniano Origene e Clemente Alessandrino.²³⁷ L'opera di Origene, in particolare, rappresenta il più importante canale attraverso cui l'Europa moderna attinse a quella tendenza del pensiero. Come rivela Erasmo nell'argomento prefatorio della parafrasi alla *Lettera ai Romani*:

237 Sull'eredità del problema dell'oscurità della parola divina nella prima patristica si veda M. Harl, *Origène et les interprétations patristiques grecques de l'obscurité biblique*, «Vigiliae Christianae» XXXVI (1982), pp. 334–371. La tradizione dell'esoterismo antico trova adesso un'analisi complessiva in G. G. Stroumsa, *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, seconda edizione, Leiden-Boston 2005, di cui si vedano in particolare i capitoli VI e VII. Sull'esoterismo in quanto carattere intrinseco della *Guida dei perplessi* ha insistito L. Strauss, *The Literary Character of «The Guide for the Perplexed»*, in *Essays on Maimonides*, a cura di S. W. Baron, New York 1941, pp. 37-91.

Origene [...] paragona Paolo ad una persona che introduce un ospite nel palazzo di un ricchissimo principe, un palazzo intricato, dalle molte vie labirintiche e con camere segrete. Da lontano egli mostra alcune opere di un ricchissimo tesoro, alcune le avvicina un po' di più, altre ancora non vuole che si mostrino; nel frattempo entra di continuo da un passaggio ed esce da un altro, cosicché lo stesso ospite stordito si chieda da dove è venuto, dove si trova, e per quale via debba uscire.²³⁸

Mai come nella *Guida dei perplessi* il portato iniziatico-misterico ha assunto un così alto valore programmatico. Il testo maimonideo mette infatti a tema l'apparato stilistico-linguistico costitutivo dei libri sacri, e quello utilizzato per trasmettere le tradizioni orali che con essi convivono, sostenendosi a quegli apparati esso stesso. Ciò dà vita ad una funambolica simmetria tra l'oggetto di studio e l'opera che ambisce a istruirvi, producendo una *myse en abyme* senza pari. Maimonide rendeva l'immagine dell'edificio in forma di parabola per spronare il suo discepolo, e quindi tutti i suoi altri lettori, a rendersi conto che non è sufficiente farsi portatori muti della tradizione, finanche della più vera. Molti stanno fuori dal palazzo, ed anzi gli voltano le spalle, non scorgendo nemmeno le mura; altri vi sono diretti; altri ancora vi sono

238 Il testo della Parafrasi erasmiana alla *Lettera ai romani* non è ancora disponibile nell'edizione critica di Amsterdam. Baso quindi la traduzione sull'Opera omnia stabilita da J. Leclerc, *Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia* (LB), Leiden 1703-1706, vol. VII, 777-778: «Ut mihi non minus vere quam eleganter Origenes Paulum adsimilam faciat ei, qui hospitem in opulentissimi cujuspiam Principis palatium inducat, diversis viarum ambagibus, et conclavium secessibus perplexum: Quedam autem procul ostendat ex ditissimo opum thesauro, quedam propius admoveat, quedam videri nolit, saepe interim per aliud ingressus ostium, aliunde exeat, ut hospes ipse miretur unde venerit, ubi sit, aut qua sit exeundum».

entrati. Ma non basta. Essere giunti alla casa «non comporta che essi vedano il re o gli parlino».²³⁹

Il fatto che la tradizione iniziatica fosse rinvigorita in uno snodo cruciale come quello tra XV e XVI secolo non è secondario.²⁴⁰ Il *Sommario* non fu l'unica opera che in quel periodo intesse una sotterranea fratellanza metaforica con la *Guida* e con i presupposti ancor più anteriori che l'avevano ispirata. Lo mostrano le pagine di un trattatello di Juan de Valdés che presenta una parabola del tutto sovrapponibile a quella del rabbino di Cordoba e all'itinerario del *Sommario*.²⁴¹ Con ciò non si intende accomunare visioni teologiche e filosofiche tanto diverse, come quelle che animavano Maimonide, Valdés e de la Torre, sulla base di una comunanza di immagini. Il sapore che i toni del *Sommario* assumono è infatti ben diverso dall'ottica gnoseologica impressa da Maimonide sulla parabola, e ancora diverso dal gradualismo valdesiano, sfociante nella *sabiduría de perfectos*. Tuttavia, qui si sostiene che tale coincidenza non costituisca una semplice sinergia retorica: non si tratta di una comunione di contenuti, o di esposizione, da ricercare al livello della rintracciabilità filologica, quanto di una comunanza di modi e d'effetti. D'*etos*.²⁴²

239 Maimonide, *Guida*, III, li.

240 In senso ben più generale, sulla diffusione dello stile esoterico-pedagogico in quello snodo insistono le dense pagine di G. Sacerdoti, *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell'Europa di Shakespeare e Bruno*, seconda edizione, Macerata 2016.

241 L'immagine si trova nell'opera postuma J. De Valdés, *Modo che si dee tenere nell'insegnare, e predicare il principio della religione Chriatiana*, Roma 1545, cc. n. n. [BVR-v]. Sulla collocazione della parabola nel contesto della pensiero valdesiano ha scritto M. Firpo, *Juan de Valdés e la riforma nell'Italia del cinquecento*, Roma-Bari 2016, di cui si vedano in particolare le pp. 117 sgg.

242 D'*etos*, che talvolta si trasponeva in un'ammirazione reciproca sul piano dello stile. Non sfugga la menzione esplicita di Alfonso de la Torre da parte di Juan de Valdés

La distanza, seppur nella vicinanza, è messa in chiaro da una delle pagine più dense, quanto esplicite del *Sommario* – là dove il testo giunge ad un'affermazione che a fatica si tenterebbe di ricondurre al compromesso maimonideo, o al cristianesimo valdesiano. Il baccelliere castigliano aspira infatti ad una regione di letterale autonomia. Le porte del sapere, per spalancarsi, esigono un voto nei confronti di una speculazione che prescindenda da ogni dovuta ortodossia. La verità, come afferma il testo in uno dei suoi slanci più audaci, non dipende dal credo, ma si trova riposta in una dimensione altra:

Bisogna veramente che l'huomo sia ignudo di tutte le fantastiche openioni, et non mi moverà più la verità detta per bocca del christiano, che del giudeo, o moro, o pagano, se verità saranno tutte, non negherò meno la falsità detta per bocca di uno, che per la bocca d'un altro.²⁴³

In piano volgare, il *Sommario* stabiliva non soltanto la possibilità, ma la necessità di uno spazio universale al di sopra delle fedi contingenti. Quasi ad adombrare l'idea di una religione di natura sanzionata dalla sola ragione; questione destinata a presentarsi come sempre più urgente nel passaggio al XVII secolo.²⁴⁴ Quell'ideale di una speculazione filosofica

nell'erasmiano *Dialogo de la lengua*, dove i componimenti poetici del baccelliere castigliano vengono ricordati come esempio di buona scrittura; J. de Valdés, *Dialogo de la lengua*, edizione a cura di Francisco Marsi, Barcelona 1986, p. 130.

243 *Sommario di tutte le scienze*, pp. 51-52.

244 Come si rileva dalle censure dei teologi romani all'*Atheismus triumphatus*, su cui rimando a G. Ernst, *Cristianesimo e religione naturale. Le censure all'«Atheismus triumphatus» di Tommaso Campanella*, «Nouvelles de la République des lettres» (1989),

astratta dall'ortodossia, segnato dai caratteri della Spagna delle tre culture in cui era stato formulato, veniva trasposto nell'Italia che si stava avvitando tra gli effetti delle rinnovate istituzioni repressive, dove impulsi per certi versi simili si erano sviluppati in rapporto con la tradizione antica. Il modo scelto per raggiungere la nudità necessaria alla ricerca corrispondeva in molti di quei casi all'ondeggiare del dubbio.

Una lettura di tal fatta non è frutto di una prospettiva sprezzantemente contemporanea, o forzatamente postmoderna. La stessa censura presentata dal cardinal Montalto non era rimasta cieca di fronte a questa dimensione del *Sommario*, di cui il censore aveva sperimentato in prima persona le conseguenze. L'alternanza di voci nel testo – e quindi di affermazioni, confutazioni, equivoci e perplessità – non rendeva facile il compito di un censore. Sul finire della lavoro, il redattore si limitò ad apporre un commento lapidario. Si dichiarava stordito ed incapace persino di afferrare a pieno la portata degli errori contenuti nel testo, a causa del perenne gioco d'ambiguità: «contulit mendacium sub quadam ambiguitate, qua[m] non p[er]cipio».²⁴⁵

Teoreticamente, il *Sommario* appare sin da subito eterogeneo: dottrine, modi di dire, vecchie consuetudini scolastiche e influssi radicali si assommano ed in parte neutralizzano, conferendo un messaggio non univoco. Dato ciò, quanto segue è segnato convincimento che l'attenzione non debba concentrarsi sui singoli messaggi, quanto sull'insegnamento metodico che li sottende. Quindi, al di là dei puntuali

pp. 137-200; ed ora T. Campanella, *L'ateismo trionfato ovvero riconoscimento filosofico della religione universale contra l'antichristianesimo macchiavellesco*, a cura di G. Ernst, Pisa 2004.

245 ACDF, AILP, Protocolla congregationis indicis, prot. A, p. 61.

richiami al filosofo di Cordoba, ciò che più interessa è la fedeltà prestata dal testo, sin dalle prime pagine, ad un modo di argomentare segnatamente maimonideo. Il dubbio viene invocato, più che esposto, in un andamento oscillatorio. Mai proposto alla stregua di una dottrina.

La figura di Maimonide era presente nel perimetro del cristianesimo occidentale in modo capillare, e non soltanto all'interno delle comunità ebraiche, per le quali rappresentava la maggior autorità in ambito di esegesi biblica e giurisprudenza sacra.²⁴⁶ Sarebbe pertanto riduttivo voler individuare l'apporto del *Sommario* nel suo essere tramite di argomenti maimonidei. I confini delle comunità ebraiche non rappresentarono mai un netto limite per il pensiero di Maimonide, radicato, direttamente e indirettamente, sin nelle fondamenta medievali della teologia cristiana, attraverso l'Aquinate e Duns Scoto. Inoltre, per quanto riguarda la prima modernità, stretti rapporti, consonanze ed analogie sono state segnalate tra la concezione teologico sacrificale del filosofo cordubense e quella implicata nello *Spaccio* bruniano. È poi noto come riprese e citazioni esplicite dell'opera maimonidea siano presenti sia nella Venezia fittizia del *Colloquium heptaplomeres* di Bodin, sia in quella vissuta in prima persona da Paolo Sarpi, che fece da sfondo ai suoi *Pensieri*.²⁴⁷ Maimonide era stato

246 La convinzione che perdura da tempo immemore è supportata dalle tracce materiali di tale frequentazione; si veda S. Baruchson-Arbib, *La culture livresque des Juifs d'Italie à la fin de la Renaissance*, Paris 2001, pp. 81-82; sulla figura di Maimonide all'interno delle comunità ebraiche italiane cfr. anche R. Bonfil, *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, seconda edizione, Oxford 1993, pp. 251-272.

247 Circa la temperie maimonidea che accomuna alcune tra le espressioni più risolte del pensiero tardo-rinascimentale, un ampio panorama è offerto da G. Sacerdoti, *Sacrificio e sovranità*, di cui si segnalano in particolare i capitoli XVI-XVIII. Sul maimonidismo veneziano di Sarpi, oltre agli accenti posti da Sacerdoti, si veda il successivo intervento

infine un punto di riferimento cruciale anche al di fuori delle scuole neo-aristoteliche, come mostra l'influenza sui circoli platonici di Pico, Diacceto e sull'ermeneutica biblica di Brucioli.²⁴⁸

La diffusione dei testi maimonidei nell'Europa moderna, tra interpolazioni, traduzioni e stralci manoscritti è tanto fitta quanto difficile da ricostruire. L'inflessione del piccolo testo volgare qui in esame non rappresenta altro che un'ulteriore, rinnovata attestazione di quell'antica familiarità, riposante nella smisurata trama di riferimenti e citazioni palesi, o ancor più spesso variamente agenti sottotraccia. Almeno fino al 1520, quando a Parigi, per i tipi di Badio Ascensio, vide luce la prima edizione a stampa di una traduzione latina completa di *Moreh Nevukhim* a cura dell'ebraista Agostino Giustiniani, vescovo di Nebbio. Da quel momento in poi, la *Guida* fu largamente disponibile agli europei senza dover ricorrere al più complesso mercato manoscritto, o a vie indirette.²⁴⁹ Disponibile veramente a molti, non soltanto a chi dell'esercizio del

di V. Frajese, *Maimonide, il desiderio di immortalità e l'immagine di Dio. Problemi di interpretazione dell'insegnamento esoterico di Sarpi*, in *Ripensando Paolo Sarpi*. Atti del convegno internazionale di studi nel 450° anniversario della nascita di Paolo Sarpi, a cura di C. Pin, Venezia 2006, pp. 153-181, dove viene discussa l'attestazione di numerose opere ebraiche (tra le quali non è certa la presenza dell'opera maimonidea) nell'inventario della biblioteca sarpiana.

248 B. Copenhaver, *Maimonides, Abulafia and Pico, a secret Aristotle for the Renaissance*, in «Rinascimento» XLVI (2006), pp. 23-51.

249 Si tratta di *Rabi Rossei Aegyptij Dux seu Director dubitantium aut perplexorum*, in treis libros diuisus, & summa accuratatione reuerendi patris Augustini Iustiniani ordinis Prædicatorii Nebiensium episcopi recognitus, Parigi 1520. Per un repertorio delle traduzioni e delle edizioni della *Guida dei perplessi*, si veda J. I. Dienstag, *Maimonide's Guide for the Perplexed: A Bibliography of Editions and Translations*, in R. Dán (a cura di), *Occident and Orient. A Tribute to the Memory of Alexander Schreiber*, Budapest-Leiden 1998, pp. 95-128.

pensiero faceva un mestiere, come mostra un ulteriore caso di lettura transculturale.

Alcuni spiragli, aperti da fonti inquisitoriali, lasciano intravedere la *Guida* spandersi ben al di fuori dalle catene classiche della citazione e dell'appropriazione da parte di umanisti e colti scrittori. La storia di Agostino, medico veneziano, fa scintillare una luce sul complesso intricarsi di rapporti personali che potevano sorgere attorno a *Moreh Nevukhim*, offrendo una prospettiva sulle potenzialità insite nel testo che di solito non sono tenute in considerazione. Se le opere di Maimonide avevano rappresentato un importante punto di riferimento nello snodo tra medioevo e prima età moderna, quando il pensiero medico si trovava avviato ad un'opera di valutazione e sovvertimento delle sue pratiche consolidate, l'attrazione del dottore veneziano esulava da un mero interesse di disciplina.²⁵⁰

Nell'Agosto del 1565, diverse accuse vennero mosse di fronte al sant'uffizio di Venezia contro Agostino da Modena, «medico fisico». Agostino, secondo i suoi accusatori, possedeva un «libro p[re]cioso, ma che non lo vol mostrar a persona di mondo che gli saria tolto». In realtà,

250 Un'opinione di stampo illuminista, negativamente condizionata nei confronti di ogni pratica medica in cui non si riuscisse a scorgere l'indizio di qualche moderna scoperta, ha a lungo descritto la farmacopea tradizionale, la iatromatematica, e le pratiche adottate dai medici ebraici come relitti del tempo, in quanto avrebbero mancato la cosiddetta svolta sperimentale. Si veda in particolare l'attitudine – dall'enorme influenza – di C. Roth, *The Jews in Renaissance*, Philadelphia 1959, p. 213 e sgg. Tale atteggiamento costituiva a sua volta parte di una più estesa tendenza, condivisa da molti intellettuali del XIX secolo, quali Moritz Steinschneider. Nei decenni passati tale paradigma è stato ampiamente rivisto ed emendato. Si veda ad esempio D. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery in the Early Modern Period*, New Haven 1995.

le testimonianze raccolte nelle settimane successive lasciano immaginare che a qualcuno quel prezioso libro fosse stato mostrato. Passata l'estate, il 13 ottobre del 1563, un uomo «fatto novamente christiano» e chiamato Battista dal Cairo fu convocato a testimoniare circa il suo rapporto con Agostino. Disse ai giudici:

Può esser da quattro mesi in circa, che ritrovandomi alla predica in S. Apostolo questo medico sedé appresso di me, et cominciò a ragionar meco, et così ragionando si cavò un libro di seno, et mi rispose † una epistola di S. Paulo a non so che, che non mi ricordo, che io gli haveva dimandato, ma mi disse, che io andasse à disnar con lui, che'l mi mostreria un libro, che mi piacerea, et così io promissi di andarli, et finita la predica un m. Angelo da cha Pasqualigo nobile mi tirò da parte, et mi disse non praticar con costui ce l'è un tristo, pur perché io gli haveva promesso non restai di andar a restar con lui, et così essendo in casa sua lui mi domandò se io sapeva hebreo, et mi mostrò un libro hebreo intitolato More Nebuch, il qual tratta cose contra la fede christiana, et dappoi mi mostrò anche un'altro libro che è la traduttion di quello in latino, et domandandogli io come lui teneva questo libro che parla contra la fede, et contra le immagine, lui mi disse che niun altro haveva quel libro se non lui solo perche li altri erano stati brusciati, et che era stato stampato in Parise. Et questi libri disse che li teneva per farghe i[m]parar sopra suo fliuolo, perché questo Agostino non sa lui hebreo.²⁵¹

Battista probabilmente non aveva detto proprio tutto. In un precedente costituito si afferma che durante quella cena il giovane converso aveva

251 ASV, fondo «Savi all'eresia» (sant'uffizio), b.17, fasc. 19, contro Agostino di Modena medico.

letto parte del libro insieme ad Agostino; almeno un capitolo, per intero.²⁵² L'immagine dell'opera di Maimonide quale oggetto transculturale ne esce ulteriormente rafforzata, proiettata oltre le condizioni e le contingenze della sua nascita, a divenire un carattere proprio di tutta la sua vita nel tempo.²⁵³ La scena è in diversi suoi tratti simile a quella che aveva raccontato Giovan Battista Capponi. In entrambe, persone con competenze linguistiche dissimili e trascorsi personali altrettanto eterogenei, riunite con la testa china sul un libro, ne catalizzavano lo sprigionamento di un potenziale inaccessibile ai singoli isolati, o attraverso una lettura solitaria. Ancora una volta un libro si rivela varco tra mondi troppo spesso considerati compresenti ma distanziati da barriere e confini culturali difficilmente valicabili. Da una parte la calca attorno allo *Shebet Jehudah*, tradotto sul ponte di una nave in viaggio attraverso il Mediterraneo orientale, dall'altra un espediente per attingere ad un testo tanto vicino quanto, per certi versi, incomprensibile in alcune delle sue forme e sfaccettature.

La testimonianza di Battista non avrebbe potuto essere più dettagliata. Oltre a permettere di identificare in uno dei due volumi l'edizione parigina di Giustiniani, fa esplicito riferimento alla ragione della

252 Ivi, c. n. n.

253 Per quanto le opere di Maimonide in quanto esse stesse intrinsecamente sfaccettate, frutto di interazioni tra correnti della filosofia, del pensiero medico e giuridico che gravitavano nell'area mediterranea bassomedievale, ha insistito Sarah Stroumsa in *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton 2009. Nella stessa direzione si muove il volume curato da Haggai Ben-Shammai, Shaul Shaked e dalla stessa Sarah Stroumsa, *Exchange and Transmission Across Cultural Boundaries: Philosophy, Mysticism and Science in the Mediterranean World*, in memory of professor Shlomo Pines, Jerusalem 2013.

preziosità, e alla relativa pericolosità di tale lettura. Essa è individuata nei roghi di libri ebraici, primo tra tutti il Talmud, che culminarono nell'anno 1553 mutilando numerose biblioteche in diverse città italiane.²⁵⁴

L'esame di documenti sinora non sfruttati mostra come le questioni che avevano condotto a quei roghi di metà secolo fossero tutt'altro che placate sul finire del ventennio successivo, nonostante la conseguente stretta sull'editoria ebraica. Tra il 1575 e il 1578, fra Marco da Verona, inquisitore a Venezia, scriveva alla congregazione romana lettere dai toni allarmati riguardo ai libri ebraici e sefarditi. Secondo l'inquisitore urgevano nuovi provvedimenti contro il commercio e la stampa «così del thalmud come di altri». L'inquisitore dubitava in particolare della comunità dei lavoranti delle stamperie, che supposeva per la maggior parte falsi convertiti. In tutti i casi – fossero costoro «genuinamente convertiti» o no – l'amore per letteratura ebraica, in cui erano cresciuti, si rivelava così forte da non permetterne il distacco. Fra Marco aveva scritto alla congregazione suggerendo

che s'havesse molto ben l'occhio alli luochi ove si stampano et alle
persone, che hanno questa cura, perché se vede per esperimento,

254 Sui grandi roghi degli anni cinquanta e, più in generale, sull'avversione ecclesiastica di lungo corso nei confronti del testo rabbinico *par excellence*, si veda F. Parente, *L'Eglise et le Talmud*, in Id., *Les Juifs et l'Eglise romaine à l'époque moderne (XV-XVIII siècle)*, Paris 2007, pp. 233-394. Michela Andreatta sta conducendo una ricerca sulla censura di libri ebraici incentrata sulla figura di Marco Marini – a lungo consultore per il sant'ufficio veneziano, protagonista del fallito progetto per la preparazione di un'edizione espurgata del Talmud. Si veda al momento M. Andreatta, *La biblioteca del censore, I libri ebraici di Marco Marini secondo il Ms. Vat. Lat. 6191*, in Ead. e F. Lelli (a cura di), *Tr Hefsi-Vah*, Studi di ebraistica e giudaistica in onore di Giuliano Tamani, Livorno 2020, pp. 435-483.

che essendo la più parte di loro convertiti dall'hebraismo non caminano gagliardam[en]te per quello che si vede ad veritatem evangelii, o, che lo faccino per malitia non essendo veramente convertiti, ma christiani finti come alla giornata si prova de molti di loro, o, che non possono così facilmente, anco che siano veramente christiani deponer l'affetto che hanno havuto longo tempo alli scrittori hebrei, nelli quali hanno consumato il fior della loro età, o, che lo facciano anco per cupidità.²⁵⁵

Roghi intermittenti furono evocati, e spesso eseguiti, ancora nei decenni avvenire, come attestano le direttive inviate nell'agosto del 1591 dalla congregazione romana al nunzio sabauda. L'ecclesiastico fu contattato affinché spronasse i titolari degli uffici inquisitoriali, in particolare l'inquisitore di Asti, a «levar tutti i libri dil Talmud, et altri libri ebrei, ne'quali sono errori, ò heresie, ò bestemmie contra la sacra scrittura, il nome, e santa fede di Giesù Christo N. S.re et che havutili, senza rispetto gli brugi tutti». Il 17 agosto 1591 il nunzio notificava effettivamente agli inquisitori di prodigarsi «ut omnino comburri faciant libros Talmudi, et alias libbri Iudaeorum prohibitos».²⁵⁶ Tra quegli altri libri, come il caso di Agostino Medico lascia congetturare, erano probabilmente presenti anche alcune opere del rabbino andaluso, e forse la stessa *Guida dei perplessi*. È tuttavia necessario notare come in quel contesto, di fronte ad una così dura repressione – in cui la letteratura critica ha scorto il tentativo da parte della Chiesa cattolica di plasmare selettivamente un canone ebraico – Maimonide non fu mai inserito negli

255 BAV, ms. Vat. Lat. 6416, c. 258.

256 BAV, ms. Vat. Lat. 1370, pp. 226-228.

indici dei libri proibiti romani.²⁵⁷

Questa breve ricostruzione mostra che nel secondo cinquecento, nonostante le enormi violenze perpetrate al patrimonio librario, una distruzione sistematica dell'editoria ebraica non si verificò mai.²⁵⁸ In quel contesto crebbe l'interesse di Agostino per ciò che considerava il vero dettato della *Guida*, a cui diceva di voler istruire il figlio; e ancora in quel contesto ebbe luogo la lettura tanto agognata con Battista il convertito. Coloro che tra i nuovi arrivati dalla Penisola iberica erano di origine ebraica non soltanto consumavano per «l'affetto che hanno havuto longo tempo alli scrittori hebrei» le pagine impresse dalle stamperie votate alle pubblicazioni ispaniche o sefardite del nord Italia, ma contribuivano ad espandere quei testi oltre i confini dell'ordinaria ricezione, della loro supposta lettera, e del loro supposto spirito. Ancor più significativa è la relazione tra l'affastellamento di stereotipi attorno ai personaggi come Battista e la diffusione di testi che sfruttavano, mettevano a tema ed insidiavano, direttamente o indirettamente, le grammatiche dell'ipocrisia che sostenevano gli uni e gli altri.

La *Visión delectable* e il *Sommario* erano scritti in volgare, non si rivolgevano unicamente ai lettori attenti e scrupolosi quali il canonico

257 L'assenza negli indici romani precedenti agli anni novanta è constatabile in J. M. De Bujanda (a cura di), *Index des livres interdits*, vol. VIII, Index de Rome 1557, 1559, 1564, Sherbrook-Gèneve 1990. Circa la censura e la spinta verso un nuovo canone ebraico, faccio riferimento all'opera di A. Raz-Krakotzkin, *The Censor, the Editor and the Text: the Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century*, Philadelphia 2007.

258 Alla luce di queste testimonianze, cfr. P. F. Grendler, *The Destruction of Hebrew Books in Venice, 1568*, «Proceedings of the American Academy for Jewish Research» XLV (1978), pp. 103-130, le cui affermazioni necessitano di essere integrate e riconsiderate.

Giovanni di Pietro, o il medico Agostino. Se questo elemento ne garantiva una diffusione decisamente più ampia ed indiscriminata, non deve essere sottovalutato, dal punto di vista ermeneutico, il tratto caratteristico e formale di questi testi, che qui si rifugge dal considerare mezzi di trasferimento di *un* presunto contenuto. La questione non risiede tanto nella presenza di rimandi da vagliare, e neppure nell'affermazione o negazione di dottrine, quanto nella continua opera di erosione, perpetrata attraverso gli strali del dubbio, della dogmatica religiosa e del suo linguaggio. Il filosofo cordubense verrà quindi considerato non tanto come un'autorità a cui riferire singoli stralci o passaggi, quanto alla stregua di una delle presenze vitali nel testo-parola del *Sommario*, tra gli artéfici dei suoi modi. Ciò che qui interessa non è tanto il Maimonide citato o vagamente ricordato nel *Sommario*, quanto il Maimonide insidiatosi nella sua forma.

Non è secondario che il *Sommario* si apra sotto le insegne della logica e della retorica, dichiarando come la *Guida* la propria incondizionata aderenza alle grammatiche dell'ipocrisia. Se cessasse all'essere umano «la potenza d'investigare il suo cuore» – afferma l'autore – quello cesserebbe di scoprire i segreti, cesserebbero «le cause de gl'artifici», e non potrebbe comunicare i suoi pensieri con le genti.²⁵⁹ Questo quadro, che prova ad immaginare un mondo senza la potenza dell'interiore metaforico e delle sue facoltà, appare certamente né l'unico possibile, né il più audace. Anzi, denuncia i suoi stessi limiti, e la sua fattezze controversistica. Dal punto di vista sostenuto sin dall'apertura di questo lavoro, senza le grammatiche

259 *Sommario di tutte le scienze*, p. 28

dell'ipocrisia, i segreti, e tutti i giochi linguistici simili, non cadrebbero nell'inesprimibile, ma semplicemente cesserebbero di avere così larga importanza. Sparirebbero dall'orizzonte delle possibilità, o assumerebbero un'altra formazione, senza annichilire il linguaggio.

Di contro, sul fondamento delle grammatiche dell'ipocrisia si installano le basi del procedere iniziatico. Ad ogni occasione, ad ogni uomo, si addice un certo parlare – prosegue il testo. Come non sarebbe buono che il saggio e l'idiota avessero un comune modo di esprimersi, così non sarebbe onesto che i segreti delle scienze, degni della più alta dignità, fossero sfigurati per le parole «de'vulgari». Per questo:

non solamente fu necessario il parlare secreto, et non comunevole al volgo, ma anchora fu necesario occultare, et coprire quello con fintioni, et diversi modi di parole, et figure: et questo non solamente hanno usato nel sacro sermone i profeti, et sapienti, ma anchora quelli, che desiderarono di nascondere i naturali segreti ai plebei.²⁶⁰

Il *modus metaforicus*, il linguaggio criptico, rappresentano quindi i dispositivi con cui vengono negoziate inclusione ed esclusione. Giochi linguistici che non dicendo dicono, e che solo le grammatiche dell'ipocrisia possono garantire, poiché nel flusso del linguaggio, ciò che è detto, è sempre detto. Le ragioni addotte a sostegno dell'impalcato iniziatico sono estremamente povere rispetto a quelle maimonidee. Tuttavia, esso si presenta nei suoi nodi costituenti in stretto parallelismo

260 Ivi, p. 30.

con la ben più raffinata apertura della *Guida dei perplessi*.

Il rabbino di Cordova affermava che il suo scritto, nell'affrontare la natura equivoca di molti passi dei libri profetici – e in particolare le loro oscure metafore ed allegorie – era costruito nel rispetto dell'imposizione divina che «le verità specialmente riservate a farla comprendere restino nascoste al volgo». Il testo costituiva quindi una spiegazione volutamente non ermeneutica, bensì suggestiva. E a sua volta, per molti tratti, metaforica essa stessa.²⁶¹ Tale presupposto costituisce l'orizzonte comune a tutta quella schiera di testi che mimano nella loro costruzione la disposizione della parola, improntati ad uno schiudimento selettivo del loro campo espressivo, svelando ed al contempo velando. Là dove la parola balena e quasi contemporaneamente ritrae la sua comprensibilità in lampi, come «la fiamma della spada che si volge».²⁶²

In questa commistione, che tradisce il più raffinato esercizio delle grammatiche dell'ipocrisia, l'opera maimonidea e il *Sommario*, in senso programmatico, e tutti i testi in senso lato, in quanto anch'essi concepiti all'interno delle stesse grammatiche, condividono un medesimo andamento. Sotto la lente della loro natura performativa, inducono uno spiraglio attraverso cui intuire itinerari per il superamento delle grammatiche su cui essi stessi sono fondati, riposanti sul dualismo tra l'ipotetico messaggio e la sua testualizzazione. Refolo senza cui non

261 In assenza di un'edizione critica basata sul testo arabo, si fa qui riferimento all'edizione stabilita da S. Munk: *Le Guide des Égarés. Traité de théologie et de philosophie par Moïse Ben Maimoun dit Maïmoïde*, 3 voll., Paris 1856-1866, e alla traduzione italiana che su di essa è modellata: *La guida dei perplessi*, a cura di M. Zonta, Torino 2003, pp. 69-71.

262 *Sommario di tutte le scienze*, p. 72.

potrebbero avere vita.

Al contrario, la negazione della natura operativa della parola non genera che un irrigidimento di questo dualismo, come mostra il razionalismo testuale di Spinoza. Riaffermando lo iato tra la lettera e il valore trascendente del testo, nella sua critica alla tradizione maimonidea, averroistica e scolastica, colpevole di aver estorto alle scritture «la conferma delle ciance peripatetiche», Spinoza implicitamente sosteneva nel modo più rigido il peripatetismo della doppiezza del testo. Così, veniva nuovamente negata la via di fuga – seppur interna e spesso parziale – rappresentata dalle sue pragmatiche.²⁶³ Lanciando quelle accuse, è plausibile che Spinoza non avesse in mente soltanto il grande filosofo di Al-andalus, o il neo-aristotelismo delle accademie radicali, quanto e soprattutto la tradizione scolastica volgarizzata, a cui la *Visión delectable* avrebbe potuto essere assimilata. Nei testi di tipo iniziatico, invece, resta intessuta la pretesa, seppur costruita nel dualismo, che il modo e la parola contribuiscano a fare l'opera non più in un rapporto di sudditanza rispetto ad un qualche contenuto.

La metaforica del luogo conchiuso e l'impostazione iniziatica mostrano convergenze fortissime tra il *Sommario* e la *Guida*, ma non rappresentano gli unici elementi di comunanza tra i due testi. Maimonide si era sentito sempre in dovere di ribadire l'inconsistenza di un banale rapporto di *similitudo* tra il divino e l'umano, in un più generale appello per una teologia non antropomorfizzante.²⁶⁴ Il testo attribuito a Domenico

263 Faccio riferimento a Spinoza, *Tractatus theologico-politicus / Trattato teologico-politico*, a cura di Pina Totaro, Napoli 2007, capitolo I.

264 Maimonide, *Guida dei perplessi*, I, i.

Delfino, come già osservato, condivideva a pieno tale prospettiva. Il rabbino cordubense, in una delle pagine più dense della sua opera esegetica, aveva affermato che nel testo biblico ogni menzione di termini tattili o di prossimità, utilizzati a proposito di una relazione tra Dio e una creatura, è sempre da intendersi in modo traslato. Dio non è corporeo, pertanto

non si avvicina e non si approssima a nulla, né vi è cosa che si avvicini o si approssimi a lui, perché se si elimina la corporeità si elimina lo spazio e scompare ogni avvicinamento, approssimazione, allontanamento, congiunzione, separazione, contatto o consecutività.²⁶⁵

Il *Sommario* abbraccia questo pensiero fin nei minimi particolari. La metaforica corporea divina viene smantellata dall'autore: la visione profetica di dio non è visione, così come la parola di dio non è parola. Vi si afferma che dio non si rivela coi suoni, e di conseguenza la sua voce non è una voce.²⁶⁶ Un tema delicato da proporre in volgare, nel pieno di un periodo tra i più lacerati per una religione fondata sulla credenza che quello stesso dio si fosse incarnato.

Vale la pena incedere in questo dettaglio apparentemente contenutistico per la sola ragione che l'ambiguità intrinseca al regime metaforico – istanza derivata dalla costituzione del testo biblico – promuove l'instaurazione di uno speciale sodalizio con il dubbio

265 Ivi, I, xviii.

266 *Sommario di tutte le scienze*, pp. 111, 202, 256.

metodico. Il mantra maimonideo dell'equivoco genera una sequenza perpetua, che si intensifica attorno allo studio dei termini cruciali della tradizione giudaico-cristiana, specialmente nella loro attribuzione alla divinità: «faccia è un termine equivoco», «dietro è un termine equivoco», «cuore è un termine equivoco», «spirito è un termine equivoco», «anima è un termine equivoco». In questo senso, l'assillo della prova, imposto da coloro i quali hanno nei secoli voluto applicare un metodo deduttivo alla realtà, ha largamente contribuito all'accumulo di potenziali dubbi. Si prenda la questione dell'induzione dell'esistenza di dio dalla creazione, esaminata nella *Guida*: «tutto ciò che pretende essere una prova della creazione del mondo comporta dei dubbi». Anzi, chiunque intenda indagare l'opera di dio senza ingannare se stesso sa che alla fede nella creazione, o nell'eternità dell'universo, «non si arriva con una dimostrazione decisiva». Nell'accezione di Maimonide, il dubbio è strettamente correlato alla potenza dell'intelletto umano, e ai suoi limiti.²⁶⁷

Con uno slittamento ulteriore, il *Sommario* canonizza il dubbio quale forza da cui tutto il percorso dell'intelletto verso la verità dipende, «perché il dubitare è stato in gran parte cagion di saper la verità».²⁶⁸ Non la *curiositas*, non la meraviglia: il dubbio. Un'incertezza nobile, che riversa

267 Le citazioni dell'equivoco rappresentano l'incipit classico di molti capitoli della *Guida*; nel testo è riportata la serie che va dal capitolo I, xxxvii al capitolo I, xli. L'impossibilità di applicare universalmente l'esercizio di dimostrazione, tema probabilmente mutuato dall'*Etica nicomachea*, è affrontato nel capitolo I, lxxi. Per la rilevanza moderna dell'atteggiamento mirante ad assegnare ad ogni ambito il suo appropriato grado di probabilità, come antidoto allo scetticismo assoluto, si veda la ricostruzione di S. Tutino, *Uncertainty in Post-Reformation Catholicism: A History of Probabilism*, Oxford 2017.

268 *Sommario di tutte le scientie*, p. 10.

nella chiarezza del testo proposizioni tra le più controverse. Interrogato da Ragione sui suoi propri dubbi, nati ammirando la realtà effettuale del mondo e la società umana, Intelletto rispose:

vedendo questi, entrai in una opinione, che Dio non ha providenza de gli huomini, o che non gli ha fatti per alcun fine, et che l'homo non ha cognitione di Dio, ne conosce il fine, per il quale egli è fatto.²⁶⁹

Poco conta che alla fine di ogni capitolo si trovi una chiosa che ridimensiona la carica della dubitazione, a volte persino tentandone l'annullamento. Quelle affermazioni erano veicolate dal testo-parola, schiudendone qualsiasi possibile lettura. Un meccanismo del tutto simile, consentito dalle grammatiche dell'ipocrisia, concedeva a coloro i quali avevano subito la conversione forzata per non dover fuggire dai territori cattolici di accedere indirettamente al pensiero di Maimonide, ai commenti di Rachi e all'esegesi rabbinica, percorrendo vie oblique. Come attraverso la *Postilla* di Nicolao di Lira, o lo *Scrutinium Scripturarum* (1430 ca., I^a edizione 1470/1475), un violento pamphlet antiggiudaico redatto dal rabbino convertito Pablo de Santa María, ovvero Shlomoh Ha-Levi, futuro vescovo du Burgos. In entrambi i casi, si trattava di

269 Ivi, p. 160. Sul ruolo del dubbio nel *milieu* culturale e sociale in cui la *Visión delectable* prese forma, in cui l'autrice intravede l'origine di un percorso verso la tolleranza e il comparativismo religioso alternativo alla «gloriosa» storia incentrata sulle esperienze nord-europee del XVII secolo, si veda S. Pastore, *Doubt in Fifteenth-Century Iberia*, in M. García-Arenal (a cura di), *After Conversion: Iberia and the Emergence of Modernity*, Leiden 2016, pp. 283-303.

opere pienamente ortodosse e circolanti, il cui possesso non poteva arrecare alcun pericolo, e che, seppur in modo oppositivo, contribuivano a tramandare le parole e le dottrine che censuravano.²⁷⁰

Lo stesso modo di leggere *nonostante* – ovvero, nonostante la finzione dell'intenzione del testo – era consentito, se non addirittura indotto, dall'espedito dubitativo. Così, sulle ali del dubbio, quel libretto in volgare e apparentemente innocuo intitolato *Sommario di tutte le scienze*, trasportava alcuni tra i messaggi più radicali che la tradizione filosofica di matrice razionalista ha considerato a lungo fondamenti della «modernità europea».

La ricezione critica di queste tradizioni non ha mancato di sottolineare il ruolo centrale che la dubitazione vi assume. Tuttavia, la tendenza prevalente consiste nell'inquadrare il dubbio nei ranghi di una dottrina, o concependolo come prodotto di una «philosophical-literary tradition».²⁷¹

270 Come mostra il caso di Francisco Maldonado da Silva, narrato da Nathan Wachtel in *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, Paris 2001, tr. it. *La fede del ricordo. Ritratti e itinerari di marrani in America (CVI-XX secolo)*, Torino 2003, cap. II, di cui si vedano in particolare le pp. 16 e 25; cfr. anche Id., *Entre Moïse et Jésus. Études marranes (xve-xxie siècle)*, Paris 2013, p. 56.

271 Nel caso della *Visión delectable*, si sono mossi in questa direzione i lavori di Girón-Negrón, a cui va il merito di aver per primo dato risalto al tema del dubbio. Si veda, in particolare, L. M. Girón-Negrón, 'If There Were God': *The Problem of Unbelief in the Visión Delectable*, in K. Ingram (a cura di), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*, vol. I, Leiden-Boston 2009, pp. 83-96. Ormai classica la storia intellettuale dello scetticismo di R. Popkin, *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford 2003. Ricerca, quest'ultima, che solo raramente ha considerato la simultaneità dello scetticismo erudito all'ambito culturale che qui si esamina. Significativo in tal senso che Popkin sembri essersi reso conto della corrispondenza d'eventi soltanto in uno dei suoi ultimi lavori, dove si trova finalmente adombrata una possibile interrelazione: *Marranos, New Christians and the Beginnings of Modern Anti-Trinitarianism*, in Y. T. Assis (a cura di), *Jews and Conversos at the Time of the Expulsion*,

Detto ciò, il contributo più pregnante del *Sommario* non è allora da ricercare nel suo essere veicolo di un discorso teorico sul dubbio circa la divinità, o circa il destino dell'uomo, quanto nel suo mostrare che il dubbio non consiste tanto in dottrine o tradizioni letterarie, ma in un andamento del pensiero. Un andamento che il testo simultaneamente induce, a prescindere dagli oggetti pensati. Per questa ragione, le opere appena esaminate costituiscono una delle più efficaci rivendicazioni del fatto che guardare ad un testo come al portato logico di proposizioni ed argomentazioni spesso eclissa la potenza che può essere raggiunta al di là di quelle componenti, attraverso la sua forza performativa.

Enfatizzare il nesso tra le varie forme di dissimulazione testuale e le istanze repressive senza tener conto delle grammatiche dell'ipocrisia induce alla canonizzazione di quelle forme in una galleria di fenomeni affini, della cui affinità non è possibile dar sino in fondo ragione. Come accade nel caso dei grandi sforzi euristici spesi alla ricerca di giustificazioni filosofiche o teologiche alla base dei comportamenti dissimulatori. Quali il nicodemismo o l'atteggiamento delle comunità ebraiche mediterranee di fronte alla repressione da parte musulmana o cristiana.²⁷²

L'Epistola sulla santificazione del Nome, composta da Maimonide attorno al 1165 e indirizzata alle comunità ebraiche costrette alla conversione dagli Almohadi, costituisce un'attestazione esplicita dell'atteggiamento

Jerusalem 1999, p. 143-161.

²⁷² Come tratteggiato nell'introduzione.

maimonideo riguardo le grammatiche dell'ipocrisia.²⁷³ In quell'epistola il filosofo cordubense rispondeva ad una precedente sentenza halakica. La sentenza stabiliva che ogni giudeo avrebbe dovuto rifiutare con tutti i mezzi, anche i più estremi, la conversione forzata all'islam, e che coloro i quali avessero atteso segretamente alle prescrizioni della legge mosaica dopo un'eventuale conversione avrebbero commesso un ulteriore peccato. Maimonide ammetteva invece la liceità della dissimulazione. Almeno nei casi in cui si fosse rivelata necessaria a salvare la propria vita, intimando contestualmente ai perseguitati di fuggire il prima possibile, a qualsiasi costo.

La discrasia tra il ruolo disciplinare che la storiografia immagina per quei responsa e le informazioni disponibili circa la loro effettiva diffusione è degna di nota. Da un certo punto di vista, considerando tali scritti sullo sfondo dei contesti repressivi a cui appartenevano, il motivo della penuria documentale appare evidente. Tuttavia, scarsa attenzione è stata dedicata al loro effettivo peso sociale e politico, fatto testimoniato dalle poche tracce che se ne rinvennero negli studi sul pensiero maimonideo – con l'eccezione di poche, scarse notizie bibliografiche, e alcune menzioni indirette, quasi sempre riconducibili al contesto chiuso del dibattito rabbinico di ascendenza sefardita.²⁷⁴ Una considerazione

273 Faccio riferimento all'*Epistola sopra la santificazione del nome* (Ma'amar kiddush ha-Shem – Iggeret ha-Shemad), in *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, tradotte ed annotate da A. Halkin, con introduzione di D. Hartman, New York 1985, pp. 13-90.

274 Come nel caso delle menzioni nei *responsa* di Saadiah ibn Danon, Isaac ben Sheshet e Simon ben Zemach Duran, su cui cfr. D. Yellin e I. Abrahams, *Maimonides*, Philadelphia 1903, pp. 221-222, n. 13. Altre notizie circa la presenza dei responsa maimonidei in Italia sono forniti da Baruchson, *La culture livresque*, p. 151, dove sono

analoga può essere mossa nei confronti delle *fatwe* a giustificazione della dissimulazione religiosa per quanto riguarda le comunità islamiche minacciate dai governanti cristiani della *reconquista*. Come nel caso del parere dei mufti di Orano.²⁷⁵

Il *Sommario* invece, a metà quattrocento, affermava apertamente, in volgare e con argomenti del tutto simili, la liceità del gioco linguistico della menzogna per buoni fini:

Se alcuna volta ti costringessero, accioche tu dica la bugia, dilla, ma non per affermare la falsità, ma per difeso[/a] della verità. Et se avviene, che la fedeltà si salvi con la bugia, quella tal non è bugia, et i giusti sono superati da cattivi, et i cattivi da giusti.²⁷⁶

Sarebbe improprio ritenere queste righe citazione di un'univoca fonte di ispirazione – maimonidea, o altra ancora. Esse devono essere considerate, al pari di analoghe affermazioni che le precedono, come effetto di grammatiche comuni. Lo statuto e l'origine degli atteggiamenti

riportati i dati scaturiti dal censimento dei possedimenti librari della comunità di Mantova. Da essi emerge che solo nella città Lombarda si trovavano 32 esemplari a stampa di «Responsa e lettere di Maimonide», in possesso di 28 famiglie, probabilmente le più agiate ed istruite delle oltre 400 componenti la comunità. I testi da identificare sotto tale dicitura rimandano infatti ad opere di consultazione rabbinica, in ebraico, quali i *Responsa Ramban*, pubblicati a Venezia, senza luogo di stampa, indicanti la data 5704 [in realtà: 5279 (1519)], come si evince dal catalogo dell'umanista Conrad Gesner. A termine di paragone, l'*Orlando Furioso* vantava nel medesimo contesto il medesimo numero di copie.

275 Si veda la sezione monografica dedicata alla *taqiyya* dalla rivista *Al-Qantara*, XXXIV (2013), a cura di M. García-Arenal, ed anche L. Sabbagh, *La religion des moriscos entre deux fatwas*, in *Les morisques et leur temps*, Paris 1983, pp. 45-56.

276 *Sommario di tutte le scientie*, p. 213.

dissimulanti, come si cerca qui di mostrare, non va ricercato nell'atto testuale o legale con cui vengono apparentemente resi leciti, ma nei giochi linguistici innescati dalle grammatiche dell'ipocrisia, così come descritte nella prima parte del lavoro. La giustificazione di comportamenti ambigui, quali il nicodemismo, è infatti resa possibile solo a posteriori. Per poter formulare tali giustificazioni è necessario essere immersi nelle grammatiche che discriminano tra un *intus* ed un *foris*, e che in modo articolato, genealogicamente determinato, ne permettono la comprensione e l'utilizzo. Il fatto di poter affermare la liceità delle forme di dissimulazione dipende, in ultima analisi, e secondo la prospettiva che questo lavoro propone, dal loro precedente sussistere come atti di linguaggio.

Gli intrecci appena esaminati permettono di concludere che i testi-parola non incarnano soltanto espedienti per veicolare messaggi alla ragione, sospesi tra le polarità binarie delle grammatiche dell'ipocrisia. Essi si presentano anche come strumenti in grado di aprire spiragli per l'uscita da quegli stessi dualismi che li intessono. Supporti caratterizzati da un alto livello di contenuto metadiscorsivo, i testi-parola si fanno depositari di significati, negoziazioni, scambi, relazioni lessicali ed umane, spesso permesse e regolate dalle grammatiche dell'ipocrisia, ma che a quelle grammatiche talvolta sfuggono. E in quei casi essi non si fanno soltanto depositari di qualcosa, ma soprattutto occasioni. La lettura di Heidegger ha ispirato a Paul Ricoeur l'idea che comprendere un testo non stia tanto nel trovare un senso inerte, ascritto ad esso, bensì corrisponda a «déployer la possibilité d'être indiquée par le texte». Qui si sostiene invece, fuori dal lessico dell'ontologia, che una cosa simile può

darsi soltanto se il testo è considerato nella sua forma mai veramente fissata, e non «discours fixé» dalla scrittura, come suggerito da Ricoeur. Una forma tanto aperta – qui chiamata appunto testo-parola – da poter sconfinare oltre i limiti materiali e immateriali del testo, attuando le diverse potenzialità che alle costruzioni di linguaggio sono proprie.²⁷⁷

Di fronte all'usuale ragionare per fenomeni massivi e positivamente individuabili, a cui sia possibile accostare un indicatore sintetico di grandezza, quali i flussi di persone o gli interscambi commerciali, le fonti esaminate sinora, e in particolare quelle relative alla vita dei testi, spingono a pensare nell'ordine della massività dello sporadico e dell'incontrollato. La significanza delle testimonianze percorse, seppur dimensionalmente non misurabile, risulta pienamente sondabile a partire dalle tracce lasciate negli oggetti culturali e nel linguaggio. Per questa ragione, ciò che segue verte programmaticamente sui fenomeni politici e culturali responsabili delle configurazioni linguistiche sinora considerate. In particolare, sulla loro relazione coi modi di percepire e descrivere l'azione umana e della parola.

277 Faccio riferimento rispettivamente a P. Ricoeur, *La tâche de l'herméneutique*, in F. Boyon e G. Rouiller (a cura di), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Neuchâtel - Paris 1975, pp. 179-200; e Id., *Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre*, in R. Bubner e R. Wiehl (a cura di), *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen 1970, pp. 181-200. In quest'ultimo contributo la possibilità di «compimento» ed apertura del testo attraverso l'interpretazione viene descritta come necessariamente a posteriori rispetto ad un occultamento dell'opera, producendo un testo senza mondo - opzione che qui si sostiene non si dia, al pari dell'opzione ad essa complementare. Così come non si dà mai un vero e proprio compimento. Entrambi i saggi si trovano adesso raccolti in P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, vol. II, Paris 1986.

III

Azione

L'ipocrisia dei segni

I. Il linguaggio dell'azione

L'azione umana, nella visione presente e diffusa, è un oggetto intrinsecamente ermeneutico. Tale conclusione riposa sulle speciali fattezze che le grammatiche dell'ipocrisia proiettano sul concetto di azione. Che dell'azione umana sia richiesta – e ricercata – un'interpretazione costituisce il più rilevante portato della speciale configurazione duale attribuita all'azione dal pensiero antico e poi cristiano. Che di un atto si possa parlare in più modi, e soprattutto su più livelli, sorge come effetto del concepire quell'atto, e la capacità che lo sottende, in quanto segno di qualcosa d'altro. La configurazione ermeneutica dell'azione dipende pertanto dalla sua caratterizzazione semiotica.

Nei confronti della teoria dell'azione di origine classica, stabilitasi in maniera pressoché definitiva soltanto nel medioevo latino con la codificazione di Tommaso, il pensiero cristiano ha sempre assunto una posizione ambigua. L'azione della divinità è descritta negli evangelii come un segno. Tuttavia un segno per così dire anermeneutico, ovvero non necessitante di interpretazione, in quanto esso stesso palesamento immediato. Nei libri neotestamentari il lessico del segno, tra cui spicca il lemma σημεῖον, si trova impiegato nelle occorrenze del miracolo, la più certa manifestazione della potenza divina. Tale utilizzo costituisce il prodotto di un deciso slittamento.

Nel mondo grecoromano la sfera del miracoloso si trova usualmente

posta sotto le insegne del θαῦμα, e del suo corrispondente latino *miraculum*. Entrambi i termini descrivono una gamma di atteggiamenti e situazioni dichiaratamente votati a cogliere lo sguardo di coloro che vi assistono, presi da stupore e ammirazione. Termini che potevano sottendere anche l'inganno, o indicare l'attività più o meno magica di una figura portentosa, un γόης. Proprio con quest'ultima parola Penteo descrive il portento di Dioniso, riportando voci che lo dicevano arrivare dalla Lidia in veste di giovane straniero dai ricci biondi e profumati, con gli occhi pieni delle grazie inebrianti di Afrodite.²⁷⁹ Nella medesima area lessicale era usualmente collocato l'operare di Pitagora, e ancor più dell'emblematico Apollonio di Tiana, sovente accostato alla figura di Cristo: curatore di malati, salvatore degli efesini da una pesante piaga, esorcista di demoni, resuscitatore di morti, in grado persino di porre fine ai terremoti dell'Ellesponto.²⁸⁰

La misura della distanza che i testi evangelici e i LXX traduttori della bibbia ebraica hanno voluto imprimere rispetto a quel campo culturale e

279 Euripide, Βάκχαι, 233-236: «λέγουσι δ' ὡς τις εἰσελήλυθε ξένος / γόης ἐπῳδὸς Λυδίας ἀπὸ χθονός / Ξανθοῖσι βοστρύχοισιν εὐοσμῶν κόμην / οἰνῶπας ὄσσοις χάριτας Ἀφροδίτης ἔχων...», traggo il testo dall'edizione delle *fabulae* euripidee a cura di Gilbert Murray.

280 Le notizie su Apollonio di Tiana sono per la maggior parte attinte dalla controversa *Vita* redatta da Flavio Filostrato, il quale elenca tra le accuse rivolte ad Apollonio quella di essere un *goēs*, commentando «οἱ γόητες, ἡγοῦμαι δ' αὐτοὺς ἐγὼ κακοδαιμονεστάτους ἀνθρώπων, οἱ μὲν ἐς βασάνους εἰδῶλῶν χωροῦντες, οἱ δ' ἐς θυσίας βαρβάρους, οἱ δὲ ἐς τὸ ἐπιῆσαι τι ἢ ἀλειψαὶ μεταποιεῖν φασι τὰ εἰμαρμένα»; Filostrato, Τὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον, V, xii; faccio riferimento al testo greco fornito in *The Life of Apollonius of Tyana*, a cura di F. C. Comybeare, Cambridge del Massachusetts 1989 (1ª edizione 1912). Per quanto riguarda la concezione della magia nel mondo antico rimando alla ricognizione di M. W. Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London – New York 2001.

semantico è efficacemente rappresentata dall'accurata elusione delle parole θαῦμα, γόης, e μάγος da ogni passo che si trovi riferito alla divinità giudaico-cristiana, o a coloro che erano considerati veri profeti.²⁸¹ Il termine impiegato per indicare l'intervento miracoloso è appunto σημεῖον, la cui dimensione operativa è spesso intensificata dal sostantivo ἔργον. Per le ragioni appena dette, la Vulgata non rende *semeion* con *miraculum*, ma preferisce le parole *signum* e *prodigium*.

Di fronte al problema dei miracoli antichi e pagani, mai negati a priori, le religioni giudaico-cristianae si misurarono con la necessità di discriminare i segni vuoti di natura fisica o demonica da quelli che portavano impresso il marchio inequivocabile della divinità. I segni possono infatti assumere valore di immediato palesamento, superando i limiti della conoscenza umana e mondana, soltanto in peculiari ambiti. Uno di essi è là dove sia data una divinità onnipotente, sempre altrove ma ovunque e costantemente presente, in grado di spezzare quegli stessi limiti. Per tale ragione, sarebbe inutile volgersi alla ricerca di esatti equivalenti giudaico-cristiani del miracoloso classico, e della sua sfera semantica.

Le manifestazioni divine della bibbia ebraica sono eventi tanto

281 Γόης conta soltanto un'occorrenza, situata nella quasi certamente pseudoepigrafa *Seconda lettera a Timoteo* (2Tim. 3, 13), dove assume il significato negativo di impostori e seduttori. Θαῦμα due occorrenze, entrambe neotestamentarie (Riv. 17, 6; 2Cor. 11, 14). Μάγος, sostantivo di origine etnica derivante dalla tribù media dei Magoi, appare solo nel contesto della natività secondo Matteo ad indicare i saggi uomini venuti dall'oriente (Mt. 2, 1; 2, 7; 2, 16); e negli Atti, con il significato dispregiativo di negromante, mago o falso profeta (Atti 13, 6; 13, 8). Sull'uso di quest'ultimo termine nel mondo antico, J. N. Bremmer, *The Birth of the Term 'Magic'*, in «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» CXXVI (1999), pp. 1-12.

eclatanti da avere un valore normativo-probatorio, espresso da *'oth* (אוֹת), impropriamente tradotto come segno, e *mopheth*, prodigio (מוֹפֶת). Come nel caso del sigillo dell'alleanza con Noé (אוֹת Gen. 9, 12). La medesima considerazione continua a valere nelle occasioni in cui la limpidezza di tali segni non implica che essi vengano considerati a dovere da parte del popolo di Israele. È il caso dell'episodio narrato nei Numeri: dopo che Mosé aveva inviato dei messi a perlustrare la terra di Canaan per la conquista, e dopo che alcuni di essi avevano giurato che l'operazione avrebbe sortito una disfatta, infiammando il popolo contro Mosé ed Aronne, la divinità comparve presso la tenda, esclamando a Mosé: «fino a quando mi oltraggerà questo popolo e fino a quando rifiuterà di credermi, nonostante tutti i prodigi (אוֹת) che io ho operato in mezzo ad esso?» (Nm. 14,b 11 C). Nei testi evangelici, con declinazioni simili, segni sono l'indicazione fornita ai pastori della natività (σημεῖον Lc. 2, 12), la prova (σημεῖον) richiesta a Cristo dai giudei del tempio (Gv. 2, 18), oppure il miracolo della tramutazione delle acque (ancora σημεῖον) col quale Cristo manifestò (φανερώω) a Caana la sua potenza - o meglio, la sua δόξα (Gv. 2, 11).²⁸²

Se i miracoli pagani costituiscono prevalentemente speciali forme di *instrumenta*, la divinità trascendente giudaico-cristiana consente, ed anzi richiede, il passaggio al segno. Contestualmente induce ad una comprensione immediata che illumina e rivela, come sottolinea il verbo

282 Per una ricognizione sulla precoce diffusione di storie dei miracoli di Cristo intesi in chiave di σημεῖον, fatto probabilmente responsabile di alcune significative discordanze tra il quarto vangelo e i sinottici, rimando a R. T. Fortna, *The Gospel of Signs. A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*, Cambridge 1970.

evangelico φανερώω, senza presupporre un complesso ermeneutico esplicitante, o necessario a rendere tali manifestazioni significative.

Alla divergenza dalla taumaturgia antica, si somma ineluttabile una crescente distanza con l'ermeneutica di matrice filosofica. I segni del dio giudaico-cristiano quasi mai sono ravvicinabili alle protasi dimostrative che Aristotele individuava coi termini εἰκός e σημεῖον, concepiti quali elementi da sfruttare nelle argomentazioni plausibili, ovvero entimematiche, in contrapposizione a quelle più solide.²⁸³ I modi di manifestazione della divinità non seguono i meccanismi della gnoseologia umana. Per tale ragione risultano mai del tutto calzanti persino le poche occasioni in cui l'ottica cristiana e quella filosofica antica paiono parzialmente sovrapponibili. Come nel caso dell'uso di σημεῖον che Sesto fa nell'*Adversos mathematicos*. Se Sesto ammette una duplice via, ovvero l'esistenza sia di segni allusivi, sia di segni capaci non soltanto di suggerire, ma anche di rendere evidente, tale evidenza non eguaglia mai il potere palesante della divinità giudaico-cristiana.²⁸⁴

La concezione semiotica di matrice filosofica, scartata in un primo

283 Aristotele, Περὶ ρητορικῆς 1357a33; Σοφιστικοὶ Ἔλεγχοι 167b9. Si veda ancora D. C. Hoffmann, *Concerning Eikos*, *passim*.

284 È in Πρὸς μαθηματικούς, VIII, 143-144 che Sesto descrive le due classi di segni: «λέγεται τοίνυν το σημεῖον διχῶς, κοινῶς τε καὶ ἰδίως, κοινῶς μὲν τὸ δοκοῦν τι δηλοῦν, καθὸ καὶ τὸ πρὸς ἀνανέωσιν τοῦ συμπαρατηρηθέντος αὐτῷ πράγματος χρησιμεῖον εἰώθαμεν καλεῖν σημεῖον, ἰδίως δὲ τὸ ἐνδεικτικὸν τοῦ ἀδηλουμένου πράγματος, περὶ οὗ καὶ πρόκειται ζητεῖν ἐπὶ τοῦ παρόντος. εἰ δέ τις τρανότερον ἐπιβάλλει αὐτοῦ τῇ φύσει, πάλιν προληπτέον ὅτι, ὡς ἀνώτερον ἐλέγομεν, τῶν πραγμάτων πρόδηλα μὲν ἐστὶ τα ἐξ αὐτῶν εἰς γνῶσιν ἡμῖν ἐρχόμενα, οἷον ἦν ἐπὶ τοῦ παρόντος το ἡμέραν εἶναι καὶ τὸ ἐμέ διαλέγεσθαι, ἄδηλα δὲ τὰ μὴ οὕτως ἔχοντα»; faccio riferimento al testo riportato in *Sexti Empirici opera*, a cura di Hermann Mutschmann, vol. II, Lipsiae 1914.

momento in quanto inadatta alla descrizione dell'azione divina, accedette all'alveo del pensiero cristiano attraverso la teologia sacramentale. Quell'ingresso non estinse certo gli attriti. Le ambiguità prodotte da una tale iniezione non si saldarono mai in una posizione univoca. Se una connessione immediata tra segno ed azione era insita nella prevalente declinazione giudaico-cristiana della potenza divina, come mostrato, le parole dei padri fondarono l'idea che l'azione sacramentale della grazia fosse espressa da un *sacrum signum*.²⁸⁵

Nei suoi usi primitivi, precedentemente alle teorizzazioni dei padri, il lemma *sacramentum* inclinava dal lato della certezza e dell'evidenza. Tanto che è possibile individuare un punto di discontinuità netto. Prima di divenire termine privilegiato per l'azione salvifica di dio, *sacramentum* indicava nella lingua dell'impero pre-cristiano il giuramento del *miles* romano. Persino durante il primo spandersi della religione cristiana il termine vantava ancora un utilizzo generico, tanto da poter variamente indicare i piani divini, la religione cristiana tutta, ma anche la circoncisione israelitica. Fu Tertulliano ad introdurre *sacramentum* nel vocabolario teologico ad indicare il battesimo, gesto con cui, per parallelismo d'immagini, il cristiano è iscritto alla milizia di Cristo.²⁸⁶

Il precoce penetrare nella teologia sacramentaria dei fermenti logici e strutturali della filosofia antica segna una disarticolazione tra la visione immediatistica del segno, dell'azione divina, prototipo di ogni più degno

285 Agostino, *De civitate Dei contra Paganos*, in PL XLI, 10, 5: «Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est».

286 Faccio uso, con alcune riserve, della classica ricognizione stilata da Adolf Kolping, *Sacramentum Tertullianum*, Erster Teil, Münster 1948.

agire, e il sacramento. La superficie di quest'ultimo diviene progressivamente opaca, seguendo le medesime sorti del segno. Agostino già contrappone il visibile e l'invisibile nella sua definizione di sacramento, snodo cruciale nella teologia della grazia. Isidoro siviigliano oppone l'operare materiale al velo dell'apporto salvifico, agente in segreto. Per il Maestro delle sentenze il sacramento è sia immagine che causa della grazia, coniugante la visibilità della prima e l'invisibilità della seconda.²⁸⁷

Sacramento è a questo punto gesto che non svela, ma che veicola: non rivela, trasmette. La filosofia aristotelica innestata su tali tendenze portò al netto abbandono della concezione epifanica del segno. Bonaventura enfatizza la direzione segnata da Agostino, Pietro Lombardo e Isidoro, intendendo i sacramenti quali segni sensibili, medicamenti divini, che rappresentano per mezzo della similitudine e conferiscono per mezzo della santificazione una grazia ristoratrice. I segni non sono però essi stessi attivi, potenti, e richiedono di essere attivati dall'autore della grazia.²⁸⁸ La bivalenza del sacramento, disposto tra immagine e causa

287 Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum libri XX*, in PL LXXXII, IV, 19.40: «Quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus, vel a sacris sacramenta dicuntur». Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, IV, d. 1, c. 4.2: «sacramentum enim proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Non igitur significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt, sed et sanctificandi»; il testo segue l'edizione dello Spicilegium Bonaventuriae, cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, IV, Grottaferrata 1971.

288 Bonaventura, *Breviloquium*, VI, 2, in S. Bonaventurae Opera omnia, Roma 1882-1902, vol V (1891), su cui si veda J. Finkenzeller, *Die Lehre von de Sakramenten im allgemeinen*, vol. I, Von der Schrift bis zur Scholastik, Freiburg-Basel-Wien 1980,

propria, si pone come problema primario per la discussione di Tommaso, costituendo probabilmente uno dei fattori che lo spinsero verso un approccio aristotelico non più mediato da interpretazioni terze.

Al tempo di Tommaso, una solida tendenza teologica attribuiva al sacramento una natura scissa tra due livelli, uno disposizionale e uno perfettivo: da una parte la *causa disponens*, ascritta al *dator formae*, necessitante dall'altra parte di un completamento da parte di una *causa perficiens*. L'analisi della soluzione tomistica adottata nella *Summa* porta a pensare che Tommaso, impossibilitato a dar conto del fatto che i sacramenti eseguano ed implementino essi stessi ciò che figurano, abbia trovato insufficiente, forse inadatto un tale modello.²⁸⁹ Abbandonata la declinazione avicenninana, imperniata su disposizione e perfezione, la teoria sacramentaria di Tommaso assume una forma propriamente causalistica in senso aristotelico. Complice la rinnovata discussione delle teorie fisiche aristoteliche nell'ambiente filosofico medievale, mediata da Averroé, Tommaso poté inserire l'azione del sacramento in una catena sequenziale complessa e non segmentata. Secondo la proposta tomistica non esistono discontinuità, ma soltanto differenze configurazionali tra la causa principale – in cui la grazia del sacramento ha origine – e la causa strumentale – che imprime il suo effetto innescata dalla prima: *causa principalis movet, causa instrumentalis movet mota*. In questo modo l'azione

specialmente pp. 199-201

289 Cfr. H. F. Dondaine, *La définition de sacrement dans la Somme théologique*, in «Revue des science philosophiques et théologique» XXXI (1947), pp. 213-28, in particolare p. 227. Tuttavia, l'enfasi posta sulla natura puramente semiotica del sacramento tomistico risulta a mio avviso non pienamente condivisibile.

performativa del sacramento poteva essere pienamente riconosciuta, in organico rapporto con il ruolo divino, principale agente della grazia.²⁹⁰

La concezione semiotico-filosofica a cui l'Aquinate faceva riferimento aveva implicato nel suo ecosistema originario un reciproco rapporto con la teoria del linguaggio. Tale legame si mantenne attivo, seppur trasposto in una struttura dalla diversa fisionomia complessiva. Come si evince dagli esempi scelti da Tommaso nel corso della discussione sacramentaria, dove la dinamica d'azione del sacramento può essere considerata un doppio speculare del meccanismo fondante del linguaggio. L'apposizione proposta da Tommaso è degna di nota: un sacramento contiene grazia come la voce umana contiene il potere spirituale di avvicinare la mente dell'ascoltatore, farvisi largo e portarvi il proprio significato.²⁹¹ Fu questa concezione, declinata sotto l'influsso

290 Aquino, ST, III qq. 60-62. Si noti inoltre che la scelta fu ponderata, dato che la teoria avicenniniana della causa era perfettamente nota all'Aquinate, come mostra Aquino, ST, Ia IIae, q. 17, a. 1, arg. 1.

291 Aquino, ST, III, q. 2, a. 4, ad. 1: «Ad primum ergo dicendum quod virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completae, sicut ratio probat. Nihil tamen prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentalem: inquantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum; sicut etiam in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectuum hominis, inquantum procedit a conceptione mentis. Et hoc modo vis spiritualis est in sacramentis, inquantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem». Enfasi mia. L'accostamento tra linguaggio e sacramento non rimase appannaggio della *Summa*. Lorenzo Valla, grazie al suo lavoro di commento agli evangeli, doveva aver ben chiara la storia e le complesse dinamiche che il termine porta con sé. E tuttavia, decise di adottare proprio il termine *sacramentum* per descrivere in senso lato il potere della lingua latina: «magnum ergo latini sermonis sacramentum est, magno profectum lumen». Si veda Valla, *In sex libros elegantiarum praefatio*, cito da E. Garin (a cura di), *Prosatori latini del Quattrocento*, Milano-Napoli 1952, p. 596. Una più ampia prospettiva sul passo in M. Laffranchi, *Dialettica e filosofia in Lorenzo Valla*, Milano 1999, I, iii, 2.1.

preponderante dell'aristotelismo tomistico, ad essere definitivamente fissata attraverso la canonizzazione teorica dei sacramenti operata nella prima età moderna.²⁹²

L'analogia tra la *virtus* spirituale presente nella voce umana, caratteristica che le fa suscitare l'intelletto degli altri umani stimolandone l'intelligenza, e la grazia, che opera in quanto virtù spirituale intrisa nel sacramento, costituisce l'appiglio per le più dirompenti teorie contemporanee del sacramento. L'applicazione della filosofia degli atti linguistici e dell'efficacia simbolica all'ambito sacramentario, come si trova negli scritti di Louis-Marie Chauvet, è sintomatica. La possibilità di glossare i passi tomistici con i pensieri di Austin costituisce prova del potenziale insito nell'apposizione abbozzata da Tommaso. Proprio quell'appiglio rappresenta uno dei più significativi punti di partenza per il rigetto dell'ontoteologia a favore dell'inaugurazione di un nuovo percorso nel pensiero teologico. Un percorso di stampo fenomenologico, fondato sulla convinzione che sia il linguaggio a costituire e rendere disponibile la realtà mondana, e che i rituali cavino la loro efficacia dalla sua forza.²⁹³

Azione e linguaggio si trovano indissolubilmente legati. Se l'azione del linguaggio è stata uno dei temi filosofici caratteristici della modernità europea, quanto esposto sin qui porta a pensare anche all'implicazione

292 Tra il concilio di Firenze (1438-1445) e il concilio tridentino. Si veda H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, XXX ed., Freiburg 1955, p. 253 sgg.

293 Faccio riferimento a L.-M. Chauvet, *Symbole et sacrement: une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris 1987. Un'analisi animata da uno spirito per certi versi affine, e concentrata sul problema del giuramento, si trova in S. Tutino, *Shadows of Doubts*, capitolo V.

opposta, ovvero nella direzione del linguaggio proprio dell'azione, e della sua concezione determinata dalle grammatiche dell'ipocrisia. Ciò per il fatto che l'azione si trova a partecipare della stessa configurazione semiotica che alimenta, nella cultura europea, le principali teorie linguistiche e sacramentarie.

Abbandonata al proprio destino l'immediatezza caratteristica dei primi decenni dell'era cristiana, azione e linguaggio si fondono progressivamente nel rispondere alla convinzione che essi non possano mai stare per se stessi, che si trovino condannati a rappresentare inevitabilmente altro. Se nel lessico evangelico la parola σημεῖον, e *signum*, il suo equivalente latino, erano utilizzati nelle occorrenze del miracolo, la più certa manifestazione della potenza divina, all'approssimarsi della prima età moderna la concezione dell'immediatezza palese e della subitanea valenza del segno erano declinate. Osservate da tale prospettiva, le definizioni agostiniana e poi scolastica del segno si pongono rispetto ai testi fondativi come problema. Le rinnovate incertezze ermeneutiche fattesi avanti tra XV e XVII secolo si installarono precisamente all'interno di quella frattura. I segni, che rappresentano il tentativo più ardito di far coalescere immanenza e trascendenza, rivelarono la loro essenza ipocritica divenendo evidenza dell'incerta natura del qualcosa-d'altro che evocano, e della sua potenziale inatingibilità.

Risultano quindi suggestive le speculazioni attorno ai problemi della referenza che si susseguirono a stretto giro nell'ambiente teologico cristiano post-riforma, specialmente in quei luoghi dove la relazione tra

significante e significato, ovvero tra il segno impropriamente inteso e il suo correlativo, avevano assunto un ruolo decisivo. Uno di quei contesti è la scuola gesuitica di Coimbra, nel cuore intellettuale del Portogallo lacerato dai problemi della credenza, dell'azione e della valenza dei gesti esteriori. Quel paese che Gaspar Nuñez, Aloisio, Fernando Mendes e i loro conoscenti avevano abbandonato, trasferendone in Italia l'eredità di contraddizioni, ambiguità e commistioni. Il loro contributo nell'esposizione dialettica delle condivise grammatiche dell'ipocrisia si intreccia alle parallele contorsioni teoriche compiute dai teologi più esposti e sensibili a quelle istanze.

II. L'ipocrisia dei segni

Come elemento in grado di rammendare i margini della ferita tra l'*intus* e il *foris*, cercando di venire a capo della rete di azioni duali, opinioni discordanti e fatti ambigui alimentati dalle grammatiche dell'ipocrisia, i filosofi premoderni hanno spesso invocato il concetto segno. Lo stesso modo d'intendere l'ipocrisia da parte di Tommaso, fondato sulla teoria dell'azione d'impronta aristotelica, si caratterizza per un impianto semiotico. Un gioco di rimandi e sostituzioni definisce l'ipocrisia nella sua declinazione ormai lontana dall'aura etico-performativa delle narrative evangeliche. Se nella menzogna e nella simulazione si ha una generica discrepanza tra il significante e ciò che dovrebbe essere significato, dettata dalle più svariate ragioni, l'ipocrisia costituisce una speciale fattispecie di ciò. Più che nell'incorretta significazione, peculiare contenuto oggettivo della menzogna in

generale, secondo Tommaso l'ipocrisia sorge quando è presente una cattiva intenzione di scorretta significazione e quando essa entra a far parte del segnato. La cattiva intenzione diviene anzi il segnato stesso, si trova quindi in qualche modo esibita attraverso il significante, ovvero l'atto esterno dell'azione, ma ex-negativo, a seguito di una mancata rispondenza.²⁹⁴ L'ipocrisia tomistica incarna quindi uno tra i più emblematici concetti duali, avviluppando il significato ad un oggetto totalmente interiore e non-fisico, quale l'*intentio*, e suggerendo al contempo lo statuto di siffatta concrezione. Così l'ipocrisia si vorrebbe sempre esposta, e in quanto tale perenne, esplicito memento della scissione tra *intus* e *foris*, a cui si affianca un costante rimando ai limiti dello spazio interiore che ospita l'*intentio*. Nella sua fondazione teoretica, e nelle grammatiche che concorre a costituire, ciò spalanca il campo allo scavo erosivo del dubbio.

Per certi versi, già i filosofi arcaici avevano piena contezza dei limiti della semiotica. Gli approcci antichi ai segni non hanno quasi mai nutrito le aspirazioni d'estrema illuminazione che la letteratura primocristiana lascia trapelare. Solo con Platone, inoltre, pare che il sostantivo σημεῖον abbia iniziato ad essere comunemente associato al linguaggio, o alla sfera intellettuale, affiancando e poi rimpiazzando il

294 La definizione tomistica di ipocrisia, strettamente dipendente dalla teoria duale dell'azione, è formulata in ST, IIa IIae, quaestio 3, articulus 2: «ad tertium dicendum quod in simulatione sicut in mendacio duo sunt: unum quidem sicut signum et aliud sicut signatum. Mala ergo intentio in hypocrisi consideratur sicut signatum quod non respondet signo; exteriora autem vel verba vel opera vel quaecumque sensibilia considerantur in omni simulatione et mendacio sicut signa».

precedente uso riferito ad eventi fisici, o corporei.²⁹⁵

Ben prima che Aristotele speculasse sul grado di certezza raggiungibile dalle argomentazioni entimematiche, la medicina antica aveva elaborato complessi sistemi diagnostici basati sull'analisi dei segni corporei. Gli ιατροί greci, data l'impossibilità di investigare i meccanismi microfisici in atto nel corpo vivente senza provocare catastrofiche perturbazioni, iniziarono a pensare in termini di correlazioni tra lo stato macroscopico scandito dai sintomi esterni e l'andamento di un'astrazione chiamata malattia. Tra gli utilizzi più remoti di σημεῖα ricade proprio quello medico.²⁹⁶

Lo sguardo che il pensiero medico antico rivolse all'essere umano, sin dalle sue origini, porta inscritte le tracce di quella sensazione di impotenza che i curatori dovettero provare di fronte all'impossibilità di penetrare sino in fondo, fisicamente ed intellettivamente, nel corpo umano. Per un'idea del modo in cui i medici antichi guardavano alla precarietà della loro disciplina – termine che sarebbe più opportuno declinare al plurale – basta seguire il filo delle occorrenze di ἀτρεκής (si

295 E. Salvaneschi, *Le nozioni di segno linguistico e di struttura nei filosofi greci*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» 4 (1974), pp. 1-55, in particolare p. 3.

296 Sulla semiosi medica come prototipo delle discipline congetturali, e sui problemi sollevati in età moderna da tale statuto, hanno scritto C. Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in A. Gargani (a cura di), *Crisi della ragione*, Torino 1979, pp. 59-106, ora in C. Ginzburg, *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Torino 1986, pp. 158-209; e N. Siraisi, *Disease and Symptom as Problematic Concepts in Renaissance Medicine*, in I. Maclean e E. Kessler (a cura di), *Res et Verba in der Renaissance*, Wiesbaden 2002, pp. 217-40. Si veda inoltre il punto di Barthes circa la trasformazione medica dei sintomi in segni, in R. Barthes, *Sémiologie et médecine*, in R. Bastide (a cura di), *Les sciences de folie*, Paris 1972, pp. 37-46; ora in R. Barthes, *L'aventure sémiologique*, Paris 1985, pp. 273-283.

noti la forma di conio privativo) nel *corpus* ippocratico. Con quella parola Ippocrate rende conto di una certezza mai pienamente toccata, persino nella migliore delle situazioni, quando le operazioni sono condotte con il più alto grado possibile di ακρίβεια. La τέχνη medica necessita della più alta precisione ed accuratezza, e solo in alcuni ambiti può dirsi – quasi – raggiunta. Nei casi più generali, l'immagine risulta ai suoi occhi ben più disperante, come testimoniano i densissimi paragrafi del Περί Ἀρχαίας Ἰατρικῆς dove l'autore si spinge a paragonare la vasta maggioranza dei medici, durante la fase più burrascosa della malattia, a cattivi timonieri di navi fuori controllo.²⁹⁷

La medicina, intesa in senso ampio, non ha mai dimenticato il suo statuto. Dagli esperimenti anatomici moderni, fino ai primi tentativi della psicologia di dar conto di quella classe di disturbi che sembravano affliggere i corpi in modo tutto peculiare, il carattere proprio di incertezza, e talvolta provvisorietà, non è mai venuto meno. La stessa nascita trionfale della psicanalisi è avvenuta sul letto di ceneri di un fallimento interpretativo, maturato dall'impossibilità di dar conto del fenomeno isterico finché concepito come lingua di simboli.

Le pressioni indotte alle soglie della prima modernità dai nuovi fermenti culturali, dalle diaspore iberiche e dalle rinnovate istituzioni repressive, instillarono dubbi d'inedita portata circa il carattere proprio

297 Il testo cardine per l'esposizione della teoria semiotica della malattia è il *Prognosticon* ippocratico, su cui si veda il saggio introduttivo di M. Vegetti all'edizione italiana delle Opere di Ippocrate, Torino 1976 (1^a edizione 1965), specialmente p. 39 sgg.,. Riguardo alle occorrenze del termine ἀτρεκής e ακρίβεια faccio riferimento ad Ippocrate, Περί Ἀρχαίας Ἰατρικῆς, XII. L'esempio del timoniere si trova ivi, IX, 4.

dei segni e del loro potere ermeneutico.

La posizione agostiniana, capostipite di ogni realismo semiotico, identifica il segno con una *res* che, captata dai sensi, è in grado di indurre nel pensiero la percezione della presenza di qualcosa d'altro.²⁹⁸ Ammissione di rango generale, essa costituisce la base per il definitivo scivolamento delle parole e della loro corrispondenza con le cose nello spazio inferenziale. L'unificazione a livello della potenza descrittiva si accompagna in Agostino al sacrificio della molteplicità costitutiva, dato che i segni vengono limitati alla sfera del reale: *res*, appunto. La divaricazione indotta tra piano della percezione, luogo di intervento dei segni, e sistema intellettuale, operante su concetti ed istanze logiche difficilmente riconducibili alla parvenza di cose, non mancò di suscitare perplessità. Tommaso, a valle di molteplici tentativi di riformulazione, se ne distaccò e ampliò la categoria a comprendere qualsivoglia oggetto attraverso cui venga a conoscenza qualcosa che non sia immediatamente noto.²⁹⁹

Il segno strettamente inteso, alla maniera realista, scaturisce da una

298 Augustinus, *De doctrina christiana*, in PL XXXIV, II, I.1: «Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire», l'enfasi è mia.

299 Sul modo agostiniano di integrare reale ed astrazione, in progressione dal primo alla seconda, si veda É. Gilson, *Linguistique et philosophie, Essai sur les constantes philosophiques du langage*, Paris, 1969, p. 139 sgg. Per quanto riguarda Tommaso, mi riferisco ad Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, in *Opera omnia leonina*, XXII, quaestio 9, articulus 4: «Sed communiter possumus signum dicere quodcumque notum in quo aliquid cognoscatur; et secundum hoc forma intelligibilis potest dici signum rei quae per ipsam cognoscitur». Una discussione più articolata sull'ampliamento del concetto di segno si trova in R. M. McNerny, *The Logic of Analogy: An Interpretation of St. Thomas*, The Hague 1971, p. 51 sgg.

percezione sensibile che interagisce con la potenza conoscitiva. Quella concezione, postulando un processo di tipo discorsivo, «quasi discurrendo», esclude l'elemento responsabile di esprimere la similitudine con la cosa, ovvero la sfera concettuale. La parola, infatti, è significante, ma non significa direttamente il designato, non è in rapporto di *similitudo* con esso, come invece, secondo Tommaso, il concetto.³⁰⁰ La determinazione più larga di segno riesce allora a dar conto dei momenti altrimenti distinti della comprensione, includendo i processi logici non strettamente partecipanti di una qualche sostanza.

Data la rilevanza che lo statuto dei segni aveva assunto tra il sedicesimo e il diciassettesimo secolo, tanto in relazione alla concezione dell'azione quanto alla caratterizzazione degli elementi fondanti per la descrizione dell'appartenenza religiosa, le ripercussioni di ogni nuova interpretazione arrivarono ad aggettare ben oltre gli ambiti classici della filosofia del linguaggio e della teologia sacramentaria. La rinnovata importanza della discussione sulla referenza si colloca in uno spazio di forze non sempre convergenti, derivanti da contesti disparati, a volte remoti. Tensioni che appaiono talvolta slegate dal cupo affastellamento di spinte alla conformazione agenti nell'Europa occidentale, di cui le istituzioni repressive rappresentano soltanto il più crudo estremo.

Molteplici impulsi provenivano, ad esempio, dagli incontri con popoli extra-europei ignoti, e con i loro modi di esprimersi. Occasioni che permisero di riconsiderare da nuovi punti di vista la valenza del segno

300 Aquino, ST, Ia, quaestio 35, articulus 1: «res non cognoscitur ab anima nisi per aliquam sui similitudinem existentem vel in sensu vel in intellectu».

nella sua costituzione propriamente ermeneutica. Quegli incontri aggiungevano idealmente nuove implicazioni ad una serie di problemi su cui il pensiero occidentale non aveva mai trovato un univoco punto di equilibrio: esistono segni universali riconoscibili da tutti gli esseri umani? Le relazioni che si immaginano implicate nella semiosi hanno un'esistenza propria, partecipando quindi all'ordine ontologico, o sono sprovviste di attuale referenza fuori dal linguaggio e dal pensiero? Tali questioni dovettero apparire sotto la luce di una rinnovata urgenza in una congiuntura dove gli inquisitori erano chiamati a giudicare gli esseri umani all'interno del quadro binario imposto dalle grammatiche dell'ipocrisia, e i missionari si trovarono come mai prima a dover far fede alla comunicazione con popoli sconosciuti, cercando di misurare il grado di certezza di quei dialoghi.

L'opera di tre padri gesuiti iberici, Pedro de Fonseca, Francisco Suárez e Sebastião do Couto, rende conto dello stretto rapporto che le istanze derivate dalle conversioni forzate, dalle diaspore, e dalle conquiste extraeuropee intrattenevano con la speculazione teorica. In questo senso, le opere di Couto, Suárez e Fonseca si pongono al crocevia di numerose istanze. Il loro lavoro filosofico si trova immerso nelle peculiarità del contesto iberico, che a seguito della stagione dei battesimi forzati risultava ipersensibile ad ogni oscillazione che sembrasse rivelare anche solo una minima distanza tra l'interiore e l'esteriore. Ombre di discrepanza tra l'immagine pubblica e l'ipotetica intima convinzione potevano sortire in esiti drammatici per i singoli e per intere comunità, alimentando costumi e reazioni che le ondate di migrazione trasposero nel resto dell'Europa cattolica, come si è mostrato nel caso di Gaspar

Nuñez e Fernando Mendes. In più, i tre teologi si confrontarono con testi seminali dell'ermeneutica aristotelica, quali *Περί ἑρμηνείας*, proponendo soluzioni esegetiche tanto influenti da oltrepassare i confini europei. I loro lavori, opere di riferimento comunemente presenti nelle biblioteche delle istituzioni accademiche, furono presto trasportate nel nuovo mondo, e persino tradotte in cinese, selezionate quali miglior via d'accesso al pensiero aristotelico per la raffinata cultura asiatica.³⁰¹

Pedro de Fonseca (1528-1599), superiore della provincia del Portogallo, aveva ricevuto da parte del generale Acquaviva il compito di coordinare un gruppo di studiosi gesuiti gravitanti attorno al collegio di Coimbra. Stante la necessità della Compagnia di fornire un insegnamento uniforme e in armonia con la *ratio* da poco approvata, i teologi portoghesi furono incaricati di preparare una nuova collezione di commentari aristotelici filologicamente accurati. Fonseca stesso si era già messo in evidenza come scrupoloso conoscitore della lingua greca antica attraverso i suoi studi sull'*organon* aristotelico. Doveva presentarsi come la persona più adatta.

Le prime ricerche di Fonseca sull'opera aristotelica furono pubblicate nel 1564 sotto il nome di *Institutionum dialecticarum*. Il titolo dichiara

301 Un'idea del livello di diffusione dei testi conimbricensi nelle accademie mitteleuropee - non necessariamente cattoliche - si evince da K. Eschweiler, *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts*, in «Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft» I (1928), pp. 251-325. Per una ricognizione generale sul *cursus conimbricensis* rimando a C. Casalini, *Aristotle in Coimbra: The Cursus Conimbricensis and the education at the College of Arts*, London 2017. Sugli scambi logico-filosofici con la Cina, nell'ambito delle missioni gesuitiche in Asia, rimando a J. Kurtz, *The Discovery of Chinese Logic*, Leiden 2011, *passim*.

immediatamente l'approccio prediletto dal grecista di Coimbra: l'utilizzo della parola dialettica codificava difatti una precisa scelta interpretativa, volta ad identificare le opere logiche di Aristotele in senso probabilistico, sotto l'egida del sostantivo cardine della scienza dell'argomentazione probabile – dialettica, appunto. Il trattamento che Fonseca riserva alla semiotica aristotelica segue il medesimo approccio ed esprime la reazione ad un velato disagio, che trapela dall'argomentazione. Fu nel contesto carico di ambiguità connesse al pervasivo incombere delle grammatiche dell'ipocrisia nell'Europa occidentale – periodo in cui rinfocolarono i dibattiti attorno agli stessi concetti duali – che Fonseca cercò di porre un contrafforte al concetto di segno. La soluzione si sostanziò in una restrizione di perimetro, ottenendo quella che dovette apparirgli come la più rigorosa definizione possibile.

Fonseca procede in due direzioni. Al contrario di Tommaso, che aveva provveduto ad ampliare la nozione di segno fino a rendere possibile la descrizione di fenomeni ricadenti fuori dal dominio della percezione sensibile, Fonseca sostiene che i segni formali, implicati dalle entità logiche e dai concetti della mente, non debbano essere considerati segni propri. Essi costituirebbero mere sembianze rappresentative – *ομοιώματα*, come le definisce Aristotele, che del resto non utilizza mai un termine univoco per indicare tutto ciò a cui i moderni si riferiscono con la parola segno.³⁰² L'intera questione corre parallela al problema sollevato dalla categoria di relazione, di cui lo stesso Aristotele non aveva

302 Per quanto riguarda i segni formali, «quia formant, et quasi figurant potentiam cognoscentem», si veda Pedro de Fonseca, *Institutionum dialecticarum libri octo*, Olyssippone 1564, I. viii.

mai provveduto a definire in modo univoco la natura. Quest'ultimo costituisce il problema primario da cui scaturirono molte delle aporie della gnoseologia occidentale; problema che i filosofi cristiani, almeno a partire da Clemente alessandrino, sentirono il bisogno di affrontare. Negli anni successivi lo stesso Fonseca si sarebbe imbattuto nella medesima questione.³⁰³

Il restringimento del campo semiotico operato da Fonseca induce l'espulsione dei segni formali al di fuori del quel dominio. Di lì in avanti il commento inizia a giocare su uno scacchiere di affermazioni nette alternate a più oscure conclusioni, talvolta lasciate soltanto intendere.

In seconda battuta, Fonseca non smise di suggerire, fino ad un'ammissione esplicita, che le differenti parti del linguaggio non pertengono in egual misura alla sfera semiotica. Per il padre gesuita esistono infatti segni stabili, dotati di significanti inequivocabili, potenzialmente comprensibili da parte di ogni persona.³⁰⁴ L'espressione

303 L'opera aristotelica non è tuttavia priva di accenni circa l'entità dei relativi, anche se tali accenni risultano spesso vaghi, frammentari e di difficile comprensione, come in *Μετὰ τὰ φυσικά*, 1088a23 sgg. Per quanto concerne la tradizione speculativa innescata dall'ambiguità aristotelica circa la natura delle categorie, segnatamente dalla categoria di relazione, un'importante ricognizione è fornita da J. Pépin, *Clément d'Alexandrie, les Catégories d'Aristote et le Fragment 60 d'Heracrite*, in P. Aubenque (a cura di), *Concepts et Catégories dans la pensée antique*, Paris 1980, pp. 271-84. La discussione di Fonseca sulla dicotomia tra *relationes reales* e *relationes rationis* si trova in *Commentariorum Petri Fonsecae Societatis Iesu in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, t. II, Roma 1589, V, xv, q. 1, s. 7.

304 P. de Fonseca, *Institutionum dialecticarum*, I, ix: «signa naturalia sunt, quae apud omnes idem significant». Su questi aspetti si veda il contributo di L. Romeo, *Pedro de Fonseca in Renaissance Semiotics*, in «Ars Semeiotica» II (1979), pp. 187-204. Nonostante la mia interpretazione diverga sostanzialmente dalla sua, ho tratto beneficio dalla prospettiva che John Deely espone in *Four Ages of Understanding: The First Postmodern Survey of*

umana non è tuttavia integralmente riferibile ai segni propri. Preso in considerazione il linguaggio ordinario, Fonseca ritiene che nella maggior parte dei casi le parole e gli altri oggetti che lo compongono conducano ad una significazione imprecisa, risultato di molteplici fattori e successivi adattamenti. Ancor di più se si considera che le lingue comprendono strumenti quali la metafora e la metonimia che impediscono una univoca corrispondenza tra significante e significato, aprendo di fatto lo spazio per l'ermeneutica e giustificandone l'esistenza.³⁰⁵ Per questa ragione Fonseca descrive le relazioni stabilite dal linguaggio come irrimediabilmente compromesse, almeno se confrontate con quelle dei segni per così dire univoci, e naturali.

Il commentario all'*organon* aristotelico preparato da Sebastião do Couto (1567-1639), volume di chiusura del ciclo, fu dato alle stampe soltanto nel 1606, diversi anni dopo la morte di Fonseca. In quel lasso di tempo dinamiche culturali eterogenee si fecero sempre più pressanti sugli autori conimbricensi. In quel testo tardivo trapela come i gesuiti di Coimbra non fossero rimasti sordi ai numerosi stimoli contemporanei. Un esempio si trova in corrispondenza del paragrafo dedicato alle forme di scrittura che risultano immediatamente significanti senza la necessità di far intervenire le parole. Lì Couto, accanto all'esempio classico dei geroglifici egizi, menziona gli ideogrammi cinesi e giapponesi -

Philosophy from Ancient Times to the Turn of the Twenty-first Century, Toronto 2001, capitolo IX.

305 P. de Fonseca, *Institutionum dialecticarum*, I, ix: «Fere autem verba ad aliquem modum (τρόπον Graeci vocant) traducta, et immutata, impropriam habent significationem: ut quae per Metaphoram, Catachresim, Metalepsim, et Metonymiam immutantur».

integrazione che mostra l'interesse per le novità che stavano giungendo dalle missioni della Compagnia in oriente.³⁰⁶ Ma gli elementi che contribuirono a vivacizzare quel milieu portoghese ebbero talvolta un carattere ben più familiare.

Poco prima della morte di Fonseca, un decisivo evento segnò la vita intellettuale a Coimbra. Nel 1597, mentre Couto si trovava nel pieno della redazione della *Dialettica*, Francisco Suárez accettò l'invito regio a ricoprire la cattedra di teologia dell'università portoghese. In quel medesimo anno videro la luce le *Disputationes Metaphysicae*, il cui impatto sui teologi di Coimbra, e in particolare sul lavoro di Couto, risulta tutt'altro che secondario. Un'intera disputazione, in particolare, era dedicata alla relazione.

Lontano dal costituire un'opera filosofica rivoluzionaria, il volume dedicato da Couto alla dialettica aristotelica – ancora una volta fu tale il nome scelto per definire le opere logiche – lascia intuire un'insicurezza riguardante il ruolo del segno e dei concetti filosofici ad esso correlati. Un'insicurezza di portata forse ancora più ampia rispetto a quella che doveva aver colpito Fonseca. Proporzionalmente, il tentativo di soluzione messo in atto da Couto si tinge di una risolutezza non riscontrabile nel suo predecessore.

In opposizione a Fonseca, le note di Couto al Περὶ ἑρμηνείας si pongono l'obiettivo di restaurare l'integrità dello spazio semiotico,

306 L'esempio si trova in Sebastião do Couto, *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Jesu In universam dialecticam Aristotelis Stagirita*, Coimbra 1606, *In libros Aristotelis de interpretatione*, quaestio 3, articulus 4. Per quanto riguarda la citazione degli ideogrammi cinesi, cfr. J. Kurtz, *The Discovery of Chinese Logic*, p. 21 sgg.

costituito sia dagli elementi della sfera sensibile che da quelli del dominio spirituale. In questa maniera, restituendo alle entità logiche lo status di segni propriamente detti, la possibilità di un terreno unico per l'ermeneutica viene ripristinata.³⁰⁷ L'impeto di sorpassare la diversità d'ambito, e di far poggiare le ragioni del segno su una solida base, spinge Couto ad affermare che il carattere formale dei segni, ovvero ciò che intrinsecamente ne dispone le caratteristiche e di conseguenza ne consente una precisa definizione, non risiede nella relazione tra il significante e ciò che esso richiama, bensì nelle strutture umane o della natura fisica da cui il segno – meglio, la sua possibilità – scaturisce.³⁰⁸ Nei segni artificiali, per Couto, la ragione formale non consiste nella relazione che connette i due estremi, quanto nelle strutture umane che la continuano ad imporre. Allo stesso modo, la ragione formale di un segno naturale, come la fragranza nella brezza che richiama un lontano campo di fiori dietro ad un pendio, non sta nell'ipotetica relazione ontologicamente intesa tra quelle due parti, ma nei meccanismi fisico-naturali che sempre producono lo scaturire dell'una dall'altro.

Couto stava con tutta probabilità ispirandosi ad un'antica posizione nominalistica, discussa più recentemente da Suárez. Il filosofo granadino non era giunto in Portogallo da estraneo: membro anch'egli della Compagnia, mostrava nelle sue opere conoscenza e stima del lavoro dei

307 S. do Couto, *In libros Aristotelis de interpretatione*, quaestio 1, articulus 1, e quaestio 2, articulus 1.

308 Ivi, quaestio 1, articulus 1: «non in iis [la relazione], sed in earum fundamentis consistere formalem rationem signi, sive in ordine ad rem, sive ad potentiam». *Ratio formalis* è stata resa in testo come «carattere formale».

conimbricensi. A partire da quello di Fonseca, filologicamente apprezzato ed apertamente elogiato, le cui ambiguità non passarono tuttavia inosservate al suo scrutinio. Nella disputazione quarantasettesima, dedicata alla relazione, Suárez mette in luce la sottigliezza e la precarietà del modo di caratterizzare le relazioni reali – direttamente implicate nella teoria dei segni – da parte di Soto e del maestro di Proença-a-Nova. Costoro, secondo Suárez, ritengono che una relazione reale risulti distinta dal suo soggetto e dal suo fondamento, ma non come si differenziano le cose dalle altre cose, bensì come si distingue un modo dalla cosa stessa. Nel perimetro di tale posizione, le opinioni di Fonseca dovevano essersi rivelate a Suárez le più infide e spinose, da meritare una nota a sé.

Nel commento alla *Metafisica*, Fonseca sostiene infatti che le relazioni predicamentali – le relazioni propriamente aristoteliche, *ad aliud*, ossia quelle che si collocano tra i predicamenti della sostanza finita dell'essere – sono separate dal proprio fondamento attraverso una distinzione formale, di modo che la relazione risulta dotata di un proprio essere in esistenza ed essenza, differente da quello del fondamento. Una distinzione esistente, ma secondo Fonseca né reale, né modale, né di sola ragione.³⁰⁹

Suárez ammetteva di non poter nemmeno concepire quell'ipotetica

309 *Commentariorum Petri Fonsecae Societatis Iesu in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, V, xv, q. 2, s. 5. L'influenza di Fonseca su Suárez è acclarata, ma non è stata oggetto di studio sistematico; alcune indicazioni possono essere tratte dall'ormai remoto contributo di E. Elorduy, *Influjo de Fonseca en Suárez*, in «Revista portuguesa de filosofía» XI (1955), pp. 507–519.

distinzione media tra realtà e modalità.³¹⁰ Nelle prime disputazioni il filosofo granadino aveva argomentato che tra le distinzioni *ex natura rei* non può sussistere un medio tra il reale e il modale.³¹¹ Suárez sostiene che là dove il fondamento e la relazione non si trovano ad essere mutualmente separabili, come nel caso di Fonseca, dato che ogni relazione predicativa non può concepirsi senza il correlato fondamento, non esiste distinzione in essere tra la relazione e il fondamento della relazione che non sia modale.³¹² Per questa ragione, e solo per questa, aveva inserito l'argomento di Fonseca tra quelli sostenenti la natura modale della distinzione della relazione, nonostante il punto di Fonseca fosse in realtà diverso, ancor più elaborato e sfuggente.

Suárez propende comunque per una posizione a quest'ultima «extreme opposita», sostenendo che non esiste alcuna relazione *in re* assolutamente distinta dal suo fondamento. L'unica distinzione ammissibile per il filosofo andaluso è di ragione, seppur sempre ancorata ad un qualche dato di realtà. L'opinione si richiama esplicitamente ad Ockham e può

310 F. Suárez, *Metaphysicarum disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinatè traditur et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accuratè disputantur*, Salamanticae 1597, Disp. XLVII, s. ii, 8: «Ego tamen imprimis non percipio distinctionem hanc mediam inter realem et modalem, quae sit vera distinctio actualis in re, et multo maior quam distinctio rationis, cum dicatur etiam esse maior quam modalis». Una ponderata riflessione sullo statuto della relazione nell'opera del filosofo andaluso, seppur con sfumature divergenti da quelle qui proposte, è offerta da J. Secada, *Suárez on the Ontology of Relations*, in S. Daniel (a cura di), *Interpreting Suárez: Critical Essays*, Cambridge 2012, pp. 62–88.

311 F. Suárez, *Metaphysicarum disputationum*, Disp. VII, s. 1, 21.

312 Ivi, Disp. XLVII, s. ii, 9: «Cum ergo in praesenti fundamentum et relatio non sint mutuo separabilia, ut est per se notum apud omnes, quia nullo modo potest intelligi relatio praedicamentalis sine fundamento, non potest maior aut alia distinctio, quae in re actu sit, intervenire inter relationem et fundamentum, praeterquam modalis».

essere letta come una delle attestazioni di quella *via moderna* sempre presente nel panorama teologico, le cui opzioni teoretiche sopravvissero alla condanna dell'ockhamismo da parte dell'università parigina (1339-1340) – una vena che penetrò il pensiero di audaci riformatori come di rigorosi teologi domenicani, prima, e gesuiti, poi.³¹³ Tuttavia, nella disputazione quarantasettesima diverse considerazioni separano la tesi nominalista dalla sua effettiva approvazione, verso cui Suárez muove con estrema circospezione. Questa viene accolta soltanto «convenienter exposita», a meno di una appropriata – e cautelativa – esposizione.

L'opinione nominalista non deve essere interpretata, secondo Suárez, in modo da intendere che il carattere formale di una relazione sia niente, dato che ciò porterebbe alla distruzione della stessa categoria di relazione nella sua più consolidata valenza, cioè quella descritta da Aristotele, *ad aliquid*.³¹⁴ La relazione implica infatti una qualche forma reale capace di individuare una cosa, che si costituisce in base ad essa come relativa. Tuttavia la relazione non appartiene né al regno delle cose, né a quello

313 Una vena che la storiografia non sempre ha considerato a dovere. Per un panorama sul sostrato nominalista tardo-medievale e moderno si vedano i lavori di Heiko Oberman, in particolare H. A. Oberman, *The Dawn of the Reformation, Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought*, Edinburgh 1986, pp. 26 sgg., 52-65 e *passim*. La cornice scelta fa tuttavia sì che il poderoso apporto nominalistico nel pensiero di teologi cattolici quali Suárez, e i suoi esiti radicali, sia totalmente ignorato. La considerazione votata a tali elementi è tuttora scarsa e frammentaria; si segnala in tal senso J. Secada, *Suárez's Nominalist Master Argument: Metaphysical Disputations V 1*, in L. Novák (a cura di), *Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context*, Berlin-Boston 2014, pp. 211-236.

314 Ivi, Disp. XLVII, s. ii, 22: «Haec tamen sententia ita est interpretanda, ut non intelligatur, rationem formalem relationis nihil esse, aut denominationem relativam esse mere extrinsecam, sumptam ab aliqua forma absoluta; iuxta hunc enim sensum omnino everteretur, et e medio tolleretur reale praedicamentum ad aliquid».

dei modi. Essa è da intendere in quanto forma relativa ad un'altra forma, che da essa viene connotata. Come nel caso della relazione di similarità tra due cose del medesimo colore. Ad esempio il nero: la similarità è una forma reale esistente nella cosa detta simile, che tuttavia non è altro che la nerezza stessa rispetto ad un'altra nerezza, in quanto del medesimo o di simile carattere. Una distinzione predicamentale spesso è quindi soltanto una distinzione di ragione con un qualche fondamento nella realtà, afferma Suárez.

Ciò rimane a suo avviso sufficiente a garantire l'esistenza della relazione come categoria distinta dell'essente. Posizione che considera perfettamente compatibile e conseguente con l'argomento di separabilità. Ovvero, non è certo possibile affermare che una relazione sia separabile dai termini e dalla fondazione, quando questi vengano considerati contestualmente, ma rimane possibile distinguere la relazione dal fondamento quando questo sia considerato autonomamente.³¹⁵ Queste contorsioni, lontane dal porre rimedio alle ambiguità di Fonseca, permisero a Suárez di introdurre una posizione pressoché nominalista, e al contempo di salvaguardare l'esistenza predicamentale della relazione, a cui rimanevano garantite realtà e distinzione.

315 Il principio di separazione indica la *consecutio* logica secondo cui, se due elementi x ed y sono identici, l'uno non può esistere senza l'esistenza dell'altro. Dato che i fondamenti possono esistere a prescindere dalle relazioni, ci deve essere almeno una distinzione minimale, ovvero modale, tra gli uni e le altre. Suárez mostra che una volta considerati anche i termini della relazione, come già avveniva nell'occamismo, il principio perde validità rispetto al solo fondamento; Ivi, Disp. VII, s. 2, 15: «Ergo ex inseparabilitate relationis posito fundamento et termino, potius infertur omnimoda identitas in re, seu (quod idem est) infertur relativam denominationem nihil rei addere supra omnes res absolutas».

Couto, con tutta probabilità spronato dalla trattazione di Suárez, si mosse fino a lambire i limiti più estremi della direzione che quest'ultimo aveva solo parzialmente intrapreso. Soltanto in senso lato la visione di Couto può infatti esser detta nominalistica, o neo-nominalistica, in quanto la negazione di qualsivoglia attuale distinzione tra la relazione e il suo fondamento fu da lui posta in modo massimale, definitivo, inducendo conseguenze teoriche sconosciute al nominalismo classico. Ockham, nonostante avesse affermato che i termini relazionali non si riferiscono ad alcuna *res* distinta dai *relata*, non si era mai spinto a negare che la categoria della relazione mancasse di entità, e ciò a protezione del supremo dettato che vuole garantita piena realtà ad alcune relazioni teologicamente fondanti, a partire dalla relazione postulata come legante delle ipostasi trinitarie. Solo in rari passaggi, tra i meno sorvegliati, si potrebbe intuire un pensiero protrato verso un concettualismo puro della relazione, altrimenti sempre negato dagli antichi nominalisti.³¹⁶

In Couto l'elemento di tramite non ha più motivo di essere preso in considerazione. Se la ragione formale del segno, ovvero quella tra le molte che ne costituisce la forma, non si differenzia dal fondamento, la categoria di relazione perde il suo senso a favore di un'epistemologia dei fondamenti – umani e naturali – responsabili di indurre l'illusione di ciò

316 Un'esposizione distesa della posizione ockhamista sul predicamento della relazione si trova in Guillelmus de Ockham, *Ordinatio* I, d. 30, q. 1, in *Opera philosophica*, vol. II – *Guillelmi de Ockham Opera philosophica et theologica*, a cura di P. Boehner et al., 17 voll., New York 1974–1988. Per una prospettiva generale sul dibattito attorno alla categoria di relazione nella filosofia cristiana del medioevo latino si consulti M. G. Henninger, *Relations: Medieval Theories 1250-1325*, Oxford 1989, dove ad Ockham è dedicata un'intera sezione.

che viene chiamato relazione. Ne segue una simultanea relativizzazione della relazione, sempre ed in ogni caso essenziale ai termini stessi, e perciò impossibilitata di qualsivoglia terzietà.³¹⁷

Per i segni istituiti la ragione è banale, dato che il carattere del segno consiste nel fondamento, e che questo è da ricondurre all'istitutore del segno stesso. Nel caso naturale, le obiezioni classicamente sollevabili non sono pregnanti per Couto, visto che è sempre possibile descrivere un fenomeno, quale il percepire l'odore di fiori venire su con la brezza, come conseguenza fisica della presenza di fiori al di là del pendio. Il segno concepito nel suo carattere formale, causa della *ratio promovendi* che muove la potenza intellettuale in notizia della cosa significata, è fondamentalmente definito dalla proporzione tra i termini, e non necessita dell'intervento esplicativo di una relazione terza. Nessuno, nell'ottica Couto, percepisce una relazione tra i fiori e la loro fragranza: la natura stessa è responsabile del fatto che in quest'ultimo vi sia la potenza di condurre a notizia dei fiori, dato che l'uno non può esistere senza gli altri. In termini umani, terreni, l'una, la brezza odorosa, non è mai stata apprezzata senza che da qualche parte fosse possibile individuare i fiori.³¹⁸

Dal punto di vista della comprensione umana, le conclusioni finiscono per condurre a territori del pensiero spesso allusi dai nominalisti – ed ancor più, in negativo, dai loro critici – ma mai realmente penetrati.

317 La caratterizzazione delle relazioni essenziali, esposta secondo la consolidata tradizione teologica medievale, si trova in F. Suárez, *Metaphysicarum disputationum*, Disp. XLVII, s. 1, 5; ma anche s. 3, 12 sgg. Lo stesso Suárez non nega mai realtà a tali nessi.

318 S. do Couto, *In libros Aristotelis de interpretatione*, quaestio 1, articulus 1.

Esiti che in nuce paiono aver il potere di innescare un'erosione dei concetti e degli oggetti logici attraverso i quali lo stare dell'uomo nel mondo veniva usualmente descritto. Realisti e nominalisti, di fronte ad una persona formulante un pensiero, avrebbero inaugurato un dibattito sulla possibilità che i concetti da lei utilizzati si trovino in un qualche stato di connessione con gli oggetti che quei concetti portano a conoscenza. Couto suggerisce invece che l'esistenza fondante il segno debba essere attribuita alle strutture naturali ed umane che rendono possibile pensare in termini di quei concetti; non certo ad un immaginato legame dotato di esistenza oggettiva, sussistente tra i concetti e ciò a cui essi ipoteticamente si riferiscono.

L'oscillazione così radicale avvenuta all'interno di un gruppo intellettuale coeso e per molti versi omogeneo è significativa di un problema aperto, di enorme portata e dolorosa soluzione. Le conseguenze implicite dell'approccio di Couto sono rilevanti. Come è possibile fare affidamento sui segni, se questi non sono fondati su un qualche tipo di relazione ben definita, bensì, nel caso umano, intrinsecamente legate ai modi della percezione e della comprensione?

Il contributo di Couto costituisce soltanto un frammento di un sistema ancora saldamente legato al concetto di verità e animato dall'ambizione di raggiungere il più alto grado di certezza possibile all'umano – certezza alle cui spalle riposava la somma garanzia della fede nel dio biblico. Nonostante ciò, lette quelle sue righe in controluce, con le grammatiche dell'ipocrisia e il loro portato ermeneutico sullo sfondo, lo scetticismo intrinseco nelle parole di Couto riguardo al fatto che i segni

possano essere definiti propriamente come legami ontologici tra oggetti, così come tra oggetti ed astrazioni, costituisce un implicito passo verso il riconoscimento del segno in quanto forma di rappresentazione grammaticalmente determinata.

Nella volontà di fondare il pleroma indimostrabile della referenza, Fonseca, Suárez e Couto finivano per aprire il campo antropologico – oggi così pregnante, specie con l'incombere grigio dei paradigmi neuroscientifici – delle strutture umane responsabili della galassia ideale posta in relazione col mondo, e con cui il mondo viene percepito. Da un'ipocrisia, ad una più profonda ipocrisia. Proprio con i tentativi appena menzionati, in special modo quelli di Suárez e Couto, debitori dell'antico tarlo nominalista, tanto inseriti nei ranghi scolastici quanto esorbitanti, i segni iniziarono a destare il sospetto di corrispondere non tanto ad un legame tra cose, quanto al frutto di strutture generative dell'illusione del legame stesso. Strutture che non pertengono ai singoli enti, bensì al funzionamento della natura, all'esperienza umana e agli strumenti con cui essa si esercita. Al termine di quel percorso, con Couto, la ragione del segno si trova definitivamente riposta in un ordine trascendente rispetto alla relazione, concetto tra altri concetti, e solo in quanto tale presente.

Troppo spesso simili questioni sono state esaminate in astratto, come episodi della storia millenaria delle semiologia, della semantica e della gnoseologia. Il mondo sincopato in cui Fonseca, Suárez e Couto disquisirono circa la relazione e la referenza pone invece in attenzione i risvolti pragmatici di quegli stessi problemi – tutt'altro che banali,

antichi orpelli teorici. La loro altra facie, che le trattazioni storico-filosofiche hanno spesso lasciato in ombra, consiste nel crescente esercizio dell'ermeneutica legata alle grammatiche dell'ipocrisia, un esercizio strettamente connesso con la concezione semiotica dell'azione. Il tentativo mai veramente riuscito di imbrigliare le vite di Baltasar Perera costituisce in questo senso un esempio paradigmatico.

III. Le vite di Baltasar Perera

Intese con grammatica le regole e le attitudini per l'uso contestuale dei simboli linguistici, la parabola di Baltasar Perera, consumatasi mentre l'Europa mediterranea attraversava uno dei momenti di massima tensione tra l'*intus* e il *foris*, consente di mettere a fuoco ulteriori dettagli delle grammatiche dell'ipocrisia. L'itinerario percorso da Baltasar, uno tra gli innumerevoli fili che legarono la Penisola iberica a quella italiana, lascia addentrare nella rete della diaspora, a cui più volte si è fatto cenno, ed offre una singolare prospettiva sulle dinamiche culturali legate a quella presenza, difficilmente apprezzabili secondo paradigmi univoci e complessivi.

Il ventisei luglio 1580 un soldato della fortezza di San Miniato, chiamato Baltasar, si recò presso l'inquisitore fiorentino. Al momento delle dovute presentazioni dichiarò di essere nato ad Ancona da padre ebreo, Mosé Asor, di essere stato circonciso e allevato in quella comunità. Già da alcuni anni aveva intrapreso un percorso che lo aveva spinto sempre più vicino alla religione cristiana. Baltasar si era quindi

risoluto, assieme alla compagna Marianna, ad interpellare il sant'ufficio per formalizzare la sua scelta, chiedendo all'inquisitore e al vicario vescovile di poter ottenere il battesimo e la benedizione del loro matrimonio. Gli ecclesiastici acconsentirono, e i sacramenti furono operati. Baltasar e Marianna scompaiono dalla scena.³¹⁹

Passati alcuni mesi, il nome dei due coniugi riapparve all'attenzione del sant'ufficio, questa volta a Roma. Nell'ottobre di quello stesso anno Baltasar si recò spontaneamente di fronte ai giudici romani per denunciare diverse persone di origine iberica come giudaizzanti – persone che in quel momento si trovavano in Italia, o che ne avevano attraversato i territori, muovendo poi altrove.³²⁰ Il resoconto della seduta si apre bruscamente, riportando una lunga sequenza di nomi, corredati da descrizioni fisiche e dettagliate informazioni personali. Un'evidente sproporzione marca la distanza tra la brevità degli interrogativi posti dall'inquisitore e la lunghezza delle dichiarazioni rilasciate da Baltasar. Solo tre domande si trovano diluite nel fascicolo lungo pagine e pagine che racchiude le accuse formulate dal convenuto.

Contestualmente alla delazione, Baltasar tratteggiò una propria biografia completamente discordante da quella delineata pochi mesi prima a Firenze.³²¹ Mentre si trovava in toscana – rivelò agli inquisitori romani – aveva contratto una grave malattia, e così aveva chiamato il

319 Archivio storico arcivescovile di Firenze [d'ora in poi ASAF], TIN I, c. 446r sgg.

320 ASAF, TIN II, c. 342r sgg.

321 Sulla spinta alla formulazione di narrazioni biografiche indotta in quegli anni da pressioni sociali ed istituzionali, e sulla loro rilevanza letteraria, ha insistito R. Folger, *Picaresque and Bureaucracy: Lazarillo de Tormes*, Newark – Delaware 2009, pp. 16-17.

cappellano della fortezza, Santuccio, per quella che avrebbe potuto essere la sua ultima confessione. Padre Santuccio, tuttavia, diversamente da quanto fatto in passato, si era rifiutato di assolverlo, insistendo sulla necessità di consultare il vicario. Per questa ragione si era recato dall'inquisitore, a cui aveva dichiarato una storia posticcia. Baltasar confessò ai giudici romani di aver mentito ai loro colleghi fiorentini riguardo le proprie origini e la propria condotta di vita: non era nato ad Ancona, bensì in Portogallo, dove aveva con tutta probabilità ricevuto il battesimo, cosa di cui non aveva però certezza.

C'è di più. Baltasar asserì di essere stato convinto da Santuccio stesso a mentire agli ecclesiastici fiorentini, in modo da poter ottenere un battesimo semplice:

[Santuccio] mi disse che dicesse che fossi nato in Italia come dissi accioché non credessero che fosse stato battezzato prima, et anco ch'io gl'havessi detto in confessione e fuori ch'io ero nato in Portogallo, et tenevo certo d'esser battezzato, ma perché gli dissi d'haver inteso ch'in Portogallo quando gli parenti non vogliono ch'una sua creatura sia batezzata domandano licentia di batizzarla in casa et poi non la batizzano, il detto Santuccio disse potria esser che ancora tu fussi di quelli che non sonno batezzati e per questo dubbio mi fece domandare il battesimo com'ho detto semplicemente, et de più mi diede un scritto di quel ch'havevo da dire al Vicario, il quale [Santuccio] voleva che io lo mettessi à mente per referigli quel che conteneva senza mostrar scritto.³²²

322 Ivi, c. 354r-v. La deposizione prosegue con il racconto della costruzione della nuova biografia di Baltasar da parte di padre Santuccio.

Traspaiono in quelle parole tracce di pratiche ed ansie legate all'appartenenza, allo status sociale e ai sacramenti raramente associate alla società italiana, almeno nelle interpretazioni riconducibili ai paradigmi tradizionali degli studi rinascimentali. Elementi che invece componevano l'immagine stereotipata della vita nella penisola iberica, quali i dubbi sulla propria ascendenza, le preoccupazioni legate ai segni d'appartenenza, e in particolare al battesimo, il pericolo che questo potesse essere evitato, o profanato.

I resoconti inquisitoriali dell'area ispanica peninsulare e coloniale presentano spesso immagini infamanti legate a quegli elementi. Baltasar stava alludendo proprio a quel sostrato. Storie che parlano di disperati tentativi di cancellare il battesimo forzatamente ricevuto, o di evitarlo in toto, magari attraverso l'aiuto di persone fidate chiamate ad amministrarlo. Oppure episodi che di quelle ansie costituiscono un'iperbole cruda, come le scene di madri accusate di aver lavato il capo dei loro figli in modo compulsivo, strofinando la fronte così forte con stracci e pezze da strappar via i capelli assieme al crisma battesimale.³²³ Se tali immagini siano state il frutto di pratiche effettivamente attuate, parte di cliché anti-semiti ed anti-conversi, o entrambe le cose, è una questione delicata che qui non può essere sciolta. Tuttavia, ciò che più importa risiede nelle condizioni di possibilità di tali immagini, e nell'uso che Baltasar ne fece.

323 Traggio queste immagini dal volume di D. M. Gitlitz, *Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews*, Albuquerque – New Mexico 2002 (1ª edizione 1996), pp. 147-148; le cui argomentazioni risultano tuttavia in alcuni casi non prive di elementi controversi.

Se Baltasar avesse raccontato questa seconda biografia, ovvero di essere nato in Portogallo almeno un cinquantennio dopo le campagne di battesimi forzati, ma di essere incerto circa i sacramenti ricevuti, il giudice avrebbe dato avvio ad una scrupolosa indagine nel suo passato. Data l'esistenza di fiorenti comunità ebraiche legittimamente stabilite nei territori papali, la città di Ancona doveva sembrare un posto infinitamente più sicuro dove essere nato. Una richiesta di battesimo mossa da un uomo ebreo in grado di vantare l'assenza di qualsivoglia ombra sulla propria biografia sarebbe stata presa in considerazione più facilmente, senza troppe complicità.³²⁴

A Roma Baltasar disse di essere nato a Guarda da Aloisio Lopez Perera e Leonora Fernandes, di aver sempre vissuto come cristiano, e di essere rimasto in Portogallo sino al 1575, anno in cui si era mosso alla volta dell'Italia per un giubileo. Non appena arrivato nella città papale, si era recato a consegnare una lettera che aveva raccolto in Spagna, durante il viaggio. La missiva era indirizzata a Filippa Gomez, una donna di origine iberica che abitava nel quartiere attorno a San Giacomo degli

324 Da un punto di vista formale, chiunque fosse nato in Portogallo negli stessi anni di Baltasar avrebbe dovuto essere considerato automaticamente cristiano – ed in quanto tale, perseguibile dalle istituzioni della chiesa di Roma. Anche ammettendo che la famiglia di Balthasar fosse riuscita per qualche motivo a sottrarlo al battesimo, un inquisitore avrebbe avuto il compito di indagare, richiedendo eventuali certificati. Solo constatando la mancanza di questi avrebbe forse acconsentito ad impartire il sacramento semplice. Sui battesimi forzati in Portogallo rimando alla raccolta di Elias Lipiner, *Os baptizados em pé. Estudos acerca da origem e da luta dos Cristãos-Novos em Portugal*, Lisboa 1998; nonché al più recente G. Marcocci, “...per capillos adductos ad pillam”. *Il dibattito cinquecentesco sulla validità del battesimo forzato degli ebrei in Portogallo (1496–1497)*, in A. Prosperi (a cura di), *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, Pisa 2006, pp. 339–423.

spagnoli. Fu in casa di Filippa che Baltasar aveva incontrato Antonio Fernandes, un uomo portoghese con cui si era intrattenuto. In quell'occasione – disse Baltasar – Antonio gli aveva parlato per la prima volta dei Lopes, alcuni suoi parenti stabilitisi nelle terre del duca di Savoia. La notizia era più che plausibile, se considerato il nuovo corso di politiche volte a favorire l'insediamento dei mercanti sefarditi e delle loro famiglie nei territori ducali. Una volta arrivato il momento di lasciare Roma, Baltasar aveva così deciso di deviare verso il Piemonte per incontrarli.³²⁵

Addentrandosi nel racconto della sua vita, forse sotto la pressione degli inquisitori, forse a seguito di un atteggiamento che si era imposto per apparire devoto e sincero, Baltasar procedeva tentando di attribuire ad ogni persona citata il nome cristiano con cui era conosciuta nella Penisola iberica, il nome ebraico riconquistato, o guadagnato dopo la fuga, nonché eventuali soprannomi. Con scrupolosa precisione.

Il passaggio attraverso nomi ed appellativi rappresenta un elemento comune a molte esperienze della diaspora. Un comportamento diffuso tra persone forzate a presentarsi nel modo più opportuno ad evitare persecuzioni da parte delle istituzioni laiche e religiose, o ad accomodare la propria presenza ai costumi locali delle terre in cui si trovavano a vivere.³²⁶ Ciò contribuiva ad esaltare il carattere di esistenze iridescenti,

325 ASAF, TIN II, cc. 347v-348r. Circa le politiche di insediamento promosse da Emanuele Filiberto negli anni settanta del cinquecento, R. Segre, *The Jews in Piedmont*, vol. I, Jerusalem 1986, pp. liii-lxiv.

326 L'utilizzo strumentale dei nomi si innestava su una cultura che per tradizione riponeva nei nomi un profondo valore rituale e simbolico, come mostra E. Lipiner, *Homens à procura de nome*, in Id, *Os baptizados em pé*, pp. 53-104, e specialmente p. 87 sgg.

in stretta antitesi all'episteme e ai metodi d'indagine delle istituzioni repressive, in quanto renitenti alla concezione identitaria dell'azione e del desiderio che animava queste ultime.

La storia narrata da Baltasar non tocca soltanto la questione del nome, ma chiama in causa anche i modi di vestire e le altre abitudini di vita. Aspetti esibiti al fine di mostrare l'appartenenza ad un gruppo sociale, o l'aderenza a determinati ideali, e contestualmente scandagliati dalle istituzioni con la convinzione di poter trarre da quei precari significanti esteriori contezza di credenze ed intenzioni. Come rivelò agli inquisitori, Baltasar era arrivato in Piemonte vestito da pellegrino; non appena si recò in visita dai Lopes ricevette nuovi vestiti.³²⁷ Gli dettero il benvenuto, e persino proposero al giovane portoghese di divenire loro agente. Baltasar accettò.

Da quel punto in poi, il racconto evolve secondo le maglie di una rete di relazioni ben stabilita che connette le sponde del Mediterraneo. Non appena Baltasar arrivò a Venezia, seguendo le istruzioni dei Lopes, si recò da un mercante portoghese che avrebbe dovuto consegnargli dei beni da portar con sé in levante. Una volta lasciata la Penisola, giunto a Gabela, il primo avamposto Turco della Dalmazia, trovò in strada un ebreo di nome Isach Rodrigues ad aspettarlo.³²⁸ Isach condusse Baltasar alla propria abitazione, dove gli impartì le istruzioni che aveva nel frattempo ricevuto dai Lopes. Avrebbe dovuto proseguire verso Tessalonica. Da quel momento in poi Baltasar avrebbe indossato un

327 ASAF, TIN II, c. 350v.

328 ASAF, TIN II, c. 346v.

turbante giallo – colore che identificava le persone di religione ebraica, a cui nell’Impero ottomano erano garantiti cospicui privilegi.³²⁹ A casa di Isach, durante una cena, Baltasar fu in qualche modo sottoposto ad una prova. Dall’episodio si evince come non soltanto le istituzioni, ma persino i singoli, in contesti strettamente privati, potessero avvalersi di stratagemmi assimilabili a pratiche di identificazione. Baltasar disse agli inquisitori:

alloggiato in casa sua un Venerdì m’ha messo in tavola il mangiar de Christiani et di giudei che pigliasse quello che mi piacesse, che non mi voleva far peccare.³³⁰

Non sapremo mai se il suo comportamento durante quel pasto fu la causa dell’imminente fine della spedizione.

Da Gabela Baltasar si diresse a Tessalonica, dove trovò un altro ebreo

329 Circa lo statuto legale delle comunità ebraiche nell’Impero ottomano si veda A. Rodrigue (a cura di), *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership*, Bloomington 1992, in particolare il contributo di M. Rozen, *Strangers in a Strange Land: the Extraterritorial Status of Jews in Italy and in the Ottoman Empire in the Sixteenth to the Eighteenth Centuries*, pp. 123-166. Sulla presenza delle comunità della *dhimma* nelle terre del sultano si è inoltre fatto uso della più recente ricognizione in materia: K. Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge del Massachusetts 2008, capitolo IV.

330 ASAF, TIN II, c. 351r. I recenti studi sulle pratiche di identificazione insistono sui processi messi in atto da parte di istituzioni in contesti pubblici, più che da singoli; si veda ad esempio la seminale raccolta curata da J. Caplan e J. Torpey, *Documenting Individual Identity: The Development of State Practice in the Modern World*, Princeton 2001; ed anche il più recente saggio di T. Herzog, *Naming, Identifying and Authorizing Movement in Spain and Spanish America (17-18th centuries)*, in K. Breckenridge e S. Szreter (a cura di), *Registration and Recognition: Documenting the Person in World History*, Oxford 2012, pp. 191-209.

ad aspettarlo. L'uomo aveva ricevuto da parte dei Lopes l'ordine di consegnare al loro inviato cento scudi, «con patto ch'io non venesse più da queste parti» - concluse Baltasar, facendo uso di una formulazione ambigua. Il giovane guardense raccontò agli inquisitori di aver preso il denaro, e di essere rimasto a Tessalonica per nove mesi. Non appena arrivata l'occasione adatta si era tuttavia messo in viaggio alla volta dell'Italia. Desideroso di chiedere conto ai Lopes del loro comportamento, fece tappa a Torino. Con parole che si prestavano ancora una volta ad almeno due interpretazioni, Baltasar descrisse la loro risposta in questo modo: «et loro mi mandavano perché fosse giudeo come sonno loro».³³¹ I Lopes vennero formalmente accusati di essere stati nuovi cristiani in Portogallo e di essere tornati a professare la religione ebraica nei territori del duca di Savoia.³³²

Baltasar si arruolò come soldato a Milano, e più tardi al servizio del Granduca di Toscana, dove la sua avventura inquisitoriale era iniziata.

Come conseguenza della sua deposizione, Baltasar trascorse alcuni mesi recluso nelle carceri del sant'ufficio romano. In quel lasso di tempo i giudici rimasero con tutta probabilità in attesa degli sviluppi di processi che avanzavano parallelamente in diversi uffici periferici, e che riguardavano persone coinvolte dalle sue accuse. Non appena gli fu data

331 ASAF, TIN II, c. 351r-v.

332 ASAF, TIN II, c. 347v: «in Turino sonno tutti questi miei parenti et altre persone cognosciute così huomini come donne lor moglie che sono stati Christiani in Portogallo, et hora sonno giudei pubblicam.te [...] tutti questi stanno in Turino e tutti l'ho cognosciuti e sono miei parenti e parte di loro sonno fuggiti di Portogallo per Inq[isizio]ne et altro no so che dire e costor quando erano Christiani habitavano in una città, che si dice Cuimbra in Portogallo ».

l'opportunità di abiurare come apostata formale, e accettata la sottomissione, il giovane portoghese fu rilasciato. Queste sono le ultime tracce che si hanno di lui.³³³

Gli atti del processo inquisitoriale contro Baltasar sono elusivi, quando non contraddittori. La trama sottostante non può essere sciolta in modo univoco, neppure colmando i vuoti con tratti d'ipotesi. La prontezza di Baltasar a costituire una vita in narrazione, esigenza sempre più pressante nel contesto mediterraneo, avveniva poco prima che quei racconti di gesta e peregrinazioni venissero ironicamente sviliti della loro autorità, talvolta con implicita critica alle pratiche che li alimentavano, nella grande stagione dei *pícaros*. Tanto che è possibile leggere l'intera deposizione di Baltasar Perera come scena picaresca traslata in un'aula inquisitoriale. Gli elementi di comunanza sono molteplici.

Venti anni prima della comparsa a stampa di *Guzmán de Alfarache* (I: 1599; II: 1604), Baltasar portava di fronte agli inquisitori una storia le cui corrispondenze tematiche, narrative e figurali con quelle dei racconti picareschi deve far riflettere: l'ossessione per l'esibizione della figura paterna, le ansie circa propria genealogia, da tamponare attraverso stratificazioni biografiche spesso alternative, il viaggio come dispositivo narrativo per inanellare la presentazione diacronica di profili sempre differenziati e discordanti, la permanenza in un ambiente cosmopolita retto da nuove dinamiche commerciali, la misura del successo personale

333 Il decreto di abiura si trova in ACDF, ASOR, Acta congregationis, Decreta, 1581, cc. 26v-27r.

fondato sia su tali dinamiche, sia su elementi di posticcia apparenza, ed infine le sempre presenti figure del pellegrino, del mendicante e del soldato.³³⁴ Tanto che non si saprebbe dire se Baltasar stesse raccontando all'inquisitore la propria vita o una delle innumerevoli storie picaresche, magari lette o sentite raccontare.

Tale sovrapposizione pone in rilievo una circolarità di temi che trascende i limiti della letteratura, delle fonti documentarie, e più in generale della scrittura. Le vicende di Baltasar mostrano come le storie *pícare* non fossero soltanto consistenti con un panorama di problemi sociali, culturali ed ermeneutici diffusi. Esse avevano una valenza pragmatica, potevano venir sfruttate al punto da essere, nel senso più pregnante del termine, vissute. Il racconto di Baltasar, letto in controluce con i romanzi picareschi, evidenzia un rapporto non soltanto mimetico, o ispirativo, ma mutualmente generativo e inscindibile tra testi-parola ed esperienza. Anche se le avesse tratte da un opuscolo manoscritto, oppure dai racconti che sicuramente aveva sentito, portando quelle storie di fronte ai giudici il giovane portoghese aveva deciso di affidar loro le proprie sorti. E quindi, da quel punto in poi, le esperienze che vi erano condensate divennero in ogni caso parte della sua vita, ed essa, di converso, insieme a quella di molti suoi

334 Sul nesso tra ambito giudiziario e storie picaresche si veda D. Gitlitz, *Inquisition, Confessions and «Lazarillo de Tormes»*, «Hispanic Review» LXVIII (2000), pp. 53–74. Per quanto riguarda la lettura delle ironie, delle ansie, e del potenziale scettico della letteratura picaresca nei confronti dell'affidabilità delle narrazioni in prima persona, rimando al recente lavoro di Barbara Fuchs, *Knowing fictions. Picaresque Reading in the Early Modern Hispanic World*, Philadelphia 2021, di cui si veda in particolare il capitolo III, dedicato a *Guzmán de Alfarache*.

contemporanei, la ragione di quelle storie.

Nell'aula inquisitoriale quei racconti subirono tuttavia una declinazione di climax, e una decostruzione. La manipolazione narrativa che i *pícaris* espongono strizzando l'occhio al lettore, magari enfatizzando il successo dell'impostura che ne garantiva per certi versi la remissione, era denunciata di fronte ad un'istituzione che avrebbe sanzionato quelle stesse manipolazioni. Ma ancora una volta – e qui risiede l'aspetto turbante della simbiosi tra narrazione ed esperienza – quell'apparente svelamento avveniva all'interno delle grammatiche dell'ipocrisia che avevano reso possibili tali narrative. La confessione di Baltasar, per questa ragione, può venir ambivalentemente letta sia come infausta confessione di doppiezza *pícara*, sia come ulteriore episodio picaresco.

Baltasar aveva realmente mancato di notare che i suoi parenti stabilitisi in Piemonte erano ebrei? I Lopes avevano organizzato la missione in Levante al solo scopo di dargli l'opportunità di vivere liberamente da ebreo nelle permissive città ottomane? Fu la convinta professione cristiana di Baltasar, messa alla prova durante le tappe del suo viaggio, la ragione dell'interruzione della missione? Oppure quelle contraddizioni sono il frutto di un lavoro continuo di riformulazione operato dall'inquisito sotto le pressioni del contesto, magari per far apparire la sua storia e i suoi comportamenti accettabili ai giudici?

Tali possibilità vogliono essere lasciate qui programmaticamente aperte, senza risoluzione. Ciò che si vuole sottolineare è che tutte queste eventualità si diano: l'opacità della trama non corrisponde ad una mancanza di chiarezza, bensì alla natura del vissuto di Baltasar e dei suoi

contemporanei, nonché alle perverse dinamiche inscritte nelle fonti che ne tramandano le tracce. Violenza ancor più potente sarebbe il tentare di costituirle, per razionalizzazioni successive, ad un'unità che mai fu. All'opposto, persino nei casi in cui quelle testualizzazioni non corrisposero a stati di fatto, squalificarle a rango di voci intrinsecamente viziate e corrotte costituirebbe un gesto analiticamente scorretto. La loro efficacia non può essere considerata inferiore a quella di una presunta genuina rappresentazione, dato che esse stesse contribuirono alla produzione e al rafforzamento di forme differenti ma non certo secondarie di realtà, quali gli stereotipi.³³⁵ Ad accomunare l'utilizzo strategico della dimensione interiore, la violenza perpetrata dagli inquisitori durante la loro missione ermeneutica, così come il marchio impresso dalla ambiguità epistemica dei concetti duali sui testi, percepiti come intrinsecamente duplici, costretti nella bidimensionalità articolata tra lettera e significato, sta il loro essere tutti fenomeni intrecciati alle grammatiche dell'ipocrisia.

Lo statuto precario di quei documenti non deve però occultare i numerosi frammenti che paiono descrivere con una certa solidità il contesto in cui furono prodotti. Dalle fonti riguardanti Baltasar Perera si ha l'impressione che la penisola italiana fosse posta in una posizione cruciale nell'intricata rete europea della diaspora sefardita, fondata su relazioni familiari, personali ed economiche. Connessioni su lunghe ma

335 Il complesso intreccio tra impianti accusatori, narrazioni mitico-letterarie e violente persecuzioni che videro protagoniste le comunità ebraiche premoderne è argomento di M. Rubin, *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*, New Haven 1999.

anche brevi distanze, veicolo di lettere, informazioni, o semplici voci, spesso trasmesse attraverso le mani e la memoria di mercanti, amici, o viaggiatori fidati, schivando qualsiasi controllo istituzionale. I dettagli forniti da Baltasar riguardano contesti per la maggior parte ancora poco noti e lasciano intendere una presenza capillare di esuli nelle città italiane, ben oltre quella immaginabile sulla base degli studi concentrati sui pochi grandi poli della presenza iberica in Italia.³³⁶ Dalle parole di Baltasar è possibile supporre che i nuovi arrivati fossero costantemente aggiornati su ciò che accadeva nelle loro città di origine. Riferendosi ad una conversazione che aveva avuto in Firenze con i parenti di Ionas Consalvo, un amico che al momento della deposizione viveva ormai a Ferrara professando la religione ebraica, descriveva così l'impressione che ne aveva tratto:

q[ues]to lo so perché un fr[ate]llo della sua moglie che si chiamava Christiano Consalvus, et hora da giudeo si chiama Ionas che abita in Ferrara, che aveva amicitia con meco, et si fidava di me me l'ha detto, et per conto suo haveva lì in Fiorenza

336 Ad esempio, a fronte delle attenzioni dedicate al contesto livornese e pisano, poche sono le notizie sulla presenza di esuli iberici in Firenze e nei centri minori del granducato; per una ricognizione sulle comunità ebraiche cittadine all'epoca del ghetto si veda S. B. Siegmund, *The Medici State and the Ghetto of Florence. The Construction of an Early Modern Jewish Community*, Redwood City 2005. Tuttavia, alla critica rivolta a Bonfil per aver costruito un'immagine dell'ebraismo italiano basata quasi integralmente sul punto di vista dell'élite rabbinica, segue la costruzione di una lettura basata quasi esclusivamente su documenti ufficiali delle istituzioni ducali. Una penetrante prospettiva sulla dimensione globale ed interculturale di dinamiche socioeconomiche spesso affrontate in ottica locale è offerta da F. Trivellato, *The Familiarity of Strangers: The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-cultural Trade in the Early Modern Period*, New Haven 2009.

amicitia con questo suo cugnato, et con suo fr[ate]llo, et loro med[esi]mi pensando ch'io fossi giudeo me lo confessavano, et trattavano spessevte delle cose di Portugallo, et hanno meglior segnali come se fossero hoggi viventi di là.³³⁷

La descrizione rende l'idea dell'ambiente in cui Baltasar era immerso, dove i piani dell'appartenenza religiosa potevano slittare continuamente, e i nomi accavallarsi, rendendo plausibile qualsiasi combinazione.

Assieme a coloro che si integrarono gradualmente nelle comunità ebraiche presenti in Italia, le fonti lasciano aperti spiragli su persone che non dovettero fuggire al fine di intraprendere una vita nell'ebraismo ortodosso. In quel contesto, comportamenti umani segnati da attitudini critiche o anti-istituzionali nei confronti delle religioni stabilite si facevano difficili da afferrare, nonostante gli appigli forniti dagli stereotipi. Forse da incertezze simili erano scaturite quelle immagini diffuse in ambiente iberico che associavano i nuovi convertiti ad esseri mitologici, ibridi, irriconoscibili, in quanto non riconducibili univocamente ad una delle figure sociali del panorama mentale diffuso.³³⁸ Quando gli inquisitori fiorentini chiesero ad una testimone alcune notizie circa Giorgio Mendes – un uomo di origine iberica stabilitosi Firenze – il vecchio stereotipo della duplicità fallì nel guidare

337 ASAF, TIN II, c. 344r.

338 Angoscia condensata nell'immagine dell'*Alboraique*, figura pseudo mitologica derivante dall'*Al-Burāq*, la cavalcatura mistica dell'ascensione di Maometto. Animale dai tratti riconoscibili ma non riconducibili a nessuno dei destrieri noti – né cavallo, né mulo, né bue, né asino – e che negli anni ottanta del quattrocento un pamphlet aveva associato ai *conversos*. Si veda D. M. Gitlitz, *Hybrid Conversos in the "Libro llamado el Alboraique"*, in «Hispanic Review» LX (1992), pp. 1-17.

la ricostruzione, lasciando spazio per l'emersione di una nuova, più impermeabile immagine:

io no[n] so poi se q[uest]a è vita da hebrei, ch'io, dei costumi d[e]gli hebrei no[n] ne posso dir altro. E p[er] dirne il vero non teneva né la lege i[n]tieram[ente] d[ei] giudei, p[er] q[u]el che si vede d[a]gli altri hebrei, né la lege d[ei] c[hristia]ni, e nel giorno del sabato come anco negli altri giorni p[er] l'ordinario il d[ett]o Giorgio usciva di casa a buon'hora com'era per altri resti ‡, e non tornava se no[n] q[ua]n[do] li pareva e la sua famiglia non faceva di vario dal sabato agli altri giorni, p[oi]ché per l'ordinario no[n] lavoravano mai se lo si davano a legere a burlar e ciarlare e no[n] ho mai ved[u]to digiunar ness[un]o di loro, nemanco ci ho badato.³³⁹

Dal punto di vista ermeneutico, questa testimonianza, seppur lontana dai semplici stereotipi binari, non faceva che reiterare in più complessa fattura il topos dell'inaffidabilità dell'espressione esteriore, polo contrastivo di una supposta verità interiore.

Una raccolta documentaria preservata negli archivi romani permette di misurare ulteriormente fino a che punto gli stereotipi dell'ipocrisia fossero diffusi nell'Italia e nell'Europa del tardo cinquecento. Nell'estate del 1594 un frate portoghese di nome Zaccaria contattò il cardinale

339 ASAF, TIN I, c. 471r: costituito di Alessandra, moglie di Antonio da Lima, 28 Gennaio 1581. Sulla significativa convergenza delle immagini del marrano e del miscredente nell'Italia del cinquecento inoltrato si veda S. Pastore, *From 'Marranos' to 'Unbelievers': The Spanish Peccadillo in Sixteenth-Century Italy*, in M. Eliav-Feldon e T. Herzig (a cura di), *Dissimulation and Deceit in Early Modern Europe*, Basingstoke 2015, pp. 79-93.

Giulio Santorio, informandolo che i marrani portoghesi vivevano liberamente in molte città italiane. Il padre cappuccino comunicava al cardinale, membro eminente della congregazione del sant'ufficio, di aver incontrato a Venezia un mercante portoghese di nome Nuno, e che questi avrebbe potuto rivelarsi un prezioso ausilio per individuare e perseguire quelle persone. Zaccaria, con l'aiuto di padre Grisostomo, procuratore generale dell'ordine cistercense, disegnò per i cardinali romani la bozza di un piano repressivo dalla portata europea, che prevedeva di assoldare informatori in Spagna e Portogallo, il diretto coinvolgimento degli uffici inquisitoriali della Penisola iberica, nonché il controllo delle comunicazioni che i migranti scambiavano attraverso i canali ufficiali, intercettando tutte le lettere spedite attraverso il Correo General a Madrid, prima della loro partenza. Nuno – riportava padre Zaccaria – aveva sottolineato l'importanza di agire in piena segretezza, dato che

non è da fidarsi in niuno de portughesi, imperoché né anco di quelli che in italia vivono al cospetto degli huomini come christiani, et sieno in honore de dignità, si dee fidare, percioché pochissimi si troveranno che non sieno del parentado de marani, et quando uno di essi se n'havedesse, darebbe raguaglio per tutti, et in un tratto li farebbe fugir tutti in Turchia.³⁴⁰

340 Il testo qui riprodotto è trascritto da ACDF, st. st., BB5b, cc. 69-70. Una circoscritta ricostruzione di questa vicenda si trova in P. C. Ioly Zorattini, *Un profilo del marranesimo alla fine del '500: la denuncia al S. Uffizio romano di fra' Zaccaria da Lisbona*, in H. Méchoulan e G. Nahon (a cura di), *Mémorial I.-S. Révah: études sur le marranisme, l'hétérodoxie juive et Spinoza*, Paris-Louvain 2001, pp. 520-543. Contrariamente a quanto sostiene Zorattini, nessun dettaglio suggerisce che la

Con tutta probabilità, il piano non fu mai implementato. Tuttavia, quell'episodio mostra che gli stereotipi della duplicità erano pienamente consolidati nell'ultima decade del secolo, e circolavano in associazione all'immagine di un gruppo coeso e fortemente interconnesso. Di più, tali informazioni non dovevano giungere nuove o inaspettate agli ecclesiastici romani. Questi ricevevano infatti già da tempo comunicazioni del medesimo tono, in grado di rafforzare l'idea che quelle immagini stereotipate costituissero vulgate correnti e largamente diffuse. Nel 1564 il cardinal Morone riceveva una lunga «informatione summaria del principio, et progresso della conversione, che hanno havuto i giudei nel Regno di Portugallo», dove si ripercorrevano le vicende intercorse dai decreti di conversione alla data della missiva. La sequela di storie trite, spesso infamanti, talvolta assolventi, si concludeva con una nota circa la vasta presenza iberica e conversa nelle città italiane:

ne è città in Italia dove non ci siano marrani portughesi fuggiti dall'Inquisitione di Porugallo, i quali come diventano ricchi, perché trafficano in ogni cosa come christiani, se ne vanno in Turchia, dove avisano il Turcho di tutto quello, che si fa de qui, fra i quali è una donna portughese vechissima chiamata madonna † [Beatriz de Luna?], la qual'ha stato molto tempo in Ferrara, et a Venetia come christiana, et poi sen'andò in Turchia, et maritò una figlia, con un figliolo del medico del Turcho, et vive nella Legge di Moisé, lei e tutta la sua famiglia.³⁴¹

congregazione abbia mai dato al piano proposto dai due frati piena e convinta attuazione.

Le coincidenze tra questi ultimi documenti meritano una riflessione. A partire dagli incartamenti veneziani, che comprendono le delazioni raccolte ed inviate a Roma dal padre Cappuccino. Lunghe liste affollate di minuziose accuse che presentano lo stesso stile, la stessa prosodia e la medesima struttura delle delazioni di Baltasar Perera, e di molte altre deposizioni raccolte dagli uffici inquisitoriali in quei decenni. Similarità stilistiche di tal fatta confermano ulteriormente il limite intrinseco di quei testi, intrisi per la gran parte di impianti accusatori ben stabiliti, percorsi da una complessa maglia di narrazioni-tipo. Stereotipi talmente irrigiditi e comuni da poter essere assurti ad uso strumentale, da ogni parte.

Le persone che varcavano la soglia delle aule inquisitoriali in qualità di testimoni o accusati potevano subire le più disparate pressioni, o essere mosse da secondi fini esse stesse. Così come Baltasar si recò dai giudici romani a denunciare amici e persone a cui era stato strettamente legato, nelle sue dichiarazioni è intessuta una cruda *myse en abyme* di quel meccanismo. Tra gli accusati si trova menzionato uno scaltro ragazzo che avrebbe sbandierato di fronte ai propri familiari la possibilità di utilizzare le istituzioni repressive come arma, sperando di trarre vantaggi a suon di minacce di denuncia. Disse Baltasar:

io mi son venuto a Fiorenza, et da lì à sette, ò otto dì li ho
scontrato q[uest]o giovane à Fiorenza, et m'ha detto che suo zeo
[Bentin Enriques] non gli voleva dar nulla, et che lui voleva

341 Cito da AAV, Arm. LXIV, t. 30 – Regni di Spagna e Portogallo n. 1, c. 353r e sgg. (antica cartulazione).

venire a Roma che se non gli dava 500 scudi lo voleva far bruciare per giudeo, et così l'ha contentato [...]³⁴²

Il potere persecutorio delle istituzioni repressive si diffondeva persino al loro esterno, prestandosi ad essere utilizzato dal basso, per fini molteplici, non previsti dalla loro costituzione. Sia l'inquisitore che l'accusato, così come i testi e i loro censori, si trovavano posti sotto il manto delle grammatiche dell'ipocrisia, ma non certo in posizioni equivalenti. Lo studio di singole accuse, nei casi specifici, così come la compilazione e il vaglio di liste con nomi di possibili giudaizzanti finirebbe per reiterare le dinamiche di quella dissimmetria di potere. Simili mosse rimarranno per questa ragione al di fuori del presente lavoro. Nel rigetto di quegli schemi d'accusa e di quelle scansioni testuali, l'unica direzione percorribile per intercettare la possibilità di una liberazione che non potrà certo retroattivamente agire, ma al massimo mettere in evidenza un linguaggio che ancora imprigiona, passa per il riconoscimento e la proposta disattivazione – almeno parziale – delle comuni grammatiche sottese.

L'accusa di ipocrisia era stata dispiegata per la prima volta nel contesto degli scontri tra le comunità cristiane delle origini e i Farisei. Non desta stupore il fatto che una dinamica interna ed in qualche modo costitutiva del pensiero occidentale, che assegnava uno speciale ruolo ermeneutico alla figura essenzializzata de «l'ebreo», raggiungesse uno dei suoi picchi nei decenni di intensificazione dell'attività repressiva fondata sulle

342 ASAF, TIN II, c. 345 r-v. Il giovane e il fratello della madre comunicavano attraverso missive recapitate da fidati mercanti, tra cui un certo Diogo Luis.

grammatiche dell'ipocrisia.³⁴³ Si pone allora l'interrogativo circa l'apporto depositato dalla massiccia rete di esuli iberici nella cultura delle città italiane ed europee che ne entrarono a far parte. Apporto usualmente indagato attraverso i fili della storia filosofica, intellettuale o letteraria, per lo più tramite biografie di singoli, o studi circoscritti a specifiche comunità che lasciano inevaso il problema del fenomeno nel suo insieme. Allo stesso modo, risulta per buona parte ancora da vagliare l'intreccio di queste istanze con il concomitante periodo propulsivo del tardo «rinascimento italiano», valorizzando la reciproca influenza tra alcune delle più radicali, e per certi versi assonanti, esperienze che in quei milieu stavano maturando.³⁴⁴

343 Il carattere costitutivo di quelle dinamiche di pensiero nelle società dell'Europa occidentale è stato messo in rilievo da D. Nirenberg, *Anti-Judaism: The Western Tradition*, New York 2013, di cui si vedano in particolare i capitoli VI e VII. La categoria analitica dell'«ebreo ermeneutico», le cui premesse trovano fondamento in dinamiche culturali di lungo periodo interne alla tradizione ermeneutica cristiana, è stata introdotta da Jeremy Cohen in *The Muslim Connection, or, On the Changing Role of the Jew in High Medieval Theology*, in Id. (a cura di), *From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, Wiesbaden 1996, pp. 141-162; e da Paula Fredriksen in «*Excaecati occulta Justitia Dei*»: *Augustine on Jews and Judaism*, in «*Journal of Early Christian Studies*» III (1995), pp. 299-324, in particolare p. 321. Per un più ampio panorama si veda J. Cohen, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Los Angeles 1999; P. Fredriksen, *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism*, New-York 2008.

344 Per quanto concerne i contatti tra la penisola iberica e quella italiana rimando in prima istanza all'articolo di James Amelang, *Exchanges Between Italy and Spain*. Uno tra i più recenti studi focalizzati sulla presenza iberica in una singola comunità ebraica italiana è offerto da A. di Leone Leoni, *La nazione ebraica spagnola e portoghese di Ferrara (1492-1559) etc.*, Firenze 2011. Sulla comunità romana e i nuovi apporti iberici si veda K. Stow, *Jewish Life in Early modern Rome. Challenge, Conversion, and Private Life*, Aldershot 2007; J. W. Nelson Novoa, *Being the Nação in the Eternal City: New Christian Lives in Sixteenth Century Rome*, Peterborough 2014. Ad intrecciare il *bildunroman* del rinascimento italiano con la diaspora sefaridita hanno tentato alcuni

Di fronte all'interrogativo circa l'apporto delle diaspore iberiche in Europa, ed in particolar modo nell'Italia cattolica, l'approccio sinora seguito impone uno slittamento di piano. Le domande che insistono sul profilo culturale di quelle persone devono essere integrate in una più larga declinazione. Alcune esperienze interne alla diaspora hanno per certo contribuito alla genesi di questioni relative alla soggettività e alla credenza che oggi vengono percepite come moderne – o post-moderne.³⁴⁵ Incedere tuttavia alla ricerca di un insieme di tratti caratterizzanti una peculiarità culturale conversa, seguendo romanticamente le orme che da Americo Castro conducono sino alla più recente letteratura critica, non farebbe altro che reiterare quelle antiche maschere ermeneutiche che qui si è inteso mostrare in quanto tali. A ben vedere, sussiste una perfetta mimesi tra quel modo di pensare e il modo di procedere delle istituzioni repressive, via via occupate a catalogare stili di vita, proposizioni ed atteggiamenti, per poter attribuire agli individui l'appartenenza a quelle categorie generali così create. Il lessico dell'ipocrisia è penetrato tanto in profondità nel linguaggio da

saggi della raccolta curata da D. B. Ruderman e G. Veltri, *Cultural Intermediaries. Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, Philadelphia 2004.

345 Sul dibattito relativo all'«identità giudeoconversa» faccio riferimento alla ricognizione di M. García-Arenal, *Creating Conversos. Genealogy and Identity as Historiographical Problems (after a recent book by Ángel Alcalá)*, in «Bulletin of Spanish and Portuguese Historical Studies» 38 (2013); si veda inoltre M. Bodian, *Américo Castro's Conversos and the Question of Subjectivity*, in «Culture and History Digital Journal» VI (2017). Per quanto riguarda la diaspora sefardita e la supposta «genesì della modernità», si vedano Y. Kaplan, *An Alternative Path to Modernity: The Sephardi Diaspora in Western Europe*, Leiden 2000; Y. Yovel, *The Other Within. The Marranos: Split Identity and Emerging Modernity*, Princeton-Oxford 2009; e M. García-Arenal (a cura di), *After Conversion: Iberia and the Emergence of Modernity*, Leiden 2016.

regimentare persino parte significativa dei tentativi che si sono posti l'obiettivo di discutere tali istanze in modo critico.

Non si è pertanto proceduto – e non si procederà – all'individuazione di una linea di pensiero filologicamente circoscrivibile, o di un peculiare insieme di attitudini, a guisa d'essenzializzare. Si propone di considerare quel variegato scenario prodotto dalla migrazione di persone, testi e sensibilità che caratterizza l'ambiente del cattolicesimo moderno in quanto fattore dei più urgenti argomenti di ermeneutica applicati all'azione. Il contributo poco sopra menzionato è perciò da connettere, prima che all'apporto di istanze culturali specifiche, all'esposizione dialettica e transculturale delle tensioni interne alle condivise grammatiche dell'ipocrisia, tensioni che guidarono e resero possibile l'emergenza di quegli stessi fenomeni.

Conclusione

La presenza delle grammatiche dell'ipocrisia nell'Europa occidentale si è dimostrata pervasiva. La riforma, le diaspore iberiche, e l'introduzione di rinnovate istituzioni repressive nella prima età moderna contribuirono ad accentuarne le tensioni interne, portandole a piena leggibilità. La natura culturale, per molti aspetti transculturale rappresenta un elemento cardine di quelle grammatiche, innumerevoli fili colti a legare persone, testi e racconti di varia origine e formazione. In quel campo di tendenze diffuse risaltano gli spiragli incisi dai testi-parola, dai giochi linguistici della burla e del riso, che talvolta ne permisero la contestazione e l'uscita.

Senza le possibilità aperte dalla diaspora iberica e dall'incremento degli scambi mediterranei, senza le medesime grammatiche a sottendere la comune concezione della parola, del testo e dell'azione, la *Visión deleytable* e il suo approccio iniziatico non avrebbero trovato un varco per l'Italia, o non avrebbero riscontrato il successo sopra misurato. Agostino, il medico veneziano, non avrebbe forse nemmeno immaginato di poter provare ad uscire dalle righe della traduzione latina della *Guida dei perplessi*. Evangelista, il libraio, non avrebbe avuto da smerciare i libri abbandonati nelle sue mani dall'ebreo levantino in fuga. Baltasar Perera e Gaspar Nuñez non avrebbero potuto ri-costruire le loro vite in racconti da opporre strategicamente all'uso persecutorio che delle grammatiche dell'ipocrisia facevano le istituzioni repressive. Giovan Battista Capponi, senza le storie ascoltate in carcere dagli oltramontani e dal giovane ebreo sbarbato, o senza aver assistito alla traduzione della cronaca dell'espulsione sulle assi di una nave, sarebbe stato una diversa persona. Senza l'orizzonte che racchiuse tutto ciò, le

torsioni speculative circa la valenza dei segni consumatesi in quel torno d'anni non avrebbero avuto senso.

Nei nostri linguaggi, e di conseguenza nelle leggi che vi si formulano, sembra tuttora impossibile guardare ad un'azione senza addentrarsi tra i meandri del supposto mondo interiore all'essere umano, implicato dai concetti duali e dalle grammatiche che li regolano. I sistemi giuridici delle società occidentali considerano spesso avventato, se non errato, giudicare un atto esteriore senza tentar di prendere in considerazione le intenzioni, le convinzioni e la condizione emotiva della persona al momento in cui ha compiuto il fatto. Ciò rende il processo giudiziario conforme ad un radicato senso di giustizia. Tuttavia, un'attitudine simile divarica ancora ed ancora la spaccatura tra *intus* e *foris*, facendo rivivere in termini nuovi le antiche tensioni che a queste pagine hanno dato materia. Sarà mai possibile muovere oltre le grammatiche dell'ipocrisia?

Bibliografia

- * *Biblia. Habes in hoc libro prudens lector vtriusque instrumenti nouam translationem aeditam à reuerendo sacrae theologiae doctore Sancte Pagnino lucensi etc.*, Lugduni 1528.
- * *La biblia, que es, los sacros libros del vieio y nuevo testamento, translada en Español* [Casiodoro de Reina – Biblia del oso], Basilea 1569.
- * *The Book of Jubilees*, a cura di J. C. Vanderkam, in *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, edizione del testo etiopico (vol. 510) e traduzione (vol. 511), Lovanio 1989.
- * *Collegii Salmanticensis FF. discalceatorum B. Mariae de Monte Carmeli Primitivae Observantiae Cursus theologicus juxta miram divi Thomae praeceptoris angelici doctrinam*, tomo VII, Lugduni 1679.
- * *I Costituti di Don Pietro Manelfi*, a cura di C. Ginzburg, Firenze-Chicago 1970.
- * *Dispacci al Senato veneto di Francesco Foscari e di altri oratori all'imp. Massimiliano I*, in *Archivio storico italiano*, ossia raccolta di opere e documenti finora inediti o divenuti rarissimi riguardanti la storia d'Italia, vol. VII, n. 2, Firenze 1844.
- * *Ecclesiastes Rabbah*, traduzione inglese di A. Cohen, in H. Freedman e M. Simon (a cura di), *Midrash Rabbah*, London 1939, vol. VIII.
- * *Ein jüdisches Leben Jesu. Die verschollene Toledot-Jeschu-Fassung Tam fi-mütid*. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar, Motivsynopse, Bibliographie, a cura di G. Schlichting, Tübingen 1982.
- * *Leggi criminali del serenissimo Dominio veneto in un solo volume raccolte*, presso Antonio Pinelli, Venezia 1751.
- * *Il libro dei morti degli antichi Egizi. Il papiro di Torino*, a cura di B. de Rachewiltz, Roma 1992 (1ª edizione 1986).
- * *Las siete partidas*, Biblioteca Nacional de Madrid, ms. I766, edizione a cura di D. Zivancevic, Hispanic

Seminary of Medieval Studies, Madison 1992.

*

ספר תולדות ישו [Sefer toledot Yeshu]. Sive liber de ortu et origine Jesu ex editione wagenseliana transcriptus et explicatus, a cura di L. Edman, Upsaliae 1857.

- Ahnert, R. *The Rise of Prison Literature in Sixteenth Century*, Cambridge 2013.
- Amelang, J. S. *Exchanges Between Italy and Spain: Culture and Religion*, in T. J. Dandeleit, J. Marino (a cura di.), *Spain in Italy: Politics, Society, and Religion. 1500-1700*, Leiden-Boston 2007.
- Andreatta, M. *La biblioteca del censore, I libri ebraici di Marco Marini secondo il ms. Vat. Lat. 6191*, in Ead. e F. Lelli (a cura di), *Ir Hefsi-Vah*, Studi di ebraistica e giudaistica in onore di Giuliano Tamani, Livorno 2020, pp. 435-483.
- Aquino *Commentarium in IV Librum Sententiarum*, in Opera omnia parmense (Parmae 1852-1873), vol. VII.
Quaestiones disputatae de veritate, in Opera omnia leonina (Roma 1882 -), voll., XX.i-iii.
Summa theologiae, in Opera omnia leonina (Roma 1882 -), voll. IV-XII.
Summa contra gentiles, in Opera omnia leonina (Roma 1882 -), voll. XIII-XV.
- Arendt, H. *The Human Condition*, Chicago 1998 (I^a edizione 1958).
- Aristotele *Opere biologiche di Aristotele*, a cura di Diego Lanza e Mario Vegetti, Torino 1971.
Ἠθικὰ Νικομάχεια: The Nicomachean ethics, a cura e con una traduzione inglese di H. Rackham, London – Cambridge del Massachusetts 1968.
Φυσικὴ ἀκρόασις: Physics, a cura e con una traduzione inglese di P. H. Wicksteed and R. Cornford, 2 voll., London – Cambridge del Massachusetts 1957-1960.

- Μετὰ τὰ φυσικά: *The Methaphysics*, a cura e con una traduzione inglese di H. Tredennick, 2 voll., London – Cambridge del Massachusetts 1968-1969.
- Περὶ ῥητορικῆς: *The Art of Rhetoric*, a cura e con una traduzione inglese di J. H. Freese, London – Cambridge del Massachusetts 1967.
- Περὶ Ζώων Μορίων – *Parts of Animals*, a cura di A. L. Peck, London – Cambridge del Massachusetts 1961 (1^a edizione 1937).
- Σοφιστικοὶ ῥελεγχοὶ – *On Sophistical Refutations*, a cura e con una traduzione inglese di E. S. Forster, London – Cambridge del Massachusetts 1955.
- Ashworth, E. J. *Will Socrates Cross the Bridge? A Problem in Medieval Logic*, «Franciscan Studies» XXXVI (1976), pp. 75-84.
- Assmann, J. *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Agypten*, München 1990.
- Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, New Haven 1998.
- Augustinus *De civitate dei contra paganos*, in PL XLI.
- De doctrina christiana*, in PL XXXIV.
- De vera religione*, in PL XXXII.
- De trinitate libri XV*, in PL XLII.
- Enarrationes in Psalmos*, in PL XXVI-XXXVII.
- Sermones*, in PL XXXVIII.
- Austin, J. L. e Strawson, P. F. *Truth*, in «Proceedings of the Aristotelian Society» Supp. XXIV (1950), pp. 129-156.
- Bachtin, M. M. *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino 1979 (1^a edizione russa, Moskva 1965).
- Dagli appunti del 1970-1971*, in *L'autore e l'eroe: teoria letteraria e scienze umane*, edizione italiana a cura di C. Strada Janovic, Torino 1988.
- Baeck, L. *Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte*, Berlin 1938.

- von Balthasar, H. U. *Theodramatik*, vol. I: Prolegomena, Einsiedeln 2009.
- Barkey, K. *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge del Massachusetts 2008.
- Baruchson-Arbib, S. *La culture livresque des Juifs d'Italie à la fin de la Renaissance*, Paris 2001.
- Barthes, R. *Sémiologie et médecine*, in Id. *L'aventure sémiologique*, Paris 1985, pp. 273-283.
- Bassich, A. *Notizie della vita e degli scritti di tre illustri Perastini*, Ragusa 1833.
- Baumgarten, A. I. *Rivkin and Neusner on the Pharisees*, in P. Richardson e S. Westerholm (a cura di), *Law in Religious Communities of the Roman Period*, Waterloo 1991, pp. 109-126.
- Bazou, A. *L'influence du traité de Galien "ὅτι ταις του σώματος κράσεσιν αι της ψυχής συνάμεις έπονται" aux écrivains postérieur*, in *Perilepseis Anakoinoseon XI*, Atene 2001.
- Beaton, R. C. *How Matthew Writes*, in M. Bockmuehl e D. A. Hagner (a cura di), *The Written Gospel*, Cambridge 2005, pp. 116-134.
- Berengo, A. *Lettres d'un marchand vénitien (1553-1556)*, Paris 1957.
- Bernardi, D. *L. Franciosini, primer traductor del Quijote al italiano: los problemas filológicos de la primera parte y el caso Oudin*, «Anales Cervantinos» XXXI (1993), pp. 151-181.
- Beuter, A. *Cronica generale d'Hispanna, et del regno di Valenza [...]* composta dall'eccellente M. Anton Beuter, maestro di Theologia, e nuovamente tradotta in lingua italiana dal s. Alfonso d'Ulloa, Venezia 1556.
- Biagetti, M. T. *La biblioteca di Federico Cesi*, Roma 2008.
- Blumenberg, H. *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, in M. Fuhrmann (a cura di), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München 1971.
- Matthäuspasion*, Frankfurt 1988.
- Bodian, M. *Américo Castro's Conversos and the Question of Subjectivity*, «Culture and History Digital Journal» VI

- (2017).
- den Boer, H. *The Visión Delectable Under the Scrutiny of the Spanish Inquisition: New Insights on Converso Literature*, «European Judaism» XLIII (2010), pp. 4-19.)
- Bonaventura *Breviloquium*, in S. Bonaventurae Opera omnia, Roma 1882-1902, vol. V (1891).
- Bonfil, R. *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, seconda edizione, Oxford 1993.
- Borgo, F. *Il procuratore e il banchiere: una nota per Andrea Dolfín*, «Studi Veneziani» LVIII (2009), pp. 421-437
- Borromeo, A. *A proposito del «Directorium Inquisitorum» di Nicolas Eymerich e delle sue edizioni cinquecentesche*, «Critica storica» XX (1983), pp. 499-547.
- le Boulluec, A. *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles*, 2 voll., Paris 1985.
- Boureau, A. *Le pape et les sorciers: Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320 (Manuscrit BAV Borghese 348)*, Sources et documents d'histoire du Moyen Age, VI, Roma 2004.
- Bremmer, J. N. *The Birth of the Term 'Magic'*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» CXXVI (1999), pp. 1-12.
- de Bujanda, M. *Index des livres interdits*, a cura di M. De Bujanda, vol. VIII, Index de Rome 1557, 1559, 1564, Sherbrook-Gèneve 1990.
- Bynum, C. W. *Why All the Fuss about the Body? A Medievalist's Perspective*, «Critical Inquiry» XXI (1995), pp. 1-33.
- Cantimori, D. *Eretici italiani dei Cinquecento*, Firenze, 1967 (I^a edizione Firenze 1939).
- Campanella, T. *L'ateismo trionfato ovvero riconoscimento filosofico della religione universale contra l'antichristianesimo macchiavellesco*, a cura di G. Ernst, Pisa 2004.
- Caplan, J. e Torpey, J. *Documenting Individual Identity: The Development of State Practice in the Modern World*, Princeton 2001.
- Carranza, B. *Comentarios sobre el Catechismo christiano*, a cura di José

- Ignacio Tellechea Idígoras, 3 voll., Madrid 1972-1999.
- Carruthers, M. *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, seconda edizione, Cambridge 2008.
- Carta, P. *La ragion di stato al cospetto della coscienza: le «Proposizioni Civili» di Cesare Speciano (1539-1607)*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» XXIV 1998, pp. 716-17 e 726 (proposizioni n. 390 e n. 634).
- Cartari, F. *Tractatus de executione sententiae contumacialis capto bannito. In quo non pauca scitu digna, ad uniuersam huius rei theoreticam, et praxim, ac motuum propriorum, et constitutionum summorum pont. statutorumque diuersorum ciuitatum desuper iusta seueritate aeditorum declarationem pertinent, continentur*, Venezia 1587.
- Theoricae, et praxis interrogandorum reorum libri quattuor*, Venezia 1590.
- Cary, P. *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford 2000.
- Casalini, C. *Aristotle in Coimbra: The Cursus Conimbricensis and the education at the College of Arts*, London 2017
- Castillo Gómez, A. *Entre la pluma y la pared: Una historia de la cultura escrita en los Siglos de Oro*, Madrid 2006.
- Cavaillé, J.-P. *Dis/simulations. Jules-César Vanini, François de La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVIIe siècle*, Paris 2002.
- Libertine and Libertinism. Polemic Uses of the Terms in Sixteenth and Seventeenth-Century English and Scottish Literature*, «Journal for Early Modern Cultural Studies» XII (2012).
- Cavell, S. *Must We Mean What We Say? A book of Essays*. Updated edition, Cambridge 2015 (I^a edizione 1969).
- The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. Oxford 1979.
- de Certeau, M. *L'invention du quotidien*, v. I, *Arts de faire*, Paris 1990 (I^a edizione 1980).

- de Cervantes, M. *Don Chisciotte della Mancia*, introduzioni, note e testo spagnolo a fronte a cura di F. Rico, Milano 2015 (1ª edizione 2012).
- Chamberlain, C. *The Meaning of Prohairesis in Aristotele's Ethics*, «Transactions of the American Philological Association» CXIV (1984), pp. 147-157.
- Charpentier, J. *Cesare di Federici and Gasparo Balbi*, «Geografiska Annaler» II (1920), pp. 146-161.
- Chartier, R. *Communautés de lecteurs*, in Id., *Culture écrite et société. L'ordre des livres (XIVe-XVIe siècles)*, Paris 1996.
- Chauvet, L.-M. *Symbole et sacrement: une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris 1987.
- Chenu, M.-D. *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Paris 1969.
- Chiffolleau, J. «*Ecclesia de occultis non iudicat*»? *L'église, le secret, l'occulte du XIIe au XVIe siècle*, «Micrologus» XIV (2006), pp. 359-481.
- Clark, E. A. *History, Theory, Text: Historian and the Linguistic Turn*, Cambridge del Massachusetts 2004.
- Clastres, P. *De la torture dans les sociétés primitives*, in «L'Homme» XIII (1973), 114-20.
- Clines, D. J. A. *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield 1993 -.
- Cocchiarella, N. *Formally-oriented work in the philosophy of language*, in *Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the 20th Century*, a cura di J. V. Canfield, London e New-York 1997, pp. 39-75.
- Cochlaeum, J. *Articuli anabaptistarum monasteriensium per doctorem Jo. Cochlaeum confutati*, Leipzig 1534.
- Cohen, J. *The Muslim Connection, or, On the Changing Role of the Jew in High Medieval Theology*, in Id. (a cura di), *From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, Wiesbaden 1996, pp. 141-162.
Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity, Los Angeles 1999.
A Historian in Exile: Solomon ibn Verga, Shevet Yehudah,

- and the Jewish-Christian Encounter*, Philadelphia 2017.
- Copenhaver, B. *Maimonides, Abulafia and Pico, a secret Aristotle for the Renaissance*, «Rinascimento» XLVI (2006), pp. 23-51.
- Corpus homericum Ἰλιάς: *Iliad*, con una traduzione inglese di A. T. Murray, edizione rivista da W. F. Wyatt, 2 voll., London-Cambridge del Massachusetts 1999 (1^a ed 1924).
- Ὀδύσσεια: *Odyssey*, con una traduzione inglese di A. T. Murray, edizione rivista da G. E Dimock, 2 voll., London-Cambridge del Massachusetts 1995 (1^a ed 1924).
- do Couto, S. *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Jesu In universam dialecticam Aristotelis Stagirita*, Coimbra 1606.
- Crisostomo, Ὑπομνημα εἰς τὸν ἅγιον ἀποστολὸν καὶ εὐαγγελιστὴν Ματθαῖον, in PG LVII.
- Dandeleit, T. J. *Spanish Rome, 1500-1700*, New Haven - London 2001.
- Davidson, J. *Hypocrisy and the Politics of Politeness: Manners and Morals from Locke to Austen*, Cambridge 2004.
- Dedieu, J. P. *L'Inquisition*, Montreal 1987.
- Deely, J. *Four Ages of Understanding: The First Postmodern Survey of Philosophy from Ancient Times to the Turn of the Twenty-first Century*, Toronto 2001.
- Denzinger, H. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, XXX ed., Freiburg 1955.
- Derrida, J. *De la grammatologie*, Paris 1967.
- La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique*, in Id., *Marges - de la philosophie*, Paris 1972.
- Dickie, M. W. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London - New York 2001.
- Dienstag, J. I. *Maimonide's Guide for the Perplexed: A Bibliography of Editions and Translations*, in R. Dán (a cura di), *Occident and Orient. A Tribute to the Memory of Alexander*

- Schreiber, Budapest-Leiden 1998, pp. 95– 128.
- Dion, P. E. *YHWH as Storm-god and Sun-god: The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Psalm 104*, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» CIII (1991), pp. 43–71.
- Dodds, E. R. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1952.
- Delfino, D. *Sommario di tutte le scientie. Del magnifico M. Domenico Delfino, nobile vinitiano. Dal quale si possono imparare molte cose appartenenti al vivere humano, e alla cognition de' Dio*, appresso Gabriel Giolito de Ferrari, Venezia 1556.
- Si veda inoltre de la Torre, A.
- Donazzolo, P. *I viaggiatori veneti minori*, Roma 1927.
- Dondaine, H. F. *La définition de sacrement dans la Somme théologique*, «Revue des science philosophiques et théologique» XXXI (1947), pp. 213–28.
- Drever, M. *Image, Identity, and the Forming of the Augustinian Soul*, Oxford 2013.
- Dummett, M. *The Context Principle*, in Id., *The Interpretation of Frege's Philosophy*, II edition, London 1981.
- Ebers, G. *Aegypten und die Bücher Moses. Sachlicher Kommentar zu den aegyptischen Stellen in Genesis und Exodus*, Leipzig 1868.
- Eire, C. M. N. *Calvin and Nicodemism: A Reappraisal*, «The Sixteenth Century Journal» X (1979), pp. 44–69.
- Elorduy, E. *Influjo de Fonseca en Suárez*, «Revista portuguesa de filosofía» XI (1955), pp. 507– 519.
- Erasmus *In Epistolam Pauli ad romanos argumentum, per Erasmus Roterodamus*, in Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia (LB), a cura di J. Leclerc, Leiden 1703–1706, vol. VII.
- Ernst, G. *Cristianesimo e religione naturale. Le censure all'«Atheismus triumphatus» di Tommaso Campanella*, «Nouvelles de la République des lettres» (1989), pp.

- 137-200.
- Eschweiler, K. *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts*, «Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft» I (1928), pp. 251-325.
- Euripide Βάκχαι: *Bacchae*, in *Euripidis fabulae*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Gilbertus Murray, vol. III, Oxford 1909.
- de Federici, C. *Viaggio di m. Cesare dei Fedrici nell'India Orientale et oltre l'India, nel quale si contengono cose dilettevoli dei riti et dei costumi di quei paesi et insieme si descrivono le spetiarie, droghe, gioie et perle che d'essi si cavano, con alcuni avvertimenti utilissimi a quelli che tal viaggio volessero fare*, Venezia 1587.
- Finkenzeller, J. *Die Lehre von de Sakramenten im allgemeinen*, vol. I, Von der Schrift bis zur Scholastik, Freiburg-Basel-Wien 1980.
- Fiori, A. «*Et si haereticus non sit...*» *La condanna dei "sola suspicione notabiles"*, «Rivista internazionale di diritto comune» XXVII (2016), pp. 185-225.
- Firpo, M. *Le ambiguità della porpora e i «diavoli» del Sant'Ufficio: identità e storia nei ritratti di Giovanni Grimani*, in «Rivista storica italiana» CXVII (2005), pp. 825-871.
Juan de Valdés e la riforma nell'Italia del cinquecento, Roma-Bari 2016.
- Flavio Filostrato *The Life of Apollonius of Tyana*, a cura di F. C. Comybeare, Cambridge del Massachusetts 1989 (I^a edizione 1912).
- Folger, R. *Picaresque and Bureaucracy: «Lazarillo de Tormes»*, Newark – Delaware 2009.
- de Fonseca, P. *Intitutionum dialecticarum libri octo*, Olyssippone 1564.
Commentariorum Petri Fonsecae Societatis Iesu in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae, t. II, Roma 1589.
- Fortna, R. T. *The Gospel of Signs. A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*, Cambridge 1970.
- Frajese, V. *Nascita dell'Indice: la censura ecclesiastica dal*

- Rinascimento alla Controriforma*, Brescia 2006.
- Maimonide, il desiderio di immortalità e l'immagine di Dio. Problemi di interpretazione dell'insegnamento esoterico di Sarpi*, in *Ripensando Paolo Sarpi*. Atti del convegno internazionale di studi nel 450° anniversario della nascita di Paolo Sarpi, a cura di C. Pin, Venezia 2006, pp. 153-181.
- Fredriksen, P. *«Excaecati occulta Justitia Dei»: Augustine on Jews and Judaism*, «Journal of Early Christian Studies» III (1995), pp. 299-324.
- Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism*, New-York 2008.
- Frege, G. *Über Sinn und Bedeutung*, «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik» C (1892), pp. 25-50.
- Fuchs, B. *Exotic Nation. Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*, Philadelphia 2009.
- Knowing fictions. Picaresque Reading in the Early Modern Hispanic World*, Philadelphia 2021.
- de Fuentes, A. *Somma della natural filosofia di Alfonso di Fonte divisa in dialoghi sei, ne' quali, oltre le cose fisiche, s'ha piena cognitione delle scienze, astronomia, et astrologia, dell'anima, et della notomia del corpo humano*, novellamente tradotta di spagnuolo in volgare da Alfonso di Vllloa, Venezia 1557.
- Gallina, A. M. *Un intermediario fra la cultura italiana e spagnola nel sec. XVI. Alfonso de Ulloa*, «Quaderni iberoamericani» XVII (1955), pp. 4-12 e XIX-XX (1956), pp. 194-209.
- Ganter, M. *Mittel und Ziel in der praktischen Philosophie des Aristoteles*, Freiburg-München 1974.
- García-Arenal, M. *Creating Conversos. Genealogy and Identity as Historiographical Problems (after a recent book by Ángel Alcalá)*, «Bulletin of Spanish and Portuguese Historical Studies» 38 (2013).
- Taqiyya: disimulo legal*. Introduzione alla sezione monografica di «Al-Qantara» XXXIV n. 2 (2013), pp.

- 345-355.
 (A cura di), *After Conversion: Iberia and the Emergence of Modernity*, Leiden 2016.
- Garver, N. *This Complicated Form of Life: Essays on Wittgenstein*, Chicago-La Salle 1994.
- de Gayangos y Arce, P. *The Language and Literature of the Moriscos*, «British and Foreign Quarterly Review» VIII n. 15 (1939), pp. 63-95.
- Gilson, É. *Linguistique et philosophie, Essai sur les constantes philosophiques du langage*, Paris 1969.
- Ginzburg, C. *I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino 1966.
Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del Cinquecento, Torino 1970.
Spie. Radici di un paradigma indiziario, in Id., *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Torino 1986, pp. 158-209.
L'inquisitore come antropologo, in Id., *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milano 2006, pp. 270-280.
Ancora su Aristotele e la storia, in Id., *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Milano 2000, pp. 51-67.
- Ginzburg, C., con L. Biasiori (A cura di) *A Historical Approach to Casuistry: Norms and Exceptions in a Comparative Perspective*, London - New York 2019.
- Girón-Negrón, L. *Visión Delectable: Philosophical Rationalism and the Religious Imagination in 15th Century Spain*, Leiden 2001.
'If There Were God': The Problem of Unbelief in the Visión Delectable, in K. Ingram (a cura di), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*, vol. I, Leiden-Boston 2009, pp. 83-96.
Maimónides romanceado: Apuntes sobre la Visión Delectable y la recepción de la Guía en la España cuatrocentista, «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía» XXXV (2018), pp. 599-615.

- Gitlitz, D. M. *Hybrid Conversos in the "Libro llamado el Alboraique"*, «Hispanic Review» LX (1992), pp. 1-17.
Secrecy and Deceit: The Religion of the Crypto-Jews, Albuquerque – New Mexico 2002 (I^a edizione 1996).
Inquisition, Confessions and «Lazarillo de Tormes», «Hispanic Review» LXVIII (2000), pp. 53-74.
- Glanzberg, M. *Truth, reflection, and hierarchies*, «Synthese» CXLII (2004), pp. 289-315.
- Gorringe, T. *God's Just Vengeance: Crime, Violence and the Rhetoric of Salvation*, Cambridge 1996.
- Grabes, H. *Speculum, Mirror und Looking-Glass: Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13.-17. Jahrhunderts*, Tübingen 1973
- Grant, R. W. *Hypocrisy and Integrity: Machiavelli, Rousseau, and the Ethics of Politics*, Chicago-London 1997.
- Graziano *Decretum*, in PL CLXXXVII.
- Grendler, P. F. *The Destruction of Hebrew Books in Venice, 1568*, «Proceedings of the American Academy for Jewish Research» XLV (1978), pp. 103-130.
- Groto, L. *Prima parte delle rime di Luigi Groto Cieco di Hadria*, Venezia 1577.
- de Guevara, A. *Libro aureo de Marco Aurelio emperador, y eloquentissimo orador Nueuamente con diligentia corregido*, Venezia 1553.
- Guillén, C. *Cervantes y la dialéctica: el diálogo inacabado*, in J. Lafaye (a cura di), *Les cultures ibériques en devenir: essais en hommage à la mémoire de Marcel Bataillon*, Paris 1979, pp. 635-640.
- Gurevich, A. J. *La nascita dell'individuo nell'Europa medievale*, tr. it. Roma-Bari 1996.
- Gutwirth, E. *The Expulsion of the Jews from Spain and Jewish Historiography*, in A. Rapoport-Albert e S. J. Zipperstein (a cura di), *Jewish History: Essays in Honour of Chimen Abramsky*, London 1988, pp. 141-

61.

- Hadot, P. *La présentation du platonisme par Augustin*, in A. Ritter (a cura di), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*, Göttingen 1979, pp. 272–279.
La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle, Paris 1997 (1^a edizione 1992).
- Hagender, O. *Der Häresiebegriff bei den Juristen des 12. und 13. Jahrhunderts*, in W. Lourdaux e D. Verhelst (a cura di), *The concept of heresy in the Middle Ages (11th–13th C.)*, Leuven–The Hague 1976, pp. 42–102
- Halbach, V. *Tarskian and Kripkean truth*, «Journal of Philosophical Logic» XXVI (1997), pp. 69–80.
- Halliwell, S. *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge 2008.
- Harl, M. *Origène et les interprétations patristiques grecques de l'obscurité biblique*, «Vigiliae Christianae» XXXVI (1982), pp. 334–371.
- Hegel, G. F. W. *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke in 20 Bänden*, vol. III, Frankfurt am Main 1989.
La fenomenologia dello spirito, traduzione italiana di G. Garelli, Torino 2009.
- Henningsen, G. *The Database of the Spanish Inquisition. The relaciones de causas project revisited*, in H. Mohnhaupt e D. Simon (a cura di), *Vorträge zur Justizforschung*, Frankfurt 1993, pp. 43–85.
- Henninger, M. G. *Relations: Medieval Theories 1250–1325*, Oxford 1989.
- Hermann, A. *Das steinharte Herz – Zur Geschichte einer Metapher*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» IV (1961), pp. 77–107.
- Herzberger, H. G. *The truth-conditional consistency of natural language*, «Journal of Philosophy» LXIV (1967), pp. 29–35.
Paradoxes of Grounding in Semantics, «Journal of Philosophy» LXVII (1970), pp. 145–167.
- Herzog, T. *Naming, Identifying and Authorizing Movement in Spain*

- and *Spanish America (17-18th centuries)*, in K. Breckenridge e S. Szreter (a cura di), *Registration and Recognition: Documenting the Person in World History*, Oxford 2012, pp. 191-209.
- Heymerich, N. *Directorium inquisitorum* R.P.F. Nicolai Eymerici Ord. Praed. S. Theol. Mag. Inquisitoris haereticae pravitatis in Regnis Regis Aragonum [...] cum scholiis seu annotationibus eruditissimis D. Francisci Pegnae, Roma 1578.
- Hissette, R, *Enquete sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977.
- Hocquet, J. C. *Le sel et la fortune de Venise*, vol. II, *Voiliers et commerce en Méditerranée, 1200-1650*, Lille 1979.
- Hoffmann, D. C. *Concerning Eikos: Social Expectation and Verisimilitude in Early Attic Rhetoric*, «Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric» XXVI 2008, pp. 1-29.
- Horsbury, W. *The Trial of Jesus in Jewish Tradition*, in E. Bammel (a cura di), *The trial of Jesus*, London 1970, pp. 103-121.
- Hugonis de Sancto Victore *De arca Noe*, cura et studio Patricii Sicard, in CC, *Continuatio Mediaevalis*, CLXXVI, Turnhout 2001.
- Libellus de formatione arche*, cura et studio Patricii Sicard, in CC, *Continuatio Mediaevalis*, CLXXVI, Turnhout 2001.
- Humbert, P. *Recherches sur les sources égyptienne de la littérature sapientiale d'Israël*, Neuchâtel 1929.
- Ildefonse, F. *La multiplicité intérieure chez Marc Aurèle*, in «Rue Descartes» XLIII (2004), pp. 58-67.
- Ioly Zorattini, P. C. *Gli archivi del Sant'Uffizio come fonti per la storia della mentalità e della cultura delle minoranze etnico- religiose*, in A. Del Col e G. Paolin (a cura di), *L'inquisizione romana in Italia nell'età moderna*, Atti del seminario internazionale, Trieste, 18-20 maggio 1988, Roma 1991.
- Un profilo del marranesimo alla fine del '500: la denuncia al S. Uffizio romano di fra' Zaccaria da Lisbona*, in H.

- Méchoulan e G. Nahon (a cura di), *Mémorial I.-S. Révah: études sur le marranisme, l'hétérodoxie juive et Spinoza*, Paris-Louvain 2001, pp. 520-543.
- Ippocrate *Opere di Ippocrate*, a cura di M. Vegetti, Torino 1976 (1ª edizione 1965).
- Περὶ Ἀρχαίας Ἰατρικῆς: *On Ancient Medicine*, edizione a cura di Mark J. Schiefsky. Leiden 2005.
- Isidorus *Etymologiarum libri XX*, in PL LXXXII.
- de Jerez, F. *Libro primo de la conquista del Peru et provincia del Cuzco de le Indie occidentali*, Venezia 1535.
- Jones, J. R. *The Liar Paradox in Don Quixote II*, 51, «Hispanic Review» LIV (1986), pp. 183-193.
- Joüon, P. *ΥΠΟΚΡΙΤΗΣ dans l'Évangile et hébreu hanef*, in «Recherches de Science Religieuse» XX (1930), pp. 312-316.
- Kamen, H. *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*, quarta edizione, New Haven 2014 (1ª edizione 1965).
- Kantorowicz, H. *The King Two Bodies: A study in Medieval Political Theology*, Princeton 1954.
- Kaplan, Y. *An Alternative Path to Modernity: The Sephardi Diaspora in Western Europe*, Leiden 2000.
- Kiperwasser, R. *Matters of the Heart: The Metamorphosis of the Monolithic in the Bible to the Fragmented in Rabbinic Thought*, in S. Ross et al. (a cura di), *Judaism and Emotion: Texts, Performance, Experience*, New York 2013, pp. 43-59.
- Kolping, A. *Sacramentum Tertullianum*. Erster Teil, Münster 1948.
- Kripke, S. *Outline of a Theory of Truth*, «The Journal of Philosophy» LXXII (1975), pp. 690-716.
- Kurtz, J. *The Discovery of Chinese Logic*, Leiden 2011.
- Kuttner, S. *Ecclesia de occultis non iudicat: problemata ex doctrina poenali decretistarum et decretalistarum a Gratiano usque ad Gregorium PP. IX*, Acta congressus iuridici internationalis, Romae 1934, Roma: Pontificium Institutum Utriusque Iuris, 1935-1937, vol. III, pp.

- 225-246.
Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX: Systematisch auf Grund der handschriftlichen Quellen dargestellt, Città del vaticano 1935.
- Laffranchi, M. *Dialettica e filosofia in Lorenzo Valla*, Milano 1999.
- Lambdin, T. O. *Egyptian Loan Words in the Old Testament*, «Journal of the American Oriental Society» LXXIII (1953), pp. 145-155.
- Lang, A. *Der Bedeutungswandel der Begriffe "fides" und "haeresis" und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient*, in «Münkener Theologische Zeitschrift» IV (1953), pp. 133-146.
- Lapide, P. *Aufertehung. Ein jüdisches Glaubenserlebnis*, Stuttgart-München 1977.
- Lavenia, V. *Assolvere o infamare. Eresia occulta, correzione fraterna e segreto sacramentale*, «Storica» XX-XXI (2001), pp. 89-154.
- di Leone Leoni, A. *La nazione ebraica spagnola e portoghese di Ferrara (1492-1559) etc.*, Firenze 2011.
- Lévi-Strauss, C. *The Structural Study of Myth*, «The Journal of American Folklore» LXVIII (1955), pp. 428-444.
- Lipiner, E. *Os baptizados em pé. Estudos acerca da origem e da luta dos Cristãos-Novos em Portugal*, Lisboa 1998.
Anthropologie structurale, Paris 1958.
- Locati, U. *Opus quod iudiciale inquisitorum dicitur*, Roma 1568.
- López-Baralt, L. *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Madrid 2009.
- Lottin, O. *Syndérèse et conscience aux XIIe et XIIIe siècles*, in Id., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, vol. 2.1, Leuven 1948, pp. 103-349.
- Lynn, K. *Between Court and Confessional, The Politics of Spanish Inquisitors*, Cambridge 2013.
- Lyotard, J.-F. *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris 1979.

- Maier, J. *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Damstadt 1978.
- Maimonide Si veda ben Maimon, Moshe.
- Marchesi *Memorie storiche dell'antica, ed insigne Accademia de Filergiti della città di Forlì, colle più esatte notizie de gradi, degli onori, e dell'opere stampate ed inedite, de soggetti ad essa sin al presente aggregati, accuratamente raccolte dal bali Giorgio Viviano Marchesi Buonaccorsi etc.*, Forlì 1741.
- Buonaccorsi, G. V.
- Marcocci, G. “...per capillos adductos ad pillam”. Il dibattito cinquecentesco sulla validità del battesimo forzato degli ebrei in Portogallo (1496–1497), in A. Prosperi (a cura di), *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia del battesimo*, Pisa 2006, pp. 339–423.
- Marcus Aurelius Τὰ εἰς ἑαυτόν: *The Communings with himself of Marcus Aurelius Antoninus, emperor of Rome, together with his speeches and sayings*, edizione e traduzione inglese a cura di C. R. Haines, London – Cambridge del Massachusetts 1916.
- Marinovich, G. *Risposta al signor abbate Paolo Marcello del Mare sopra un opuscolo da lui dato alle stampe etc.*, Venezia 1786.
- Márquez Villanueva, F. *Moros, moriscos y turcos de Cervantes: Ensayos críticos*, Barcelona 2010.
- Martin, D. B. *The Corinthian Body*, New Haven 1999.
- Masini, E. *Sacro Arsenal e overo pratica dell'Oficio della Santa Inquisitione*, Appresso Giuseppe Pavoni, Genova 1621.
- Mattingly, G. *The Armada*, Cambridge–Boston 1962.
- Mazzei, R. *Pisa Medicea, l'economia cittadina da Ferdinando I a Cosimo III*, Firenze 1991.
- McInerny, R. M. *The Logic of Analogy: An Interpretation of St. Thomas*, The Hague 1971.
- Melchior-Bonnet, S. *Histoire du miroir*, Paris 1994.
- Meregalli, F. *Presenza della letteratura spagnola in Italia*, Firenze 1974.
- Montagut, M. *L'être et la torture*, Paris 2014.
- von Moos, P. *Occulta cordis. Contrôle de soi et confession au Moyen Âge*,

- «Médiévales» XXIX (1995), pp. 131-140, e «Médiévales» XXX (1996), pp. 117-137.
- Moreau, I. *"Guérir du sot": les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, Paris 2007.
- ben Maimon, M. *Responsa Ramban*, senza luogo di stampa, 5704 [in realtà: Venezia 5279 (1519)].
- Rabi Rossei Aegyptij Dux seu Director dubitantium aut perplexorum*, in *treis libros diuisus, et summa accuratione reuerendi patris Augustini Iustiniani ordinis Prædicatorii Nebiensium episcopi recognitus*, [Parigi 1520].
- Le Guide des Égarés. Traité de théologie et de philosophie par Moïse Ben Maimoun dit Maïmoïde*, edizione stabilita da S. Munk, 3 voll., Paris 1856-1866.
- Epistola sopra la santificazione del nome (Ma'amar kiddush ha-Shem – Iggeret ha-Shemad)*, in *Crisis and Leadership: Epistles of Maimonides*, traduzione a cura di A. Halkin, introduzione di D. Hartman, New York 1985, pp. 13- 90.
- The Text and Concordance of B. N. Madrid, Ms. 10289. M. Maimonides' «Mostrador e enseñador de los turbados» (Pedro Toledo's Spanish Translation)*, a cura di M. Lazar, Madison 1987.
- Müller, D. *Der augustinische Häresiebegriff als Grundlage für die Ketzerverfolgung im Mittelalter*, in J. A. van den Berg et al. (a cura di), *«In Search of Truth». Augustine, Manichaeism and other Gnosticism*, Leiden-Boston 2011, pp. 139-154.
- Müller, R. *The Procurators of San Marco in the Thirteenth and Fourteenth Centuries: A Study of the Office as a Financial and Trust Institution*, «Studi Veneziani» XIII (1971), pp. 105-220.
- Murray, C. *The Rise of the Greek Epic*, Oxford 1907.
- Murray, M. *Measured Sentences: Forming Literature in the Early Modern Prison*, «Huntington Library Quarterly» LXXII (2009), pp. 147-167.

- Nelson Novoa, J. *Being the Nação in the Eternal City: New Christian Lives in Sixteenth Century Rome*, Peterborough 2014.
- Netanyahu, B. *The Marranos of Spain: From the Late 14th to the Early 16th Century, According to Contemporary Hebrew Sources*, New-York 1966.
- Neusner, J. *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, 3 voll., Leiden 1971.
- Neveu, B. *L'erreur et son juge: remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Napoli 1993.
Notes théologiques, in J.-Y. Lacoste (a cura di), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 1998.
- Newman, B. *What Did It Mean to Say "I Saw"? The Clash between Theory and Practice in Medieval Visionary Culture*, «*Speculum*» LXXX (2005), pp. 1-43.
- Nirenberg, D. *Anti-Judaism: The Western Tradition*, New York 2013.
- Oberman, H. A. *The Down of the Reformation. Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought*, Edinburgh 1986.
- Ockham *Guillelmi de Ockham Opera philosophica et theologica*. a cura di P. Boehner et al., 17 voll., New York 1974–1988.
- Oliver Asín, J. *Un morisco de Túnez: admirador de Lope*, «*Al-Andalus*», I (1933), pp. 409-456.
- Omero, v. *Corpus homericum*.
- Padel, R. *In and Out of the Mind. Greek Images of the Tragic Self*, Princeton 1992.
- Paleotti, M. *Discorso intorno alle immagini sacre et profane diviso in cinque libri*. Coloph.: In Bologna per Alessandro Benacci. Con licenza de' Superiori, 1582.
- Parente, F. *L'Eglise et le Talmud*, in Id., *Les Juifs et l'Eglise romaine à l'époque moderne (XV-XVIII siècle)*, Paris 2007, pp. 233-394.
- Park, K. *The Life of the Corpse: Dissection and Division in Late Medieval Europe*, «*Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*» L (1995), pp. 111-132.
- Parry, M. *L'épithète traditionnelle dans Homère*, Paris 1928.

- Pastore, S. *Il Vangelo e la spada. L'inquisizione di Castiglia e i suoi critici*, Roma 2003.
- Una Spagna anti-papale, gli anni italiani di Diego Hurtado de Mendoza*, «Roma moderna e contemporanea» XV (2007), pp. 63-94.
- From 'Marranos' to 'Unbelievers': The Spanish Peccadillo in Sixteenth-Century Italy*, in M. Eliav-Feldon e T. Herzig (a cura di), *Dissimulation and Deceit in Early Modern Europe*, Basingstoke 2015, pp. 79-93.
- Doubt in Fifteenth-Century Iberia*, in M. García-Arenal (a cura di), *After Conversion: Iberia and the Emergence of Modernity*, Leiden 2016, pp. 283-303.
- Paz y Meliá, A. *Papeles de inquisición: catálogo y extractos*, Madrid 1947.
- Pépin, J. *Clément d'Alexandrie, les Catégories d'Aristote et le Fragment 60 d'Heraclite*, in P. Aubenque (a cura di), *Concepts et Catégories dans la pensée antique*, Paris 1980, pp. 271-84.
- Perkams, M. *Aquinas on choice, will, and voluntary action*, in T. Hoffmann, J. Müller e M. Perkams (a cura di), *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, Cambridge 2013, pp. 72-90.
- Petri Cellensis *De Conscentia ad Alcherum monachum claravallensem liber*, in Petri Cellensis primum deinde S. Remigii apud Remos abbatis demum Carnotensis episcopi opera omnia, PL CCII.
- Petrus Lombardus *Sententiae in IV libris distinctae*, in Spicilegium Bonaventuriae, cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, vol. IV, Grottaferrata 1971.
- Platone *Πολιτεία: Republic*, edizione a cura e con traduzione inglese di C. Emlyn-Jones e W. Preddy, 2 voll., London – Cambridge del Massachusetts 2013.
- Σοφιστής: Sophist*, a cura e con una traduzione inglese di N. H. Fowler, London – Cambridge del Massachusetts 1921.
- Τίμαιος: Timaeus*, edizione e traduzione inglese a cura di R. G. Bury, London – Cambridge del Massachusetts 1929.

- Φίληβος: *Philebus*, a cura e con una traduzione inglese di N. H. Fowler, London – Cambridge del Massachusetts 1925.
- Popkin, R. H. *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*, Oxford 2003.
- Marranos, New Christians and the Beginnings of Modern Anti-Trinitarism*, in Y. T. Assis (a cura di), *Jews and Conversos at the Time of the Expulsion*, Jerusalem 1999, pp. 143-161.
- Potts, T. C. *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge 1980.
- Pozzi, G. *Poesia per gioco. Prontuario di figure artificiose*, Bologna 1984.
- Prodi, P. *Strutture e organizzazione della Chiesa di Venezia tra il XV e il XVII secolo: ipotesi di ricerca*, «Atti della Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna, classe di Scienze morali – Memorie» LXI (1970-1971), pp. 5-30.
- Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000.
- Prosperi, A. *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*, Torino 2009 (1ª edizione 1996).
- Censurare le favole*, in Ead., *L'Inquisizione romana: letture e ricerche*, Roma, 2003, pp. 345-384.
- L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano 2000.
- Un muro di parole. Graffiti nelle carceri bolognesi*, in Id., *America e Apocalisse e altri saggi*, Pisa-Roma 1999, pp. 195-201.
- Prosperi, A. e di Martino, A. (A cura di), *Tortura, un seminario*, Pisa 2017.
- Pullan, B. *A Ship with Two Rudders, 'Righetto Marrano' and the Inquisition in Venice*, «The Historical Journal» XX (1977), pp. 25-58.
- de Quevedo, F. *Execración por la fe católica contra la blasfema obstinación de los judíos que hablan portugués y en Madrid fijaron los carteles sacrilegos y heréticos*, in *Obras Completas en*

- prosa, dirección de Alfonso Rey, vol. VI, Madrid 2015.
- de Quiroga, G. *Index et catalogus librorum prohibitorum, mandato Illstriss. Ac Revere[n]diss. D. D. Gasparis a Quiroga, Cardinalis Archiepiscopi Toletani etc, Madriti MDLXXXIII.*
- Ravid, B. *The Religious, Economic and Social Background of the Context of the Establishment of the Ghetti of Venice*, in G. Cozzi (a cura di), *Gli Ebrei e Venezia, secoli XIV-XVIII*, Milano 1987.
- Raz-Krakotzkin, A. *The Censor, the Editor and the Text: the Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century*, Philadelphia 2007.
- Rediker, M. *Between the Devil and the Deep Blue Sea*, Cambridge 1987.
- Rendsburg, G. A. *The Egyptian Sun-God Ra in the Pentateuch*, «Henoch» X (1988), pp. 3-15.
- Ricoeur, P. *Philosophie de la volonté*, t. I: *Le volontaire et l'involontaire*, Paris 2009 (Iª edizione Paris 1950).
Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre, in R. Bubner e R. Wiehl (a cura di), *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen 1970, pp. 181-200.
La tâche de l'herméneutique, in F. Boyon e G. Rouiller (a cura di), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Neuchâtel - Paris 1975, pp. 179-200.
Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, vol. II, Paris 1986.
- Rist, J. M. *Augustine: Ancient Thought Baptized*, Cambridge 1994.
- Rodenbeck, J. *Cervantes and Islam: Attitudes Towards Islam and Islamic Culture in Don Quixote*, in D. R. Blanks (a cura di), *Images of the Other: Europe and the Muslim World Before 1700*, al-Qāhira 1997, pp. 55-72.
- Rodrigue, A. (a cura di), *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership*, Bloomington 1992.
- Romeo, L. *Pedro de Fonseca in Renaissance Semiotics*, «Ars Semeiotica» II (1979), pp. 187-204.
- Romeyer-Dherbey, G. *Les Choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*,

- Lausanne 1983.
- Rosenblatt, D. «*Mostrador e Enseñador de los Turbados*»: *The First Spanish Translation of Maimonides «Guide of the Perplexed»*, in I. A. Langnas e B. Sholod (a cura di), *Studies in Honor of M. J. Bernardete*, New York 1965, pp. 47–82.
- Roth, C. *The Jews in Renaissance*, Philadelphia 1959.
- Rozen, M. *Strangers in a Strange Land: the Extraterritorial Status of Jews in Italy and in the Ottoman Empire in the Sixteenth to the Eighteenth Centuries*, in A. Rodrigue (a cura di), *Ottoman and Turkish Jewry: Community and Leadership*, Bloomington 1992, pp. 123–166.
- Rubin, M. *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*, New Haven 1999.
- Ruderman, D. B. *Jewish Thought and Scientific Discovery in the Early Modern Period*, New Haven 1995.
- Ruderman, D. B. e Veltri, G. (A cura di) *Cultural Intermediaries. Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, Philadelphia 2004.
- Rumeau de Armas, A. *Alfonso de Ulloa, introductor de la cultura española en Italia*, Madrid 1973.
- Runcima, D. *Political Hypocrisy: The Mask of Power, from Hobbes to Orwell and Beyond*, Princeton 2008.
- Russell, B. *Mathematical Logic as Based on the Theory of Types*, «*American Journal of Mathematics*» XXX (1908), pp. 222–262.
- Sabbagh, L. *La religion des moriscos entre deux fatwas*, in *Les morisques et leur temps*, Paris 1983, pp. 45–56.
- Sacerdoti, G. *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell'Europa di Shakespeare e Bruno*, seconda edizione, Macerata 2016.
- Salinas Espinosa, C. *Poesía y prosa didáctica en el siglo XV: la obra del bachiller Alfonso de la Torre*, Zaragoza 1997.
- Salvaneschi, E. *Le nozioni di segno linguistico e di struttura nei filosofi greci*, «*Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*» IV (1974), pp. 1–55.
- Sandbach, F. H. *Phantasia Katalēptikē*, in: A. A. Long (a cura di),

- Problems in Stoicism*, London 1971, pp. 9–21.
- Sánchez-Lauro Pérez, S. *El crimen de herejía: Su punibilidad, su represión y sus implicaciones político-sociales en Domingo de Soto*, «Ciencia Tomista» CXI (1984), pp. 575–610.
- Sanudo, M. *I Diarii di Marino Sanudo*, a cura di N. Barozzi et. al., XXX, Venezia 1891.
- Sbriccoli, M. «*Tormentum idest torquere mentem*». *Processo inquisitorio e interrogatorio per tortura nell'Italia comunale*, in Id., *Storia del delitto penale e della giustizia*, Milano 2009.
- Scarabello, G. *Carcerati e carceri a Venezia nell'età moderna*, Roma 1979.
- Scary, E. *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford 1985.
- Schäfer, P. *Der Vorrabbinische Pharisäismus*, in M. Hengel e U. Heckel (a cura di), *Paulus Und Das Antike Judentum*, Tübingen 1991, pp. 125–75.
- Schneider, G. *Der Libertin: zur Geistes- und Sozialgeschichte des Bürgertums im 16. und 17. Jahrhundert*, Stuttgart 2000 (I^a edizione 1970).
- Schneider, N. *Die rhetorische Eigenart der paulinischen Antithese*, Tübingen 1970.
- Schoenfeldt, M. C. *Bodies and Selves in Early Modern England: Physiology and Inwardness in Spenser, Shakespeare, Herbert, and Milton*, Cambridge 1999.
- Schreiner, S. E. *Are You Alone Wise? The Search for Certainty in the Early Modern Era*, Oxford 2011.
- Schwed, H. H. *Die Anfänge der römischen Inquisition: Kardinäle und Konsultoren. 1542 bis 1600*, Freiburg-Basel-Wien 2011.
- Secada, J. *Suárez on the Ontology of Relations*, in S. Daniel (a cura di), *Interpreting Suárez: Critical Essays*, Cambridge 2012, pp. 62–88.
- Suárez's Nominalist Master Argument: Metaphysical Disputations V 1*, in L. Novák (a cura di), *Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context*, Berlin-Boston 2014, pp. 211–236.

- Sedley, D. *Zeno's Definition of phantasia kataléptiké*, in T. Scaltsas e A. Mason (a cura di), *Zeno of Citium and His Legacy. The Philosophy of Zeno*, Larnaka 2002, pp. 135-154.
- Segal, M. *The Book of Jubilees. Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology*, Leiden-Boston 2007.
- di Segni, R. *Il Vangelo del ghetto. Le «storie di Gesù»: leggende e documenti della tradizione medievale ebraica*, Roma 1985.
Due nuove fonti sulle 'Toledoth Jeshu', «La Rassegna Mensile di Israel» LV (1989), pp. 127-132.
- Segre, R. *The Jews in Piedmont*, vol. I, Jerusalem 1986.
- Sesto Empirico *Πρὸς μαθηματικούς*, in *Sexti Empirici opera*, a cura di H. Mutschmann, vol. II, Lipsiae 1914.
- Shakespeare, W. *The Tragedie of King Richard the Second. As it hath been publikely acted by the Right Honourable the Lord Chamberlaine his seruantes. By William Shake-speare*, London, printed by W.W. for Mathew Law, 1608 (Q4).
- ben Shammai, H., (A cura di) *Exchange and Transmission Across Cultural Shaked, S., Stroumsa, S. Boundaries: Philosophy, Mysticism and Science in the Mediterranean World*, in *Memory of Professor Shlomo Pines*, Jerusalem 2013.
- Shupak, N. *Where can Wisdom be found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*, Freiburg-Göttingen 1993.
- Sicard, P. *Diagrammes médiévaux et exégèse visuelle: Le 'Libellus de formatione arche' de Hugues de Saint-Victor*, Paris 1993.
- Siegmund, S. B. *The Medici State and the Ghetto of Florence. The Construction of an Early Modern Jewish Community*, Redwood City 2005.
- Sinesio *Περὶ ενυπνίων: On Prophecy, Dreams and Human Imagination: Synesius, «De insomniis»*, a cura di D. A. Russell e H.-G. Nesselrath, Tübingen 2014.
- Siraisi, N. G. *Medieval and Early Renaissance Medicine: An Introduction to knowledge and practice*, Chicago 1990.
Disease and Symptom as Problematic Concepts in Renaissance Medicine, in I. Maclean e E. Kessler (a cura

- di), *Res et Verba in der Renaissance*, Wiesbaden 2002, pp. 217–40.
- Snell, B. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1946.
- Snyder, J. R. *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*, Berkeley 2009.
- Sontag, S. *Regarding the Pain of Others*, New York 2003.
Regarding the Torture of Others, New York Times Magazine, May 23, 2004.
- Soyer, F. *Antisemitic Conspiracy Theories in the Early Modern Iberian World: Narratives of Fear and Hatred*, Leiden–Boston 2019.
- Spade, P. V. *The Medieval Liar: A Catalogue of the Insolubilia Literature*, Toronto 1975.
- Spinoza, B. *Tractatus theologico-politicus / Trattato teologico-politico*, a cura di P. Totaro, Napoli 2007.
- von Staden, H. *The Discovery of the Body: Human Dissection and its Cultural Contexts in Ancient Greece*, «The Yale Journal of Biology and Medicine» LXV (1992), pp. 223–241.
- Stow, K. *Jewish Life in Early modern Rome. Challenge, Conversion, and Private Life*, Aldershot 2007.
- Strauss, L. *Persecution and the Art of Writing*, «Social Research» (1941), pp. 488–504.
The Literary Character of The Guide for the Perplexed, in *Essays on Maimonides*, a cura di S. W. Baron, New York 1941, pp. 37–91.
Persecution and the Art of Writing, New-York 1951.
- Strawson, P. F. *Truth*, «Analysis» IX n. 6 (1949), pp. 83–97.
- Stroumsa, G. G. *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, seconda edizione, Leiden–Boston 2005.
- Stroumsa, S. *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton 2009.
- Suárez, F. *Metaphysicarum disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinatè traditur et quaestiones omnes*

- ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accuratè disputantur*, Salamanticae 1597.
- Tamba-Mecz, I. e Veyne, P. *Metaphora et comparaison chez Aristote*, in «Revue des Études Grecques» XCII (1979), pp. 77–98.
- Tarski, A. *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*, «Studia Philosophica» I (1936), pp. 261–405.
- Tartakoff, P. *The Toledot Yeshu and Jewish-Christian Conflict in the Medieval Crown of Aragon*, in M. Meerson, P. Schäfer et. al. (a cura di), *Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited. A Princeton conference*, Tübingen 2011, pp. 297–309
- Tedeschi, J. *Il giudice e l'eretico: studi sull'inquisizione romana*, Milano 1997.
- Tellechea Idigoras, J. I. *El arzobispo Carranza. «Tiempos Recios»*, 4 voll., Salamanca 2003–2007.
- Temkin, O. *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Ithaca 1973.
- Hippocrates in a World of Pagans and Christians*, Baltimore 1991.
- Tenenti, A. *Venezia e i corsari, 1580-1615*, Bari 1961.
- de la Torre, A. *Vysyon delectable de la Philosophia y artes liberales*, Ferrara 1554.
- Visión delectable*, 2 voll., edizione critica stabilita da J. García López, Salamanca 1991.
- Si veda inoltre D. Delfino.
- Trivellato, F. *The Familiarity of Strangers: The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-cultural Trade in the Early Modern Period*, New Haven 2009.
- Tutino, S. *Shadows of Doubt: Language and Truth in Post-Reformation Catholic Culture*, Oxford 2014.
- Uncertainty in Post-Reformation Catholicism: A History of Probabilism*, Oxford 2017.
- de Valdés, J. *Modo che si dee tenere nell'insegnare, e predicare il principio della religione Christiana*, Roma 1545.
- Dialogo de la lengua*, edizione a cura di Francisco Marsi,

- Barcelona 1986.
- Valla, L. *In sex libros elegantiarum praefatio*, in E. Garin (a cura di), *Prosatori latini del Quattrocento*, Milano-Napoli 1952.
- van der Vekene, E. *Die gedruckten Ausgaben des «Directorium inquisitorum» des Nicolaus Eymerich*, «Gutenberg-Jahrbuch» (1973), pp. 286-297.
- ibn Verga, S. *Schevet Jehuda*. Ein Buch über das Leiden des jüdischen Volkes im Exil, nuova ristampa dell'edizione Wiener a cura di S. Rauschenbach, Berlin 2006.
La vara de Yehudah (Sefer sebet Yehudah), a cura e con traduzione castigliana di M. José Cano, Barcelona 1991.
- Wachtel, N. *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, Paris 2001.
La fede del ricordo. Ritratti e itinerari di marrani in America (CVI-XX secolo), Torino 2003.
Entre moïse et Jésus. Études marranes (xve-xxie siècle), Paris 2013.
- Walsham, A. *Rough Music and Charivari: Letters Between Natalie Zemon Davis and Edward Thompson, 1970-1972*, «Past and Present» CCXXXV (2017).
- Wickersham Crawford, J. P. *The Vision Delectable of Alfonso de la Torre and Maimonides's Guide of the Perplexed*, «Publications of the Modern Language Association of America» XXVIII (1912), pp. 188-212.
- Williams, B. *Shame and Necessity*, Berkley- Los Angeles 1993.
- Wittgenstein, L. *Logisch-philosophische Abhandlung, Tractatus logico-philosophicus*, Kritische Edition, a cura di B. McGuinness e J. Schulte, Frankfurt am Main 1998.
Philosophische Untersuchungen - Philosophical Investigations, a cura di G. E. M. Anscombe e R. Rhees, con una traduzione inglese di G. E. M. Anscombe, New York 1958 (Iª edizione 1953).
Philosophical Grammar, edizione a cura di R. Rhees, Oxford 1974.

- Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics: Cambridge 1939*, a cura di C. Diamond, Hassocks 1976.
- Wittgenstein's Whewell's Court Lectures: Cambridge, 1938–1941*, from the Notes by Yorick Smythies, a cura di V. A. Munz e B. Ritter, Chichester 2017.
- Notes for Lectures on 'Private Experience' and 'Sense Data'*, in Id., *Philosophical Occasions 1912–1951*, a cura di James C. Klagge e Alfred Nordmann, Indianapolis 1993, pp. 200–288.
- Yellin, D. e Abrahams, I. *Maimonides*, Philadelphia 1903.
- Yerushalmi, Y. *Zakhor: Jewish history and Jewish Memory*, Philadelphia 1982.
- Yovel, Y. *The Other Within. The Marranos: Split Identity and Emerging Modernity*, Princeton–Oxford 2009.
- Zagorin, P. *Ways of Lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge del Massachussets 1990.
- Zemon Davis, N. *The Reasons of Misrule. Youth Groups and Charivaris in Sixteenth-Century France*, «Past and Present» L (1971), pp. 41–75.
- Printing and the People: Early Modern France*, in H. J. Graff (a cura di), *Literacy and Social Development in the West: A Reader*, Cambridge 1981.
- Zucchelli, B. *ΥΠΟΚΡΙΤΗΣ. Origine e storia del termine*, Brescia–Genova 1963.
- Zwingli, H. *In catabaptistarum strophas elenchus*, in Huldreich Zwingli's Sämtliche Werke, vol. VI, Leipzig 1936.

Orfeo: Tu dici che sei come un uomo. Sappi dunque che un uomo non sa che farsi della morte. L'Euridice che ho pianto era una stagione della vita. Io cercavo ben altro laggiù che il suo amore. Cercavo un passato che Euridice non sa. L'ho capito tra i morti mentre cantavo il mio canto. Ho visto le ombre irrigidirsi e guardar vuoto, i lamenti cessare, Persefòne nascondersi il volto, lo stesso tenebroso-impassibile, Ade, protendersi come un mortale e ascoltare. Ho capito che i morti non sono più nulla.

Bacca: Il dolore ti ha stravolto, Orfeo. Chi non rivorrebbe il passato? Euridice era quasi rinata.

Orfeo: Per poi morire un'altra volta, Bacca. Per portarsi nel sangue l'orrore dell'Ade e tremare con me giorno e notte. Tu non sai cos'è il nulla.

C. Pavese, *Dialoghi con Leucò*: L'inconsolabile

Alcune persone mi sono state vicine, in vari modi, negli anni in cui questo lavoro è stato scritto. Desidero ringraziarle, senza particolare ordine.

Chiara, per così tanto che non saprei dire una cosa sola – se non *Le ultime...* Teresa, per esserci tenute quando nulla sembrava andare. Annalisa, Giovanni e Arianna, per le prime parole dopo mesi di silenzi. Michele, che sa salvare. Clementina Midori, stampellatrice di fuoco. José. Stefania Tutino, per i consigli preziosi come pochi e per gli *idioms* scambiati a ritmo svelto nelle giornate di Los Angeles. Nadia Fusini, Stefania Pastore e Massimo Stella mi hanno dato molto, la forza che conduce qui ne porta i segni.

