



Università degli Studi di Salerno

Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale (DiSPAC)

Dottorato in Ricerche e Studi sull'Antichità, il Medioevo e l'Umanesimo – Salerno
(RAMUS)

Curriculum 2 – Filosofia dell'età antica, tardo-antica, medievale e umanistica

XXXIII ciclo

Aenigmatica varietas.

Il paradosso come forma del filosofare
fra Quattrocento e Cinquecento

TUTOR:

Ch.mo Prof. Maurizio Cambi

CANDIDATO:

Arianna Migliorini

CO-TUTOR:

Ch.mo. Prof. Dr. Bernhard Huß

COORDINATORE: Ch.mo Prof. Giulio d'Onofrio

Anno accademico: 2020/2021

Philosophandum est, etiam si non est philosophandum.

Quintiliano, *Inst. or.*, V, LXX

INDICE

INTRODUZIONE

- 1. Finalità.....p. 5
- 2. *Status quaestionis*.....p. 8
- 3. Struttura.....p. 13

CAPITOLO I. Testi paradossali. Modelli e ricezione umanistica

- I.1. Modelli
 - I.1.1. La tradizione epidittica paradossale.....p. 17
 - I.1.2. I *Paradoxa stoicorum*.....p. 27
 - I.1.3. Luciano di Samosata.....p. 32
 - I.1.4. L'età tardo-antica e medievale.....p. 42
- I.2. Ricezione umanistica
 - I.2.1. Traduzioni e rifacimenti.....p. 45
 - I.2.2. Epidittica paradossale (e oltre) in Leon Battista Alberti.....p. 49
 - I.2.3. Un “nuovo” *genus philosophandi*.....p. 60

CAPITOLO II. Il paradosso come *velamen*. L'epistola di Giovanni Pico della Mirandola a Ermolao Barbaro del 1485

- II.1. La disputa *De genere dicendi philosophorum*
 - II.1.1. Contesto.....p. 70
 - II.1.2. Letture.....p. 76
- II.2. L'epistola *De genere dicendi philosophorum*
 - II.2.1. Antitesi paradossali.....p. 82
 - II.2.2. Involucri di favole ed enigmi.....p. 93
 - II.2.3. L'orazione ideale.....p. 96
 - II.2.4. *Si aspexeris, feram videas, si introspexeris, numen agnoscas*.....p. 103

CAPITOLO III. Il paradosso come riflesso della *varietas*: Erasmo da Rotterdam

- III.1. Metafore sileniche e logica del rovesciamento
 - III.1.1. *Oceanum philosophiae*. Introduzione agli *Adagia*.....p. 114
 - III.1.2. *Veritas latens*.....p. 118
 - III.1.3. Un mondo rovesciato.....p. 124
- III.2. Il *Moriae encomium* e la riabilitazione dell'elogio paradossale
 - III.2.1. *Philosophi ridentes*. Fra Democrito e Luciano.....p. 131
 - III.2.2. Come Epimenide cretese.....p. 141
 - III.2.3. Una vitalità ossimorica.....p. 144

CAPITOLO IV. Il paradosso come forma del dissenso: Ortensio Lando

- IV.1. Paradossi ed eterodossia
 - IV.1.1. Uno spartiacque storico.....p. 159
 - IV.1.2. Biografia incerta di un eterodosso italiano.....p. 164
- IV.2. «Dal molto amore che alla verità ho portato sempre»
 - IV.2.1. Sentenze fuori del comun parere.....p. 176
 - IV.2.2. Un'opera propagandistica.....p. 185
 - IV.2.3. «False credenze e verissime opinioni».....p. 192

CONCLUSIONI.....p. 199

APPENDICE. Verso una ricerca «inclusiva».....p. 210

BIBLIOGRAFIA.....p. 231

INTRODUZIONE

1. Finalità

L'intento di questo lavoro è quello di indagare le caratteristiche del ricorso al dispositivo concettuale del paradosso in una selezione di opere quattro-cinquecentesche, prestando particolare attenzione alle implicazioni speculative che tale ricorso può, a seconda dei casi, comportare. Condizione preliminare della ricerca è, dunque, un chiarimento su cosa si intenda, in tale contesto, con il termine «paradosso»: come è stato sottolineato, si tratta infatti di un concetto estremamente «incerto, ambiguo, addirittura indecifrabile»,¹ il quale, per la sua poliedrica interdisciplinarietà, mal si presta a tentativi di sistematizzazione univoca.

Con il termine «paradosso» (dal greco παράδοξον, in latino *paradoxum*) è generalmente indicato qualcosa che si pone in contrasto con l'opinione comune o che si situa al di fuori delle aspettative di quest'ultima, risultando quindi, almeno in un primo momento, bizzarro, illogico o insensato. Etimologicamente, il vocabolo origina infatti da *pará*, nel significato di «contro», «fuori», e *doxa*, «opinione», da potersi intendere sia come generico insieme di credenze diffuse, sia come sistema di acquisizioni filosofiche o scientifiche storicamente determinate, sia, ancora, come complesso di principi sulla cui validità vige un accordo condiviso – come nel caso delle regole del ragionamento logico.

A prescindere dall'eterogeneità degli ambiti in cui tale concetto può trovare applicazione, il presupposto necessario con cui intendere i «paradossi» nel lavoro che ci si accinge a presentare è la dimensione del *contrasto* fra un certo sistema di credenze date per acquisite, da un lato, e un elemento inatteso, sorprendente, potenzialmente in grado di minare le fondamenta di quello stesso sistema, dall'altro. D'altronde, come chiarisce Rino Genovese: «Dentro la conoscenza convivono due esigenze contrastanti: quella della

¹ R. GENOVESE, *Introduzione*, in *Figure del paradosso. Filosofia e teoria dei sistemi 2*, a cura di Rino Genovese, Napoli, Liguori, 1992, p. 9.

stabilità e quella del mutamento. Ed è solo dal gioco reciproco tra queste due esigenze che può nascere qualcosa come un paradosso». ² Propria del paradosso, infatti, è la facoltà di porre in discussione non solo nozioni e credenze condivise, ma anche modelli culturali dominanti, fornendo l'occasione per un loro significativo e rivoluzionario ripensamento. ³

Il percorso di ricerca condotto in questa tesi trascende, dunque, la connotazione meramente logica del concetto di paradosso: è stato messo bene in evidenza come l'approccio logico tenda a ridurre l'antinomia a una falla in un sistema ordinato, a un ostacolo da risolvere per ristabilire gli assetti di un equilibrio infranto, mentre la portata filosofica dei paradossi che ci interessa evidenziare emerge non tanto dalla loro risoluzione, quanto dalla loro intrinseca «produttività»:

È un approccio, quello logico, che riduce i paradossi ad antinomie e contraddizioni, per privarli di quel tanto di scandaloso che portano con sé. Lo scandalo consiste nel fatto che il paradosso non richiede in realtà di essere risolto, quanto piuttosto di mutare le nostre coordinate concettuali, di realizzare uno spostamento del punto di vista abituale. ⁴

Si andrà così a indagare la funzione del paradosso come dispositivo potenzialmente in grado di «mutare le coordinate concettuali» di riferimento, circoscrivendo l'indagine a un periodo storico fortemente caratterizzato in questo senso, contraddistinto cioè da grandi mutamenti e da intenso fervore culturale, ossia il Quattrocento e il Cinquecento, secoli in cui «il pensiero si fa cosciente della fine di un Ordine e del compito di definirne un altro». ⁵

² Ivi, pp. 12-13.

³ Willard Quine osservava come più volte, nel corso della storia, la formulazione di un paradosso abbia comportato scompigli tali da provocare delle «crisi del pensiero» («crises of thought»), inficiando la stabilità dei fondamenti di una data disciplina e fornendo l'occasione per una loro significativa e rivoluzionaria ricostruzione: «The argument that sustains a paradox may expose the absurdity of a buried premise or of some preconception previously reckoned as central to physical theory, to mathematics or to the thinking process. Catastrophe may lurk, therefore, in the most innocent-seeming paradox. More than once in history the discovery of paradox has been the occasion for major reconstruction at the foundations of thought», in W. V. QUINE, *Paradox*, «Scientific American», 206, 4 (1962), pp. 84-85.

⁴ R. GENOVESE, *Introduzione*, cit., p. 11.

⁵ Si veda la prefazione di M. CACCIARI in *La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo*, Torino, Einaudi, 2019, che riassume bene quanto esposto in E. GARIN, *Età buie e rinascita. Un problema di confini*, in ID., *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Bari, Laterza, 1975, p. 34: «La “coscienza”, quella “coscienza” su cui tanto si è insistito, non è che la complessa elaborazione e il progressivo ampliamento di una battaglia culturale – ma non culturale soltanto – che mentre condanna un'epoca, vuole precisare quello che condanna in tutti i suoi aspetti, e definire quello che contrappone, misurandosi sul terreno non solo delle idee, ma anche delle tecniche e delle istituzioni. Non tanto, quindi, “coscienza” di quello che avviene, quanto, piuttosto, determinazione di quello che *deve* avvenire perché la luce trionfi sulle tenebre [...]».

Nel presentare il testo di Ernesto Grassi e Maristella Lorch, *Umanesimo e retorica*, Donald Phillip Verene dedica parole suggestive alla peculiare complessità della filosofia umanistica, spesso refrattaria a lasciarsi ricondurre a categorizzazioni strutturate e sistematiche.⁶ Rivendicando la fecondità di un pensiero che permetta di riflettere sul mondo senza tuttavia distaccarsi completamente da esso, egli non trascura di sottolineare come anche l'ironia e la metafora possano divenire, in tale contesto, forme tipiche di un atteggiamento filosofico in cui il desiderio di discutere temi universali non si vincola più, necessariamente, alla fondazione di un rigido orizzonte metafisico, ma trova anche altre modalità di espressione.⁷ Prendendo le mosse da tale considerazione, ciò che ci si propone di dimostrare con la presente tesi è che anche il paradosso possa rientrare fra queste forme ulteriori del filosofare umanistico, in quanto dispositivo capace di aprire una via di accesso alla verità attraverso canali quali lo smascheramento della menzogna, la messa in discussione della *doxa*, lo stimolo nella prosecuzione della ricerca e il vaglio di alternative situate al di fuori delle logiche convenzionali.

Il dato che legittima la plausibilità di una ricerca sul paradosso come forma del filosofare fra Quattrocento e Cinquecento è offerto, anzitutto, dall'elevata incidenza di opere paradossali che videro la luce in questi secoli.⁸ Si tratta per lo più – ma non solo – di composizioni ispirate al modello epidittico paradossale, caro alla tradizione sofistica antica, che fu in questi secoli con entusiasmo riscoperto. A tale proposito, si ha dunque a che fare con argomentazioni a favore di tesi ritenute indifendibili, ossia con ciò che si tende a classificare come «paradosso retorico»,⁹ risultante dal rovesciamento dei termini propri del *genus demonstrativum* e che si concretizza in *laudationes* o *vituperationes* di soggetti ritenuti indegni, rispettivamente, di lode o biasimo. Così, a partire da un'analisi quantitativa legata alla fortuna della ricezione quattro-cinquecentesca di questo

⁶ D. P. VERENE, *Prefazione*, in E. GRASSI – M. LORCH, *Umanesimo e retorica. Il problema della follia*, traduzione di E. Valenzani e G. Barbantini, Modena, Mucchi, 1988, pp. 5-9.

⁷ Cfr. *ivi*, p. 8: «Un simile compito presuppone che il filosofo lavori senza sosta sui dettagli dell'evento indirizzandoli verso il loro significato universale, senza con ciò permettere che il loro carattere unico vada perduto. Il filosofo dovrà insomma far emergere il loro significato senza lasciare che il concetto logico prenda il sopravvento e riduca il tema considerato a un significato unico e universale, a un unico momento della coscienza, all'istanza unica di una categoria. Procedendo in tal modo il filosofo farà della metafora e dell'ironia altrettante forme della sua comprensione e del suo pensiero».

⁸ Cfr. *infra*, pp. 45 e sgg.

⁹ Cfr. R. L. COLIE, *Paradoxia epidemica. The Renaissance Tradition of Paradox*, Princeton, Princeton University Press, 1966, p. 3. Sull'uso retorico dei paradossi, cfr. anche R. GENOVESE, *op. cit.*, p. 15: «Dall'antica sofistica fino alla sua ripresa nel Cinquecento e oltre, la forma paradossale è servita a rendere più forte un argomento debole (eristica) colpendo l'immaginazione di un uditorio disponibile a lasciarsi incantare».

particolare artificio retorico, lo scopo della ricerca sarà quello di osservare se e come esso possa travalicare la mera dimensione dell'*exercitatio* ludica, rivestendosi di specifiche connotazioni polemiche, eversive o euristiche.

Come sostiene Rosalie Colie, inoltre, i paradossi tendono a prosperare in ambienti di «intensa attività intellettuale», nei quali convivono «tante idee diverse e tanti sistemi in competizione fra loro».¹⁰ Anche per questo motivo, filo conduttore della ricerca sarà il concetto di *varietas*, indispensabile tanto per riflettere l'eterogeneità delle idee circolanti in questi secoli – e la conseguente messa in discussione dei paradigmi di pensiero dominanti – quanto per valorizzare la pluralità di tradizioni culturali che consegnano il concetto di paradosso all'età umanistica, le cui intersezioni non sempre è facile ricostruire. Si valuterà, inoltre, come proprio nel tentativo di decifrare una *varietas* multiforme, sfuggente e, per questo, «aenigmatica» gli autori trattati ricorrano anche alla chiave di lettura costituita dal paradosso, che viene dunque a essere, in forme diverse, trama costitutiva della *varietas* stessa.¹¹

2. *Status quaestionis*

Indicazioni sullo stato attuale delle ricerche relative alle opere e alle tematiche affrontate nei singoli capitoli saranno di volta in volta offerte nel corso dell'esposizione. Tuttavia, è opportuno in questa sede ripercorrere, almeno in linea generale, il novero di quegli studi che hanno avuto il merito di far luce sulla rilevanza del discorso paradossale in età umanistica e di tracciare il solco storiografico nel quale sono poi andate a collocarsi le ricerche successive. L'invalso pregiudizio sulla futilità delle composizioni paradossali sofistiche ha per lungo tempo comportato una disposizione non benevola degli studiosi verso di esse, in grado di offuscare l'imparzialità delle ricerche condotte a riguardo: in un saggio dedicato al genere epidittico, ad esempio, Theodore Burgess le definiva «a mere

¹⁰ Cfr. R. L. COLIE, *op. cit.*, p. 33: «Quite clearly, paradoxes are phenomena by no means peculiar to the historical period called the Renaissance, but occur in any period or place where intellectual speculation goes on. They tend to constellate, however, in a period, like the Renaissance, of intense intellectual activity, with many different ideas and systems in competition with one another».

¹¹ Vale la pena ricordare, a questo proposito, la «contrarietas aenigmatica» di cui parla Erasmo nei *Prolegomena* degli *Adagia*, trattando dell'ossimoro come figura proverbiale. Tra le forme che competono a tale categoria, nell'esposizione erasmiana, è inclusa anche una delle espressioni ossimoriche con cui più spesso si avrà a che fare nel corso della tesi, quella degli «iocaque et seria». Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, a cura di Emanuele Lelli, Milano, Bompiani, 2013/2014, *Prolegomena*, XIII, p. 60.

display of ingenuity, a *jeu de langage*», acrobazie retoriche la cui finalità era da ricondursi quasi esclusivamente al *divertissements* dell'oratore intenzionato a cimentarvisi.¹² Di conseguenza, accuse simili hanno spesso interessato anche i rifacimenti ispirati a tali opere in seno all'Umanesimo. Si pensi, ad esempio, all'agguerrita critica mossa da Benedetto Croce ai capitoli burleschi del Berni,¹³ o alla svalutazione della pregnanza contenutistica di un testo come il *Moriae encomium*, definito una «bizzarra accademica, un paradosso», privo, al di là della componente satirica, di elementi degni di essere indagati con serietà;¹⁴ indirizzo ermeneutico che, peraltro, non è ancora del tutto tramontato.¹⁵

Un pionieristico studio incentrato sull'indagine delle ragioni a cui ascrivere la fortuna del discorso paradossale fra Quattrocento e Cinquecento è stato proposto verso la metà del secolo scorso da Archibald Edward Malloch.¹⁶ Da tale analisi, rivolta in particolare a quella tipologia di «extended paradox» che contraddistingue le opere di Erasmo, Thomas More o John Donne, emerge un legame fra il ricorso alla formula paradossale e il desiderio di comunicare la verità attraverso l'artificio del rovesciamento: «The office of the paradoxes themselves is not to deceive, but by a show of deceit to force the reader to uncover the truth. The true nature of the paradox is revealed when the reader overturns it [...]».¹⁷ In questo senso, Malloch evidenzia l'attitudine del discorso paradossale a proporre un confronto fra più tesi, fra più prospettive contrastanti, in grado di riflettere la natura essenzialmente «drammatica» della conoscenza: «Knowledge is dramatic, i. e., that it is proportional to each historical scene. And not only do these works lead to a conclusion that knowledge is dramatic; their very way of leading is itself dramatic».¹⁸ Nella lettura offerta da Malloch, il paradosso si caratterizza, quindi, per la

¹² Cfr. T. C. BURGESS, *Epideictic Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 1902, p. 157. Per approfondimenti sull'evoluzione degli studi critici dedicati all'epidittica paradossale antica, si rimanda a *infra*, pp. 24-25.

¹³ Cfr. B. CROCE, *Poesia giocosa ossia la poesia tolta in giuoco*, «La Critica», 39 (1941), pp. 78-84. Sulla rivalutazione della poesia burlesca, a partire proprio dal giudizio polemico di Croce, cfr. S. LONGHI, *Lusus. Il capitolo burlesco nel Cinquecento*, Padova, Antenore, 1983.

¹⁴ Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della pazzia e dialoghi*, a cura di Benedetto Croce, Bari, Laterza, 1914, pp. VIII e sgg.

¹⁵ Cfr. C. CARENA, *Nota per Moriae Encomium* in ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, a cura di Carlo Carena, testo latino a fronte, Torino, Einaudi, 2002, p. IX.

¹⁶ Cfr. A. E. MALLOCH, *The Techniques and Function of the Renaissance Paradox*, «Studies in Philology», 53, 2 (1956), pp. 191-203.

¹⁷ Ivi, p. 192.

¹⁸ Ivi, p. 202. Interessante è inoltre la caratterizzazione che Malloch offre del ragionamento paradossale in contrapposizione al ragionamento logico tradizionale: «Logic operates upon concepts, which are by

particolarità di non presentare mai il proprio argomento in maniera frontale, richiedendo bensì un approccio di tipo dialettico per essere compreso.

Sulle orme di Malloch, Rosalie Colie ha poi dedicato un importante studio alla varietà di forme assunte dal discorso paradossale nel Rinascimento, riservando un'attenzione particolare proprio alla categoria dei «paradossi retorici». A proposito della loro proliferazione, che Colie definisce «epidemic»,¹⁹ l'autrice mette in evidenza, come condizione necessaria, la concorrenza fra sistemi di valori alternativi:

To deliver a paradoxical encomium, the rhetorician assumed certain values on the part of his audience, values which he would then proceed to question, to undermine, or to overthrow by means of his *epideixis*. Whether or not he believed in his argument is not in question: but his audience, representing “received opinion”, had to believe in its dialectical opposite.²⁰

In questo senso, Colie sottolinea come l'apparentemente futile discorso paradossale sia, a ben vedere, rivolto a mostrare la trivialità delle convenzioni diffuse e a sfidare quei giudizi che ambiscano a godere di validità universale. Come già accennato, l'indagine di Colie è rilevante anche per l'identificazione del periodo rinascimentale come stagione particolarmente adatta al fiorire dei paradossi,²¹ tanto da postulare l'assunto che esistesse, in questi secoli, una «tradizione del paradosso» e una «maniera paradossale di percepire le cose», tale da mescolare e recare in sé materiale proveniente da filoni culturali molto diversi.²²

Un contributo finalizzato a ripercorrere l'eterogeneità dei filoni genealogici del paradosso nella loro evoluzione storica è stato offerto da Letizia Panizza, che ha dedicato un'attenzione particolare alle variazioni della funzione semantica del paradosso a seconda dei contesti esaminati.²³ Così, ad esempio, se nella riflessione aristotelica il paradosso è

definition abstracts from the world of existent things. Paradox controls and makes intelligible this multiple world much as two negative units in algebra, when multiplied, bring forth a positive answer», in *ivi*, p. 203.

¹⁹ R. L. COLIE, *op. cit.*, p. 33.

²⁰ *Ivi*, p. 9.

²¹ Colie riporta una serie di ragioni a sostegno di tale affermazione: «The epidemic of paradox in the Renaissance coincides with active speculation on the market of ideas; two less general causes may also be cited for the paradoxical epidemic. One is the humanist return to ancient texts as models for both life and art. The classical paradox lay ready to hand, easily imitable—a form easier to imitate, for example, than Greek tragedy or classical epic. The other is the mastery, by the humanists themselves, of the arts of the *trivium*, which permitted them the linguistic acrobatics required by paradox» (cfr. *ivi*, p. 33).

²² Cfr. *ivi*, pp. XII-XIII.

²³ Cfr. L. PANIZZA, *The Semantic Field of 'Paradox' in 16th and 17th Century Italy. From Truth in Appearance False to Falsehood in Appearance True. A Preliminary Investigation*, in *Il vocabolario della république des lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo*, Atti del

assimilato alla sfera semantica dell'errore, dell'inganno e della manipolazione capziosa (in quanto originato dalle manovre paralogistiche del sofista), per il Cicerone dei *Paradoxa Stoicorum* esso è, viceversa, dispositivo necessario per esprimere verità universali, «*admirabilia contra opinionem omnium*».²⁴ La critica di Leonardo Bruni alla tradizione bassomedievale dei *Sophismata*, da lui giudicati un'impetosa degenerazione dell'arte dialettica antica,²⁵ è inoltre indicata da Panizza come testimonianza di un mutamento nell'interesse verso i paradossi, che a partire dalla fine del Trecento va gradualmente dissociandosi dallo studio delle fallacie logiche e dall'intento di alimentare dibattiti spesso percepiti come sterili e inconcludenti.²⁶

La strada inaugurata in principio da Malloch e Colie ha dunque il merito di aver attirato l'attenzione della critica sulle tante particolarità della letteratura paradossale umanistica: Stefan Hartung, ad esempio, ha offerto un interessante studio all'indagine dei caratteri di novità introdotti in tale ambito fra Quattrocento e Cinquecento rispetto ai modelli di riferimento rappresentati dalla tradizione antica e dalle sue diramazioni medievali.²⁷ Numerosi contributi sono inoltre arrivati da ricerche focalizzate su specifici autori o su specifiche opere fortemente caratterizzate in senso paradossale, fra le quali spiccano sicuramente il *Moriae encomium* erasmiano e gli studi condotti in merito da Jean-Claude Margolin.²⁸ A un'esplorazione dell'ingresso del genere paradossale nel mondo del volgare, con particolare attenzione per le «scritture asinine» e le «scritture in biasimo della scrittura», ha dedicato uno studio Maria Cristina Figorilli,²⁹ mentre una riflessione sul genere paradossale a partire dal più ampio quadro della ancora poco

Convegno Internazionale *in memoriam* di Paul Dibon, Napoli 17-18 maggio 1996, a cura di M. Fattori, Firenze, Olschki, 1997, pp. 197-220.

²⁴ Cfr. *infra*, pp. 27 e sgg.

²⁵ Cfr. L. BRUNI, *Ad Petrum Paulum Histrum*, in *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di Eugenio Garin, Milano, Ricciardi, 1952, pp. 58-60; L. PANIZZA, *The Semantic Field of 'Paradox'*, cit., p. 205.

²⁶ Cfr. L. PANIZZA, *The Semantic Field of 'Paradox'*, cit., p. 206: «Insofar as paradox was aligned with sophism, and so – according to the humanists – with logical quibbles, riddles, pedantry and useless knowledge in general, it fell under the same censure».

²⁷ Cfr. S. HARTUNG, *Rehierarchisierungen und Systemverschiebungen in der paradoxen Lob- und Tadelliteratur der Renaissance*, in *Varietas und Ordo. Zur Dialektik von Vielfalt und Einheit in Renaissance und Barock*, a cura di M. Föcking-B. Huss, Stuttgart, Steiner, 2003, pp. 91-114.

²⁸ Cfr. J.-C. MARGOLIN, *Le paradoxe, pierre de touche des "Jocoseria" humanistes*, in *Le paradoxe au temps de la Renaissance*, a cura di Marie-Thérèse Jones-Davis, Paris, Touzot, 1982, pp. 59-84; J.-C. MARGOLIN, *Parodie et paradoxe dans l'Éloge de la folie d'Érasme*, «Nouvelles de la République des Lettres», 2 (1983), pp. 27-57; J.-C. MARGOLIN, *Le paradoxe est-il une figure de rhétorique?*, «Nouvelle revue du XVIe siècle», VI (1988), pp. 5-14.

²⁹ Cfr. M. C. FIGORILLI, *Meglio ignorante che dotto. L'elogio paradossale in prosa nel Cinquecento*, Napoli, Liguori, 2008.

studiata ricezione quattro-cinquecentesca della sofistica è stata sviluppata da Teodoro Katinis, relativamente al caso di Sperone Speroni.³⁰ Preziosi sono stati altresì gli studi che hanno permesso di far luce sulla fortuna umanistica di Luciano di Samosata,³¹ fonte privilegiata della scrittura paradossale e maestro di quell'atteggiamento serio-ludico che ne rappresenta uno dei tratti costitutivi, ribadendo la natura ibrida di opere sospese fra l'impegno filosofico e la *dicendi suavitas*. Recentemente è stata peraltro dedicata alle numerose forme in cui si concretizza il *serio ludere* umanistico una specifica raccolta miscellanea.³²

All'interno di tale mosaico storiografico, si giustifica il desiderio di offrire un contributo sul discorso paradossale quattro-cinquecentesco a partire da una prospettiva più propriamente filosofica, che vada non solo a sviluppare i presupposti teoretici indissolubilmente legati al concetto di paradosso, ma anche a indagare se e come questi presupposti possano integrarsi nella riflessione di autori il cui pensiero si radica a più riprese al codice paradossale. È infatti stato sottolineato da una tradizione di studi che va da Eugenio Garin a Michele Ciliberto come pensatori del calibro di Leon Battista Alberti, Giordano Bruno o Niccolò Machiavelli siano caratterizzati da una visione del mondo tutt'altro che lineare e pacifica, la cui ricchezza trova piena realizzazione proprio nella costante dialettica fra luci e ombre, fra «disincanto e furore»;³³ in questo senso, il paradosso diviene categoria funzionale tanto per riflettere l'eterogeneità delle idee circolanti in questi secoli, spesso refrattarie a una sistematizzazione univoca, quanto per leggere e valorizzare le disomogeneità di un «mondo aperto, discontinuo e contraddittorio», che «rifiuta le articolazioni rigide di una logica statica, inette a cogliere la plastica mobilità dell'essere».³⁴

³⁰ Cfr. T. KATINIS, *Sperone Speroni and the Debate over Sophistry in the Italian Renaissance*, Leiden-Boston, Brill, 2018.

³¹ Cfr. ad esempio, E. MATTIOLI, *Luciano e l'Umanesimo*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1980; D. MARSH, *Lucian and the Latins. Humor and Humanism in the Early Renaissance*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1998; *Luciano di Samosata nell'Europa del Quattro e del Cinquecento*, Atti del Convegno, Pisa, 5-6 ottobre 2017, volumi 1-2, a cura di Irene Fantappiè e Marina Riccucci, Pisa-Roma, Serra, 2019.

³² Cfr. *Serio ludere. Sagesse et dérision à l'âge de l'Humanisme*, H. Casanova-Robin, F. Furlan, H. Wulfran (dir.), Paris, Garnier, 2020.

³³ M. CILIBERTO, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Roma, Storia e Letteratura, 2005, p. 3.

³⁴ E. GARIN, *L'Umanesimo italiano*, Bari, Laterza, 1993, p. 17.

3. Struttura

La tesi si compone di quattro capitoli e privilegia la riflessione di quattro autori che esprimono, ciascuno a suo modo, contesti culturali e prospettive filosofiche fra loro differenti: Leon Battista Alberti (1404-1472), Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), Erasmo da Rotterdam (1466/1469-1536) e Ortensio Lando (1510?-1558?). La ricerca si situa, dunque, in un arco cronologico che va indicativamente dalla riscoperta degli *opuscula* di Luciano di Samosata, avvenuta fra gli ultimi anni del Trecento e i primi del Quattrocento, fino alla morte di Ortensio Lando. Tale confine cronologico rispecchia il mio desiderio di limitare il campo di indagine ad appena prima della pubblicazione della *princeps* delle *Pyrrhoniae Hypotyposes* di Sesto Empirico, pubblicate in latino nel 1562:³⁵ se a seguito della grande riscoperta dello scetticismo anche il ricorso al paradosso sarà fortemente caratterizzato in tal senso – come ad esempio nel caso di Montaigne –,³⁶ analizzarlo in una fase ancora non segnatamente connotata da questo particolare indirizzo ermeneutico può essere interessante per osservare come gli esiti scetticeggianti, che pure emergeranno nel corso dell'analisi, siano ancora sospesi fra una congerie di tradizioni di riferimento molteplici e variegata, talvolta anche in netto contrasto l'una con l'altra.³⁷

Il lavoro si apre, appunto, con un *excursus* fra gli antichi modelli di riferimento del discorso paradossale: la tradizione epidittica, i *Paradoxa Stoicorum* ciceroniani, gli *opuscula* di Luciano e la seconda sofistica, con un breve accenno ai secoli del Medioevo, caratterizzati da un generale assopimento della scrittura paradossale.³⁸ La finalità di tale *excursus* è tanto quella di ripercorrere la varietà dei filoni genealogici del paradosso umanistico, quanto quella di circoscrivere, allo stesso tempo, il campo di indagine, assegnando una certa direzione alla ricerca. I filoni presi in esame, per quanto variegati, non esauriscono infatti, da soli, la ricchezza delle tradizioni che coinvolgono il paradosso: vi rimangono fuori, ad esempio, tanto la vasta sfera dei paradossi teologici, quanto l'apofatismo di derivazione neoplatonica, che necessiterebbero, per essere indagati, di

³⁵ Ginevra, Henri Estienne, 1562.

³⁶ Si vedano, ad esempio, Y. BELLENGER, *Paradoxe et Ironie dans les Essais de 1580*, in *Le paradoxe au temps de la Renaissance*, cit., pp. 9-22; J. MIERNOWSKI, *L'Ontologie de la contradiction sceptique. Pour l'étude de la métaphysique des Essais*, Paris, Champion, 1998.

³⁷ Sul nesso fra paradosso e scetticismo già si esprimeva A. E. MALLOCH in *op. cit.*, p. 202: «In the sixteenth century this genre is closely associated with the literature of skepticism [...]».

³⁸ Cfr. *infra*, pp. 17-45.

studi condotti appositamente.³⁹ Chiaro è, tuttavia, come i contenuti affrontati nel corso dell'esposizione tendano a eccedere l'arbitrarietà dei limiti loro imposti, dato che, ad esempio, proprio la tradizione paradossale neotestamentaria sarà inevitabilmente al centro della riflessione di Erasmo e, sotto certi aspetti, anche di Ortensio Lando.

A ognuno dei quattro autori selezionati è dedicato un capitolo della tesi, nel corso del quale l'attenzione è rivolta a individuare le specifiche funzioni rivestite dal paradosso nelle opere che si prenderanno in esame. Dopo una panoramica generale dedicata alla ricezione del genere epittettico paradossale fra Quattrocento e Cinquecento,⁴⁰ si andrà così, nel primo capitolo, a esaminare il caso di Leon Battista Alberti e il suo peculiare approccio al *serio ludere* di matrice lucianesca. Dal vasto *corpus* albertiano, si selezioneranno i due encomi paradossali – il *Canis* e la *Musca* (1438 ca. e 1441) – e il *Momus* (1450 ca.), opera che risente fortemente dell'influenza di Luciano e in cui il codice paradossale è tratto tanto ricorrente quanto costitutivo.⁴¹

Il secondo capitolo è dedicato alla cosiddetta disputa *De genere dicendi philosophorum* (1485) intrattenuta fra Giovanni Pico della Mirandola ed Ermolao Barbaro, determinante, fra le altre cose, anche per valutare quale fosse lo statuto della filosofia nel contesto storico-culturale preso in esame. Analizzando nel dettaglio l'epistola di Pico, si ricorrerà al paradosso come chiave di lettura dell'esposizione, soffermandoci inoltre sull'emergere di tematiche la cui importanza sarà capitale anche per la riflessione successiva, come il dibattito sulla discrepanza fra esteriorità e interiorità e l'appello al valore icastico dell'immagine platonica del Sileno.⁴²

Nel terzo capitolo, dedicato a Erasmo, si analizzerà infatti, anzitutto, l'adagio *Sileni Alcibiadis* (Basilea, 1515), in cui l'impianto paradossale che già contraddistingue l'immagine silenica si amplifica ulteriormente attraverso l'artificio del rovesciamento, declinandosi in senso universale come cifra della degenerazione morale e del sovvertimento delle gerarchie valoriali. Tale analisi introdurrà poi una lettura del *Moriae encomium* (Parigi, 1511) finalizzata a evidenziare e a valorizzare i molteplici elementi

³⁹ Una breve ricognizione è a questo proposito offerta in L. PANIZZA, *The Semantic Field of 'Paradox'*, cit., pp. 206-207 e in R. L. COLIE, *op. cit.*, pp. 145-215.

⁴⁰ Cfr. *infra*, pp. 45-48.

⁴¹ Cfr. *infra*, pp. 49-69.

⁴² Cfr. *infra*, pp. 70-113.

paradossali che contraddistinguono l'opera tanto dal punto di vista formale, quanto, soprattutto, da quello contenutistico.⁴³

Infine, nel quarto capitolo, si esplorerà la valenza prettamente eversiva del paradosso prendendo in esame il caso del camaleontico autore cinquecentesco e propagandista riformato Ortensio Lando, di cui si analizzerà, in particolare, il dittico di opere costituito dai *Paradossi, cioè sentenze fuori del comun parare* (Lione, 1543) e dalla conseguente *Confutatione del libro de Paradossi* (Venezia, 1545).⁴⁴

L'idea che soggiace a questa organizzazione del lavoro è quella di mettere in luce la dimensione plurale e stratificata del concetto di paradosso nei vari casi esaminati, evidenziando le affinità e le divergenze fra i diversi contesti d'indagine e osservando se e come esso vada a costituirsi, nel pensiero degli autori, come chiave di lettura del presente e possibile via di accesso alla verità. L'anima tematica, invece che monografica, di questo progetto nasce dalla convinzione che, per valutare la portata speculativa del paradosso fra Quattrocento e Cinquecento, sia necessario mostrare tanto la porosità del concetto in ambienti culturali differenti, quanto la capillarità della sua diffusione, privilegiando la ricchezza dei dati raccolti da una campionatura trasversale rispetto all'eshaustività dello spoglio di un singolo autore irrelato dal contesto circostante. Così, nel considerare le diverse modulazioni assunte dal concetto di paradosso nei casi esaminati, si individuerà in quest'ultimo una delle figure privilegiate per esprimere i connotati di un contesto culturale caratterizzato strutturalmente da un vivace pluralismo epistemologico, dalla compresenza di idee fra loro eterogenee e spesso discordanti, nonché da un atteggiamento intellettuale che trova proprio nella continua tensione fra la norma e l'eccesso, la regola e la sovversione, la stabilità e il mutamento uno dei suoi tratti di specifica peculiarità.

Sembra dunque adeguata, per concludere questa introduzione in cui è stata offerta una panoramica generale dei temi che si andranno di seguito a trattare, l'osservazione di Rosalie Colie in merito al tentativo di tracciare linee di netta demarcazione fra temi e concetti quando si ha a che fare con i paradossi, osservazione che sarà un utile *vademecum* per la ricerca che ci si accinge a presentare:

⁴³ Cfr. *infra*, pp.114-158.

⁴⁴ Cfr. *infra*, pp. 159-198.

At the end of writing, it is at last evident that some apology must come first, some defense of the indefensible – some defense, then, of an attempt to treat systematically a subject designed to deny and to destroy systems.⁴⁵

⁴⁵ R. L. COLIE, *op. cit.*, p. VII.

CAPITOLO I

Testi paradossali. Modelli e ricezione umanistica

«[...] com'è facile cosa lodar gli Ateniesi in Atene, così è facil cosa lodar gli uomini all'uomo; ma lodar le altre cose in quanto sono utili e benefiche al mondo vòl qualche studio, almen per saper l'utilità che ci possa recare una cosa non comunemente nota alle persone».

Sperone Speroni, *Del genere Demonstrativo*

§ I.1. Modelli

I.1.1. *La tradizione epidittica paradossale*

L'oggetto che si pone al centro della ricerca qui condotta è costituito dai paradossi retorici, elementi che, parafrasando la definizione che ne offre Rosalie Colie, consistono nella difesa di tesi comunemente ritenute indifendibili, realizzata sulla base di un rovesciamento dei principi della retorica classica relativi ai discorsi di lode o biasimo.⁴⁶ Tale definizione ne denota, perciò, la stretta dipendenza dalla tradizione oratoria antica, della quale il genere paradossale si presenta come possibile declinazione o degenerazione. Al fine di chiarire le caratteristiche formali di questo particolare genere discorsivo-argomentativo e di ripercorrere brevemente alcune delle diverse modulazioni da esso assunte nel corso dei secoli, è opportuno esaminarne preliminarmente il retroterra teorico, ossia individuarne la collocazione nel sistema concettuale proprio della retorica antica. Un *excursus* di questo tipo è altresì significativo per indagare le ragioni dell'utilizzo dell'aggettivo «paradossale» in un contesto retorico, per illustrare le possibili motivazioni ascrivibili alla composizione di questa tipologia di testi e per far luce su alcuni aspetti della loro fortunata ricezione umanistica.

⁴⁶ Cfr. R. L. COLIE, *op. cit.*, p. 3: «To begin with the simplest type of paradox, the term was applied to the "rhetorical paradox", or the formal defense, organized along the lines of traditional *encomia*, of an unexpected, unworthy, or indefensible subject». Sui paradossi retorici, cfr. anche P. UGOLINI, *Paradox in Renaissance Philosophy*, in *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, ed. by M. Sgarbi, Cham, Springer, 2020; R. GENOVESE, *Introduzione*, cit., p. 15.

Da un punto di vista teorico, dunque, a partire almeno dalla classificazione dei tre generi di discorso operata da Aristotele nella *Retorica*, l'orazione paradossale nasce dall'inversione dei termini propri del *genus demonstrativum* (o genere epidittico, γένος ἐπιδεικτικόν), ossia quel ramo dell'arte retorica che comprende i panegirici e le invettive.⁴⁷ Il *genus demonstrativum*, scrive Aristotele, ha come obiettivi «la virtù e il vizio, il bello e il turpe»⁴⁸ ed è finalizzato principalmente a persuadere gli uditori della grandezza (o della meschinità) morale di un particolare soggetto sulla base di vari fattori, fra i quali la natura delle azioni da questo compiute, il carattere, la stirpe o l'educazione ricevuta. Di norma, l'oratore epidittico loda ciò che di lode è degno – ossia il bello e, in quanto bello, la virtù⁴⁹ – e biasima ciò che ne è indegno – ossia il vizio e il turpe. Nel IV secolo a. C., tuttavia, la pratica di tessere elogi di soggetti comunemente ritenuti spregevoli o irrilevanti – quindi indegni di lode, secondo la sistematizzazione aristotelica – era già ampiamente consolidata in ambito sofistico. Si pensi, per fare solo due esempi, ma celebri, all'*Encomio di Elena* e all'*Apologia di Palamede* di Gorgia da Leontini, o, più in generale, alla nota usanza sofistica di argomentare a favore e contro la stessa tesi al fine di «rendere più forte l'argomento più debole».⁵⁰ Per quanto, nella *Retorica*, Aristotele non tratti esplicitamente il caso dell'epidittica paradossale, egli sembra talvolta farvi riferimento in maniera indiretta: ammette, ad esempio, che è sempre vantaggioso per l'oratore essere in grado di sostenere tesi opposte, purché ciò rimanga un semplice esercizio oratorio (è infatti moralmente sbagliato tentare di convincere l'uditorio di cose riprovevoli);⁵¹ riconosce, inoltre, come spesso accade di lodare, per serietà o per scherzo,

⁴⁷ Cfr. ARISTOTELE, *Retorica*, I, 1358b; 1366a-1368a. Si veda il fondamentale studio di L. PERNOT, *La rhétorique de l'éloge dans le monde greco-romain*, 2 voll., Paris, Institut d'Etudes Augustiniennes, 1993, in cui i discorsi elogiativi o denigratori sono riconosciuti come solo una delle possibili declinazioni del *genus demonstrativum*, comprendente ogni tipo di orazione pubblica che non rientri nel genere giudiziario o deliberativo.

⁴⁸ Cfr. ARISTOTELE, *Retorica*, I, 1366a, nell'edizione a cura di Marco Dorati, Milano, Mondadori, 2016, p. 67.

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, p. 68.

⁵⁰ L'espressione, derivata da un frammento di Protagora, è in DK 80B6b (tr. it. *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Giannantoni, Laterza Bari, 1969). Riferimenti espliciti alle composizioni paradossali sofistiche si trovano spesso in Isocrate (*Elena* 1-13, *Panathenaicus* 36, *Ad Nic.* 41, *Antidosis* 276, *Panegyricus* 187) e assai significativo è il riferimento che vi fa Platone in *Simposio*, 177b. Per un elenco degli encomi sofistici o di altre opere in cui questi vengono menzionati, si vedano le ancora preziose informazioni raccolte in T. C. BURGESS, *Epideictic Literature*, Chicago, The University of Chicago Press, 1902, pp. 157-166, soprattutto alle pp. 165-166. Per l'*Elena* di Gorgia, si rimanda a C. P. SEGAL, *Gorgias and the Psychology of the Logos*, «Harvard Studies in Classical Philology», 66 (1962), pp. 99-155, e a S. GIOMBINI, *Gorgia epidittico. Commento filosofico all'«Encomio di Elena», all'«Apologia di Palamede», all'«Epitaffio»*, Passignano sul Trasimeno, Aguaplano, 2012.

⁵¹ Cfr. *Retorica*, 1355a.

non solo un uomo o un dio, ma anche oggetti inanimati o uno qualunque tra gli altri esseri animati.⁵²

Oltre alla tripartizione dei generi retorici, di fondamentale importanza nella trama espositiva della *Retorica* aristotelica è senza dubbio la riflessione sull'entimema, o sillogismo retorico, modello formale del procedimento argomentativo portato avanti dall'oratore nel corso della disputa.⁵³ Come criterio di validità delle premesse da cui l'oratore può partire per sviluppare la propria argomentazione, Aristotele pone la conformità di tali premesse con l'opinione comune: esse devono cioè basarsi sugli ἔνδοξα,⁵⁴ le opinioni sulle quali vi è accordo condiviso, accordo che, considerato il carattere solo probabile e non necessario delle proposizioni in gioco,⁵⁵ è in grado di conferire verosimiglianza alle ipotesi di partenza e in assenza del quale gli argomenti non potranno risultare sufficientemente persuasivi. La natura probabile, e non necessaria, delle premesse o di una delle premesse, oltre a costituire l'elemento che determina la radicale differenza fra l'entimema e il sillogismo apodittico, segna inoltre la linea di demarcazione tra la sfera del vero e quella del verosimile (εἰκός). Quest'ultimo, definibile come ciò che sembra vero, che è probabile sia vero, o che è creduto essere vero, in quanto asseconda le convinzioni dell'opinione comune, è, secondo le parole di Roland Barthes, «un'idea generale che riposa sul giudizio che gli uomini si son fatti attraverso esperienze e induzioni imperfette», un «“generale” umano, determinato statisticamente dal più gran numero di persone», che precisamente in virtù del suo carattere non necessario «ammette la possibilità di contrarietà».⁵⁶ È quindi legittimo ammettere che scopo precipuo dell'oratore sia non tanto quello di stabilire un rapporto di corrispondenza fra le parole che pronuncia e la realtà dei fatti, quanto di fare appello a ciò che è *creduto vero* dal suo uditorio e a esso rivolgersi per ottenere consenso e approvazione, qualunque sia l'ambito nel quale egli si trova a declamare – deliberativo, giudiziario o epidittico.

Chiaro è che il discorso paradossale si oppone, o sembra opporsi, diametralmente alla direttiva di porre gli *endoxa* alla base dell'argomentazione, in quanto la sua

⁵² Ivi, 1366a.

⁵³ Sull'entimema si vedano almeno M. F. BURNYEAT, *Enthymeme: Aristotle on the Logic of Persuasion*, in *Aristotle's Rhetoric. Philosophical essays*, ed. by D. J. Furley - A. Nehamas, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 3-55; F. PIAZZA, *Non solo sillogismo. Per una lettura retorica dell'entimema aristotelico*, «PAN», 1 (2012), pp. 31-48.

⁵⁴ Cfr. anche *Topici*, I, 1.

⁵⁵ Cfr. *Retorica*, 1357a.

⁵⁶ R. BARTHES, *La retorica antica*, Milano, Bompiani, 1972, p. 72.

caratteristica è piuttosto quella di contrastare la *communis opinio*, sostenendo tesi con essa in disaccordo – come, d'altronde, suggerisce l'etimologia stessa del termine paradosso. Tuttavia, si noti che anche nelle orazioni paradossali è solo la tesi a favore della quale si argomenta a essere in contrasto con la *communis opinio*, non gli argomenti addotti a tal fine, poiché in quel caso tali argomenti non risulterebbero sufficientemente persuasivi e l'orazione si ridurrebbe a un non-senso.⁵⁷

Se infatti, come si è visto, per gli oratori è buona regola esercitarsi a difendere anche la tesi opposta a quella che intendono sostenere, altrettanto fondamentale è per loro riconoscere e prevenire gli attacchi di interlocutori che vogliano sopraffarli in una disputa inducendoli a sostenere «cose contrarie a ciò che è dichiarato», oppure «affermazioni contrarie a quelle sostenute dai più e dai sapienti».⁵⁸ Nelle *Confutazioni sofistiche*, trattando dei ragionamenti fallaci che si mascherano da sillogismi pur non essendolo, forzare l'interlocutore a produrre affermazioni paradossali (ἄδοξα) diviene uno degli scopi della confutazione apparente messa in atto dal sofista e il paradosso è qui esplicitamente trattato,⁵⁹ seppur fuori dal contesto epidittico, come esito delle manovre paralogistiche atte a sollecitare la formulazione di *adoxax*.

La distinzione terminologica fra *endoxax*, ciò che è conforme all'opinione comune, e *adoxax*, ciò che non lo è, si ritroverà ancora nel III secolo d. C. in uno dei due trattati di Menandro di Laodicea sui discorsi epidittici,⁶⁰ a noi giunti incompleti, nel quale i soggetti cui la lode può rivolgersi sono appunto suddivisi fra «endoxax» – come gli dei e tutto ciò che è comunemente ritenuto buono ed encomiabile –, «adoxax» – qui associati ai demoni e a quanto ritenuto malvagio –, «amphidoxax» – cui si lega una sorta di genere ibrido che intreccia il biasimo alla lode – e, infine, «paradoxax», dei quali sono citati come esempi l'*Elogio della morte* del sofista Alcidas e il perduto *Elogio della povertà* del cinico Peregrino Proteo.⁶¹ Purtroppo, non ci è giunta la sezione del testo dedicata a questi ultimi, pianificata da Menandro nell'introduzione dell'opera;⁶² la menzione che ne fa è tuttavia

⁵⁷ Su questo aspetto, si veda lo studio di G. MAZZARA, *Gorgia. La retorica del verosimile*, Sankt Augustin, Academia, 1999.

⁵⁸ Cfr. ARISTOTELE, *Confutazioni sofistiche*, tr. it. di A. Fermani, in ID., *Organon*, coordinamento generale di M. Migliori, testo greco a fronte, Bompiani, Milano, 2016, 173a5-6; 173a21-22, pp. 1749; 1751.

⁵⁹ Si veda, in particolare, ivi, 165b12-165b22; 172b9-173b16.

⁶⁰ Ora editi in MENANDER RHETOR, [DIONYSIUS OF HALICARNASSUS], *Ars Rhetorica*, edited and translated by William H. Race, Harvard University Press, Cambridge (MA) – London, 2019, pp. 2-357.

⁶¹ Cfr. ivi, I, 10, p. 72.

⁶² Cfr. ivi, I, 1, p. 24.

preziosa da un punto di vista terminologico, in quanto attesta come per tali composizioni si parlasse effettivamente di *παράδοξα ἐγκώμια*, encomi paradossali.

Le *vituperationes* sofistiche, per quanto più rare, erano comunque praticate: si ha notizia che il retore Libanio ne abbia composte contro Achille ed Ettore, mentre Polibio, nelle *Historiae*,⁶³ fa riferimento a certe composizioni che provocatoriamente accusavano Penelope di essere stata una cattiva moglie. Polibio sottolinea altresì la nocività pedagogica delle dispute paradossali, che a suo parere istigavano i giovani a ricercare una vuota reputazione, sminuendo al contempo la serietà dei grandi temi morali.

In ambito latino, Quintiliano dedica al «genus laudativum» il settimo capitolo del terzo libro dell'*Institutio oratoria*, e non esprime un giudizio altrettanto severo riguardo alle sue derive in senso paradossale. Si limita a riconoscere che qualunque tipo di soggetto può essere lodato, come erano stati lodati il sonno, la morte o certi alimenti.⁶⁴ Quintiliano accetta, con Aristotele,⁶⁵ che l'encomio tradizionale possa variare sensibilmente a seconda del luogo in cui viene pronunciato, poiché è fondamentale tener conto degli usi e dei costumi degli ascoltatori («audientium mores»), così da assecondarne le opinioni e fare in modo che le virtù elogiate corrispondano alle virtù che quel tipo di uditorio ritiene encomiabili. Ad esempio, suggerisce il retore, un elogio in onore della letteratura sarà necessariamente più apprezzato ad Atene che non a Sparta. Interessante è anche la rivendicazione operata da Quintiliano del valore civile del genere epidittico, cui presso i romani si ricorreva frequentemente per mettere in buona luce gli imputati o i testimoni durante i processi.⁶⁶

Permanendo ancora in ambito latino, occorre segnalare un fortunato passo delle *Noctes atticae* di Aulo Gellio, in cui l'autore, pur non trattando specificamente del genere epidittico, riporta una preziosa testimonianza sulle composizioni paradossali:

Infames materias, sive quis mavult dicere inopinabiles, quas Graeci *adoxous hypotheseis* appellant, et veteres adorti sunt non sophistae solum, sed philosophi quoque, et noster Favorinus oppido quam libens in eas materias se deiciebat vel ingenio expurgificando ratus idoneas vel exercendis argutiis vel edomandis usu difficultatibus, sicuti, cum Thersitae laudes quaesivit et

⁶³ *Historiae*, XII, 26b.

⁶⁴ Cfr. QUINTILIANO, *Inst. or.* III, VII, 6: «Quae materia praecipue quidem in deos et homines cadit, est tamen et aliorum animalium, etiam carentium anima»; ivi, 28: «Nam et somni et mortis scriptae laudes et quorundam a medicis ciborum».

⁶⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Retorica*, 1367b; QUINTILIANO, *Inst. or.*, III, VII, 23.

⁶⁶ Cfr. *Inst. or.*, III, VII, 2.

cum febrim quartis diebus recurrentem laudavit, lepida sane multa et non facilia inventu in utramque causam dixit eaque scripta in libris reliquit.⁶⁷

Si noti, anzitutto, l'utilizzo del termine «inopinabiles» come traduzione latina del greco ἄδοξα, con cui sono definite le materie spregevoli («infames») oggetto delle composizioni paradossali; ancora, si noti il riferimento non solo ai sofisti, ma anche ai filosofi, come entusiasti promotori di questa tipologia testuale,⁶⁸ infine, si ponga attenzione sull'accezione dispregiativa che accompagna la formula «infames materiae», contrastata, però, dalla lista di componenti positive che, a parere di Favorino, l'esercizio del paradosso apportava all'ingegno di chi vi si dedicasse.

Marco Cornelio Frontone, autore delle *Laudes negligentiae* e delle *Laudes fumi et pulveris* – dedicate a Marco Aurelio – poneva invece il diletto («suavitas») come scopo precipuo dell'orazione paradossale:

In primis auteum sectanda est suavitas. Namque hoc genus orationis non capitibus defendendi nec suadendae legis nec exercitus hortandi nec inflammandae cautionis scribitur, sed facetiarum et voluptatis. Ubique vero ut de re ampla et magnifica loquendum, parvaeque res magnis adsimilandae comparandaeque. Summa denique in hoc genere orationis virtus est adseveratio.⁶⁹

Se le ragioni che spingevano gli oratori a cimentarsi in tali attività erano, infatti, solitamente ricondotte alla pratica dell'eloquenza, all'esibizionismo, o al semplice scherzo, come peraltro notava già Aristotele,⁷⁰ la storiografia del secolo scorso si è

⁶⁷ AULO GELLIO, *Noctes atticae*, XVII, 12, 1-2: «Così come gli antichi, non solo sofisti, ma anche filosofi, si accostarono a quelle materie spregevoli, o come qualcuno preferisce dire indifendibili, che i Greci chiamano argomenti paradossali, così pure il nostro filosofo Favorino vi si dedicava particolarmente volentieri, giudicandole idonee a risvegliare l'ingegno, ad allenare l'arguzia, o a lenire le difficoltà con l'esercizio, come, allorché andò in cerca delle lodi di Tersite e lodò la febbre che ricorre ogni quattro giorni, ragionevolmente affermò molte cose piacevoli e non facili da trovare per ognuno dei due soggetti e le lasciò scritte nei libri» (traduzione mia).

⁶⁸ In *Rhetorica*, 1414a Aristotele chiarisce che il genere epidittico è *graphikôtatê*, il più adatto alla scrittura, in quanto destinato a essere letto o, si può supporre, a essere recitato a partire da un modello scritto, in cui la combinazione dei vari elementi retorici fosse già stata preventivamente calcolata per garantire la massima efficacia della prestazione. Sulla circolazione degli encomi sofistici in forma scritta, cfr. R. THOMAS, *Prose Performance Texts. Epideixis and Written Publication in the Late Fifth and Early Fourth Centuries*, in *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*, ed. by H. Yunis, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 162-188.

⁶⁹ M. C. FRONTONE, *Laudes fumi et pulveris*, in *The correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Marcus Aurelius Antoninus, Lucius Verus, Antoninus Pius, and various friends*, ed. by C. R. Haines, London-New York, Heinemann, 1919, 2 voll., I, p. 40.

⁷⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Rhetorica*, 1366a. La tendenza a ricorrere al paradosso per ostentare la propria intelligenza e le proprie abilità oratorie è invece testimoniata da Aristotele in *Eth. Nic.*, VII, 1146a.

interrogata su quali altri motivi potessero aver determinato il grande successo di questi bizzarri artifici retorici. Theodore Burgess,⁷¹ a inizio Novecento, nel suo saggio sulla storia del genere epidittico, minimizzava risolutamente il valore delle opere paradossali, definendole «a mere display of ingenuity, a *jeu de langage*»⁷² e ascriveva la loro fortuna nell'Atene del V secolo all'ingresso dell'elemento comico nella prosa, del quale le orazioni paradossali sarebbero state vistosa espressione. Isocrate stesso, argomenta Burgess, mostrava nei loro confronti un atteggiamento ostile, disprezzandone il carattere ingannevole e sostenendo che un oratore serio non avrebbe dovuto perdersi in simili inezie.⁷³ Anche Menandro, nel trattato sui discorsi epidittici citato poc'anzi, menzionava gli encomi composti dai sofisti come meri esercizi retorici (*meletai*) pronunciati in vista di dispute più serie.⁷⁴

Circa dieci anni dopo il saggio di Burgess, Arthur Stanley Pease⁷⁵ adduceva interessanti ragioni per giustificare la fortuna dell'epidittica paradossale, o – per usare la sua espressione – dell'adossografia. Fra tali ragioni, la prima era rivolta al fatto che, in un periodo di grandi trasformazioni politiche per la città di Atene, questo tipo di orazione doveva costituire un pretesto relativamente innocuo per praticare il genere epidittico, senza correre il rischio di comprometersi con personaggi pubblici di spicco. Alla motivazione politica, Pease ne affiancava una culturale, ovvero la svolta naturalistica che in quel secolo andava investendo le arti figurative (riferisce, ad esempio, che Fidia avesse scolpito una mosca di bronzo, e avesse composto un elogio in suo onore).⁷⁶ Ciò giustificerebbe, a parere dello studioso, l'accentuato interesse nei confronti di insetti, animali o piante, soggetti comunemente celebrati nelle composizioni paradossali. L'attenzione per le scienze naturali, che aveva caratterizzato tanto la tradizione presocratica quanto gli studi aristotelici, è per Pease motivo sufficiente per affermare che, nella cultura greca del IV secolo, «nessun dettaglio fosse ritenuto triviale al punto da non poter essere oggetto di seria considerazione».⁷⁷

⁷¹ Cfr. T. C. BURGESS, *op. cit.*, pp. 157-166.

⁷² Cfr. *ivi*, p. 159.

⁷³ Cfr. *ivi*, pp. 159-160.

⁷⁴ MENANDER RHETOR, *op. cit.*, p. 22.

⁷⁵ Cfr. A. S. PEASE, *Things without honor*, «Classical Philology», 21, 1 (Jan. 1926), pp. 27-42.

⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 31.

⁷⁷ Cfr. *ivi*, p. 32: «No least detail was too trivial for earnest consideration».

È solo in tempi relativamente recenti che la posizione della sofistica nella storia della filosofia, drasticamente compromessa anche a causa della virulenta demonizzazione platonica, è stata su più fronti rivalutata.⁷⁸ Una delle fautrici di questo importante cambio di prospettiva è sicuramente Barbara Cassin, la quale pone nella centralità del *logos* per la riflessione sofistica la chiave per individuarvi un'alternativa rispetto alla tradizionale impostazione filosofica greca. Cassin distingue, infatti, fra «ontologia», come «dimensione in cui il discorso commemora l'essere, ha per compito quello di dirlo», e «logologia», in cui viceversa – come accade nella prospettiva sofistica – «il discorso fa l'essere, l'essere è un effetto del dire».⁷⁹ L'essere non è dunque, per i sofisti, ciò che il discorso svela, bensì ciò che il discorso crea; il linguaggio non è sottomesso all'istanza di verità, non è un *organon* per conoscere la *physis*, bensì è un *pharmakon* – come asserito a chiare lettere nell'*Encomio di Elena* (§14) – che informa, performa e trasforma la *physis* stessa.

Mauro Bonazzi, sul solco di Barbara Cassin, evidenzia come il pensiero sofistico, specialmente quello di Gorgia, si contraddistingua per l'ammissione di uno iato incolmabile fra il piano logologico e quello ontologico, fra le parole e le cose. Data questa frattura, l'uomo è costretto in una sorta di limite gnoseologico per cui solamente attraverso il discorso può relazionarsi alle cose che lo circondano, e solo dal discorso, quindi, dipende il tipo di rapporto che con tali cose può instaurare.⁸⁰ Scrive infatti Bonazzi:

⁷⁸ Decisivi in questo senso furono senz'altro i contributi di filosofi illustri come G. W. F. Hegel e F. Nietzsche, che nel XIX secolo espressero la loro ammirazione per i sofisti, «maestri della Grecia» (cfr. G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, Bari, Laterza, 1981, I, p. 81). Successivamente, numerosi studi ridefinirono il significato dell'esperienza sofistica, esaltandone gli aspetti innovativi, come l'antropocentrismo e il relativismo culturale: si vedano, almeno, M. UNTERSTEINER, *I sofisti. Testimonianze e frammenti*, I-IV, Firenze, Nuova Italia, 1949-1962; M. DE ROMILLY, *Les Grandes Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Éditions de Fallois, 1988; B. CASSIN, *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995. Su Platone e la sofistica, tema certamente troppo vasto e complesso perché se ne possano offrire in questa sede indicazioni bibliografiche esaustive, si rimanda a F. FRONTEROTTA, *Introduzione*, in PLATONE, *Sofista*, a cura di Francesco Fronterotta, Milano, Rizzoli, 2019, pp. 9-135 e alla bibliografia ivi contenuta (pp. 164-181).

⁷⁹ B. CASSIN, *L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia*, tr. it. di C. Rognoni, Milano, Jaca Book, 2002, p. 57.

⁸⁰ Sul linguaggio in Gorgia si veda il fondamentale articolo di A. P. D. MOURELATOS, *Gorgias on the Functions of Language*, «Syculorum Gymnasium», 38 (1985), pp. 607-630, e B. CASSIN, *L'effetto sofistico*, cit., soprattutto le pp. 23-49. Sulla riflessione di Gorgia sul non-essere si vedano i preziosi studi di Roberta Ioli, in particolare l'introduzione e il commento all'edizione da lei curata di GORGIA DI LEONTINI, *Su ciò che non è*, Hildesheim, Olms, 2010.

L'obiettivo polemico [dei sofisti] è infatti la pretesa fondativa del *logos* sulla base dell'assunto di un'identità tra essere, pensiero e realtà, per cui si ritiene che il *logos* possa esprimere la verità nel senso di una rappresentazione oggettiva e vera della realtà. Questo, però, per i sofisti non è possibile: perché la realtà si presenta costitutivamente molteplice, refrattaria a ogni ricostruzione unitaria, e perché il *logos* umano è sempre soggettivo o prospettico, rappresenta sempre un punto di vista o un'opinione, mai la verità assoluta.⁸¹

Se il genere epidittico acquista il suo significato solo in relazione a dei valori di riferimento condivisi, ecco che, in un orizzonte in cui si smarrisce l'appiglio a un orizzonte veritativo stabile, l'encomio paradossale viene a configurarsi come autentico emblema dell'antidogmatismo, che insieme esemplifica e rafforza: persino le più banali convinzioni possono essere provocatoriamente messe in discussione, abbattute e riedificate a piacimento, in direzione del tutto opposta alla precedente. D'altronde, si consideri anche che i sofisti erano, per la maggior parte, maestri itineranti che giungevano in Atene da città lontane, estranei, quindi, a quei valori che per un ateniese potevano invece costituire un paradigma etico certo e inconfutabile: l'effetto di straniamento provocato sugli ascoltatori dal ricorso al paradosso è, dunque, totalmente in linea con il presupposto «logologico» della prospettiva sofistica, se è vero che, come osserva Genovese, «l'essenza del paradosso, il suo aspetto eclatante, sta nell'effetto di spiazzamento che esso introduce nella comunicazione ordinaria».⁸² Il rischio, sottolinea Cassin, è che così facendo i sofisti si facessero comunque artigiani di valori nuovi e promotori di un'ortodossia alternativa a quella tradizionale, sia a causa della forza demiurgica da loro attribuita al linguaggio, sia dell'influenza che essi indubbiamente esercitavano sulla scena politica ateniese.⁸³

La seconda ondata di diffusione della sofistica, verificatasi principalmente in Asia minore fra il II e il IV secolo d. C. – fra i cui esponenti si annoverano personaggi come Dione di Prusa, Frontone, Favorino di Arles, Luciano di Samosata, Libanio e Sinesio di Cirene –,⁸⁴ fu caratterizzata da una maggiore attenzione per l'arte oratoria in quanto tale,

⁸¹ M. BONAZZI, *I sofisti*, Roma, Carocci, 2010, pp. 79-80.

⁸² R. GENOVESE, *op. cit.*, p. 15.

⁸³ Cfr. B. CASSIN, *L'effetto sofistico*, cit., pp. 81-94, che dialoga su questo aspetto con Chaïm Perelman e il suo articolo *Logique et rhétorique*, ripreso in C. PERELMAN, *Le Champ de l'argumentation*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 1969, pp. 63-107.

⁸⁴ Sulla seconda sofistica si veda anzitutto F. FILOSTRATO, *Vite dei sofisti*, che offre la più completa testimonianza diretta di questo fenomeno culturale. Si vedano, inoltre: G. W. BOWERSOCK, *Greek Sophists*

piuttosto che per la «retorica filosofante»⁸⁵ cui, a parere dello stesso Filostrato, si rivolgeva la sofistica antica. A proposito della copiosa produzione di testi paradossali che contraddistinse questo periodo, in cui l'adossografia divenne vero esercizio di scuola, Pease sottolinea come in tale contesto spiccasse la tendenza a prediligere, per gli encomi, dei soggetti che, per quanto bizzarri, rivestivano un ruolo specifico nella società, come nel caso dell'*Elogio del capello* di Dione di Prusa, in cui si alludeva al valore simbolico dei capelli nella società imperiale, o come nel caso dell'*Elogio della calvizie* di Sinesio di Cirene, in cui l'abbondanza di capelli era viceversa associata alla bestialità, mentre la calvizie alla sapienza dei dotti.⁸⁶

Particolarmente interessanti, e ancora sostanzialmente condivisibili, sono le coordinate che Pease traccia per inquadrare l'epidittica paradossale come genere letterario, differenziandola da altre tipologie testuali a essa affini:

From the mock epic of the type of the *Batrachomyomachia* and from epyllia such as the *Culex* the adoxographic work is distinguished by its lack of plot; from the beast fable by its lacking of an outstanding moral; from the mime by the absence of dramatic action. [...] The *suasoria* and *controversia*, though, like these, epideictic types, are composed ostensibly with reference to some resultant action, while the encomium looks toward the present⁸⁷ or past rather than the future, and aims at information or amusement rather than at conviction.⁸⁸ From the developed form of the satire, as found in Horace or in Persius and Juvenal, adoxography is distinguished by its prose garb and by its more monographic and less discursive character, but the satiric spirit is often not wanting in it and has become even more prominent in some of its late descendants.⁸⁹

Pease offre anche una lista dei più diffusi *adoxia* cui la lode veniva rivolta, lista che non comprende solo piante, animali e oggetti inanimati, ma anche malattie, processi naturali e uomini comunemente considerati rappresentazione di mostruosità fisica e

in *the Roman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 1969; G. ANDERSON, *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, London-New York, Routledge, 1993; M. BAUMBACH – P. VON MÖLLENDORFF, *Ein literarischer Prometheus. Lukian aus Samosata und die Zweite Sophistik*, Heidelberg, Winter, 2017.

⁸⁵ L'espressione è di Filostrato, in apertura del proemio delle sue *Vite dei sofisti*.

⁸⁶ Cfr. A. S. PEASE, *op. cit.*, pp. 37-39.

⁸⁷ Cfr. *Retorica*, 1358b, in cui al genere epidittico viene associato prevalentemente il presente come tempo della narrazione.

⁸⁸ Su questo punto controverso, si veda anche M. GAGARIN, *Did the Sophists Aim to Persuade?*, «Rhetorica», 19 (2001), pp. 275-291.

⁸⁹ A. S. PEASE, *op. cit.*, pp. 34-35.

morale, come Tersite e Busiride.⁹⁰ Per gli elogi della vecchiaia, della morte e della povertà, Pease riconosce invece una possibile valenza pedagogica e filosofica, ed è proprio fra gli elogi della povertà che include i *Paradoxa Stoicorum* (46 a. C.) di Cicerone, che per la loro peculiarità e la loro influenza sulla tradizione successiva è ora opportuno prendere in esame separatamente.

I.1.2. *I Paradoxa Stoicorum*

Il contributo di Cicerone alla sistematizzazione teorica del genere epidittico fu senza dubbio determinante se, in un'opera destinata a divenire paradigmatica per la tradizione retorica successiva come il *De oratore*, egli individuava proprio nell'epidittica il genere discorsivo più denso di valenza morale, poiché specificamente finalizzato a «cohortari ad virtutem» e «a vitiis revocare».⁹¹

Ai fini della ricerca qui condotta, è tuttavia sui *Paradoxa Stoicorum* che occorre soffermarsi a riflettere, in quanto sarà proprio quest'opera che, pur non appartenendo *stricto sensu* al genere epidittico paradossale, ne influenzerà significativamente la tradizione successiva, offrendo peraltro la più fortunata definizione del termine *paradoxa* nell'Occidente latino.⁹²

Composto nella primavera del 46 a. C., all'indomani della battaglia di Farsalo, il libello rappresenta con ogni evidenza un tentativo di recuperare il prestigio e l'austerità dei valori del *mos maiorum* attraverso l'esaltazione del rigorismo morale stoico. Si compone di un proemio e sei capitoli, ognuno dei quali dedicato alla difesa di una delle tesi paradossali sostenute dagli stoici:⁹³ «Quod honestum sit, id solum bonum esse», «In quo virtus sit, ei nihil deesse ad beate vivendum», «Aequalia esse et peccata et recte

⁹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 38-41.

⁹¹ CICERONE, *De oratore*, II, 35.

⁹² Sui *Paradoxa Stoicorum* si vedano anzitutto J. MOLAGER, *Introduction*, in CICERON, *Les paradoxes des Stoïciens*, texte établi et traduit par Jean Molager, Paris, Belles Lettres, 1971, pp. 7-88 e M. V. RONNICK, *Cicero's Paradoxa Stoicorum. A Commentary, an Interpretation and a Study of Its Influence*, Ann Arbor, UMI, 1991. Sulla fortuna della definizione ciceroniana del termine *paradoxa*, cfr. L. PANIZZA, *The Semantic Field of 'Paradox'*, *cit.*, pp. 201-203.

⁹³ Sui paradossi nella filosofia stoica, cfr. G. MORETTI, *Acutum dicendi genus. Brevità, oscurità, sottigliezze e paradossi nelle tradizioni retoriche degli Stoici*, Bologna, Pàtron, 1995.

facta», «Omnes stultos insanire», «Omnes sapientes liberos esse et stultos omnes servos», e «Quod solus sapiens dives».⁹⁴

La dimensione retorica si situa al centro del programma ciceroniano: è proprio grazie all'ornamento linguistico che l'Arpinate si propone di donare credibilità alle proposizioni stoiche, la cui impopolarità, a suo parere, dipenderebbe proprio dall'arido stile aforismatico che le caratterizza. Il destinatario dell'opera è infatti Bruto, nipote di quel Catone Uticense che – riferisce Cicerone nel proemio – sorprendentemente riusciva a risultare convincente e abile nel discorrere di questioni filosofiche nonostante la sua aderenza alla scuola stoica, «che non sta dietro a nessun orpello stilistico ed espressivo».⁹⁵ I *Paradoxa Stoicorum* si situano, peraltro, nella fase di passaggio fra l'attività oratoria dell'Arpinate e l'avvio della corposa produzione filosofica, mantenendo, anche nei contenuti, una sorta di fluidità fra le due discipline.⁹⁶

Il libello ciceroniano si pone dunque l'obiettivo di persuadere alla virtù, identificata nello stile di vita cui esortano le proposizioni apparentemente bizzarre della morale stoica, definite appunto *παράδοξα*, ossia, chiarisce Cicerone nel proemio, «*admirabilia contra opinionem omnium*».⁹⁷ È quindi evidente che, se l'impianto paradossale degli scritti menzionati nel paragrafo precedente era dettato dall'inusuale prospettiva con cui questi si ponevano nei confronti di soggetti irrilevanti o disdicevoli, Cicerone associa viceversa gli *ἄδοξα* agli *admirabilia*, offrendo un'accezione del paradosso nettamente più positiva:

Sed nihil est tam incredibile quod non dicendo fiat probabile; nihil tam horridum, tam incultum, quod non splendescat oratione et tamquam excolatur [...]: ego tibi illa ipsa, quae vix in gymnasiis et in otio Stoici probant, ludens conieci in communes locos. Quae quia sunt admirabilia contraque opinionem omnium (ab ipsis etiam *παράδοξα* appellantur) temptare volui possentne proferri in lucem, id est in forum, et ita dici ut

⁹⁴ La frase incipitaria greca di ogni paradosso, che nei codici più antichi precedeva la traduzione latina, andò significativamente alterandosi con la circolazione manoscritta. Su un episodio di restauro umanistico dei titoli greci dei vari *paradoxa*, cfr. A. ROLLO, *Bartolomeo Aragazzi, Poggio e i Paradoxa di Cicerone*, «Studi medievali e umanistici», 5/6 (2007/2008), pp. 51-68. Si veda inoltre R. BADALI, *Sui codici dei Paradoxa di Cicerone*, «Rivista di cultura classica e medioevale», 10 (1968), pp. 45-58.

⁹⁵ Cfr. CICERONE, *I paradossi degli Stoici*, introduzione, traduzione e note di R. Badali, Milano, Rizzoli, 2003, p. 51. Su Catone Uticense, cfr. R. STEM, *The First Eloquent Stoic. Cicero on Cato the Younger*, «The Classical Journal», 101, 1 (2005), pp. 37-49.

⁹⁶ Su questo aspetto si vedano A. MICHEL, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Paris, Presses Universitaires, 1960; F. STOCK, *Omnes stultos insanire. La politica del paradosso in Cicerone*, Pisa, Opera universitaria, 1981.

⁹⁷ Si vedano anche *De finibus*, 4, 74: «Haec *παράδοξα* illi, nos *admirabilia* dicamus»; *Lucullus*, 136: «Sunt enim Socratica pleraque *mirabilia* Stoicorum, quae *παράδοξα* nominantur».

probarentur, an alia quaedam esset erudita, alia popularis oratio; eoque hos locos scripsi libentius, quod mihi ista παραδόξα quae appellant maxime videntur esse Socratica longeque verissima.⁹⁸

Si consideri, anzitutto, che l'accostamento fra «paradoxa» e «admirabilia» non rappresentava una assoluta novità nella letteratura classica: il termine παραδόξα, riferito ad avvenimenti meravigliosi e fuori dall'ordinario, si poneva al centro di una specifica tradizione testuale, definita appunto paradossografia, inaugurata intorno al III secolo a. C. e volta a esporre informazioni su fatti bizzarri o stupefacenti del mondo naturale e della storia.⁹⁹ La peculiarità dell'opera ciceroniana consisterebbe allora, piuttosto, nel traslare la relazione παραδόξα / *mirabilia* dall'ambito anedddotico e naturalistico a quello morale, con il fine di rivelare la nobiltà intrinseca a certi precetti di comportamento o ideali di vita comunemente malcompresi o dileggiati. L'assetto paradossale della trattazione acquisisce dunque ragion d'essere nel suo porsi come formula privilegiata per contravvenire ai giudizi avventati della *communis opinio*, la cui attendibilità è messa nel testo strenuamente in discussione.

Oltre alla fortunata definizione dei paradossi come «admirabilia contra opinionem omnium», si noti, nel passo del proemio citato poc'anzi, la straordinaria fiducia riposta dall'Arpinate nell'arte retorica, in grado di rendere «probabile» (plausibile, verosimile, addirittura lodevole) ciò che è solitamente ritenuto «incredibile», singolare, fuori dall'ordinario; attraverso la padronanza dell'arte oratoria è possibile trasformare ciò che

⁹⁸ CICERONE, *I paradossi*, cit., pp. 52-56. Testo italiano alle pp. 53-57: «Non c'è, però, nessun argomento apparentemente tanto inverosimile, che un'ideale presentazione non possa rendere credibile, nessuno così grossolano e trasandato che lo studio e il lavoro della tecnica oratoria non riescano a far apparire estremamente curato e brillante [...]: io, al contrario, ho tentato, in quest'opera a te dedicata, di condensare in una sorta di piacevole esercizio e con argomentazioni comprensibili a tutti, proprio quelle asserzioni che gli Stoici si sforzano, con un impegno faticoso, di rendere accessibili nelle scuole e nello studio privato. E queste tesi paradossali – proprio perché sono bizzarre e fanno a pugni con l'opinione della gente comune (gli Stoici li definiscono appunto παραδόξα) – ho voluto perciò provare se si poteva riuscire a portarle alla luce, anzi proprio tra il pubblico del Foro, e se era possibile presentarle in maniera tale che risultassero comprensibili oppure se, riuscito vano questo sforzo, fosse necessario giungere alla conclusione che l'esposizione dei dotti sia agli antipodi di quella dell'uomo della strada. Con grande entusiasmo ho composto questi luoghi comuni anche perché essi mi sembrano profondamente veri, come se fossero usciti dalla bocca di Socrate».

⁹⁹ L'edizione di riferimento rimane quella a cura di A. WESTERMANN, *Paradoxographoi. Scriptores rerum mirabilium Graeci*, Brunswick, 1839. Cfr. anche A. GIANNINI, *Studi sulla paradossografia greca I. Da Omero a Callimaco: motivi e forme del meraviglioso*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo», 97 (1963), pp. 247-60; ID., *Studi sulla paradossografia greca II. Da Callimaco all'età imperiale: la letteratura paradossografica*, «Acme», 17 (1964), pp. 104-105. Sul rapporto fra paradosso e *mirabilia* in età tardo-antica, cfr. P. HARDIE, *Paradox, Mirabilia, Miracles*, in *Classicism and Christianity in Late Antique Latin Poetry*, Oakland, University of California Press, 2019, pp. 163-187.

è astruso in qualcosa di abituale, l'eccezione in regola, il paradosso in opinione corrente. Gli echi della tradizione sofistica, percepibili nella centralità del *logos* e nella sua dimensione prioritaria rispetto alle cose stesse, sembrerebbero evidenti nel passo in questione;¹⁰⁰ tuttavia, Cicerone giustifica la legittimità dei paradossi stoici ribadendo il carattere assolutamente veritiero del messaggio da questi veicolato: «mihi ista παρόδοξα [...] maxime videntur esse Socratica longeque verissima». Opponendosi alle fallaci e illusorie credenze della *communis opinio*, tali paradossi rappresenterebbero, cioè, delle verità morali universalmente valide,¹⁰¹ celate dietro l'apparenza della menzogna.

È significativo notare, come fa Letizia Panizza nel suo illuminante studio sulle variazioni semantiche del termine «paradosso» in diversi contesti storico-filosofici,¹⁰² che l'opera ciceroniana, trattando di «verissima paradoxa», ne promuove un'accezione diametralmente opposta a quella tramandata da Aristotele nelle *Confutazioni sofistiche*, in cui il paradosso era piuttosto inquadrato nel campo delle fallacie logiche, del discorso capzioso, falso e ingannevole. Nel Cinquecento, l'umanista Marcantonio Maioragio polemizzerà con Cicerone proprio su questo cruciale aspetto semantico e, nei suoi *Antiparadoxon libri VI* (1546), sottoporrà a esame critico i precetti morali esaltati dall'Arpinate al fine di mostrarne le debolezze argomentative, osservando che il discorso ciceroniano si muove pur sempre nel campo del discutibile e non dell'apodissi.¹⁰³

Altrettanto interessante, nel passo del proemio esaminato, è l'uso dell'aggettivo «ludens», con cui l'autore si premura di specificare che il lavoro prodotto non è da ritenersi frutto di un'occupazione seria, bensì di un dilettevole esercizio di stile praticato

¹⁰⁰ Cfr., almeno, B. WISNIEWSKI, *Les Paradoxa Stoicorum de Cicéron et la sophistique*, «Les études classiques», 49 (1981), pp. 293 e sgg.; F. DUPONT, *Cicéron, sophiste romain*, in «Langages», 16^e année, 65 (1982), pp. 23-46; R. N. GAINES, *Cicero and the Sophists*, in *New Chapters in the History of Rhetoric*, ed. by L. Pernot, Leiden, Brill, 2009, pp. 137-151.

¹⁰¹ Un concetto simile è ribadito in *I paradossi*, cit., I, p. 70: «[...] plus apud me tamen vera ratio valebit quam vulgi opinio». Com'è noto, Cicerone si professava adepto dell'Accademia, elemento che potrebbe rendere problematico il suo ricorso, in questa sede, al termine «verissima» (per quanto si tratti pur sempre di una proposizione ipotetica: «mihi [...] videntur esse Socratica longeque verissima»). Occorre tuttavia ricordare che la scuola accademica di cui fu discepolo Cicerone, quella di Antioco di Ascalona e di Filone di Larissa, si caratterizzava per un'attenuazione della prospettiva scettica sul versante gnoseologico. Su questo aspetto, si veda anche l'importante lavoro di C. B. SCHMITT, *Cicero Scepticus: A Study of the Influence of the Academia in the Renaissance*, The Hague, M. Nijhoff, 1972.

¹⁰² Cfr. L. PANIZZA, *The Semantic Field of 'Paradox'*, cit., pp. 203-206.

¹⁰³ Cfr. M. MAJORAGIUS, *Antiparadoxon, sive suburbanarum quaestionum libri sex, in quibus M. Tullii Ciceronis omnia paradoxa refelluntur*, apud Seb. Gryphium, Lugduni, 1546, pp. 3-4: «Intellexi, nihil esse tam vere, nihil tam sancte dictum, quod non dicendo convelli, labefactarique possit». Si vedano anche Q. BREEN, *The Antiparadoxon of Marcantonius Majoragius, or a Humanist Becomes a Critic of Cicero as a Philosopher*, «Studies in the Renaissance», 5 (1958), pp. 37-48 e L. PANIZZA, *The Semantic Field of 'Paradox'*, cit., pp. 210-213.

senza troppo impegno. Come si avrà modo di osservare, questa sorta di letterario “diniego di responsabilità” accompagnerà più volte anche in seguito i prologhi dei testi paradossali, come se la composizione di questa tipologia di opere richiedesse una giustificazione preventiva da parte dell’autore.¹⁰⁴

Il caso dei *Paradoxa Stoicorum* è dunque tanto significativo, quanto singolare: Cicerone recupera dagli stoici la tecnica paradossale loro propria – caratterizzata da astrusità concettuale e concisione stilistica – e si cimenta nel comporre sei diverse argomentazioni che, nel difendere tesi comunemente ritenute indifendibili, non sono del tutto estranee alla produzione adossografica, dato che alcune di esse – in particolare la prima –, si configurano, come già sottolineava Pease, come veri elogi della frugalità, in contrasto con il ben più popolare desiderio di ricchezze.¹⁰⁵ Numerose sono, tuttavia, le discrepanze rispetto al “canone” delineato dallo studioso,¹⁰⁶ prima fra tutte la forte e indiscutibile accezione moraleggiante, che certamente non caratterizzava, o perlomeno non in maniera così esplicita e così ideologicamente orientata, le composizioni paradossali sofistiche. Ciò che più vistosamente separa i *Paradoxa Stoicorum* da quella tradizione, tuttavia, consiste proprio nella valenza semantica attribuita da Cicerone al paradosso e, di conseguenza, alla *doxa*: se per i sofisti, e per Gorgia in particolare, le tesi paradossali non rivendicano un valore di verità maggiore rispetto alle loro controparti (in quanto è negata alla radice la possibilità di stabilire una verità ultima sulle cose al di fuori del contesto linguistico che le esprime), Cicerone attribuisce invece un effettivo valore di verità ai παρόδοξα stoici, pur mantenendo la centralità del linguaggio come necessario strumento di persuasione, in grado di far emergere («proferre in lucem») la loro intrinseca istanza veritativa. Analogamente, si ribalta il giudizio di valore relativo alla *communis opinio*, che nella cornice dei *Paradoxa Stoicorum* non è più un modello di riferimento

¹⁰⁴ Formule simili si ritroveranno, oltre che in Maioragio (*op. cit.*, p. 4), in Leon Battista Alberti, Erasmo da Rotterdam e Ortensio Lando (cfr. *infra*, pp. 50-51; pp. 137-138; p. 177). M. V. Ronnick (*in op. cit.*, p. 105) sottolinea come, nel caso di Cicerone, sia probabile che con il termine «ludens» questi intendesse esprimere un atteggiamento di falsa modestia, cui si andrebbero a ricollegare le ultime parole del proemio: «Hoc tamen opus in acceptum ut referas nihil postulo: non enim est tale ut in arce poni possit, quasi Minerva illa Phidiae, sed tamen ut ex eadem officina exisse appareat» (*in I Paradoxa*, cit. p. 58. Testo italiano alle pp. 57-59: «Non mi illudo affatto che tu voglia ritenere questa mia fatica una cosa importante: non è infatti un lavoro che spicchi su tutti gli altri, come se si trattasse della celebre Atena di Fidia, anche se ho la pretesa che possa dar l'impressione di essere uscito dalla medesima fucina»).

¹⁰⁵ Cfr. A. S. PEASE, *op. cit.*, p. 39.

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, pp. 34-35, e *supra*, p. 26.

attendibile, come invece era e sarà implicato nell'ambito della tradizione adossografica di scuola.

Infine, se nell'analisi di Panizza il modello aristotelico e quello ciceroniano sono posti in antitesi l'uno rispetto all'altro, in quanto promotori di due accezioni del paradosso semanticamente opposte fra loro, la studiosa nota come a essi vada poi ad aggiungersi un ulteriore modello destinato a «destabilizzare»,¹⁰⁷ nella sua ricezione quattrocentesca, l'equilibrio di tale netta contrapposizione, fondendo insieme l'impostazione sofistica e il rigorismo morale: gli *opuscula* di Luciano di Samosata.

I.1.3. *Luciano di Samosata*

Luciano di Samosata rappresenta con ogni probabilità il modello più influente per la ricezione quattro-cinquecentesca della scrittura paradossale:¹⁰⁸ nella sua vasta e articolata riflessione, il paradosso, travalicando le forme tradizionali della composizione encomiastica (pure presenti in Luciano e determinanti per la fortuna successiva del genere), diviene altresì uno specifico dispositivo euristico, funzionale a uno degli scopi più cari all'autore: smascherare l'inganno annidato nelle dottrine che si professano depositarie del vero.

Luciano nacque intorno al 125 a Samosata, città sulle rive del fiume Eufrate e vecchia capitale del regno di Commagene, nella provincia romana di Siria. Esponente di rilievo della seconda ondata di diffusione della sofistica,¹⁰⁹ fu retore di grande successo, maestro itinerante di eloquenza nelle province dell'Impero e Procuratore ad Alessandria

¹⁰⁷ Cfr. L. PANIZZA, *The Semantic Field of 'Paradox'*, cit., pp. 207-210; 213-220.

¹⁰⁸ Sulla ricezione umanistica di Luciano, su cui ci si soffermerà più nello specifico in seguito, si vedano: E. MATTIOLI, *Luciano e l'Umanesimo*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1980; C. LAUVERGNAT-GAGNIERE, *Lucien de Samosate et le Lucianisme en France au XVIe siècle. Athéisme et Polémique*, Geneva, Droz, 1988; D. MARSH, *Lucian and the Latins. Humor and Humanism in the Early Renaissance*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1998; L. GERI, *A colloquio con Luciano di Samosata: Leon Battista Alberti, Giovanni Pontano ed Erasmo da Rotterdam*, Roma, Bulzoni, 2011; L. PANIZZA, *Vernacular Lucian in Renaissance Italy: Translations and Transformations*, in *Lucian of Samosata Vivus et Redivivus*, ed. by Christopher Ligota and Letizia Panizza, London-Torino, The Warburg Institute-Aragno, 2007, pp. 71-114; *Luciano di Samosata nell'Europa del Quattro e del Cinquecento*, Atti del Convegno, Pisa, 5-6 ottobre 2017, volumi 1-2, a cura di Irene Fantappiè e Marina Riccucci, Pisa-Roma, Serra, 2019; I. FANTAPPIÈ, 'Re-figuring' *Lucian of Samosata: Authorship and Literary Canon in Early Modern Italy*, in *Building the Canon through the Classics. Imitation and Variation in Renaissance Italy (1350-1580)*, a cura di Eloisa Morra, Leiden-Boston, Brill, 2019, pp. 187-215.

¹⁰⁹ Cfr. *supra*, pp. 25-26.

d’Egitto.¹¹⁰ Autore brillante e prolifico, ha lasciato un *corpus* di testi di natura estremamente variegata, caratterizzati dal ricorso a un registro serio-comico mordace e dissacrante, in ragion del quale Luigi Settembrini lo descrisse come «solitario poeta, che con amaro sorriso cantò la dissoluzione che gli era intorno».¹¹¹ Il *corpus* include più di ottanta scritti – sebbene alcuni di dubbia autenticità –, che coprono un’ampia varietà di generi, dai dialoghi ai trattati, dalle orazioni alle opere in versi, a loro volta suddivisibili, in base alle tematiche affrontate, in opere filosofiche, retoriche o narrative.¹¹² Per quanto non di madrelingua greca, Luciano compose i suoi scritti in elegante dialetto attico, attingendo a una ricca molteplicità di fonti, fra le quali spiccano i commediografi Eupolide e Aristofane, «uomini destri a beffare le cose gravi, e a ridere delle oneste».¹¹³

Proprio come questi ultimi, impegnati attivamente nella satira sociale, Luciano fu intransigente fustigatore dei vizi che vedeva dilagare fra le province dell’Impero, criticando in particolare la sciocca credulità con cui certe opinioni – quelle predicate dai filosofi in primo luogo – erano accolte dagli adepti come verità universali e incontrovertibili. È, quindi, proprio nelle scuole filosofiche, con la loro pretesa di conoscere lo stato ultimo delle cose e di poterlo addirittura insegnare ad altri, che Luciano individuava uno dei bersagli prediletti per le sue frecce avvelenate: come scrive Vincenzo Longo, riassumendo efficacemente l’intento programmatico della *vis polemica* lucianesca, per il Samosatense «il rifiuto della filosofia si chiarisce come rifiuto di qualsiasi dogma, che pretende di essere una verità indiscutibile».¹¹⁴

La natura fittizia e illusoria delle idee celebrate dalle varie scuole filosofiche è mostrata, ad esempio, nel dialogo *Ermotimo, ovvero delle sette*, in cui il disincantato personaggio di Licino apostrofa in questi termini il suo interlocutore Ermotimo, fervido adepto della scuola stoica:

¹¹⁰ Sulla biografia di Luciano, cfr. il *Discorso* introduttivo di L. SETTEMBRINI in *Opere di Luciano voltate in italiano da Luigi Settembrini*, Firenze, Le Monnier, 1861, 3 voll., I, pp. 45-76 [1-174]; si vedano anche C. ROBINSON, *Lucian and His Influence in Europe*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1979, pp. 1-4; D. MARSH, *Lucian and the Latins*, cit., pp. 1-2.

¹¹¹ L. SETTEMBRINI, *Discorso*, cit., p. 41.

¹¹² Per un’esauritiva classificazione dei testi del *corpus* luciano in base a generi e tematiche, cfr. L. GERI, *op. cit.*, pp. 12-20.

¹¹³ LUCIANO, *L’ accusato di due accuse*, ed. Settembrini., II, p. 411. La traduzione di Settembrini, per quanto datata, rimane ancora un punto di riferimento per gli studi su Luciano, tanto da essere stata recentemente riproposta nell’edizione LUCIANO DI SAMOSATA, *Tutti gli scritti*, testo greco a fronte, introduzione, note e apparati di Diego Fusaro, traduzione di Luigi Settembrini, Bompiani, Milano, 2007.

¹¹⁴ *I dialoghi di Luciano di Samosata*, testo greco a fronte, a cura di Vincenzo Longo, UTET, Torino, 1976 3 voll., I.

Le cose che tu ora facevi e pensavi non sono punto dissimili dagli ippocentauri, dalle chimere, dalle gorgoni, dai sogni, e dalle libere invenzioni dei poeti e dei pittori, le quali non furono mai, né possono essere.¹¹⁵

Nell'opera, inoltre, il lucido sguardo di Licino permette di smascherare il maestro stoico di Ermotimo come un uomo violento, arrogante e avido, a dispetto dei valori di continenza e imperturbabilità a cui, in quanto stoico, dovrebbe attenersi; interrogando, inoltre, l'amico su quali siano i principi in base a cui il "vero" perseguito dagli stoici sarebbe preferibile a quello difeso da altre scuole, si scopre che la scelta di Ermotimo è stata dettata da criteri puramente estetici e inessenziali, nonché dall'opinione della maggioranza. Parte fondamentale del problema denunciato da Luciano, infatti, consiste proprio nel rimettersi ciecamente al magistero di una scuola o di una dottrina solo perché comunemente reputata autorevole e degna di stima, cioè per ossequio ai suoi maestri o alle preferenze della moltitudine.

Si può affermare che proprio in tale sforzo verso la messa in discussione della *doxa*, intesa sia come volgare opinione dei più, sia come passiva imposizione dottrinarica, consista il nucleo paradossale dell'intera architettura speculativa luciana: rispetto a tale *doxa*, l'errore in cui incorre la moltitudine è infatti quello di non riconoscerla per ciò che essa è – ossia un'opinione – bensì di scambiare il consenso di cui gode per una prova della sua effettiva veridicità.

Nell'intento di svelare tale errore e renderlo manifesto si raccoglie la potenza dissolutrice della penna di Luciano, che pure, a un certo momento della vita, aveva provato ad accostarsi agli studi filosofici. Racconta infatti il Settembrini, parafrasando quanto riporta Luciano stesso nell'*Accusato di due accuse*, che essendosi ritirato ad Atene, perché «noiato e stomacato delle vanità retoriche [...], cercò nelle dottrine di Aristotele e di Platone conforto alla vita; ma avendo trovato promesse bugiarde, e la scienza a mano di ciarlatani, deluso e indispettito non la credette, e la beffò con l'arme di quel dialogo onde Platone aveva confuso i primi sofisti». ¹¹⁶ Il passo invita a riflettere su una questione di particolare rilievo: se la battaglia di Platone era stata quella di

¹¹⁵ LUCIANO, *Ermotimo, o delle sette*, ed. Settembrini, II, p. 42. Sul testo si veda anche V. LONGO, *Luciano e l'Ermotimo*, Genova, Istituto di filologia classica e medievale, 1964 e il recente lavoro di M. SOLITARIO, *L'Ermotimo di Luciano. Introduzione, traduzione e commento*, Berlin, De Gruyter, 2020.

¹¹⁶ L. SETTEMBRINI, *Discorso*, cit., p. 48.

smascherare l'opportunità dei sofisti (additati come truffatori perché incuranti della verità), la posizione di Luciano è diametralmente opposta: per lui sono piuttosto i filosofi, con la loro pretesa di conoscere il vero, gli impostori la cui presunzione truffaldina occorre smascherare. Tale peculiare rovesciamento si concretizza altresì nel recupero della forma dialogica, che, pur preservando l'impostazione tipicamente socratica, viene riadattata alle finalità teoreticamente decostruttive del Samosatense. Così, ancora nell'*Ermotimo*, il celebre – e paradossale – motto socratico Ἔτσι, δὲν γινώριζω, «so di non sapere», è sostituito da un'acquisizione altrettanto paradossale, ma ben più drastica, riassumibile come «so che *non si può sapere*»:

Tu mi calunnii, o Ermotimo, dicendo che io mi tengo da più degli altri, o mi pongo tra i saputi: e non ricordi che t'ho detto come io non mi vanto di conoscere il vero più degli altri, ma confesso di non saperlo con tutti gli altri.¹¹⁷

D'altronde, ad accomunare il disincantato personaggio di Licino a Socrate nel dialogo è anche il ricorso al paradosso quale strategia argomentativa per dimostrare l'irragionevolezza della posizione dell'interlocutore, in questo caso di Ermotimo, il quale, trovandosi costretto a rispondere alle oculate domande dell'amico, realizzerà “a rigor di logica” l'inconsistenza delle proprie convinzioni.¹¹⁸ Ma, anche in questo caso, Licino non è che un Socrate rovesciato: se per il maestro di Platone la consapevolezza della propria ignoranza è l'imprescindibile punto di partenza per la costruzione di un sentiero con cui avvicinarsi al vero, per Luciano essa è già punto di arrivo, in quanto unica forma di consapevolezza che sia dato raggiungere in vita. Se, per Socrate, il paradosso dell'equivalenza fra saggezza e ignoranza è *fons et origo* della ricerca filosofica,¹¹⁹ in Luciano esso è invece ragione sufficiente per desistere da ogni sforzo speculativo. Il retore lo asserisce a chiare lettere nel *Menippo*, laddove al protagonista ansioso di conoscere quale filosofia conduca alla vita più felice, l'indovino Tiresia, «in disparte molto lunge dagli altri», gliene sussurra il segreto all'orecchio:

¹¹⁷ *Ermotimo*, cit., p. 33.

¹¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 48: «ERMOTIMO: E che ti posso rispondere, se non che quasi mi vengon le lacrime? Tanto mi ha toccato la verità del tuo discorso! E, mi duole, misero a me, di quanto tempo ho perduto, e de' gran danari che ho gittati con fatiche vane. Ora sì, come risvegliato da un'ubriachezza, vedo che di che m'innamorai, e per che tanto m'affaticai».

¹¹⁹ Cfr. almeno P. HADOT, *La figura di Socrate*, in *ID.*, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, nuova edizione ampliata, a cura e con una prefazione di Arnold I. Davidson, Torino, Einaudi, 2005, pp. 87 e sgg.

La vita dell'ignorante è la migliore e la più saggia: onde lascia di spiare il cielo, di strologare sui principii e i fini delle cose: manda alla malora i filosofi e i loro sillogismi, ché le son tutte baie; ed attendi solo a questo, usar bene del presente, passar ridendo sopra molte cose, non dare importanza a nulla.¹²⁰

Tale è il rovesciamento della prospettiva socratica operata da Luciano, che per compierlo si avvale delle medesime armi del filosofo greco, ovvero del procedimento dialogico e del paradosso. D'altronde Luciano stesso, immaginandosi altrove accusato dalla personificazione del Dialogo per averne fatto un cattivo uso – avendo barattato il suo «grave e composto vestimento» con una «giornea comica e satirica» –, replica che, in realtà, «egli lo ha renduto piacente, gli ha tolta l'asprezza e la ruvidezza che aveva, lo fa parlare di cose utili ed umane, non di aeree vanità».¹²¹ Come già nel passo del *Menippo* esaminato, ecco che emerge di nuovo il risvolto prettamente moraleggiante del programma luciano: il suo impegno anti-filosofico non è frutto di una presa di posizione astratta o di un capriccio estemporaneo, ma è bensì l'esito di uno specifico piano d'azione che aspira a sortire degli effetti concreti sulla società. In un periodo di progressiva decadenza per l'Impero, di dissoluzione morale e discordie civili,¹²² era una pratica diffusa quella di affidarsi agli studi filosofici nell'intento di recuperare i punti di riferimento smarriti o di trovare conforto contro le intemperie del destino; ciò che Luciano conta di far emergere nei suoi scritti è che, invece, la vita promessa dai filosofastri dell'epoca non è desiderabile, in quanto intrisa di menzogne e, come tale, portatrice di

¹²⁰ LUCIANO, *Il Menippo, o la Negromanzia*, ed. Settembrini, I, p. 336.

¹²¹ L. SETTEMBRINI, *Discorso*, cit., p. 129. Cfr. *L'accusato di due accuse*, cit., pp. 411-412, in cui, al rimprovero del Dialogo, il Siro, cioè Luciano, risponde: «Io lo avvezzai a camminar su la terra a modo degli uomini, gli tolsi lo squallore che aveva addosso, lo ripulii, gli posi un po' di riso sul labbro, lo feci piacere a chi lo rimirava. Infine lo accoppiai alla Commedia, e così m'ingegnai di fargli voler bene dagli uomini, i quali fino allora non avevano ardito di prenderlo con mano perché armato di spine come il riccio. Ma so ben io perché egli si dispiace tanto: io non mi sto ad intisichire con lui cianciando d'inezie e di sottigliezze [...]». Questo passo è particolarmente significativo come attestazione esplicita dell'innovativa realizzazione lucianesca di un genere discorsivo ibrido, che coniuga in se stesso la commedia e il dialogo filosofico. A tale proposito cfr. anche LUCIANO, *Diceria o Bacco*, ed. Settembrini, III, pp. 82-83, su cui si tornerà più avanti (cfr. *infra*, pp. 109-110).

¹²² Per una ricognizione sull'assetto socio-politico del II secolo, cfr. L. SETTEMBRINI, *Discorso*, cit., pp. 1-44. Sull'impegno eminentemente pratico del messaggio lucianesco, cfr. ad esempio *Ernotimo*, cit., pp. 45-46: «LICINO: Ma un'altra cosa tu non hai mai considerato, che la virtù consiste nelle opere, nel fare opere giuste, prudenti, forti. Voi (e quando dico voi, io parlo delle cime dei filosofi), voi lasciando di cercare e fare questo, vi occupate di magre paroluzze, di sillogismi, di garbugli; ed in queste inezie spendete la maggior parte della vita e chi riesce più valente in esse vi pare un capoccia [...]».

una felicità solo illusoria. Abbandonare ogni presunzione di sapienza e svelare le presunzioni altrui, questo è, per il Samosatense, il compito del *vero* filosofo:

Ben pochi troverai così magnanimi da dire ch'ei sono caduti nell'errore, e avvertire gli altri che non vi cadano. Se mai t'avvieni in uno di questi pochi, chiamalo amico della verità, ed uomo dabbene, e giusto, e, se vuoi, filosofo, che a costui solo non negherei tal nome: gli altri o niente conoscono il vero, e credono di conoscerlo: o lo conoscono, e lo nascondono per timore, per vergogna, per non iscapitar di riputazione.¹²³

In chiara controtendenza rispetto agli schemi dominanti, Luciano propone dunque un approccio di segno rovesciato alla ricerca filosofica, il cui scopo diviene quello di indagare cosa “non è”, facendo come colui che distingue le monete false dalle buone.¹²⁴ È in tale discernimento del falso che consiste l'unica epifania della verità ammissibile per il Samosatense: dichiarando falsa l'affermazione «*x* è vero» (laddove con *x* è indicata una tesi filosofica), ecco che l'affermazione «*x* è falso» assume necessariamente, per converso, carattere di veridicità e, dunque, *vero* è che *x* è falso, o almeno *vero* è che *x* è non vero. Si rende quindi evidente come al già segnalato nucleo paradossale dell'opera lucianesca – identificato nella mobilitazione contro la *doxa* – e al ricorso al paradosso come strategia argomentativa – in linea con il modello socratico – si aggiunga ora anche un nodo contenutistico di natura eminentemente paradossale, ossia quel gioco di cortocircuiti semantici che richiama direttamente la scuola megarica e l'antinomia del mentitore.

Ciò è quanto mai esplicito nelle battute iniziali della *Storia vera*, racconto fantastico in cui Luciano dichiara di distinguersi da altri favolisti e cantastorie – dei quali Omero è considerato il capofila – per l'onestà con cui ammette, al contrario di questi, che quanto sta per dire altro non è che frutto della sua immaginazione, ovvero una menzogna:

Abbattendomi in tutti costoro io non li biasimavo troppo delle bugie che dicono, vedendo che già sogliono dirle anche i filosofi, ma facevo le meraviglie di loro che credono di darcele a bere come verità. Onde anche a me essendo venuto il prurito di lasciar qualche cosetta ai posteri, per non essere io solo privo della libertà di novellare; e giacché non ho a contar niente di vero (perché non m'è avvenuto niente che meriti di esser narrato),

¹²³ *Ermotimo*, cit., p. 44.

¹²⁴ LUCIANO, *Del parassito, ossia che la parassitica è un'arte*, ed. Settembrini, III, p. 4.

mi sono rivolto ad una bugia, che è molto più ragionevole delle altre che almeno dirò questa sola verità, che io dirò la bugia. Così forse sfuggirò il biasimo che hanno gli altri, confessando io stesso che non dico affatto la verità. Scrivo adunque di cose che non ho vedute, né ho sapute da altri, che non sono, e non potrebbero mai essere: e però i lettori non ne debbono credere niente.¹²⁵

Il problema denunciato da Luciano non è la menzogna in quanto tale: la letteratura d'invenzione è necessariamente non veritiera, ma non per questo è insensata.¹²⁶ Scrive infatti l'autore che egli non biasima tanto le bugie in loro stesse, bensì biasima il fatto che poeti, storici e filosofi pretendano di raccontare quelle bugie e «darcele a bere come verità»;¹²⁷ è quest'ultimo passaggio, sempre ingiustificato in assenza di un orizzonte metafisico in grado di legittimare la validità dei contenuti che si definiscono “veri”, che Luciano si rifiuta di accettare. Come già si è detto, a essere incriminata dal retore è l'arbitrarietà con cui si arriva a considerare veri degli assunti che giacciono invece nel regno del discutibile e dell'opinabile.

Tuttavia, così come è illegittimo dichiarare arbitrariamente vera un'opinione, altrettanto illegittimo dovrebbe essere dichiararla arbitrariamente falsa. Questo è il motivo per cui, nonostante il disconoscimento di un criterio metafisico di riferimento per decidere della verità di una dottrina, la prospettiva in cui l'autore si muove e a servizio della quale il paradosso è dispiegato come arma stilistico-concettuale privilegiata sembra mancare del rigore necessario per definirsi propriamente scettica: Luciano, cioè, è scettico nel momento in cui riconosce il limite gnoseologico che preclude all'uomo la possibilità di conoscere il vero, ma travalica poi egli stesso quel limite nel momento in cui si pronuncia sulla falsità di quelle dottrine, sulle quali invece uno scettico *tout court* si sarebbe riservato il solo diritto di dubitare. Se, da un lato, ciò non stupisce, in quanto anche il pirronismo e l'Accademia sono fra le scuole filosofiche prese di mira nei dialoghi,¹²⁸ dall'altro tale incongruenza indebolisce il tenore argomentativo della tesi

¹²⁵ LUCIANO, *Di una storia vera*, ed. Settembrini, II, p. 90.

¹²⁶ Su questo aspetto dell'opera di Luciano, cfr. I. FANTAPPIÈ, *Rewriting, Re-figuring. Pietro Aretino's Transformations of Classical Literature*, in *Renaissance Rewritings*, ed. by Helmut Pfeiffer, Irene Fantappiè and Tobias Roth, Berlin-Boston, De Gruyter, 2017, pp. 45-60, soprattutto le pp. 58-60; EAD., *Veramente confesso mentire'. Realtà e finzione fra Luciano di Samosata e l'Orlando furioso*, in *L'Orlando furioso oltre i 500 anni: problemi aperti e prospettive*, a cura di Christian Rivoletti, Bologna, Il Mulino (in stampa). Per approfondimenti più generali, cfr. S. JOSSA, *Finzione e menzogna*, in *Letteratura europea*, a cura di Piero Boitani e Massimo Fusillo, Torino, UTET, 2014.

¹²⁷ *Di una storia vera*, cit., p. 90.

¹²⁸ Cfr., ad esempio, *Icaromenippo, o il passanuvoli*.

luciana: perché quelle ostilità avvertite contro l'attribuzione ingiustificata del carattere di verità alla *doxa* non sono poi mantenute nel momento in cui, a quella stessa *doxa*, viene attribuito carattere di falsità, operazione che Luciano compie sistematicamente? Tale ingenuità, che tradisce la portata più sofisticata che filosofica della sua indole e che invita ad anteporre ancora una volta le finalità pratiche della riflessione del Samosatense a quelle meramente teoretiche, non impedisce tuttavia di apprezzarne i presupposti metodologici, questi sì, di grande interesse filosofico: primo fra tutti, l'accento posto sullo spirito critico, che l'autore ripetutamente invita a sviluppare, quale mezzo imprescindibile per vagliare qualunque dottrina, nonostante la sua presunta autorevolezza. Come afferma il personaggio di Licino nell'*Ermotimo*, infatti:

Bisogna esser provveduto di certa critica, di metodo, di mente acuta, di giudizio sodo ed imparziale per giudicare di cose sì gravi: se no, tutte le conoscenze acquistate sono indarno. E per questo, dice la ragione, ci vuol tempo non breve; e quando ogni cosa è pronta, e si è in su lo scegliere, allora andare adagio, considerare, e tornare a considerare; né aver rispetto all'età, all'autorità, o alla fama dei filosofi; ma imitare gli areopagiti, che giudicano di notte e al buio, per riguardare alle parole non al parlatore: ed allora potrai, dopo sicura scelta, filosofare.¹²⁹

A tal fine, è proprio il paradosso, in quanto strumento privilegiato di contestazione della *doxa* e quindi strutturalmente predisposto a sollevare dubbi su quanto ritenuto indubitabile, a giocare un ruolo determinante. Luciano, come si è visto, vi ricorre a più riprese e a vari livelli, cogliendone le potenzialità sovversive e traslandolo anche in contesti distanti, per forme e finalità, da quelli encomiastici in cui era solita utilizzarlo la tradizione.

Ma ciò non significa che il paradosso non compaia nell'opera di Luciano anche nelle vesti tradizionali dell'elogio scherzoso. Per gli esponenti della seconda sofistica, come si è osservato, l'interesse verso l'epidittica paradossale rappresentava un tratto distintivo,¹³⁰ e nel *corpus* dell'autore di Samosata, accanto a testi di fattura elogiativa in senso classico, come l'*Encomio di Demostene*, le *Immagini* e l'*Encomio della Patria* (quest'ultimo di dubbia autenticità), si colloca l'*Encomio della Mosca*, che ha invece

¹²⁹ *Ermotimo*, cit., pp. 37-38.

¹³⁰ Cfr. *supra*, pp. 25-26. Sulla centralità dell'epidittica paradossale nella seconda sofistica, si veda in particolare G. ANDERSON, *op. cit.*, p. 51. Su Luciano e l'epidittica paradossale, si veda D. MARSH, *Lucian and the Latins*, cit., pp. 148-180.

carattere eminentemente paradossale. La *Mosca*, come si vedrà più avanti, riscosse nel Quattrocento un successo tale da divenire modello per eccellenza degli umanisti desiderosi di emulare il genere paradossale antico; perciò, data la grande fortuna di cui fu oggetto, e nonostante il Longo ascriva tale successo alla mera «vacuità dell'argomento»,¹³¹ occorre metterne in luce gli aspetti contenutistici principali.

Come ha osservato Marsh,¹³² la parte iniziale dello scritto, in cui Luciano descrive gli aspetti anatomici dell'insetto, richiama da vicino i trattati naturalistici di matrice aristotelica, in particolare la *Historia animalium*.¹³³ Alla celebrazione delle virtù fisiche della mosca (il cui ronzio sarebbe, ad esempio, melodioso quanto il suono del flauto) segue la celebrazione delle sue virtù morali, come la forza, il coraggio, l'accortezza nel difendersi dalle reti del ragno e la gagliardia con cui riesce a nuocere persino all'elefante, così tanto più grande di lei. In accordo con la tesi aristotelica della generazione spontanea, inoltre, si asserisce che le mosche nascono come larve dai cadaveri, non risparmiando poi una spiritosa frecciata a Platone, che nel discorrere dell'immortalità dell'anima avrebbe trascurato di menzionare solo la mosca, capace di rianimarsi una volta morta se cosparsa di cenere. Sono inoltre citati numerosi passi omerici come testimonianze della magnificenza delle mosche, alle quali, dunque, sarebbe devoto persino il più nobile dei poeti, che le include nella creazione di metafore gloriose; ma se – come si sostiene nella *Storia vera* – i poeti mentono sempre, che valore potrà mai avere per la causa delle mosche la stima di Omero? Luciano non manca infine di riportare una versione del mito di Endimione, secondo cui una donna chiamata Mosca, ciarliera al punto da non lasciar riposare il giovane in pace, fu trasformata dalla Luna nell'insetto che porta il suo nome.¹³⁴

Queste sono solo alcune delle arguzie proprie del *jeu d'esprit* rappresentato dall'encomio, che per la sua frizzante lepidezza incanterà più di una generazione di umanisti. Alla vacuità fine a se stessa che, secondo il Longo, caratterizzerebbe l'opera, si può opporre la tesi che aveva formulato in merito il Settembrini, la quale è interessante soprattutto in quanto richiama l'attenzione su un altro tratto fondamentale del programma luciano, la polemica contro l'adulazione:

¹³¹ Cfr. V. LONGO, *Dialoghi*, p. 23: «Tipico esempio di elogio paradossale, [l'*Encomio della Mosca*] ci dà la misura della vacuità dell'argomento, della vacuità e dello spirito di Luciano sofista e ce ne spiega il successo di pubblico».

¹³² Cfr. D. MARSH, *Lucian and the Latins*, cit., p. 152.

¹³³ Cfr. *Historia animalium*, 4.7.6; 4.9.4; 5.8.3; 5.19.9.

¹³⁴ Cfr. LUCIANO, *Encomio della Mosca*, ed. Settembrini, III, p. 93.

L'*Encomio della Mosca* è la satira delle declamazioni dimostrative, e dà la baia agli elogiatori del suo tempo, che non contenti di celebrare Dei, eroi e uomini famosi, magnificavano con le parole ogni cosa animata e inanimata, e sin le più inette corbellerie. È satira, e non è altro che satira: se no, è uno sciupo di parole, un'inezia che non meritava di essere tanto illeggiadrita da un valente scrittore, che non parlava a caso, pregiava poco gli uomini e le loro opinioni, e non aveva il gusto di Domiziano a trattenersi con le Mosche.¹³⁵

L'adulazione infatti, per il Samosatense, è amica della menzogna e come tale criticata a più riprese; gli encomi, che a essa si accompagnano, non dovrebbero mai avere diritto di cittadinanza nelle opere storiche, il cui fine è quello di narrare il vero.¹³⁶ Particolarmente interessante a questo proposito è anche la risposta della "donna di Smirne", oggetto di lodi sperticate nelle *Immagini*, che nell'opera successiva, *Sopra le Immagini*, sancisce l'analogia fra adulazione e impostura, evidenziando la componente paradossale che, a ben vedere, tende a essere un aspetto imprescindibile di gran parte degli elogi rivolti a persone viventi:

[...] quand'uno mi dà lodi troppo grandi e smisurate, io arrossisco, e quasi mi turo le orecchie, e mi tengo piuttosto beffata che lodata. Fino ad un certo punto si può comportare la lode, fino a che il lodato riconosca di avere in sé le cose che gli son dette: al di là di questo è sconveniente e manifesta adulazione. Eppure io conosco molti, ella dice, a cui piace se uno lodandoli, appicchi loro in parole le qualità che non hanno, per esempio, vanti di freschezza i vecchi, o ai deformi dia la bellezza di Nireo e di Faone.¹³⁷

Per la notevole influenza esercitata nel Quattrocento, è possibile affiancare all'*Encomio della Mosca* anche il *Parassito*, un elogio paradossale in forma dialogica nel quale, parodiando ancora l'argomentazione socratica, si dimostra che la parassitica – ovvero la capacità di vivere a spese altrui – non solo è un'arte, ma è bensì la più nobile arte che vi sia.¹³⁸ Anch'esso, come la *Mosca*, fu tradotto in versione latina dal Guarino

¹³⁵ L. SETTEMBRINI, *Discorso*, cit., p. 80.

¹³⁶ Cfr. LUCIANO, *Del modo di scrivere la storia*, ed. Settembrini, II, p. 70: «E primamente consideriamo che grande errore fanno molti di questi scrittori, i quali, invece di narrare i fatti avvenuti, si spaziano a lodare principi e capitani, levando a cielo i nostri, gettando a terra sconvenevolmente i nemici: senza sapere che la storia è distinta e separata dall'encomio, vi sta un muro di mezzo, sono lontani, come dicono i musicisti, due ottave l'una dall'altro».

¹³⁷ LUCIANO, *Sopra le Immagini*, ed. Settembrini, II, p. 263.

¹³⁸ Cfr. D. MARSH, *Lucian and the Latins*, cit., pp. 152-155.

fra il 1403 e il 1418, inaugurando così la fortunata stagione quattrocentesca del lucianesimo.

I.1.4. *L'età tardo-antica e medievale*

Come osservato a proposito del passo luciano tratto da *Sopra le immagini*, il genere epidittico sembrava prestarsi particolarmente bene a derive in senso paradossale, elemento che può aiutare a comprendere come mai sia andata sviluppandosi proprio un'epidittica paradossale e non, piuttosto, un'*ars deliberativa* o un'*ars iudicialis* paradossale.¹³⁹ Già Quintiliano, sulla scia di Aristotele,¹⁴⁰ sottolineava la tendenza degli oratori epidittici a ricorrere a manovre di mistificazione linguistica al momento di tessere un elogio:

Idem praecipit illud quoque, quia sit quaedam virtutibus ac vitiis vicinitas, utendum proxima derivatione verborum, ut pro temerario fortem, pro prodigo liberalem, pro avaro parcum vocemus; quae eadem etiam contra valent. Quod quidem orator, id est vir bonus, nunquam faciet, nisi forte communi utilitate ducetur.¹⁴¹

Questa peculiare operazione di distorsione e alterazione della realtà, propria del discorso epidittico, è ribadita anche nella produzione del retore Elio Aristide (II secolo), secondo il quale caratteristiche fondamentali per la composizione di un buon encomio sono «l'esagerazione degli aspetti positivi del lodato, la soppressione di quelli negativi, il vantaggioso paragone con qualcos'altro e l'arguta trasformazione di una nota di demerito in una di merito (*eufemia*)».¹⁴² La tendenza a sfociare nell'adulazione era così connaturata

¹³⁹ Si veda quanto scrive Pease in *op. cit.*, p. 33: «Just where the boundaries lie between the ordinary encomium and adoxography it is not always easy to say, for what to one reader may seem the sincere praise of a worthy object to another may appear but hollow bombast». Cfr. anche D. KNOX, *Ironia. Medieval and Renaissance Ideas of Irony*, Leiden-New York-København-Köln, Brill, 1989, p. 48: «Indeed, more wary or diffident Renaissance authors suspected all eulogy was concealed mockery».

¹⁴⁰ *Retorica*, 1367a-b.

¹⁴¹ *Institutio oratoria*, III, VII, 25: «Aristotele insegna inoltre che, poiché si dà una certa prossimità fra le virtù e i vizi, bisogna far uso di parole che deviano leggermente dalla verità effettiva, affinché si chiami coraggioso un uomo incauto, generoso un uomo prodigo, parco un uomo avaro; e le stesse cose valgono anche al contrario. Ciò tuttavia non lo farebbe mai un buon oratore, cioè un uomo probò, a meno che forse non vi sia costretto per motivi di pubblica utilità» (traduzione mia).

¹⁴² ELIO ARISTIDE, *Ars rhetorica*, I, 506.

alle orazioni epidittiche, che il generale romano Pescennio Nigro vietò che si pronunciasse panegirici in suo onore una volta divenuto imperatore, in quanto:

Viventes laudare inrisio est, maxime imperatores, a quibus speratur, qui timentur, qui praestare publice possunt, qui possunt necare, qui proscribere.¹⁴³

Come si è avuto modo di osservare, l'adossografia era invece entrata da tempo nelle scuole come esercizio retorico e tale fu destinata a rimanere per vari secoli: già Polibio menzionava questa usanza, che in epoca agostiniana continuava ancora a essere praticata.¹⁴⁴ Escludendo sporadiche composizioni come l'*Ecloga de calvis* di Ubaldo di Saint Amand (IX-X secolo) e alcuni scritti del monaco bizantino dell'XI secolo Michele Psello (dedicati al vino, alla mosca, al pidocchio e alla cimice),¹⁴⁵ non rimangono però testimonianze significative di una *praxis* concreta che ne accompagnasse gli studi teorici. A tale esito può verosimilmente aver contribuito, oltre all'assenza in Occidente delle fonti sofisticate dirette, la condanna che Benedetto da Norcia aveva espresso in ambiente monastico non solo contro il riso e le buffonerie, ma anche contro i «verba otiosa», ossia le trivialità e le frivolezze.¹⁴⁶

Ciò che, tuttavia, risulta interessante ai fini della ricerca qui condotta è il legame che in questi secoli va instaurandosi fra l'*epideixis* paradossale e l'ironia, intesa come *tropus per contrarium*, così definita in quanto, scriveva Quintiliano, nel discorso ironico

¹⁴³ *Historia Augusta* XI, 6, citato in D. KNOX, *op. cit.*, p. 48.

¹⁴⁴ Cfr. AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, PL [XXXVI], CXLIV, 7: «Proponuntur laudes pueris in schola, et omnia talia proponuntur quae laudentur, quae Deus est operatus: proponitur homini laus solis, laus coeli, laus terrae; ut ad minora etiam veniam, laus rosae, laus lauri». Cfr. A. S. PEASE, *op. cit.*, p. 35.

¹⁴⁵ Si veda ora M. PSELLO, *Encomio del vino. Laus vini*, introduzione, traduzione e note a cura di Lucio Coco, Firenze, Olschki, 2018. Sull'*Ecloga de calvis*, un elogio della calvizie in versi dedicato all'arcivescovo di Magonza Hatto, si veda T. KLEIN, *In Praise of Bald Men. A Translation of Hucbald's Ecloga de Calvis*, «Comitatus. A Journal of Medieval and Renaissance Studies», 26, 1 (1995), pp. 1-9.

¹⁴⁶ Cfr. BENEDICTUS DE NURSIA, *Regula monachorum*, IV: «Verba vana aut risui apta non loqui»; VI: «Scurrilitates vero vel verba otiosa et risum moventia aeterna clausura in omnibus locis damnamus et ad talia eloquia discipulum aperire os non permittimus». Che il riso, nonostante il veto benedettino, non fosse del tutto assente dalla vita dei monaci lo testimonia, ad esempio, la tradizione degli *ioca monachorum*, indovinelli scherzosi finalizzati alla pedagogia claustrale. Sulla controversa questione della presenza o meno di una *ars ridendi* nel Medioevo si vedano almeno: *Il riso. Atti delle Giornate internazionali interdisciplinari di studio sul Medioevo. «Homo risibilis», capacità di ridere e pratica del riso nelle civiltà medievali (Siena, 2-4 ottobre 2002)*, a cura di Francesco Mosetti Casaretto, Alessandria, Dell'Orso, 2005; S. BIEBENECKER, *A Small History of Laughter, or When Laughter Has to Be Reasonable*, in *Behaving like Fools. Voice, Gesture, and Laughter in Texts, Manuscripts, and Early Books*, ed. by Lucy Perry and Alexander Schwarz, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 193-221; *The Playful Middle Ages: Meaning of Play and Plays of Meaning. Essays in Memory of Elaine C. Block*, ed. by Paul Hardwick, Turnhout, Brepols, 2010. Sugli *ioca monachorum*, si veda R. GRÉGOIRE, *Le risate dei monaci medievali: gli «ioca monachorum»*, in *Il riso*, cit., pp. 77-97.

«contrarium ei quod dicitur intelligendum est».¹⁴⁷ Stefan Hartung ha ben sottolineato come, nel contesto medievale, questa forma di rovesciamento ironico dovesse anzitutto essere finalizzata a produrre un effetto comico attraverso la denigrazione dell'*honestum* cristiano (come, ad esempio, poteva avvenire in un'orazione in biasimo del matrimonio) o attraverso l'esaltazione del turpe (celebrando, ad esempio, il denaro).¹⁴⁸ Autorità come Isidoro di Siviglia includevano esplicitamente nella definizione di ironia il biasimare attraverso l'elogio e l'elogiare attraverso il biasimo: «laudare quem vituperare volumus et vituperare quem laudare volumus».¹⁴⁹ Come riferisce Dilwyn Knox, il legame fra ironia e adulazione si fece, in questi secoli, così saldo che in pieno Cinquecento l'umanista e tipografo Henry Estienne continuerà a descrivere l'εἰρωνεία ricorrendo espressamente al termine *blanditiae*.¹⁵⁰

In tal senso, dunque, nonostante i secoli compresi fra il crepuscolo della seconda sofistica e l'alba dell'Umanesimo siano stati caratterizzati da un sostanziale assopimento della produzione adossografica, i cui modelli classici erano per lo più sconosciuti agli autori medievali, ciò non significa che, in questo lungo periodo, non siano comunque stati sviluppati, in tempi, modalità e forme differenti, altri filoni strettamente legati all'inversione paradossale, fra i quali spiccano il filone parodico e quello comico-giocoso.¹⁵¹ Occorre infatti sottolineare che, anche relativamente all'analisi dei modelli di nostro più diretto interesse, esaminati in questa prima sezione del capitolo, ciò che emerge è, in primo luogo, la molteplicità e la varietà delle diverse tradizioni, dalla cui fortunata

¹⁴⁷ Cfr. *Institutio oratoria*, IX, I, 3-7, in cui Quintiliano distingue figure e tropi, e IX, II, 44-46, in cui ammette che l'ironia come tropo e come figura mantiene lo stesso significato: «in utroque enim contrarium ei quod dicitur intelligendum est. [...] In duobus demum verbis est ironia, ergo etiam brevior est tropus. At in figura totius voluntatis fictio est apparens magis quam confessa, ut illic verba sint verbis diversa, hic sensus sermoni et voci, et tota interim causae conformatio; cum etiam vita universa ironiam habere videatur, qualis est visa Socratis». Sul legame fra Socrate e l'ironia, resa in latino come *dissimulatio*, fondamentale è inoltre il passo ciceroniano in *De oratore*, III, 270: «[...] Socratem opinor in hac ironia dissimulantiaque longe lepore et humanitate omnibus praestitisse». Sulla concezione di ironia nel Medioevo si veda D. KNOX, *op. cit.*; sulla convergenza fra l'epidittica paradossale e l'ironia medievale si veda S. HARTUNG, *Rehierarchisierungen und Systemverschiebungen in der paradoxen Lob- und Tadelliteratur der Renaissance*, in *Varietas und Ordo. Zur Dialektik von Vielfalt und Einheit in Renaissance und Barock*, a cura di M. Föcking-B. Huss, Stuttgart, Steiner, 2003, soprattutto le pp. 95-97.

¹⁴⁸ Cfr. S. HARTUNG, *op. cit.*, p. 97.

¹⁴⁹ Cfr. *Etymologiae*, II, XXI, 41: «Ironia est, cum per simulationem diversum quam dicit intellegi cupit. Fit autem cum laudamus eum quem vituperare volumus, aut vituperamus quem laudare volumus».

¹⁵⁰ Cfr. D. KNOX, *op. cit.*, p. 48.

¹⁵¹ Cfr. M. BAYLESS, *Parody in the Middle Ages. The Latin Tradition*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996 e il fondamentale testo di M. M. BACHTIN, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, Carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino, Einaudi, 1979.

ricezione e dalla cui reciproca interazione, l'età umanistica ereditò una concezione del paradosso e della scrittura paradossale estremamente articolata ed eterogenea.

§ I.2. Ricezione umanistica

I.2.1. Traduzioni e rifacimenti

Il dato che occorre menzionare in principio di uno studio intorno alla ricezione quattro-cinquecentesca dell'epidittica paradossale è di tipo quantitativo: Colie ha parlato, a questo proposito, di «proliferazione epidemica»,¹⁵² per dare un'idea della mole di scritti riconducibili a questa tipologia testuale che furono composti nei secoli in questione. Nel fermento della cultura umanistica e del suo entusiasmo per l'emulazione, infatti, fiorirono in copiosa quantità opere di taglio paradossale sul modello delle riscoperte fonti classiche: per fare solo qualche esempio, si possono ricordare la lode della Zanzara del Bronzino, ricalcata sul *Culex* pseudo-virgiliano, un nuovo encomio della febbre quartana, steso dal Menapio, e anche il vasto e prolifico filone del capitolo burlesco, nel cui ambito il poeta Francesco Berni, oltre a lodare modesti oggetti della quotidianità, come l'ago, le pesche e la gelatina, si spinse a comporre ben due lunghi capitoli in elogio della peste.¹⁵³

Nel 1409 Leonardo Bruni tradusse il *Gorgia* di Platone e numerosi furono i lettori del dialogo a simpatizzare con i sofisti, piuttosto che con Socrate e i suoi feroci attacchi contro la retorica.¹⁵⁴ D'altronde, un generalizzato schieramento degli umanisti a favore

¹⁵² Cfr. R. COLIE, *op. cit.*, p. 33. Oltre al fondamentale testo di Colie, sulla ricca produzione di scritti paradossali fra Quattrocento e Cinquecento, si vedano anche: A. E. MALLOCH, *op. cit.*, pp. 191-203; S. LONGHI, *Lusus. Il capitolo burlesco nel Cinquecento*, Padova, Antenore, 1983, pp. 138-161; P. DANDREY, *L'éloge paradoxal de Gorgias à Molière*, Paris, Presses universitaires de France, 1997; S. HARTUNG, *op. cit.*, pp. 98-114; P. GRIMALDI PIZZORNO, *The Ways of Paradox from Lando to Donne*, Firenze, Olschki, 2007; M. C. FIGORILLI, *Meglio ignorante che dotto. L'elogio paradossale in prosa nel Cinquecento*, Napoli, Liguori, 2008.

¹⁵³ Cfr. F. BERNI, *Capitoli e sonetti burleschi*, a cura di Silvia Longhi, in *Poeti del Cinquecento*, vol. I, a cura di Guglielmo Gorni, Massimo Danzi e Silvia Longhi, Milano-Napoli, Ricciardi, 2001, e in particolare: «Capitolo in lode delle pèsche» [VII], «In lode della gelatina» [IX], «In lode dell'ago» [X], «Capitolo secondo della peste» [XXII]. Sul capitolo paradossale in terza rima, cfr. P. CHERCHI, *L'encomio paradossale nel Manierismo*, «Forum italicum», IX (1975), pp. 368-384.

¹⁵⁴ Cfr. T. KATINIS, *Sperone Speroni and the Debate over Sophistry in the Italian Renaissance*, Leiden-Boston, Brill, 2018, pp. 12-15, che porta l'esempio di Lorenzo Valla, Teodoro Gaza e Giorgio di Trebisonda. Implacabile difensore della filosofia platonica fu, invece, Marsilio Ficino (cfr. *ivi*, pp. 20-33). Sul tema, ancora poco indagato, della riscoperta umanistica della sofistica, si veda anche E. M. MACPHAIL, *The Sophistic Renaissance*, Geneve, Droz, 2011. Sul rapporto fra la concezione gorgiana del linguaggio e

della sofistica non sorprende, considerando la crescente dedizione per il linguaggio e per l'esplorazione delle sue potenzialità, cifra caratteristica del primo Umanesimo. È dunque possibile supporre che, in linea di massima, l'esercizio leggero, ma erudito, dell'encomio paradossale offrisse agli studiosi quattro-cinquecenteschi non solo un'occasione propizia per cimentarsi in virtuosismi linguistico-retorici, ma omaggiasse anche la concezione del *logos* come *dunastes megas*, «grande dinasta»,¹⁵⁵ in un periodo in cui la parola andava sempre più configurandosi come luogo prioritario di accesso alla verità.

Molti degli scritti paradossali composti in questi secoli confluirono successivamente in sillogi e collezioni, come quella degli *Admiranda rerum admirabilia encomia* (1666),¹⁵⁶ di cui si riporta, di seguito, l'indice. Ciò servirà a offrire un saggio degli *adoxas* scelti dagli umanisti nel dedicarsi all'esercizio paradossale e a osservare come, fra gli autori, si annoverassero personaggi del calibro di Celio Calcagnini, Girolamo Cardano e Filippo Melantone:

Encomium Ovi	Erycius Puteanus
Encomium Formicae	Philippus Melanthonis
Encomium Muscae	Franciscus Scribanus
Encomium Elephantis	Justus Lipsius
Oratio funebris in Picam	<i>Quidam italus</i>
Testamentum M. Grunnii Corocottae Porcelli	<i>Incertus author</i>
Encomium Pulicis	Caelius Calcagnini
Encomium Pediculi	Daniel Heinsius
Encomium Podagrae	Hieronimus Cardani; Bilibaldus Birkheimer

la retorica umanistica, cfr. N. STRUEVER, *The Language of History in the Renaissance. Rhetoric and Historical Consciousness in Florentine Humanism*, Princeton, Princeton University Press, 1970, pp. 5-39.

¹⁵⁵ L'*Encomio di Elena*, da cui la celebre espressione è tratta (§8), fu tradotto da Pietro Bembo nel 1493 (che rese la formula con «orationi magna vis inest, quae divina in humili obscuroque corpusculo tractat et perficit») e conflui nella *editio princeps* aldina delle *Rhetores graecorum orationes* (1513). Per l'edizione critica, si veda GORGAS-PETRUS BEMBUS, *Helena's Encomium. Gorgias Leontini in Helenam laudatio*, edidit Francesco Donadi, glossarium graeco-latinum adiunxit Antonia Marchiori, Berlin, De Gruyter, 2016. Sui codici greci dell'*Encomio* e il loro arrivo in Italia, cfr. F. DONADI, *Ancora sull'Aldina dell'Encomio di Elena*, in F. DONADI - S. PAGLIAROLI - A. TESSIER, *Manuciana Tergestina et Veronensia*, Trieste, EUT, 2015, pp. 9-40.

¹⁵⁶ Cfr. *Admiranda rerum admirabilium encomia, sive diserta et amena pallas disserens seria sub ludicra specie [...]*, Noviomagus, Reinerus Smetius, 1666.

Encomium Febris Quartane	Guillelmus Menapius
Encomium Graecitatis	Jacobus Gutherius
Encomium Senis	Arturo Fontoni
Democritus seu de Risu	Erycius Puteanus
Bellum Grammaticale	Andrea Salernitani
Ens Rationis; Nuptiae Peripateticae	Caspar Barlaeus
Allocutio Nuptialis	Marcus Zuerius van Boxhorn
Encomium Luti	Antonius Majoragius
Encomium Asini	Ioannes Passerati
Encomium Ululae	Conrad Goddaeus
Encomium Surditatis; Encomium Fumi	Martinus Schoockius

Ancora più ricca è la raccolta dal titolo *Amphitheatrum sapientiae socraticae ioco-seriae*, collezione secentesca in due tomi redatta dal medico e filosofo Caspar Dornavius, la quale si propone di comprendere gli encomi paradossali prodotti dall'antichità sino all'anno in cui fu pubblicata, il 1619.¹⁵⁷ La particolarità dell'*Amphitheatrum* è quella di suddividere gli encomi in base agli *adoxas* oggetto della lode: dalla pulce, alla zanzara, alla briciola, fino alla gotta, alla febbre e alla cecità. Fra gli *adoxas* compaiono, dunque, non solo elementi deprecabili, come morbi e patologie, ma anche semplici oggetti quotidiani, ritenuti comunemente di scarso pregio e interesse. Si registra, in particolare, la presenza di una grande varietà di insetti (come la formica, lo scarabeo,¹⁵⁸ l'ape, la cicala, il baco da seta), di uccelli (come il pappagallo, la colomba, l'oca, la cornacchia, la gazza, l'allodola, l'upupa) e di specie vegetali (come il cavolo, la vite, la quercia, la palma, l'alloro, il giunco). Non mancano, inoltre, oggetti di uso quotidiano, come la penna *scriptoria* o le parti della casa; concetti astratti, come il niente, il qualcosa e il tutto (*Nihil*,

¹⁵⁷ Cfr. CASPAR DORNAVIUS, *Amphitheatrum sapientiae socraticae ioco-seriae, hoc est, encomia et commentaria autorum, qua veterum, qua recentiorum prope omnium, quibus res, aut pro vilibus vulgo aut damnosis habitae [...]*, Hanoviae, 1619, ora nell'edizione a cura di R. Seidel, Keip, Goldbach, 1995. Occorre segnalare che non tutti i testi qui raccolti appartengono in senso stretto al genere encomiastico: vi compaiono, ad esempio, anche la *Batracomiomachia*, in greco e in diverse versioni latine (ivi, I, pp. 1-20), e l'*Utopia* di Thomas More (I, pp. 826-854), segno di un interesse verso la scrittura paradossale che trascende la mera epidittica e che guarda principalmente al carattere serio-comico dei testi selezionati.

¹⁵⁸ Non rientra fra i testi raccolti in questa sezione l'adagio erasmiano *Scarabeum aquilam quaerit*, che pure contiene un elogio sincero dell'insetto, giudicato migliore dell'aquila. Cfr. *infra*, p. 121.

Aliquid, Omnia); o anche, più semplicemente, *topoi* particolarmente apprezzati nell'antichità, come la vita rustica e la vita solitaria.

Il *Syllabus* del primo tomo dell'*Amphitheatrum* isola quasi 50 diversi *adoxas*, ai quali si aggiungono i 25 del secondo tomo, per un totale di 624 titoli suddivisi in circa 75 sezioni, ciascuna dedicata a un differente *adoxon* oggetto di lode. Per quanto la maggior parte delle composizioni risalga al XV o al XVI secolo, quasi ogni sezione consta di una o più fonti antiche di riferimento, cui sono accompagnate le varie traduzioni o riscritture successive: così, ad esempio, fra i componimenti in lode della pulce, spicca il nome di Ovidio, quello di Virgilio per la zanzara, Luciano per la mosca. Che la raccolta sia incompleta lo dimostra chiaramente il fatto che a quest'ultima voce manchino sia la traduzione latina dell'encomio lucianesco realizzata dal Guarino sia il rifacimento dell'Alberti.¹⁵⁹

La marcata attenzione per il mondo animale e vegetale, su cui già Pease invitava a riflettere per individuare una possibile causa del grande interesse degli antichi verso gli encomi paradossali,¹⁶⁰ continua dunque a rappresentare un dato significativo anche in ambito umanistico: si noti, ad esempio, che Ulisse Aldrovandi (1522-1605), uno dei nomi che più frequentemente ricorrono nella raccolta del Dornavius, in quanto autore di una molteplicità di testi in elogio di piante e insetti, fu in effetti un naturalista, botanico ed entomologo.

Si ritiene, dunque, che la quantità di suggestioni che coinvolgono l'epidittica paradossale sia sufficientemente corposa da giustificare una ricerca volta a indagare la sua operatività nei secoli di questa fortunata riscoperta, verificando se, in tale contesto, essa abbia travalicato i confini del mero esercizio d'apparato e del ghiribizzo erudito (retorico o naturalistico), recuperando piuttosto il suo originario legame con l'antidogmatismo sofisticato, con le istanze teoreticamente sovversive di Luciano, o, ancora, assumendo forme e finalità speculative nuove e particolari, proprie della peculiare sensibilità umanistica quattro-cinquecentesca.

¹⁵⁹ Su cui ci si soffermerà nel prossimo paragrafo. Cfr. *infra*, pp. 49-51.

¹⁶⁰ Cfr. A. S. PEASE, *op. cit.*, pp. 31-32.

1.2.2. *Epidittica paradossale (e oltre) in Leon Battista Alberti*

La riscoperta dei codici di Luciano di Samosata, giunti in Italia nel 1397 per merito dei dotti bizantini, rappresentò con ogni probabilità l'avvenimento determinante per introdurre gli umanisti al gusto per il paradosso. In un primo momento, i testi di Luciano furono particolarmente apprezzati come materiale didattico per lo studio del greco e, data la loro relativa semplicità sintattica, Emanuele Crisolora li consigliava a chi volesse approcciarsi per la prima volta allo studio di questa lingua.¹⁶¹ Nonostante ciò, le traduzioni latine di Luciano furono molteplici: al lavoro di traduzione si dedicarono personaggi illustri come Guarino Veronese, Giovanni Aurispa, Poggio Bracciolini e Lapo da Castiglionchio; a partire dalla metà del XV secolo, presero piede anche i volgarizzamenti, a riprova di un interesse che andava ben oltre il mero contesto didattico.¹⁶² Fu così inaugurata una stagione di vivace e costruttivo confronto intellettuale con il Samosatense, inizialmente apprezzato come arguto filosofo morale e solo in seguito – indicativamente dopo le edizioni latine a cura di Erasmo e More – associato all'eterodossia e all'irriverenza religiosa.¹⁶³

Luciano ammaliava gli intellettuali quattrocenteschi per il sapiente utilizzo di un registro duplice, serio e comico allo stesso tempo, il cui sarcasmo mordace consentiva di fustigare i vizi senza rinunciare alla grazia stilistica ed espressiva. Così si pronuncia, in proposito, un celebre allievo del Crisolora, Guarino Veronese, nella lettera prefatoria alla sua traduzione latina del gustoso encomio paradossale di Luciano, le *Muscae laudes*, dedicato al Mainente e composto intorno al 1438:

Animum superioribus diebus adverti, pater optime et omni reverentia dignissime, quam Luciani delecteris ingenio. Nec mirum; est enim cum dicendi suavitate et dictionis proprietate spectabilis, tum rerum varietate

¹⁶¹ Per un'introduzione alla ricezione quattrocentesca di Luciano, cfr. L. GERI, *op. cit.*, pp. 20-29. Sulla didattica del Crisolora, si veda E. BERTI, *Alla scuola di Manuele Crisolora: lettura e commento di Luciano*, «Rinascimento», XXVII (1987), pp. 3-73.

¹⁶² Per le traduzioni latine, cfr. L. DE FAVERI, *Le traduzioni di Luciano in Italia nel XV e XVI secolo*, Amsterdam, Hakkert, 2002 e I. FANTAPPIÈ, *'Re-figuring' Lucian of Samosata*, cit., pp. 189-191; per i volgarizzamenti, cfr. L. PANIZZA, *Vernacular Lucian in Renaissance Italy*, cit., soprattutto le pp. 78-91.

¹⁶³ Cfr. E. MATTIOLI, *op. cit.*, pp. 198-200. Come sottolinea Irene Fantappiè in *'Re-figuring' Lucian of Samosata*, cit., pp. 190-191, la variazione dell'immagine di Luciano a seguito delle traduzioni erasmiane e moreane può essere dovuta anche al fatto che i due umanisti resero disponibili alcuni *opuscula* prima sconosciuti, come l'*Alexander seu Pseudomantis* e il *Philopseudes*. Sulle traduzioni a cura di Erasmo e More, e le relative indicazioni bibliografiche, cfr. *infra*, p. 136.

atque cognitione mirandus, nec minus iocis ac facetiis amoenissimus et in carpendis vitiis vehemens et mordax.¹⁶⁴

Si notino gli accenti posti sulla «dicendi suavitas» e sulla «dictionis proprietas» del Samosatense, nonché sul felice connubio fra le giocose «facetiae» e la «vehementia» polemica: erano queste, evidentemente, le qualità didascalico-morali dei testi di Luciano particolarmente amate nelle cerchie umanistiche quattrocentesche.

Leon Battista Alberti lesse l'opera del Guarino e compose a sua volta una *Musca* in latino, facendo esplicita menzione, nell'epistola dedicatoria a Cristoforo Landino, del modello lucianesco di riferimento:

Incideram in febriculam et languore affectus per meridiem accubabam, amicis aliquot astantibus, cum ad nos litterae Guarini allatae sunt et cum his Musca Luciani, quam meo nomini latinam effecerat. Litteris igitur et Musca perlectis facti illariorum: Utrum, inquam, vestrum est quispiam, qui pro nostro more velit, me dictitante, scribere? Cum illico sumpsissent calamos, paulo premeditatus hanc edidi muscam tanto cum cachinno, ut ex ea hora febris tedium, levi sudore evaporato, solveretur. Postridie Marcus noster petiit eam ad te mitterem, quo et tu rideres. Congratulor et habeo gratias muscis, quarum ope convalui.¹⁶⁵

Il testo è significativo per più motivi. Il primo, ricorrente in questo genere di opere tanto da andare a configurarsi come vero e proprio *topos*, riguarda la necessità di sottolineare il carattere gratuito ed estemporaneo della composizione, realizzata, come a volerne giustificare la leggerezza, «paulo premeditatus», senza rifletterci troppo, in un

¹⁶⁴ GUARINO VERONESE, *Epistolario*, raccolto, ordinato e illustrato da Remigio Sabbadini, vol. II, Venezia, Reale Deputazione Veneta di Storia Patria, 1916, p. 406: «Nei giorni scorsi, padre ottimo e degnissimo di ogni reverenza, ho scoperto che ti diletta dell'ingegno di Luciano. Non è strano: egli è infatti notevole per la piacevolezza del dire e la proprietà della elocuzione e, allo stesso tempo, ammirevole per la varietà degli argomenti e delle notizie, amenissimo negli scherzi e nelle facezie, quanto veemente e mordace nel lacerare i vizi».

¹⁶⁵ LEON BATTISTA ALBERTI, *Musca*, in ID., *Apologhi ed elogi*, a cura di Rosario Contarino, presentazione di L. Malerba, Genova, Costa & Nolan, 1984, p. 172: «A causa di una leggera febbre me ne stavo a letto senza forze durante le ore meridiane assistito da alcuni amici, quando ci fu recapitata una lettera di Guarino e con essa la *Mosca* di Luciano, che egli aveva tradotto in latino e aveva dedicato a me. La lettura attenta della lettera e della *Mosca* ci rese più allegri. 'Chi di voi' – dissi – 'vuole, come ci è abituale, scrivere sotto mia dettatura?'. Immediatamente presero le penne ed io senza pensarci troppo composi questa mosca con tanto divertimento che da quel momento si dileguò il fastidio della febbre che venne espulsa con un leggero sudore. L'indomani il nostro Marco mi chiese di mandartela, affinché anche tu ridessi. Me ne rallegrò e ringrazio le mosche che mi hanno aiutato a riacquistare la salute». Sulla *Musca* si vedano: la *Prefazione* di Cecil Grayson alla sua edizione del testo in LEON BATTISTA ALBERTI, *Opuscoli inediti*. "Musca", "Vita di S. Potiti", Firenze, Olschki, 1954, pp. 45-62; D. MARSH, *op. cit.*, pp. 159-161; M. McLAUGHLIN, *Alberti's Musca. Humour, Ethics and the Challenge to Classical Modes*, in *Authority, Innovation and Early Modern Epistemology. Essays in Honour of Hilary Gatti*, Cambridge, Legenda, 2015, pp. 8-24.

momento di forzata astensione da più serie occupazioni – in questo caso, a causa di un problema di salute. Da qui, il secondo elemento, che sembra contrastare con gli accenti svalutativi posti dal primo, è l'efficacia terapeutica, quasi miracolosa, del diletto provocato da tal genere di composizione, che estingue la malattia e ristabilisce lo stato di salute. La fruizione dell'encomio lucianesco esercita una concreta influenza sul corpo di Alberti, riecheggiando peraltro quella relazione fra *logos* e *pharmakon* che già si è avuto modo di menzionare a proposito dell'*Encomio di Elena*.¹⁶⁶

È anche grazie alla presenza di una metafora medica simile che è possibile tracciare un nesso fra l'epistola appena menzionata e un altro scritto albertiano all'incirca dello stesso periodo,¹⁶⁷ il proemio del primo libro delle *Intercenales*, indirizzato a Paolo dal Pozzo Toscanelli – che, fra le altre cose, fu anche medico:

Cepi nostras intercenales redigere in parvos libellos, quo inter cenas et pocula commodius possent perlegi. Tu quidem, ut ceteri physici, Paule mi suavissime, amaras et quae usque nauseam moveant egrotis corporibus medicinas exhibes: ego vero his meis scriptis genus levandi morbos animi afferro, quod per risum atque hilaritatem suscipiatur. Ac meis quidem omnibus intercenalibus id potissimum a me videri quesitum cupio, ut qui legerint nos cum facetos fuisse sentiant, tum sibi ad graves curas animi levandas argumenta apud nos non inepta inveniant.¹⁶⁸

Il «risus» e l'«hilaritas» si oppongono, ricordando in questo il miele lucreziano,¹⁶⁹ alla *nausea* causata dalle medicine amare con cui i medici intervengono sui malati, vantando anch'essi proprietà curative efficaci per lenire i morbi dell'animo. Pur

¹⁶⁶ Cfr. B. CASSIN, *op. cit.*, pp. 61-63. Nell'identificare le fonti classiche del passo, Lorenzo Geri (*op. cit.*, pp. 34-35) giudica fittizia la narrazione sull'improvvisa guarigione e rimanda a SENECA, *Ad Luc.*, VII, 65, 1-2.

¹⁶⁷ Le *Intercenali* furono composte fra il 1424 e il 1439, poi furono raccolte e donate al Toscanelli fra il 1439 e il 1443. C'è quindi ragione di credere che il proemio al Toscanelli sia stato composto non prima del 1439, quando Alberti inizia a raccogliere gli scritti («cepi nostras intercenales redigere in parvos libellos»). Per quanto riguarda la *Musca*, è stato congetturato dal Sabbadini che «l'operetta del Guarino risalga al 1438, quando questi, nel corso del concilio di Ferrara, rivide il Mainente e conobbe l'Alberti. La lettera sarà quindi giunta all'Alberti poco dopo; ciò permette di avvicinare la composizione dei due proemi e di avanzare l'ipotesi che la *Musca* sia stata composta leggermente prima».

¹⁶⁸ LEON BATTISTA ALBERTI, *Intercenales*, a cura di F. Bacchelli, presentazione di A. Tenenti, Bologna, Pendragon, 2003, p. 2. Testo italiano a p. 3: «Ho cominciato a raccogliere le nostre "intercenali" in una serie di agili volumetti, perché si potessero leggere più comodamente in mezzo all'allegria conviviale. Tu, come gli altri medici, mio carissimo Paolo, dai agli ammalati medicine amare e che inducono disgusto. Io, invece, con questi miei scritti propongo una terapia dei disagi psicologici che si fonda sull'umorismo e sulla comicità. Vorrei che da tutte le mie intercenali risultasse chiaramente il mio obiettivo: che i lettori mi considerino uno scrittore brillante e che trovino nella nostra opera argomenti validi per rendere meno pesanti le ansie e le preoccupazioni».

¹⁶⁹ *De rerum natura*, I, vv. 16-30.

ribadendo il carattere poco impegnativo delle *Intercenales*, composizioni che, come indica il titolo stesso dell'opera, appaiono concepite per essere godute «inter cenas et pocula», letteralmente «fra le vivande e le coppe», il discorso si carica di una valenza ulteriore rispetto a quella esaminata nell'epistola al Landino: se, in quella sede, l'improvvisa guarigione dell'autore a seguito della lettura dell'operetta lucianesca si configurava come un caso fortuito e inaspettato, ora la funzione terapeutica, traslata dalla dimensione fisica della guarigione a quella psicologica, è dichiaratamente la finalità cui Alberti consacra le sue *Intercenales*. «Risus» e «hilaritas» rivendicano una funzione specifica, rappresentando la via privilegiata «ad levandas curas animi» e sprigionando un'energia liberatoria e dissolutrice che trova in Luciano il suo diretto antecedente.

Lungi dall'essere testi di carattere faceto, infatti, le *Intercenales* si inseriscono in una cornice profondamente tragica e pessimistica, in linea con la tormentata visione albertiana del reale;¹⁷⁰ è all'interno di tali coordinate che le battute del personaggio Lepido, o la disincantata ironia di scritti come *Religio*, *Virtus* o *Gallus*, non solo aspirano a lenire l'amarrezza dei ragionamenti presentati, o a mascherarne le punte più spinose e irriverenti, ma costituiscono esse stesse parte integrante della stessa filosofia albertiana, in quanto mezzi prescelti per disvelare e denunciare l'universale follia del mondo.¹⁷¹

Una significativa occorrenza a tale proposito si ritrova anche nel breve trattato albertiano di retorica, i *Trivium senatoria*, dove il *genus delectabile* viene incluso fra le sei strategie argomentative volte alla persuasione dell'uditorio.¹⁷² D'altronde, il ricorso al riso come *remedium* salutare caratterizza a più riprese la produzione albertiana: facile è dunque immaginare che la *febricula* di cui l'autore della *Musca* si dichiara vittima riecheggi una condizione di sconforto esistenziale cui la piacevole lepidezza dello scritto lucianesco può aver concesso una breve tregua e che il suo carattere faceto non ne escluda un latente retrogusto dalle note amare.

¹⁷⁰ Determinante per l'inquadramento storiografico del pessimismo albertiano, contro l'interpretazione vulgata che faceva di questo autore un campione del Rinascimento luminoso, fu proprio la riscoperta di alcune *Intercenales*, reperite da Garin in un codice pistoiese (Pistoia, Biblioteca del Convento di San Domenico, F. 19, cart., XV sec.). Cfr. E. GARIN, *Alcune intercenales inedite*, «Rinascimento», IV (1964), pp. 125-258; ID., *Venticinque intercenales sconosciute e inedite di L. B. Alberti*, «Belfagor», XIX (1964), pp. 377-393.

¹⁷¹ Sul ruolo dell'umorismo nel pensiero di Alberti, si veda il recente numero della serie «Albertiana», XXIII (2020), *Alberti ludens*, interamente dedicato al tema.

¹⁷² Cfr. la presentazione di L. MALERBA, in *Apologhi ed elogi*, cit., p. 30.

Se la *Musca* è spesso considerata un mero *divertissement* letterario ricalcato sull'antecedente lucianesco, è il *Canis*, l'altro elogio paradossale composto da Alberti, ad aver attratto su di sé una maggiore attenzione da parte della critica.¹⁷³ Già Cecil Grayson individuava nel *Canis* elementi che trascendevano il mero virtuosismo letterario, insistendo sull'ambivalenza dello scritto: «on the one hand, it was a satire on the traditional funeral oration, but on the other the incongruous attribution of human moral and intellectual characteristics to an animal resulted in an ideal picture of a naturally talented being that was clearly to some extent autobiographical».¹⁷⁴ Stefan Hartung menzionava, come caso emblematico della innovativa rielaborazione umanistica del genere paradossale, proprio il *Canis* di Alberti, opera che fonde insieme l'antico modello sofisticato con l'atteggiamento ironico sviluppato dalla tradizione medievale, liberandosi però dalla vacuità contenutistica che – secondo lo studioso – caratterizzava, a diversi livelli, entrambe queste tradizioni, e configurandosi, piuttosto, come una coscienziosa satira serio-ludica dei comportamenti umani.¹⁷⁵

Il *Canis*, una *laudatio funebris* in onore del defunto cane dell'autore, fu composto intorno al 1438.¹⁷⁶ Lo scritto è assai significativo per individuarvi al contempo sia quei parametri teorici che contraddistinguono il genere epidittico tradizionale, sia degli elementi costitutivi della peculiare rielaborazione albertiana in senso paradossale.

¹⁷³ Il testo fu reso disponibile in edizione moderna grazie al lavoro di C. GRAYSON, *Il Canis di Leon Battista Alberti*, in *Miscellanea di studi in onore di Vittore Branca*, Firenze, Olschki, 1983, III, pp. 193-204. Sul *Canis* si vedano D. MARSH, *op. cit.*, pp. 155-159 e S. HARTUNG, *op. cit.*, pp. 98-102. Per le interpretazioni critiche e l'identificazione delle fonti, si vedano in particolare M. MCLAUGHLIN, *Alberti's Canis. Structure and Sources in the Portrait of the Artist as a Renaissance Dog*, «Albertiana», XIV (2011), pp. 55-83; M. L. MAGNINI BRACCIALI, *L.B. Alberti, Canis 10-27. Fonti e problemi*, in *Nel cantiere degli umanisti. Per Mariangela Regoliosi*, a cura di Lucia Bertolini, Donatella Coppini, Clementina Marsico, Firenze, Polistampa, 2014, pp. 777-826; M. REGOLIOSI, *Un'orazione funebre umoristica. Il Canis dell'Alberti*, «Albertiana», XXIII (2020), pp. 161-169.

¹⁷⁴ Cfr. C. GRAYSON, *Il Canis di Leon Battista Alberti*, cit., p. 194, riportato in M. MCLAUGHLIN, *Alberti's Canis*, cit., p. 56.

¹⁷⁵ S. HARTUNG, *op. cit.*, pp. 101-102: «Insgesamt steht Albertis *Canis* gegenüber dem Mittelalter im Zeichen einer Re-Hierarchisierung des Satirischen, denn eine Rede über den Hund erscheint hier erstmals nichtburlesk möglich, wobei dies wohl als eine Folge der Nobilität antiker Gattungsaktualisierungen zu bewerten ist. Gleichwohl besteht eine Funktionsdifferenz: in der Antike wäre dieser Gegenstand nur rein sophistisch-zweckfrei behandelbar gewesen, bei Alberti dagegen ermöglicht die Reetablierung des paradoxen Enkomioms ein humanistisches *serio ludere* als einer profunden Kritik des Menschen, seiner Ruhmbestrebungen und schließlich seiner Borniertheit».

¹⁷⁶ La *Canis laudatio* di Teodoro Gaza (ora disponibile nell'edizione a cura di Lucio Coco, T. GAZA, *Elogio del cane. Canis laudatio*, Firenze, Olschki, 2016) fu composta solo nel 1460, per cui non poté fungere da modello per il testo albertiano, come invece sostenuto da D. MARSH in *op. cit.*, p. 157. Interessante è tuttavia l'osservazione di Contarino, che contrappone l'ironia giocosa del *Canis* albertiano alla serietà degli *exempla* adottati da Gaza (R. CONTARINO, *Introduzione. Il bestiario umanistico di Leon Battista Alberti*, in *Apologhi ed elogi*, cit., p. 37).

Anzitutto, in linea con la nota massima dell'*Institutio oratoria* secondo cui «*proprium laudis est res amplificare et ornare*»,¹⁷⁷ lo stile dello scritto è sapientemente orientato alla celebrazione iperbolica del Cane, come è evidente nel seguente passo:

In Cane autem hoc nostro maximas et excellentes virtutes, prestantissimum ac pene divinum ingenium omni vel minima turpitudine et obscenitate vacuum fuisse quisque palam asseverat.¹⁷⁸

Il componimento segue fedelmente anche molte delle altre norme quintiliane indicate per la lode degli uomini, come quella secondo cui nei discorsi epidittici occorre dar lustro alla famiglia del lodato e ai suoi avi.¹⁷⁹ Nell'operetta albertiana si legge così che il Cane in questione è nato da genitori nobilissimi e la sua stirpe si è distinta non solo per la gloria delle sue imprese, ma anche per la sua giustizia, la sua bontà e, addirittura, per la sua «*humanitas*»:

Fuere igitur et perduellionibus et structa in acie fortissimi atque quod raro hac etate evenit, ut armis fidentes iustitiam et pietatem colant in hac nobili canum familia sempiternae usque ad hanc diem humanitas fides et referende gratie studium viguit non minus quam fortitudo.¹⁸⁰

Alberti sembra poi applicare quasi alla lettera l'osservazione quintiliana¹⁸¹ secondo cui anche la debolezza fisica può costituire motivo di ammirazione:

Quem cum natura pusillum et ad ferendum immanissimi et prepotentis hostis alicuius impetum haud satis firmum genuisset, tamen (quod sue fuere

¹⁷⁷ *Inst. or.*, III, VII, 6. Cfr. anche ARISTOTELE, *Retorica*, 1368a.

¹⁷⁸ LEON BATTISTA ALBERTI, *Canis*, in ID., *Apologhi ed Elogi*, cit., p. 166: «Chiunque può di sicuro confermare che in questo nostro Cane furono grandissime e straordinarie le virtù, pronto e quasi divino l'ingegno, privo di qualsiasi, anche piccolissima, menda e imperfezione».

¹⁷⁹ Cfr. *Inst. or.*, III, VII, 10: «Magis est varia laus hominum. Nam primum dividitur in tempora, quodque ante eos fuit quoque ipsi vixerunt [...]. Ante hominem patria ac parentes maiores erunt, quorum duplex tractatus est [...]».

¹⁸⁰ *Canis*, cit., p. 148: «Furono inoltre fortissimi sia nei duelli che nelle battaglie campali; e - circostanza assai rara che al valore militare corrisponda la giustizia e la bontà - questa nobile famiglia dei cani si è ininterrottamente segnalata per la sua umanità, la sua fedeltà, lo scrupolo nell'esprimere la sua gratitudine, non meno che per la sua energia».

¹⁸¹ *Inst. or.*, III, VII, 12-13: «Interim confert admirationi multum etiam infirmitas, ut cum idem [Homerus] Tydea parvum sed bellatorem dicit fuisse» («Talvolta anche la debolezza giova molto all'ammirazione, come quando [Omero] dice Tideo essere stato minuto ma valido combattente». Traduzione mia).

partes) animo ad rem militarem adeo fuit acri et bellicoso, ut maiores sepe belluas provocatus et iniuriis lacessitus petierit.¹⁸²

Dopo la celebrazione delle virtù fisiche, Alberti non tralascia di lodare le virtù spirituali che contraddistinguevano il suo cane:

Ab duro autem certamine prudentia non pusillanimitate aut vecordia aliqua precavebat; semperque (quod meo iudicio sapiens quisque debet) prudentiam quam vires modestiamque quam ullam apud se iactantiam valere ostentabat. Tametsi quis fortitudinem anteponat pietati, fidei, religioni? [...] Prudens idcirco noster fuit Canis qui ab ineunte etate, spretis armis spretisque istiusmodi (ut quidam fortassis extimant) furoris et immanitatis artibus, sese totum optimis et pacatissimis optimarum rerum studiis et disciplinis contulit.¹⁸³

Il termine «humanitas», cui già si è fatto riferimento, ricorre più volte nell'opera, e con esso la natura paradossale dello scritto raggiunge sicuramente uno dei suoi punti culminanti. Sembra chiara l'intenzione di Alberti di mostrarsi provocatoriamente scettico sul fatto che per un discorso elogiativo, tradizionalmente rivolto a esaltare – ancora secondo le parole di Quintiliano – virtù come «fortitudo», «iustitia» e «continentia», o a enfatizzare imprese compiute «quod aliena potius causa quam sua»,¹⁸⁴ possano trovarsi destinatari genuinamente meritevoli, a meno che non ci si volga a cercare quei destinatari altrove, come nel mondo animale.¹⁸⁵

¹⁸² *Canis*, cit., p. 152: «La natura lo aveva generato piccolo e non abbastanza solido per sopportare l'assalto di un nemico di soverchiante potenza; ma egli, come poté, mostrò un'indole così fiera e bellicosa nelle attività militari che, quando fu provocato ed offeso, assalì spesso bestie più grosse».

¹⁸³ Ivi, pp. 154-156: «Si teneva poi discosto dalle aspre risse per prudenza e non per pusillanimità e vigliaccheria; e sempre mostrava, come, a mio giudizio, deve fare il sapiente, la prudenza anziché la violenza, la modestia anziché l'ostinazione. Del resto, chi dovrebbe anteporre la forza alla pietà, alla fede, alla religione? [...] Fu perciò prudente il nostro Cane che, fin dalla fanciullezza, dispregiò le armi, dispregiò queste pratiche (a molti forse care) della follia e della crudeltà e si dedicò tutto alle più alte e pacifiche pratiche e conoscenze delle ottime arti».

¹⁸⁴ Cfr. *Inst. or.*, III, VII, 15-16: «Namque alias aetatis gradus gestarumque rerum ordinem sequi speciosius fuit, ut in primis annis laudaretur indoles, tum disciplinae, post hoc operum id est factorum ditorumque contextus; alias in species virtutum dividere laudem, fortitudinis, iustitiae, continentiae ceterarumque [...]. Utra sit autem harum via utilior, cum materia deliberabimus, dum sciamus gratiora esse audientibus, quae solus quis aut primus aut certe cum paucis fecisse dicitur, si quid praeterea supra spem aut expectationem, praecipue quod aliena potius causa quam sua».

¹⁸⁵ Molto interessante a questo proposito è l'osservazione di M. REGOLIOSI in *op. cit.*, p. 164, che mette a confronto l'elogio albertiano del cane, iperbolico nella forma, ma sincero e commosso nei contenuti, con la «laudatio ficta» dell'intercenale *Defunctus*, in cui il personaggio di Neofronio, assistendo dall'alto al suo funerale, realizza quanto i panegirici recitati in suo onore in quell'occasione siano artificiosi e intrisi di menzogne.

Com'è noto, il fondamentale termine *humanitas*, nel Quattrocento, esprime un concetto ben preciso, designando tutto quel complesso di qualità morali, politiche e intellettuali considerate prerogativa specifica dell'essere umano, e che quest'ultimo è quindi chiamato a coltivare per realizzare appieno la propria natura.¹⁸⁶ È dunque a partire dall'enigmatica attribuzione di questo termine al cane che è possibile estendere il discorso a una più vasta considerazione del pensiero di Alberti e, in particolare, alla sua condizione di umanista per alcuni aspetti atipico: cultore entusiasta dell'antichità e del proficuo dialogo con le fonti classiche, egli non è altrettanto convinto sostenitore di quegli ideali antropocentrici destinati a forgiare significativamente gran parte della riflessione umanistica successiva.¹⁸⁷ Idee come la *dignitas et excellentia hominis*, secondo cui l'uomo vanterebbe una posizione ontologicamente privilegiata rispetto alle altre specie animali, rimangono spesso estranee alla prospettiva albertiana e, in alcune sue opere, sono strenuamente messe in discussione. Una di queste opere è certamente il *Theogenius*, dialogo morale del 1440, in cui Alberti parla espressamente di «omicciuoli mortali e sopra tutti gli altri animali infermissimi»:

Non adunque dobbiamo maravigliarci, omicciuoli mortali e sopra tutti gli altri animali infermissimi, se mai quando che sia riceviamo qualche calamità, poiché noi vediamo le terre e provincie intere soggette ad ultimi estermi e ruine. E quale stolto non aperto conosce l'uomo, come dicea Omero, sopra tutti gli altri animanti in terra vivere debolissimo. [...] Nacque l'uomo fra tanto numero d'animanti, quanto vediamo, solo per effundere lacrime, poiché subito uscito in vita a nulla prima se adatta che a piangere, sì come che instrutto dalla natura presentisca le miserie a quali venne in vita, o come gli dolga vedere che agli altri tutti animali sia dato dalla natura vario e utile vestire, lana, setole, spine, piuma eccetra, l'uomo solo stia languido giacendo nudo e in cosa niuna non disutile e grave a sé stessi.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Per la ricca e articolata storia del termine, si veda l'ancora fondamentale resoconto di I. HEINEMANN, in *Pauly-Wissowa*, Suppl. V, 1931, c. 282 sgg., in cui sono individuati tre filoni semantici principali, uno di matrice filantropica, uno culturale e uno estetico. Relativamente al *Canis*, occorre certamente menzionare la tesi di Contarino (*op. cit.*, p. 37), secondo cui le virtù prettamente umane esaltate nel cane concorrerebbero alla «organica definizione di un ideale di umanità e ricerca letteraria», di cui lo stesso Alberti sarebbe espressione.

¹⁸⁷ Su questo aspetto della riflessione di Alberti, si vedano gli studi di Michele Ciliberto e, in particolare, M. CILIBERTO, *Sogno, ombra, dissimulazione. Variazioni di un tema*, in ID., *L'occhio di Atteone. Nuovi studi su Giordano Bruno*, Roma, Storia e Letteratura, 2002, pp. 111-140.

¹⁸⁸ LEON BATTISTA ALBERTI, *Theogenius*, in ID., *Opere volgari*, a cura di Cecil Grayson, II, Bari, Laterza, 1966, pp. 89-90.

Rispetto ai toni leggeri e scherzosi che caratterizzavano l'encomio paradossale, il passo si inserisce piuttosto in una delle pagine più amare e cupe della letteratura quattrocentesca, e ribadisce come l'uomo non solo non sia sovrano del mondo, non sia quel «magnum miraculum» esaltato nell'Asclepio ermetico, ma sia bensì più infelice, più debole e più disgraziato degli altri animali.

È interessante notare come una concezione altrettanto disincantata della condizione umana sia riscontrabile, sebbene in forma estremamente più velata, anche nei due encomi paradossali menzionati e, in particolare, nella *Musca*. La scherzosa lode intessuta dell'insetto offre infatti ad Alberti il pretesto ideale per esprimere un generale risentimento verso la specie umana e l'insensata follia dei suoi comportamenti:

Tantaque prete rea musce inter se quiete convivunt, tanta et animi tranquillitate, ut nusquam ex omni historia invenias a musca ferro aut veneno aut laqueo aut huiusmodi nefario aliquo scelere esse peremptam muscam, non dolo non fraude male affectam; non hanc usque in diem fuere inter muscas odia, simultates, dissidia.¹⁸⁹

Si osservi come, nel *Theogenius*, sia riproposto un nucleo tematico analogo, privato però di quella maschera sollazzevole che nell'encomio ne addolciva i toni:

Amiche insieme sono le tigri, amici fra loro e' leoni, e' lupi, gli orsi; qual vuoi animale venenosissimo irato perdona ai simili a sé. L'uomo efferatissimo si trova mortale agli altri uomini e a se stessi. E troverai più uomini essere periti per cagion degli altri uomini che per tutte l'altre calamità ricevute.¹⁹⁰

Ancora, nel *Theogenius*, si discorre della fragilità che caratterizza la condizione umana. L'uomo, in apparenza così forte, viene sconfitto con estrema facilità, talvolta da avversari minutissimi:

Scrivono e' poeti che a Orione, figliuolo di Iove, compagno di Diana, gloriandosi d'essere sopra degli altri fortissimo e potere uccidere qualunque fera a lui si opponesse, gli dii comossi dierono che un picciolo scorpione lo

¹⁸⁹ *Musca*, in *Apologhi ed elogi*, cit., p. 182. Testo italiano a p. 181: «Così serena è la convivenza delle mosche; così grande la tranquillità del loro animo, che in tutta la storia non si trova una mosca uccisa da un'altra mosca con il ferro, con il veleno, con il laccio, o con altro strumento analogo, né che sia stata raggirata e ingannata; e fino ad oggi non ci sono stati tra le mosche odi, rivalità, dissidi».

¹⁹⁰ *Theogenius*, cit., p. 94.

atterrò in morte. Affermano e' medici una moscolina pasciuta d'un cadavere venenoso potere essere mortifera.¹⁹¹

Si noti, nel passo, il riferimento esplicito alla mosca, che, per quanto piccola e apparentemente insignificante può, in determinate circostanze, risultare fatale all'essere umano.

Se nel *Canis* era lodata la «humanitas» di cui proprio il cane sarebbe esimio rappresentante, il discorso profondamente misantropo portato avanti nel *Theogenius* culmina con la citazione plautina secondo cui «Lupo è l'uomo agli altri uomini»: ¹⁹² il rovesciamento viene così a essere completo e, se il cane è più «umano» di un uomo, l'uomo, con la sua indole violenta, può essere più «bestiale» del cane stesso.

Si prenda in esame ancora un passo della *Musca*. Il riferimento al valore militare dell'insetto e alla sua peculiare caratteristica di «schierarsi sempre dalla parte dei vincitori» – richiamo peraltro assente nel modello lucianesco – non può che celare un'amara allusione alle condizioni antigieniche degli accampamenti e alla inevitabile presenza di cadaveri sul campo di battaglia:

Sole musce ob earum assiduum et inveteratum armorum usum militari gloria celebrande sunt. An fuere unquam seu maiora seu minora ex hibernis mota per omnem hominum memoriam castra, in quibus non ingens muscarum manus inter equestres ordines commilitarit? Nulla uspiam facta preda pecoris qua non participes musce fuerint. Agrorum incendia tectorumque ruinas, quod immanitatem saperent, musce nusquam probavere, ut facile muscas intelligas cum omnem etatem assidua militia contrivisse, tum et ipsis victricibus in armis semper humanitatis fuisse et pietatis memores.¹⁹³

Anche in questo caso, nel gioco di tragicomiche allusioni intavolato da Alberti nell'encomio, si ribadisce il valore del concetto di «humanitas»: se gli uomini in questione sono saccheggiatori e incendiari, non è poi così paradossale – per quanto, certamente, provocatorio – affermare che questi ultimi possano essere superati nella *virtus*

¹⁹¹ Ivi., p. 90.

¹⁹² Ivi, p. 94.

¹⁹³ *Musca*, cit., p. 176: «Le sole mosche sono degne di essere celebrate con lodi militari per il loro assiduo e inveterato esercizio delle armi. Ci sono stati nella storia dell'uomo accampamenti, grandi o piccoli, tolti dai quartieri invernali, in cui un grande stuolo di mosche non abbia prestato servizio tra le schiere dei cavalieri? Non è stata mai fatta una razzia di greggi senza la partecipazione delle mosche. Le mosche non hanno avuto mai simpatia per gli incendi di campi e le rovine di case, perché questi sono indizio di crudeltà; e da ciò si può facilmente capire che le mosche, pur passando tutta la loro vita in continui combattimenti e pur trovandosi dalla parte dei vincitori, osservano le leggi dell'umanità e della pietà».

humanitatis persino da una mosca. Ciò non significa, ovviamente, che si debba prendere alla lettera quanto Alberti scrive nell'encomio; si tratta, bensì, di un invito a considerare la molteplicità di fili che vanno a intersecarsi nel testo, quali l'intento satirico nei confronti degli encomi tradizionali, alimentato dall'avversione di Alberti verso ogni forma di adulazione,¹⁹⁴ il vezzo umanistico allora molto in voga di confrontarsi con la tradizione epidittica paradossale, e, non ultime, queste concrete e disincantate allusioni di carattere morale, non certo prive di un retrogusto amaro, che rappresentano un aspetto assolutamente non residuale della riflessione albertiana, tanto che, come si è visto, sono maggiormente sviluppate in un contesto letterario del tutto differente, e nettamente più "serio", come il *Theogenius*.

Dunque, nell'ambito della ricezione quattrocentesca dell'epidittica paradossale, il caso di Alberti è quanto mai significativo, poiché l'interesse che muove l'umanista verso di essa non risiede esclusivamente nella «dicendi suavitas» o nella «dictionis proprietas», che, come si è visto, avevano incantato il Guarino nei testi di Luciano: Alberti riconosce piuttosto, nella formula paradossale, un dispositivo in grado di canalizzare velatamente – e argutamente – delle istanze polemiche specifiche, servendosi, a tale scopo, di una sapiente padronanza della tecnica lucianesca del *serio ludere*.¹⁹⁵

Così come nel caso del Samosatense, anche nel pensiero di Alberti il ricorso al paradosso arriva ad acquisire una valenza in se stesso, anche al di fuori della cornice dell'encomio sofisticato, divenendo metafora concettuale per esprimere il complesso rapporto dell'autore con il *verum* e con i meccanismi che regolano *per absurda* la vita associata degli uomini: si vada dunque a esaminare più nel dettaglio l'articolazione di questa ulteriore accezione del paradosso in Alberti, analizzando quella che è, con ogni probabilità, la più paradossale delle sue opere, il *Momus sive de principe*.

¹⁹⁴ Si veda ad esempio il passo del proemio del *Momus* in cui Alberti esprime a chiare lettere il suo disprezzo verso gli «assentatores»: «Tum et a me tantum abest ut possim quae assentatoris sunt, ut interdum me redarguendum praebeam, qui emeritas et locis debitas dignissimorum laudes omittam, ne mihi ipse videar id genus hominum voluisse ulla ex parte imitari, quos penitus oderim», in LEON BATTISTA ALBERTI, *Momo o Del principe*, edizione critica e traduzione a cura di Rino Consolo, introduzione di Antonio Di Grado, Genova, Costa & Nolan, 1986, p. 28.

¹⁹⁵ Sul *serio ludere* nell'Umanesimo, si veda ora la miscellanea *Serio ludere. Sagesse et dérision à l'âge de l'Humanisme*, H. Casanova-Robin, F. Furlan, H. Wulfram (dir.), Paris, Garnier, 2020.

I.2.3. Un “nuovo” genus philosophandi

Il *Momus* è un romanzo mitologico per molti aspetti lucianesco, come per lo stile mordace e dissacrante e per numerosi casi di intertestualità che lo legano a più riprese agli *opuscula* del Samosatense.¹⁹⁶ Composto intorno al 1450, ma pubblicato postumo solo settant'anni dopo, il *Momus sive de principe* è, allo stesso tempo, una parodia degli *specula principis*, una satira degli ambienti cortigiani e una requisitoria contro l'adulazione, nonostante l'autore dichiari con arguzia nel proemio di aver deliberatamente tralasciato quest'ultimo punto.¹⁹⁷

Un'allusione al carattere marcatamente paradossale delle situazioni che saranno illustrate nell'opera è presente sin dalle prime battute del proemio, in cui queste sono descritte come «res novae, inauditae et praeter omnium opinionem»:

Quare sic statuo, fore ut ex raro hominum genere putandus sit, quisquis ille fuerit, qui res novas, inauditas et praeter omnium opinionem et spem in medium attulerit. Proximus huic erit is, qui cognitatas et communes fortassis res novo quodam et insperato scribendi genere tractarit.¹⁹⁸

La formula, di ciceroniana memoria, dei paradossi come «admirabilia contra opinionem omnium» è qui saldamente congiunta al tema della *novitas*, alla ricerca di quanto si colloca fuori dalle aspettative della *communis opinio* poiché nuovo, straordinario e, quindi, inatteso e imprevedibile (il termine «insperatus» ricorrerà infatti più volte, nell'opera, per accompagnare i numerosi colpi di scena). Il primo di questi «imprevedibili» elementi è, per l'autore, il «genus scribendi»: sulla base del modello

¹⁹⁶ Un esempio su tutti, particolarmente rilevante per la ricerca in corso, è l'encomio del vagabondaggio presente nel secondo libro, considerato da molti il terzo componimento epidittico paradossale di Alberti e ripreso dal *De parasito* di Luciano. Su di esso si vedano D. MARSH, *op. cit.*, p. 161 e A. TENENTI, *Le paradoxe chez Leon Baptiste Alberti*, in *Le paradoxe au temps de la Renaissance*, cit., pp. 169-180. Per un'analisi puntuale dell'influenza luciana sul *Momus*, cfr. L. GERI, *op. cit.*, pp. 71-112. Sul *Momus* si vedano inoltre J. H. WHITFIELD, *Momus and the Language of Irony*, in *The Languages of Literature in Renaissance Italy*, ed. by Peter Hainsworth et alii, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 31-43; E. GRASSI, *La favola allegorica. L. B. Alberti, Momus*, in E. GRASSI-M. LORCH, *Umanesimo e retorica*, cit., pp. 59-79; M. L. BRACCIALI MAGNINI, *Fonti vecchie e nuove del Momus*, in *Leon Battista Alberti umanista e scrittore. Filologia, esegesi, tradizione*, a cura di R. Cardini e M. Regoliosi, 2 voll., Firenze, Polistampa, 2007, I, pp. 377-402; Y. HERSANT, *Momus, roman*, «Albertiana», XXIII (2020), pp. 11-29.

¹⁹⁷ Cfr. *Momus*, cit., *Proemio*, p. 28: «[...] ni forte illud desit, quod assentatorem, quo principum aulae refertae sunt, praetermiserim consulto».

¹⁹⁸ Ivi, p. 24. Testo italiano a p. 25: «Perciò ritengo che andrà giudicato appartenente ad una rara categoria di uomini chiunque sarà capace di proporre argomenti nuovi, mai toccati prima e fuori del senso comune e delle aspettative del pubblico. Gli starà molto vicino chi saprà affrontare contenuti noti, fors'anche molto diffusi, in uno stile in certo qual modo nuovo e imprevedibile».

lucianesco di riferimento, egli coniuga magistralmente la *gravitas* degli argomenti trattati con la piacevolezza espressiva, concretizzando sulla pagina quello che egli stesso non esita a definire un «genus philosophandi»:

Itaque sic deputo, nam si dabitur quispiam olim qui cum legentes ad frugem vitae melioris instruat atque instituat dictorum gravitate rerumque dignitate varia et eleganti, idemque una risu illectet, iocis delectet, voluptate detineat (quod apud Latinos qui adhuc fecerint nondum satis exstiteret) hunc profecto inter plebeios minime censendum esse. Cuperem in me tantum esset ingenii, quantum in hac una re procul dubio difficili assequenda adhibui studii et diligentiae. Nam fortassis essem assecutus ut apertius intelligerem versari me in quodam philosophandi genere minime aspernando.¹⁹⁹

Il proemio dell'opera rappresenta, perciò, un vero manifesto della tecnica letteraria del *serio ludere*, la quale, già affermata nella tradizione greca e latina dello σπουδαιογέλοιον e, in particolare, nella poetica di Orazio, trovava nel Quattrocento proprio nel riscoperto Luciano il suo rappresentante di eccellenza.²⁰⁰ Un accostamento così esplicito fra l'utile e il dilettevole, fra la *gravitas* e la *festivitas* si ritroverà, dopo più di mezzo secolo, nella dedica di un altro testo di ispirazione eminentemente lucianesca, il *Moriae encomium* erasmiano.²⁰¹

Anche il dio minore Momo, protagonista del romanzo, citato, fra gli altri, da Esiodo, Esopo e Filostrato, è un personaggio centrale nella produzione di Luciano. Attorno a Momo orbitano scritti come il *Concilium deorum* e lo *Iuppiter Tragoedus*, quest'ultimo riconosciuto come fonte diretta del romanzo albertiano.²⁰² Dio del biasimo, critico incontentabile e censore delle opere degli altri dei, Momo si caratterizza per la

¹⁹⁹ Ivi, p. 24: «Pertanto, se si troverà uno scrittore che predisponga e orienti i lettori al gusto d'una vita migliore col rigore delle scelte espressive, la dignità, la varietà e l'eleganza degli argomenti, e al tempo stesso riesca a divertirli e intrattenerli con invenzioni brillanti e piacevoli (non ce ne sono stati ancora molti fra i latini, che abbiano raggiunto un tale risultato), penso che non lo si debba certo mettere nel mucchio degli scrittori triviali. Come vorrei avere tanto ingegno, quant'è stata l'applicazione diligente con cui ho puntato a questo solo obiettivo, difficile senza dubbio! Probabilmente, infatti, sarei allora riuscito a comprendere meglio che quello che stavo trattando è anch'esso, a suo modo, un genere filosofico tutt'altro che di second'ordine [...]».

²⁰⁰ Cfr. G. LOMBARDO, *Le σπουδαιογέλοιον et les antécédents antiques du serio ludere*, in *Serio ludere. Sagesse et dérision à l'âge de l'Humanisme*, cit., pp. 23-43. Cfr. ORAZIO, *Ars poetica*, vv. 343-344: «Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci, lectorem delectando pariterque monendo»; ivi, v. 226: «[...] ita vertere seria ludo». Cfr. anche *Momus*, I, p. 32: «[...] post id reliquam historiam omnium variam et non minus rerum dignarum maiestate quam iocorum venustate refertissimam subsequemur»; ivi, II, p. 162: «“Mome, etiam dum seria agantur te exhibes ridiculum?”»; ivi, III, p. 170: «[...] et hac in re tam seria tamque gravi admiraberis tantum adesse ioci atque risus».

²⁰¹ Cfr. *infra*, p. 140.

²⁰² Cfr. L. GERI, *op. cit.*, pp. 80-81.

sfrontatezza con cui sempre dice ciò che pensa («immodesta procacitas linguae suae»),²⁰³ senza riguardo nei confronti dell'autorità di coloro ai quali si oppone. L'aneddoto forse più celebre, narrato da Esopo, ma recuperato da Luciano e, in forma leggermente variata, da Alberti, vuole che Momo, convocato per esprimere un giudizio sul primo uomo plasmato da Vulcano, lamentò che quest'ultimo non avesse pensato a costruirgli una finestrella nel petto, cosicché, aprendola, fosse sempre possibile sapere se l'uomo sta dicendo il vero oppure il falso.²⁰⁴

È quindi possibile individuare a questo proposito un ulteriore nucleo paradossale del romanzo albertiano, ovvero la figura stessa di Momo, dio anticonformista, irriverente, nemico delle convenzioni. La sua smoderata franchezza lo renderà invisibile agli altri dei, che lo esilieranno sulla Terra, dove questi imparerà a sue spese che vivere significa praticare l'abile arte di fingere («callida ars confingendi»),²⁰⁵ indossando, all'occorrenza, maschere diverse a seconda del fine che si intende perseguire:

Nam est quidem sapientis parere temporibus, quin et assentando supplicandove conferet ad res maiores capessendas aditum parasse Momo. Dices: esse nequeo non Momus; nequeo non esse qui semper fuerim, liber et constans. Esto sane: ipsum te intus in animo habeto quem voles, dum vultu, fronte verbisque eum te simules atque dissimules quem usus poscat.²⁰⁶

Momo apprende a scindersi internamente, asserragliando «in animo» i suoi veri desideri e sentimenti e mostrando «vultu, fronte verbisque» una realtà del tutto differente. Se, in precedenza, la parola era per Momo espressione diretta di verità e specchio dell'animo, a seguito della sua caduta sulla Terra è proprio l'arte oratoria a divenire per lui, come per gli altri personaggi in gioco, il mezzo privilegiato di manipolazione

²⁰³ *Momus*, cit., I, p. 32.

²⁰⁴ Sulla figura di Momo, cfr. L. GERI, *op. cit.*, pp. 79-89; sul recupero del personaggio di Momo fra Quattrocento e Cinquecento, cfr. la voce *Momo*, a cura di O. CATANORCHI, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, direzione scientifica di M. Ciliberto, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 2014, II, coll. 1259-1260. Per i riferimenti, cfr. ESODO, *Th.* 211-214; ESOPPO, *Aesop.* 124; FILOSTRATO, *Epist.* 37, 27. Sulla critica rivolta da Momo al primo uomo, cfr. anche *Momus*, cit., I, p. 34: «At hominem quidem affirmabat quippiam esse prope divinum [...]. In eoque opere illud tamen stulta videri commissum ratione, quod intra pectus mediisque in praecordiis homini mentem abdidisset, quam unam suprema ad supercilia propatulaque in sede vultus locasse oportuit».

²⁰⁵ *Momus*, cit., II, p. 100.

²⁰⁶ Ivi, I, p. 56: «Infatti è senza dubbio proprio del sapiente sapersi adattare alle varie situazioni, e di certo gioverà a Momo procurarsi l'occasione per conquistare, con lusinghe e suppliche, dei vantaggi maggiori. Dirai: non posso non essere Momo; non posso non essere colui che sono sempre stato, libero e inflessibile. E sia: conserva nel profondo dell'animo il te stesso che vuoi, purché nel volto, nell'aspetto e nelle parole tu simuli e dissimuli quel te stesso che le circostanze richiedono» (traduzione mia).

capziosa, in grado di plasmare – sofisticamente – una realtà su misura, in linea con gli interessi e i secondi fini del parlante.²⁰⁷

Non si tratta, tuttavia, solo di un problema morale, legato alla sfacciataggine di chi è disposto a qualunque sotterfugio pur di trarre un vantaggio personale o accontentare i capricci del proprio signore: la constatazione amara che traspare dalle pagine del romanzo è che all'uomo sia costitutivamente preclusa qualunque esperienza di autenticità.²⁰⁸ Lo testimonia, nel quarto libro del romanzo, il racconto del barcaiolo Caronte, che, dopo aver narrato di come il «creatore di tutte le cose» ebbe plasmato gli uomini con fango e miele, riferisce che alcuni di questi, trovandosi in difficoltà a causa del loro aspetto repellente, si forgiarono delle maschere con quegli stessi materiali, al fine di essere accettati dai loro simili:

Ea de re, comperto consimili quo compacti essent luto, fictas et aliorum vultibus compares sibi superinduisse personas, et crevisse hoc personandorum hominum artificium usu quoad pene a veris secernas fictos vultus ni forte accuratius ipsa per foramina obductae personae introspexeris: illinc enim contemplantibus varias solere occurrere monstri facies. Et appellatas personas hasce fictiones easque ad Acherontis usque undas durare, nihilo plus, nam fluvium ingressis humido vapore evenire ut dissolvantur: quo fit ut alteram nemo ad ripam non nudatus amissa persona pervenerit.²⁰⁹

Come scrive opportunamente Ciliberto commentando questo passo, «per essere liberi», nella prospettiva descritta nel *Momus*, «e liberarsi dagli inganni, dalle pazzie e dalle servitù del mondo – occorre morire: è solo nella morte, che si attua per l'uomo l'unica possibile esperienza di verità e di libertà».²¹⁰

²⁰⁷ Cfr., ad esempio, ivi, II, p. 150: «Quid illi mortales possint eloquentia ex Momo perspicue licet intelligere, qui tam exquisita excogitataque suadendi ratione instructus de mortalium gymnasiis ad superos rediit» («Quanto sia potente l'eloquenza degli uomini si può capire chiaramente proprio da Momo, che è tornato al cielo dalle università umane preparatissimo nella scienza squisita e ricercata della persuasione»).

²⁰⁸ Su questo aspetto, cfr. M. CILIBERTO, *Sogno, ombra, dissimulazione*, cit., soprattutto le pp. 118-119.

²⁰⁹ *Momus*, cit., IV, p. 258: «Per la qual cosa, scoperto del fango simile a quello con cui erano stati plasmati, e create con quel fango delle maschere somiglianti ai volti degli altri, le indossarono; e quest'astuzia degli uomini di mascherarsi divenne a tal punto abituale che a malapena distingueresti i volti finti dai volti veri, a meno che tu forse non abbia scorto questi ultimi guardando con attenzione attraverso i fori della maschera sovrapposta: solo da lì, infatti, le sembianze del mostro si rivelavano ai vari osservatori. E tali maschere, chiamate "finzioni", resistono sino ai flutti dell'Acheronte, non di più, infatti avvicinandosi al fiume accade che a causa del vapore umido si sciogliono: motivo per cui avviene che nessuno giunge all'altra riva se non denudato della perduta maschera» (traduzione mia).

²¹⁰ M. CILIBERTO, *Sogno, ombra, dissimulazione*, cit., p. 116.

L'insistenza con cui, nel corso del romanzo, Alberti denuncia il carattere inautentico e artificioso delle esperienze umane²¹¹ sembra effettivamente ricondurlo a quella peculiare accezione lucianesca della filosofia, per cui filosofo non è colui che rivela la natura del vero, bensì colui che è in grado di distinguere il falso, di mostrare il carattere illusorio degli idoli e conseguentemente abatterli. Tuttavia, in Alberti, si perde la possibilità di uno smascheramento effettivo di tali inganni: essi sono parte integrante della vita associata degli uomini, proprio come le maschere sono parte integrante del volto umano nel racconto di Caronte. Si ha a che fare – ed ecco un altro aspetto prettamente paradossale della posizione albertiana – con una scissione (quella fra esterno e interno) inscindibile dalla natura delle esperienze umane: il falso è parte costitutiva del vero, o meglio, il vero risulta anche dalla somma di questi ineliminabili elementi di artificio e inautenticità. Separare il vero dal falso o il falso dal vero, allora, non ha senso²¹² nell'indecifrabile e policromo mosaico della *varietas* descritta da Alberti, la quale, nel suo raffigurare la molteplicità delle vicissitudini mondane, ne restituisce un avvincente spettacolo drammatico, sospeso, quindi, fra realtà e finzione, ammirato dagli dèi accomodati sugli spalti di un teatro:

Iam vero omnis hominum, ut ita loquar, torrentes in urbem confluerant ludorum spectaculorumque gratia. Canebant tubae, subaudiebantur tibiae ad modosque canebant crotala et sistra et litui et omnis musica. Ipsae deorum superum testudines maximo istarum rerum concentu resonabant. Addebantur his hominum murmur latum atque ingens multorumque multiplices variaeque voces et huiusmodi, quo insolito atque immani sonitu cuncti caelicolae ad rei admirationem exciti stetero. [...] Risere dii, hinc

²¹¹ Cfr., ad esempio, *Momus*, cit., I, p. 68: «[...] et profecto hic apud homines versari oportet, si quid ad dolum et fraudem velis astu perfidiaque callere. Huiusmodi bipedum genus homines! Appage! Atqui hoc mihi ex acerbo exilio obtigisse voluptati est, quod vafre et gnaviter versipellem atque tergiversatorem praebere me simulando ac dissimulando perdoctus peritissimusque evaserim» («[...] Bisogna proprio frequentare gli esseri umani se ci si vuol far le ossa a tutte le astuzie, gli inganni e le truffe. Che razza di animali a due zampe, gli uomini! Alla larga! Eppure, di questo duro esilio c'è una cosa che mi sta bene: esser diventato, con la furbizia e con l'inganno, un autentico esperto nel trasformismo e nell'arte di filar via per la tangente, simulando e dissimulando»).

²¹² Si noti, infatti, come i due concetti vengano spesso presentati insieme nel corso del romanzo, formando una sorta di unità compatta in cui è impossibile distinguere l'uno o l'altro: cfr. *Momus*, I, p. 34: «ac modo veris modo falsis verbis»; I, p. 46: «denique veris falsa miscebantur»; I, p. 76: «vera falsis miscens»; II, p. 94: «est eius natura veris falsa immiscere»; II, p. 140: «et in ea re verumne an falsum, rectumne an pravum id sit quod dicendo tueantur minimi eos pendere»; III, p. 216: «Pythagoras auctoritate assecutus est ut quae diceret omnia vera an falsa essent sui nihil curarent».

locis omnibus quibus terras contui possent late passimque, ut cuiusque oculi atque aures ferebant, spectabundi haesitabant.²¹³

Il *Momus* è inoltre costellato di una varietà di singoli episodi e situazioni paradossali, «praeter opinionem omnium», che ribadiscono il carattere satirico del testo, rovesciato rispetto al tradizionale modello degli *specula principis*: così – per fare solo qualche esempio – nel libro primo, Momo è a più riprese vituperato dagli altri dei per aver donato agli uomini insetti, cimici e scarafaggi, mentre nessuna lamentela desta in cielo il gesto di Giove, che per invidia dona agli uomini il dolore, le malattie e la morte;²¹⁴ ancora, sono gli dèi, nell’opera, ad avere timore e bisogno degli uomini, non viceversa;²¹⁵ Momo è incatenato come Prometeo, ma non per aver, come quest’ultimo, favorito gli uomini, bensì per averne voluto la distruzione;²¹⁶ Momo, la vittima, è poi nobilitata dal suo stesso carnefice, una volta che Giove recupera le *tabellae* su cui questi aveva trascritto le proprie idee per un’ottimale gestione del potere.²¹⁷

²¹³ *Momus*, cit., IV, p. 230. Testo italiano a p. 231: «Ormai, dunque, tutte quelle fiumane umane, per dir così, erano confluite nella città per via dei giochi e degli spettacoli. Squillavano le trombe sul sottofondo dei flauti, mentre nacchere, tamburelli, cornette e tutti gli strumenti battevano il ritmo. Anche la volta celeste risuonava delle note di quell’immensa armonia. In più c’era il mormorio intenso della gente, un intrecciarsi continuo di voci e rumori diversi; tutti quanti i celesti si bloccarono in ammirazione, attratti da quel suono insolito e fenomenale. [...] Gli dèi scoppiarono a ridere; poi si andarono a piazzare in tutte le posizioni migliori dal punto di vista panoramico e acustico per godersi lo spettacolo terrestre». L’immagine degli dèi che si trasformano in statue per assistere alle celebrazioni è derivata dallo *Iuppiter confutatus* di Luciano, che Poggio Bracciolini aveva tradotto fra il 1443 e il 1444. Per approfondimenti si veda L. CESARINI MARTINELLI, *Metafore teatrali in Leon Battista Alberti*, «Rinascimento», XXIX (1989), pp. 3-51.

²¹⁴ Cfr. *Momus*, cit., I, p. 32 e p. 36. Momo è il solo a essere in disaccordo con la scelta di Giove, mostrando, anche in questo caso, la sua natura anticonvenzionale, in contrasto con l’opinione dominante: «Solus Momus, vultu tristi, gestu moroso alteroque sublato supercilio, hunc atque hunc ad congratulandum properantem torvo obliquoque lumine despectabat», in *Momus*, I, p. 40.

²¹⁵ Si veda, ad esempio, la reazione degli dèi dopo che Momo, assunte le vesti di filosofo epicureo, va predicando l’ateismo fra gli uomini, in *Momus*, I, p. 48: «Id ubi a superis cognitum est, fit ad Iovis regiam concursus. Actum de rebus suis queruntur, opem auxiliumque mutuo (ut fit in perditis rebus) alter ab altero exposcunt, iamque se prospicere affirmant, sublata apud homines opinione deorum et metu, nequicquam esse quod se amplius deos deputent» («Appena la notizia giunse ai celesti, accorsero tutti al palazzo di Giove. Si lamentano per la loro situazione, si chiedono aiuto a vicenda – come si fa nei casi d’emergenza, si aspettano ormai che non ci sarebbe stato più motivo di ritenersi dèi, una volta scomparsi tra gli uomini la fede e il timor di dio»). È evidente l’influenza dello *Iuppiter tragoedus* di Luciano (su questo aspetto cfr. L. GERI, *op. cit.*, pp. 80-81).

²¹⁶ Cfr. *Momus*, cit., III, p. 226: «[...] ne superos deos lacessere deorumque delitias, homines, opprimere atque conficere pro sua libidine et desiderio amplius possit, intra oceanum maximum fore relegandum et catenis ad cautem commendandum, ita ut praeter summum os reliquo haereat corpore vadis immerso aeternum» («[...] allo scopo di impedirgli di danneggiare ulteriormente gli dèi ed opprimere e rovinare gli uomini, che godono della protezione divina, a suo completo arbitrio; decretiamo che sia relegato e incatenato a uno scoglio in modo che tutto il corpo, con la sola eccezione della testa, rimanga immerso nell’acqua per l’eternità»).

²¹⁷ Cfr. *Momus*, cit., IV, p. 288: «Dum haec componeret, venire in manus tabellae Momi, quas superius Iovi datas recensimus. Inventis non potuit facere Iuppiter quin iterum perturbaretur moerore seque suosque

Ciò che emerge dall'analisi di tali situazioni paradossali, oltre alle istanze critiche e irriverenti nei confronti delle divinità – e dell'ambiente cortigiano, rappresentato dal *pantheon* celeste – è il latente delinearci di un orizzonte ontologico complesso, cangiante e contraddittorio, in cui il concetto stesso di *verum* va problematizzandosi, sino al punto di smarrirsi dietro alle maschere dei personaggi e all'inarrestabile *varietas* degli aneddoti presentati.

D'altronde, la contraddizione gioca un ruolo cruciale nel pensiero di Alberti: intesa principalmente come tensione irrisolvibile fra polarità opposte ed equipotenti, destinate a non armonizzarsi mai, essa riflette anche l'irrequietezza esistenziale dell'autore stesso, inducendolo a eclissarsi nella polifonia dei personaggi e rendendo vani i tentativi di una sua completa identificazione con uno solo di essi.²¹⁸ In opere diverse, Alberti si spinge a difendere tesi fra loro in apparenza inconciliabili: si pensi, ad esempio, alla sua posizione nei confronti dei filosofi, descritti nel *Momus* come arroganti e presuntuosi, eternamente in disaccordo l'uno con l'altro, ma invocati nel *Theogenius* come «santissimi» ed esaltati quali modelli di virtù e saggezza.²¹⁹ Oppure, si consideri la sua oscillante posizione riguardo alla condizione umana, pesantemente vilipesa, come si è visto, nel *Momus* e nel *Theogenius*, ma poi nettamente rivalutata in altre opere, come nei *Libri della Famiglia*, in cui l'uomo è salutato come un «mortale iddio felice, parte celeste e divino, parte sopra ogni mortale cosa nobilissimo».²²⁰ Per quanto sia chiaramente legittimo supporre un'evoluzione del pensiero albertiano nel corso del tempo, è opportuno tenere presente che molte di queste opere furono composte all'incirca nello stesso periodo, come il *Theogenius* e l'ultimo dei libri della *Famiglia*.²²¹

casus repetens; tandem tabellas perlegit animi laetitia adeo maxima et dolore adeo» («Mentre metteva ordine gli capitò tra le mani l'opuscolo di Momo, della cui consegna a Giove s'è detto a suo tempo. Trovandolo, Giove non poté evitare di provare ancora turbamento, ripensando a se stesso e alle sue disavventure; alla fine si mise a leggere avidamente il manoscritto con una gioia e un dolore così grandi che non gli se ne poteva aggiungere neanche un po', tante erano le cose piacevoli e quelle spiacevoli che conteneva»).

²¹⁸ Cfr. E. GARIN, *Il pensiero di Leon Battista Alberti e la cultura del Quattrocento*, «Belfagor», 27, 5 (Set. 1972), pp. 501-521; ID., *Il pensiero di Leon Battista Alberti: caratteri e contrasti*, in *Interpretazioni del Rinascimento*, a cura e con un saggio introduttivo di Michele Ciliberto, Roma, Storia e Letteratura, 2009, II, pp. 233-249, soprattutto le pp. 233-234.

²¹⁹ Cfr. *Theogenius*, cit., p. 74, e *Momus*, cit., I, p. 50: «Etenim philosophi adversus Momum concitati, natura ambitiosi, mente arrogantes, usu vehementes, uti erant, altercatores [...]», o le tante battute di Caronte contro il filosofo Gelasto, come in ivi, IV, p. 266: «“Vides” inquit “minus credendo vobis philosophis ut mecum fiat commodius. Tu, si te audissem, iam tum me suspicionibus obruisses; at non credidi, ergo opportunissime navigamus”».

²²⁰ Cfr. LEON BATTISTA ALBERTI, *I libri della famiglia*, in ID., *Opere volgari*, cit., I, p. 133.

²²¹ Cfr. E. GARIN, *Il pensiero di Leon Battista Alberti e la cultura del Quattrocento*, cit., pp. 513-514.

Sarebbe ingenuo – oltre che scorretto – considerare tali mutamenti di prospettiva come dei sintomi di un’ incoerenza del suo pensiero o di un’ incapacità a mantenersi saldo nelle proprie posizioni: parafrasando Garin, si può ammettere che tali oscillazioni siano piuttosto segno del rifiuto di Alberti ad arrendersi a una visione pacificata del mondo,²²² del suo muoversi in un orizzonte profondamente e dolorosamente antidogmatico, in cui oggetti e concetti mostrano lati differenti a seconda dell’angolo prospettico dal quale li si osserva – Alberti, d’altronde, è anche uno dei primi teorici della prospettiva nelle arti figurative. Il frequente ricorso, sulla pagina, a un impianto stilistico e contenutistico paradossale si configura allora in Alberti, e in particolare nel *Momus*, come un costante richiamo a tale orizzonte e una attestazione di esso, in cui il dato inatteso («insperatus») è sempre dietro l’angolo per sconvolgere e ridisegnare i contorni di un reale costantemente in movimento. Il paradosso diviene così misura della complessità del mondo, cifra caratterizzante di uno scenario esistenziale poli-morfico e poli-prospettico, impossibile da incasellare in compartimenti stagni, denso di contrasti e contraddizioni, ma non per questo espressione di un pensiero disposto a degenerare nell’irrazionalità: alla base della molteplicità dei punti di vista e del fluido decorrere di forme e situazioni differenti nella *vicissitudo rerum*, vi è infatti sempre quello «scheletro matematico, fondamento dell’arte proprio perché struttura costitutiva dell’essere, e anima della natura».²²³

Alla perpetua tensione tra forze discordanti, che prevalgono l’una sull’altra a fasi alterne e imprevedibili, va inoltre a saldarsi strettamente, nella riflessione albertiana, un’ulteriore funzione del paradosso, inteso come sinonimo dell’insensatezza dei meccanismi che governano le vicissitudini umane *per absurda*, in assenza cioè di una logica specifica che conferisca loro sistematicità o criterio. Nel *Momus*, *Fatum*, il Fato, è l’incorruttibile dio a cui, come già nella tradizione greca, anche gli altri dèi sono

²²² Cfr. *ivi*, pp. 504-505: «D’altra parte, di questo scendere e salire, crescere e scemare, di questa ambivalenza delle cose, l’Alberti, quasi a rendere più enigmatica la sua pagina, tende in genere a privilegiare un aspetto, anche se il diverso è pur presente, magari sottinteso, come un limite di consapevolezza. Ne viene, per il lettore anche accorto, la tentazione di fissare un’inquietà dialettica in una immagine pacificata che si lascia sfuggire il senso drammatico della realtà»; e *ID.*, *Il pensiero di Leon Battista Alberti: caratteri e contrasti*, cit., p. 240: «La forza dell’Alberti sta altrove; nell’exasperare il contrasto, ma tenendo insieme legati i termini dell’opposizione: ragione e follia, maschere e volti, luci e tenebre – rifiutando sia una scelta che una soluzione pacificatrice».

²²³ E. GARIN, *Il pensiero di Leon Battista Alberti: caratteri e contrasti*, cit., p. 245.

sottoposti, concetto ribadito a più riprese nello *Iuppiter confutatus* lucianesco.²²⁴ La dimensione provvidenziale è assente nell'orizzonte albertiano, così come qualunque altra forma di appiglio metafisico o religioso. La cieca Fortuna sferza i suoi colpi a caso e la Virtù, sua eterna rivale, tenta come può di contrastarli, ma senza alcuna garanzia di successo.²²⁵ Così, nel *Momus*, l'insolente e mostruosa Fama, che nel suo sproloquiare «vera falsis miscet», rivela ad esempio che Trionfo e Trofeo non sono figli di Virtù, come si credeva, bensì di Caso e Fortuna.²²⁶

L'impostazione antidogmatica e l'assenza di un orizzonte metafisico o religioso di riferimento sono solo alcune delle caratteristiche che, come si è visto, accomunano Alberti alla fonte lucianesca; molte sono, tuttavia, anche le differenze fra i due autori, fra le quali spicca senza dubbio la funzione attribuita al riso: se, per il cinico Luciano, il riso svolgeva una funzione prettamente liberatoria, accompagnando provocatoriamente lo smascheramento della menzogna e la dissoluzione delle certezze, in Alberti il «risus» è più che altro un rimedio palliativo, una misera consolazione di fronte all'universale follia del mondo;²²⁷ eppure, nel recupero della salda comunanza fra serio e faceto che aveva reso grande il Samosatense nel Quattrocento, Alberti intravede, e concretizza, la possibilità di contribuire egli stesso a quel peculiare «genus philosophandi», inaugurato proprio da Luciano, che consiste nel «trattare argomenti molto seri senza mai abbandonare una forma divertente e piacevole» e che, come in quest'ultimo, trova nella forma del paradosso uno dei suoi nuclei teorici preminenti.

Concludendo, ecco che il paradosso, inteso ora come grottesca prevaricazione dell'apparenza sull'essenza, ora come specchio dei contrasti che si inverano nelle

²²⁴ Cfr. *Momus*, cit., I, pp. 36-38: «Et inprimis Fato deo, ad res curandas agendasque omnium solertissimo, semper agenti, nunquam otioso, nihil per ignaviam, per inertiam praetereunti, nihil precibus aut praemiis a vetere more, a legitimisque institutis deflectenti [...]».

²²⁵ Come scrive Giorgio Cassani, «[...] non bisogna dimenticare che, per Battista, il compito dell'uomo è pur sempre quello di agire, “come se” la *virtus* possa vincere la fortuna, “come se” le opere costruite dall'uomo siano in grado di durare in eterno, è questa la finzione più grande, ma assolutamente “necessaria” per non ridursi ad un «tronco» ozioso, per non rimanere impotenti di fronte al *Fatum*, per “agire” in questo mondo», in G. CASSANI, *La fatica di costruire. Tempo e materia nel pensiero di Leon Battista Alberti*, Milano, Unicopli, 2004, p. 23. Alberti lo dichiara espressamente nel prologo del primo libro delle *Intercenales*: «[...] neque, tametsi virtus ipsa semper fortune fuerit obnoxia, a virtute tamen uspiam esse discedendum, verum ita vivendum, ut vite quidem cursum bonis artibus et simplicibus virtute reddi commodiorem putemus; at vero, si fata nostras mortalium vires superent, patientia et tolerantia, quoad ipsa necessitas posulet, esse nobis providendum», in *Intercenales*, cit., pp. 2-4. Su questi temi, centrali anche nell'intercenale *Virtus*, si rimanda a O. CATANORCHI, *Luciano, Alberti e Bruno. Note su alcune linee di ricerca*, «Annali della Scuola Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», IV, 8, 1/2 (2003), pp. 31-52.

²²⁶ *Momus*, cit., I, p. 76.

²²⁷ Cfr. I. SALAS, *Les ambivalences du rire dans le Momus*, «Albertiana», XXIII (2020), pp. 45-84.

complesse trame del reale, ora come metafora dell'amara insensatezza di cui la caduca vita dell'uomo è preda, viene a rappresentare non solo una peculiare tecnica retorica per veicolare contenuti polemici o satirici – come nella *Musca* e nel *Canis* –, bensì è interpretabile anche come categoria costitutiva della *varietas* descritta da Alberti, in grado di riflettere quel senso di poliedricità e irrequietezza che caratterizza nel profondo il pensiero di questo autore e la sua visione del mondo.

CAPITOLO II

Il paradosso come *velamen*. L'epistola di Giovanni Pico della Mirandola a Ermolao Barbaro del 1485

«Tota haec mundi concordia ex discordibus constat».

Seneca, *Naturales Quaestiones*, VII, 27

§ II.1. La disputa *De genere dicendi philosophorum*

II.1.1. *Contesto*

Una prima analisi della ricezione quattrocentesca del discorso paradossale ha mostrato come questa tipologia testuale fosse particolarmente apprezzata in età umanistica, fornendo agli autori l'occasione per cimentarsi in esercizi di stile allo stesso tempo eruditi e dilettevoli. L'esame degli scritti albertiani ha poi mostrato dei casi specifici in cui la formula paradossale serio-ludica diviene veicolo privilegiato per la trasmissione di contenuti più complessi, variamente declinati: dalle istanze critiche di sapore moraleggiante, sino all'amara denuncia dell'ambiguità e dell'insensatezza che permeano a livello profondo le dinamiche del mondo. Contenuti, questi ultimi, che fanno del paradosso il loro centro di gravità, stabilendo, quindi, non solo un nesso fra l'essenza del messaggio veicolato e la formula designata a tal fine – appunto, l'epidittica paradossale –, ma attribuendo al paradosso stesso una funzione concreta, ossia facendone una componente costitutiva delle vicissitudini umane.

Il prossimo passo dell'indagine qui condotta è ancora incentrato sulla dialettica tra forma e contenuto, esteriorità e interiorità, apparenza ed essenza, cui va ora ad aggiungersi la questione, dibattutissima nel Quattrocento, del rapporto fra retorica e filosofia. Un testo imprescindibile per l'analisi di tali tematiche è la lettera di Giovanni Pico della Mirandola a Ermolao Barbaro del 1485, altrimenti detta *De genere dicendi*

philosophorum,²²⁸ su cui si focalizzerà l'attenzione nel presente capitolo. L'epistola, oltre a contenere un esplicito riferimento agli encomi paradossali antichi, sarebbe addirittura essa stessa un encomio paradossale – volendo prendere alla lettera le parole con cui Pico conclude la sua esposizione. Offrire una lettura che dia ragione dell'attendibilità o meno di tale affermazione è uno degli scopi di questo capitolo; così come lo è osservare forme e modalità con cui il discorso paradossale va ora a collocarsi al centro di uno dei testi più rappresentativi del tentativo quattrocentesco di chiarire in cosa consista l'indagine filosofica.

Prima di entrare nel merito della questione, occorre tuttavia delineare il contesto in cui si colloca la lettera di Pico, passo essenziale per comprendere tanto i motivi che si pongono alla base della *querelle* intrattenuta con il Barbaro, quanto i principali aspetti contenutistici in essa affrontati.

L'epistola si inserisce nella turbolenta cornice culturale dell'Umanesimo tardo-quattrocentesco, in cui la fervente dedizione per gli *studia humanitatis* va progressivamente cedendo il passo a un culto eccessivo delle *litterae*, degenerando in quella che Garin ha incisivamente definito una «retorica» che ha «ormai fatto divorzio da ogni concretezza umana».²²⁹ Se in una prima fase della riscoperta umanistica lo studio dei classici era finalizzato all'edificazione di un compiuto percorso formativo per l'uomo – che dagli antichi apprendeva non solo l'eloquenza e la grammatica, ma traeva anche esempi di saggezza e di virtù –, va ora gradualmente attenuandosi l'interesse verso la «direzione significativa»²³⁰ dei vocaboli, di cui talvolta si apprezza quasi esclusivamente

²²⁸ L'epistola si inserisce nel contesto di uno scambio fra i due umanisti articolato in tre lettere, composte fra la primavera e l'estate del 1485. La prima delle tre lettere, *Non possum tibi*, è edita in E. BARBARO, *Orationes, epistolae et carmina*, edizione critica a cura di Vittore Branca, Firenze, Olschki, 1943, I, pp. 86-87; la seconda, cioè l'epistola di Pico *De genere dicendi philosophorum*, confluisce in G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Opera omnia*, Henricus Petrus, Basilea, 1572 (riproduzione anastatica, Olms, Hildesheim, 1969), p. 373. Edizioni moderne dell'epistola sono inoltre presenti in: *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di Eugenio Garin, Milano-Napoli, Ricciardi, 1952, pp. 804-822; G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Opera omnia*, a cura di Eugenio Garin, Torino, Bottega d'Erasmus, 1971, I, pp. 351-358; E. BARBARO – G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Filosofia o eloquenza?*, a cura di Francesco Bausi, Napoli, Liguori, 1998, pp. 36-65; G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Lettere*, edizione critica a cura di Francesco Borghesi, Firenze, Olschki, 2018, 4, pp. 91-99; l'ulteriore replica del Barbaro, *Expectabam quidem*, si trova in: *Prosatori latini del Quattrocento*, cit., pp. 844-863; E. BARBARO – G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Filosofia o eloquenza?*, cit., pp. 66-95. La traduzione inglese dell'intera disputa è disponibile in Q. BREEN, *Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rhetoric*, «Journal of the History of Ideas», 13 (1952), pp. 392-412. L'edizione di riferimento per la nostra analisi dell'epistola *De genere dicendi philosophorum* è quella a cura di Garin in *Prosatori latini del Quattrocento*.

²²⁹ E. GARIN, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari, 1978, p. 119.

²³⁰ Ivi, p. 122.

il fatto di essere usciti dalla penna di *auctoritates* quali Cicerone o Virgilio. La meticolosa attenzione per la parola scritta, che grazie a figure quali Francesco Petrarca, Leonardo Bruni e Lorenzo Valla aveva condotto allo sviluppo della filologia come «strumento di coscienza critica»,²³¹ forza i suoi stessi limiti degenerando talvolta in formalismo puro e segnando una sorta di scissione fra *verba* e *res*, che continuerà a essere oggetto di critiche pesanti nel corso di tutto il Cinquecento.²³²

L'umanista veneziano Ermolao Barbaro (1453/1454-1493) costituisce un esempio interessante di questo peculiare atteggiamento di devozione per la lingua. Studioso e commentatore di Aristotele, tenne su quest'ultimo dei corsi all'Università di Padova e ne tradusse la *Retorica* (pubblicata postuma solo nel 1544). Fu esponente di quel nuovo modo di porsi in dialogo con gli autori classici che prediligeva l'aspetto prettamente umano e concreto della loro attività, rispetto alla pretesa di astrarre dai testi verità universali o trascendenti.²³³ Traduttore anche delle parafrasi di Temistio al *corpus* aristotelico, nella dedica a Sisto IV di una di queste sue versioni aggiunge, tuttavia, una postilla che stupisce: «In plenum, non tam latinum reddere Themistium, quam certare cum eo volui».²³⁴ Ermolao ammette cioè che suo scopo nel lavoro di traduzione era stato non tanto quello di prestare fedeltà al testo e tentare di restituirlo al suo tempo storico (non «reddere»), bensì quello di competere con l'autore antico in eleganza stilistica ed eloquenza («certare»). Si registra, quindi, un non trascurabile mutamento di prospettiva rispetto agli ideali che animavano gli umanisti della precedente generazione; Garin ne compendia assai efficacemente lo spirito contraddittorio, quando scrive: «Il Barbaro, dopo aver denunciato aspramente i suoi predecessori per aver barbaramente subordinato i testi alle proprie esigenze, non fa diversamente da loro, quando non si serve di Cicerone per rendere Aristotele, ma mette Aristotele al servizio del proprio ciceronianismo».²³⁵

²³¹ Ivi, p. 120.

²³² La figura del «pedante» (per utilizzare l'espressione che sarà di Giordano Bruno), ossia di colui che bada alle sole scorze esteriori del discorso disinteressandosi del resto, verrà parodiata a più riprese da Erasmo da Rotterdam. Il paragrafo XLIX del *Moriae encomium*, ad esempio, è dedicato ai «famelici sordidique» grammatici ossessionati dalle lettere; il personaggio di Nosopono, protagonista del *Ciceronianus*, incarna la figura di un fanatico intellettuale «tulliano»; è proprio su quest'ultimo che Giordano Bruno ricalca la sagoma del folle latinista Manfurio del *Candelaiio*. Per approfondimenti, cfr. F. MEROI, *Pedante, pedanteria*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., II, coll. 1455-1458.

²³³ Si veda a tal proposito il bel passo di E. Garin in *L'umanesimo italiano*, cit., p. 21: «Ed Ermolao Barbaro, nella prolusione al suo corso su Aristotele, che teneva in Padova al sorgere del sole, sentiva il bisogno di dire esser suo scopo far entrare Aristotele come viva persona in un colloquio umano: *ut cum ipso vivo et praesente loqui videamur*».

²³⁴ E. BARBARO, *Orationes, epistolae et carmina*, cit., I, p. 9.

²³⁵ E. GARIN, *L'umanesimo italiano*, cit., pp. 120-121.

Questo è, dunque, il sostrato culturale che si pone alla base della contesa epistolare intrattenuta fra l'umanista veneziano e Giovanni Pico della Mirandola.²³⁶ Tale disputa, tuttavia, non si costruisce esclusivamente sullo scontro fra tendenze vecchie e nuove di approccio ai testi; al cuore della polemica si situa altresì l'annoso contrasto fra pensiero teoretico e *artes sermocinales*, estremi di un dibattito assai vivace che trova proprio nella lettera *De genere dicendi philosophorum* una delle sue formulazioni più interessanti e significative.

Pico conosceva il Barbaro, cui scriveva già nel 1482, congratulandosi per la traduzione di Temistio e rammaricandosi di non averlo potuto incontrare personalmente durante il periodo trascorso a Padova.²³⁷ L'umanista veneziano, come testimoniano i documenti,²³⁸ aveva accolto con entusiasmo l'interesse nutrito da Pico nei suoi confronti e fra i due era nata un'amicizia.

Complice forse una certa antipatia verso il precettore di Pico,²³⁹ Elia del Medigo, studioso di peripatetismo arabo e di averroismo latino, Ermolao si pronunciò in una lettera dell'aprile 1485 contro i «barbari», ossia i filosofi e i teologi scolastici, tacciati di insipienza a causa del loro latino gergale e tecnicistico, corrotto rispetto alla purezza dei

²³⁶ Sulla disputa si vedano almeno: E. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Roma-Firenze, Storia e Letteratura, 2011, pp. 22-24; ID., *Le interpretazioni del pensiero di Giovanni Pico*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola, Atti del convegno internazionale (Mirandola, 15-18 settembre 1963)*, Firenze, Istituto nazionale di Studi sul Rinascimento, 1965, pp. 3-31; J.-C. MARGOLIN, *Sur la conception humaniste du «barbare»: à propos de la controverse épistolaire entre Pico de la Mirandole et Ermolao Barbaro*, in *Una famiglia veneziana nella storia: I Barbaro*, Atti del Convegno di Studi in Occasione del Quinto Centenario della morte dell'umanista Ermolao (Venezia, 4-6 novembre 1993), a cura di Michela Marangoni e Manlio Pastore Stocchi, Venezia, Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, 1996, pp. 235-276; L. PANIZZA, *Ermolao Barbaro e Pico della Mirandola tra retorica e dialettica: il De genere dicendi philosophorum del 1485*, in *Una famiglia veneziana nella storia*, cit., pp. 277-330; EAD., *Pico della Mirandola e il De Genere Dicendi Philosophorum del 1485. L'encomio paradossale dei «Barbari» e la loro parodia*, «I Tatti Studies in the Italian Renaissance», 8 (1999), pp. 69-103; EAD., *Pico della Mirandola's 1485 Parody of Scholastic «Barbarians»*, in *Italy in crisis. 1494*, a cura di Jane Everson e Diego Zancani, Oxford, Legenda, 2000, pp. 152-174; J. KRAYE, *Pico on the Relationship of Rhetoric and Philosophy*, in *Pico della Mirandola. New Essays*, a cura di M. V. Dougherty, Cambridge 2008, pp. 13-36; A. ANGELINI, *Pico, Barbaro e i Sileni di Alcibiade: considerazioni sulla disputa de genere dicendi philosophorum*, in *Pico tra cultura e letteratura dell'Umanesimo. Giornata di studi in occasione del 550° anniversario della nascita (1463-2013)*, a cura di Giacomo Ventura, Bologna, Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, 2017, pp. 25-40.

²³⁷ Cfr. E. GARIN, *Introduzione*, in G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di Eugenio Garin, Firenze, Vallecchi, 1942, p. 8.

²³⁸ Questo testimoniano le lettere scambiate fra il 1482 e il 1484, in cui si leggono passi come il seguente: «Habeo, inquam, Hermolaum Barbarum, latinae linguae delicias et bonarum artium omnium insigne promptuarium, mihi non benivolum solum sed amicissimum», in *Lettere*, cit., 32, p. 123. Si veda E. GARIN, *Introduzione*, in *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, cit., pp. 7-10.

²³⁹ Questa l'ipotesi avanzata da Garin in *ivi*, p. 9, non condivisa da Panizza (cfr. L. PANIZZA, *Pico della Mirandola e il De genere dicendi philosophorum*, cit., p. 71).

modelli classici. È, anzi, proprio lo «*stylus Parisiensis*» tipico di questi autori a esser preso di mira nella missiva del Barbaro:

Nec enim inter autores latinae linguae numero Germanos istos et Teutonas, qui ne viventes quidem vivebant, nedum ut extincti vivant; aut, si vivunt, vivunt in poenam et contumeliam: appellantur enim vulgo sordidi, rudes, inculti, barbari. Quis malit sic esse quam prorsus non esse? At enim utile aliquid dixerunt, valere ingenio, doctrina, bonarum rerum copia. Non nego penitus quod et possum negare; sed sermo nitidus et elegans, saltem purus et castus, quails vel in auctoribus christianis, Graecis Latinisque perspicitur, laudem et memoriam sempiternam scriptoribus conciliat.²⁴⁰

Letizia Panizza suggerisce che in questa critica allo stile *obscurus* degli scolastici si possa rinvenire un'eco di quella che nei *Paradoxa Stoicorum* era stata la critica di Cicerone allo stile *horridus* e *incultus* degli Stoici:²⁴¹ il Barbaro, secondo la studiosa, si batterebbe quindi non per celebrare incondizionatamente la facondia latina, bensì, come nel caso del libello ciceroniano, per rivendicare la superiorità del discorso «nitidus» ed «elegans», in grado di rendere più piacevoli – ma soprattutto, più persuasivi – i contenuti da trasmettere. Tuttavia, occorre notare che, se Cicerone individuava nelle tesi stoiche degli «*admirabilia*», dei precetti intrinsecamente nobili, bisognosi solo di rivestirsi di una forma più suadente per rendere manifesta («*proferre in lucem*») la loro validità, il giudizio di Ermolao è, invece, ben più negativo: se Cicerone riconosce il valore delle tesi stoiche *nonostante* il loro stile *horridus*, Ermolao, viceversa, pur ammettendo di apprezzare la dottrina dei «barbari», ne condanna la memoria, giudicandoli, senza che vi sia ormai possibilità di riscatto, «sordidi, rudes, inculti».²⁴² La *ratio* di tali dottrine, nella sua lettura, dipende strettamente dalla *oratio* che le contraddistingue: un linguaggio barbaro non può che esprimere un pensiero altrettanto barbaro, come sarà evidente nella sua successiva epistola a Pico, la lettera dell'estate 1485 nota come *Expectabam quidem*, scritta in risposta alla pichiana *De genere dicendi philosophorum*, in cui si giudicherà inutile e velleitario il tentativo lì perpetrato di difendere una «*ratio philosophandi barbara et inepta*».²⁴³

²⁴⁰ E. BARBARO, *Orationes, epistolae et carmina*, cit., I, p. 86.

²⁴¹ Si ricordi il passo in questione dei *Paradoxa Stoicorum*: «Sed nihil est tam incredibile quod non dicendo fiat probabile; nihil tam horridum, tam incultum, quod non splendescat oratione et tamquam excolatur»; cfr. *supra*, pp. 27-32.

²⁴² E. BARBARO, *Orationes, epistolae et carmina*, cit., I, p. 86.

²⁴³ *Pros. lat.*, p. 862.

La tendenza a instaurare simili parallelismi fra *ratio* e *oratio* era certamente figlia di un atteggiamento quanto mai diffuso nella cultura umanistica quattrocentesca, in cui l'ammirazione verso l'Arpinate e verso altri modelli classici era tale da travalicare l'aspetto puramente formale della prosa, elevandone piuttosto – soprattutto nel caso di Cicerone – il linguaggio a canone del vero e facendone la via obbligata per raggiungere una sapienza universale, dando, quindi, potenzialmente a intendere che la forma linguistica di un testo avesse tanta influenza da determinare il grado di validità del contenuto.²⁴⁴ Da segnalare, a proposito della *damnatio* della barbarie condotta da Ermolao, è quindi il possibile legame fra lo «stile parigino» e i contenuti speculativi a esso solitamente associati, come le argomentazioni in odore di eresia proprie dell'aristotelismo averroista, che peraltro continuavano a essere oggetto di vivaci dibattiti nello Studio padovano.²⁴⁵ D'altronde, in merito a quella che sarà poi la condanna ecclesiastica delle stilisticamente «barbare» *Conclusiones* pichiane (1486), Eugenio Garin sottolinea che:

[in Pico] vi è la polemica accentuata e continua contro i filologi che si vogliono sostituire ai filosofi, che vogliono fare delle regole stilistiche i canoni del vero; vi è la reazione del più vivo pensiero delle scuole contro la pedanteria di certo umanesimo letterario. E poiché nel latino classicheggiante di questo si ammantava spesso l'ortodossia cattolica, unica e non duplice è la battaglia, e la condanna che ne seguì fu cagionata, non

²⁴⁴ Sul rapporto fra *ratio* e *oratio* nel Quattrocento, le dispute umanistiche e i diversi punti di vista sul ricorso ai barbarismi per «aprire i forzieri della cultura antica», si vedano, anzitutto, T. GREGORY, *Alle origini della terminologia filosofica moderna. Traduzioni, calchi, neologismi*, in ID., *Origini della terminologia filosofica moderna. Linee di ricerca*, Firenze, Olschki, 2006, pp. 35-75, e M. FUMAROLI, *L'età dell'eloquenza. Retorica e «res literaria» dal Rinascimento alle soglie dell'epoca classica*, Milano, Adelphi, 2002, pp. 67-115. Sulla trasmissione di Cicerone dal Medioevo all'Umanesimo si vedano: J. J. MURPHY, *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1974; R. DE FILIPPIS, Loquax pagina. *La retorica nell'Occidente tardo-antico e alto-medievale*, Roma, Città Nuova, 2013; G. MORETTI, *Cicerone allegorico. La metamorfosi del personaggio storico in paradigma dell'Eloquenza romana*, in *New Chapters in the History of Rhetoric*, edited by L. Pernot, Leiden, Brill, 2009, pp. 153-165. Sul tema della forma linguistica come canone del vero si vedano inoltre le osservazioni di M. Á. GRANADA in *Giovanni Pico e il mito della concordia. La riflessione di Pico dopo il 1488 e la sua polemica antiastrologica*, in C. VASOLI [ET AL.], *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di P. C. Pissavino, Milano, Mondadori, 2002, pp. 229-246.

²⁴⁵ Nel 1489 il vescovo e cancelliere dello Studio padovano, Pietro Barozzi, promulgherà un editto vietando le dispute intorno all'unità dell'intelletto, allo scopo di colpire – secondo quanto riporta Agostino Nifo – proprio l'opera di Nicoletto Vernia, uno dei maestri padovani di Pico. Cfr. F. S. DONDI DALL'OROLOGIO, *Dissertazioni sopra l'istoria ecclesiastica padovana*, Padova, 1817, diss. IX, pp. 66-90.

meno che dalle arditezze di pensiero, dallo *stylus Parisiensis* in cui si esprimevano.²⁴⁶

La minaccia averroista potrebbe dunque, verosimilmente, aver giocato un ruolo nella critica formulata da Ermolao contro i «barbari», che giustificerebbe da un punto di vista ideologico, oltre che culturale, quel balzo polemico dallo stigma della *oratio* dei teologi barbari a un più specifico e provocatorio stigma della *ratio* da loro espressa.

La risposta di Pico, cui sarà il Barbaro stesso a dare il nome *De genere dicendi philosophorum*,²⁴⁷ è quanto mai singolare. Il conte di Mirandola, mostrandosi tanto colpito dalle parole del Barbaro quanto mortificato di aver gettato via i suoi migliori anni proprio nello studio di autori come Averroè (esplicitamente menzionato), Tommaso d'Aquino e Duns Scoto, immagina quali argomenti potrebbero addurre questi ultimi in loro difesa, qualora ne avessero occasione. Introduce così la *declamatio* di uno «Scolastico *redivivus*»,²⁴⁸ il quale, nel difendere le ragioni della filosofia contro gli attacchi del Barbaro, tesse un appassionato elogio di quest'ultima. Nel finale della lettera, tuttavia, si assiste a una clamorosa virata: conclusasi l'arringa dello Scolastico in difesa dei filosofi «barbari», Pico si spoglia delle vesti del personaggio immaginario e dichiara di non dividerne affatto il pensiero, ma di essersi bensì solo divertito a cimentarsi nella stesura di un elogio fittizio, come coloro che lodavano la febbre quartana, o come Glaucone, che nella *Repubblica* platonica celebrava un elogio dell'ingiustizia per indurre Socrate a lodare la giustizia.²⁴⁹

II.1.2. Letture

Un'architettura argomentativa così particolare non ha potuto che produrre molteplici interpretazioni del testo picchiano, non solo in epoca moderna, ma anche già nel circolo dei suoi lettori coevi, come testimonia il Barbaro stesso nella sua replica.²⁵⁰

²⁴⁶ E. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, cit., p. 57.

²⁴⁷ Cfr. *Pros. lat.*, p. 844. Pico riprende poi l'espressione scrivendo a Filippo Beroaldo: «Habeas igitur duas epistolas [...], alteram [epistolam] ad Hermolaum de genere dicendi philosophorum», in *Lettere*, cit., 2, p. 86.

²⁴⁸ L'espressione è in L. PANIZZA, *Pico della Mirandola e il De genere dicendi philosophorum*, cit., p. 79.

²⁴⁹ Cfr. *Pros. lat.*, p. 822.

²⁵⁰ Nell'epistola *Expectabam quidem* (*Pros. lat.*, p. 844) si legge infatti: «Proinde ab amicis, quos habeo Patavii, certior factus sum apologiam tuam, quae Scytharum et Teutonum est inscribi coepta, quasi Typhonis et Eumenidum laudatio, molestissimam accidisse maiori eorum parti quos defendis, aliis aliter

Fra le letture più recenti dell'epistola si distinguono almeno due grandi linee interpretative differenti: quella dominante tende a lasciare in secondo piano la palinodia conclusiva, ritenendo che dietro la maschera dello Scolastico si celi effettivamente Pico, il quale starebbe quindi difendendo gli autori incriminati dal Barbaro e il loro stile spoglio di ornamenti esteriori, ma ricco di contenuti speculativi; un'altra linea interpretativa è invece quella di chi evidenzia le contraddizioni e le ambiguità riscontrabili nel discorso dello Scolastico, individuandovi piuttosto una parodia dei «barbari» che non una loro difesa autentica. Secondo questa lettura, se nell'epistola vi è qualcosa da doversi intendere in senso letterale, questa è la ritrattazione finale, e non invece la lunga *declamatio* che ne occupa la parte centrale.²⁵¹ È curioso osservare come le due interpretazioni conducano a risultati diametralmente opposti fra loro: se per Garin (uno dei più illustri esponenti della prima tesi) lo scritto picchiano viene a essere un «inno alla filosofia che, come processo logico volto alla ricerca del vero, costituisce la più alta celebrazione dell'uomo»,²⁵² l'indagine serrata delle incoerenze testuali, unita all'analisi delle fonti scelte da Pico – fra le quali emerge Luciano di Samosata –, portano invece Panizza a concludere che il nucleo centrale della lettera si riduca effettivamente a un encomio paradossale, nonché a uno dei più riusciti esempi quattrocenteschi di ricorso alla tecnica letteraria del *serio ludere*.

La lettura dell'epistola che ci si accinge a offrire si allinea a quella di chi ha voluto proporre un'interpretazione più neutrale rispetto a tali filoni, che tiene conto di entrambi i poli e ne suggerisce una conciliazione:²⁵³ si ritiene infatti che l'orazione dello Scolastico

factum tuum interpretantibus» (testo italiano a p. 845: «Per questo i miei amici di Padova mi dicono che la tua apologia, che si comincia a chiamare difesa degli Sciti e dei Teutoni, e quasi lode di Tifone e delle Eumenidi, è riuscita esattamente sgradevole alla maggior parte di quelli che tu difendi, mentre si danno varie interpretazioni dell'opera tua»).

²⁵¹ Esempi della prima interpretazione si trovano in: E. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, cit., pp. 22-24; ID., *Le interpretazioni del pensiero di Giovanni Pico*, cit., pp. 3-31; Q. BREEN, *Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict*, cit., pp. 384-412; G. DI NAPOLI, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma 1965; H. DE LUBAC, *L'alba incompiuta del Rinascimento. Pico della Mirandola*, Milano, Jaca Book, 1977, pp. 31-33; W. G. CRAVEN, *Giovanni Pico della Mirandola: Symbol of His Age. Modern Interpretations of a Renaissance Philosopher*, Genève, Droz, 1981; J. KRAYE, *Pico on the Relationship*, cit., pp. 13-36. L'interpretazione alternativa, oltre che in PANIZZA 1996, 1999 e 2000, è sostenuta in: J. R. MC NALLY, «Rector et dux populi». *Italian Humanists and the Relation between Rhetoric and Logic*, «Modern philology», LXVII (1969-70), pp. 168-176; M. MARTELLI, *Il «Libro delle epistole» di Angelo Poliziano*, «Interpres», I (1978), pp. 184-255; E. GRASSI, *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*, University Park-London, Pennsylvania State University Press, 1980; B. VICKERS, *In Defence of Rhetoric*, Oxford, Clarendon University Press, 1980.

²⁵² E. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, cit., p. 22.

²⁵³ Si vedano A. ANGELINI, *Pico, Barbaro e i Sileni di Alcibiade*, cit., pp. 25-40; B. HUB, *Cum ipsis sensibus labor et pugna. Zur Lyrik von Giovanni Pico della Mirandola*, «Zeitschrift für Romanische Philologie», 131, 1 (2015), pp. 13-35. Basata sul connubio fra retorica e dialettica nell'epistola di Pico è anche la lettura

sia, per molti aspetti, ironica e paradossale, ma che, nonostante questo, sia finalizzata a una sincera celebrazione della filosofia, intesa però, in senso pienamente umanistico, come disciplina che realizza appieno le proprie potenzialità solo se sapientemente coniugata alle scienze del linguaggio, come la filologia e, appunto, la retorica. D'altronde, lo stesso Garin, tornando a riflettere sull'argomento, si chiedeva se fosse esatto «fare della lettera sui filosofi barbari una sorta di manifesto antiretorico e sottilmente antiumanistico», individuandovi, piuttosto, una «polemica [...] interna al rinnovamento culturale ormai in atto da tempo»,²⁵⁴ ossia uno scontro fra due diverse concezioni dell'Umanesimo, e non un rifiuto netto e indiscriminato dello stesso. Vi sono motivi per ritenere che, in ultima analisi, non sia sostenibile l'idea che Pico si facesse promotore dell'antitesi fra *sapientia* ed *eloquentia* – come invece lo Scolastico sembra suggerire nella sua esposizione –, ma che sia, piuttosto, necessario porre le due discipline in relazione dialettica, insistendo non sul contrasto e la competizione fra le due, bensì su un loro possibile accordo, sulla base anche di quei concetti di sincretismo e *concordia discors* che saranno centrali nella fase successiva della speculazione di Pico.²⁵⁵

L'analisi dell'epistola sarà condotta a partire da tre considerazioni preliminari, di natura sia storica sia testuale: la prima riguarda lo stile, estremamente raffinato e denso di orpelli retorici, adoperato dallo Scolastico per tessere un'orazione in difesa della barbarie «il meno barbaramente possibile».²⁵⁶ Che un elogio del dimesso stile «barbaro» sia composto in un latino elegante e aulico è un elemento già in sé paradossale, ben evidenziato da Mario Martelli, e su cui anche Panizza insiste a più riprese per avvalorare la sua lettura incentrata sull'esaltazione degli aspetti parodici presenti nella *declamatio*

di A. TRANINGER, *Disputation, Deklamation, Dialog. Medien und Gattungen europäischer Wissensverhandlungen zwischen Scholastik und Humanismus*, Wiesbaden, Steiner, 2012.

²⁵⁴ E. GARIN, *Le interpretazioni del pensiero di Giovanni Pico*, cit., p. 12.

²⁵⁵ Su questi temi, su cui si tornerà in seguito (cfr. *infra*, pp. 108-109), si vedano almeno: J.-C MARGOLIN, *Sur un paradoxe bien tempéré de la Renaissance: "concordia discors"*, in *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, a cura di Gregorio Piaia, Padova, Antenore, 1993, pp. 405-432; S. A. FARMER, *Syncretism in the West. Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional, Religious and Philosophical Systems*, with text, translation and commentary, Tempe, Medieval & Renaissance Texts and Studies, 1998; F. BORGHESI, *Il camaleonte in cerca di ordine. Giovanni Pico tra pluralismo religioso e concordia filosofica*, in *Pico tra cultura e letteratura dell'Umanesimo*, cit., pp. 41-53; G. BUSI, *Giovanni Pico and the Ideal of Concordia Discors. Disharmony as a Way to Esoteric Wisdom*, in *Constructing Tradition. Means and Myths of Transmission in Western Esotericism*, edited by Andreas B. Kilcher, Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 293-302.

²⁵⁶ «Quam potuerit minime barbare», in *Pros. lat.*, p. 807.

dello Scolastico;²⁵⁷ tuttavia, altri studiosi, come Miguel Ángel Granada, giustificano la scelta stilistica di Pico come un tentativo di incorporare nella sua argomentazione i risultati retorici e linguistici del rinnovamento umanistico, che egli ben conosceva e padroneggiava.²⁵⁸

Il secondo elemento si lega, infatti, proprio alla “duplice” formazione di Pico, ricevuta tanto nelle lettere – studiando a Firenze con il Poliziano – quanto nella filosofia – prima sotto la guida di Nicoletto Vernia, poi di Ficino e di Elia del Medigo –.²⁵⁹ A tale proposito, una celebre lettera del 1483 indirizzata al Poliziano testimonia il timore di Pico di vedersi escluso da entrambe le discipline, a causa del suo trovarsi sospeso fra le due:

Ego dum geminis (ut aiunt) sellis sedere volo, utraque excludor; fitque demum (ut dicam paucis) ut nec poeta, nec rhetor sim, neque philosophus.²⁶⁰

Il terzo elemento da tenere in considerazione riguarda invece il rapporto di Pico con il *serio ludere*. Che l'autore conoscesse questa tecnica e ne apprezzasse gli esiti filosofico-letterari ne è prova l'epistola a Lorenzo de' Medici (presumibilmente del 1484), in cui, nel lodare la poesia del signore fiorentino, il Mirandolano scrive:

Ita in tuis versibus amantium lusibus philosophorum seria sunt admixta ut et illa hinc dignitatem et haec illinc hilaritatem gratiamque lucrifecerint.²⁶¹

In questa epistola, definita il manifesto dell'*ars poetica* picchiana,²⁶² il programmatico connubio fra serio e faceto è peraltro inserito in un contesto nel quale

²⁵⁷ Cfr. M. MARTELLI, *Il «Libro delle epistole»*, cit., pp. 224-226. Si vedano anche L. PANIZZA, *Pico della Mirandola e il De genere dicendi philosophorum*, cit., pp. 90-94 ed E. WIND, *Misteri pagani nel Rinascimento*, Milano, Adelphi, 1971, p. 13: «Con deliberato paradosso la lettera è scritta in uno stile elegante e dovrebbe ammonirci a non scambiare Pico per uno scolastico vero e proprio».

²⁵⁸ Cfr. M. Á. GRANADA, *Giovanni Pico e il mito della concordia*, cit., p. 232. Sulla controversia scaturita fra gli studiosi da questa bizzarra scelta stilistica, cfr. F. BAUSI, «Nec rhetor neque philosophus». *Fonti, lingua e stile nelle prime opere latine di Giovanni Pico della Mirandola (1484-87)*, Firenze-Città di Castello, Olschki, 1996, pp. 16-17.

²⁵⁹ Per la biografia di Pico, cfr. E. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, cit., pp. 3-48.

²⁶⁰ IOANNES PICUS MIRANDULA ANGELO POLITIANO, *Epistolae*, in *Opera quae extant omnia*, Basel, S. Henricpetri, 1601, 1, p. 247 (incipit: «Quod proximis literis tuis me tantopere laudaris»); ora edita in *Lettere*, cit., 15, p. 109. Sul conflitto esistenziale tra filosofia e retorica in Pico, cfr. F. BAUSI, *Il «dissidio» del giovane Pico tra umanesimo e filosofia (1484-1487)*, in *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, a cura di Paolo Viti, Firenze, Olschki, 1994, pp. 31-58; F. BAUSI, «Nec rhetor neque philosophus», cit., pp. 91-92.

²⁶¹ *Pros. lat.*, p. 800. Per l'epistola a Lorenzo, cfr. anche *Lettere*, cit., 3, pp. 86-91. Si vedano inoltre F. BAUSI, «Nec rhetor neque philosophus», cit., pp. 67-92; B. HUß, *Cum ipsis sensibus labor et pugna*, cit., pp. 18 sgg.

²⁶² Cfr. L. VALCKE, *L'itinerario filosofico di Giovanni Pico della Mirandola: fra libertà poetica e rigore scientifico*, in *Homo sapiens. Homo humanus*, a cura di G. Tarugi, Firenze, Olschki, 1990, p. 219.

all'eleganza stilistica di Petrarca e alla profondità speculativa di Dante è preferita la poesia di Lorenzo, come somma espressione di un modello che concilia in se stesso entrambe le componenti: raffinatezza stilistica e contenuti dottrinali. L'ideale poetico è dunque identificato da Pico nel perfetto accordo tra forma e contenuto, tra piacevolezza estetica e dottrina speculativa.

Per quanto basate su un incontrovertibile dato anagrafico, non risultano invece particolarmente rilevanti le osservazioni relative alla differenza di età e di esperienza fra i due interlocutori.²⁶³ Se questo dato potrebbe contribuire a rendere inverosimile l'idea che il giovane Pico potesse o volesse ergersi a difensore della filosofia scolastica al cospetto di un umanista prestigioso e già affermato come il Barbaro, occorre riflettere sul fatto che, appena sei mesi dopo lo scambio epistolare in questione, Pico concepirà il grande progetto della disputa romana²⁶⁴ e nel novembre del 1486 (quindi, neanche un anno e mezzo dopo la lettera al Barbaro) concluderà due opere estremamente dense dal punto di vista filosofico, quali l'*Oratio* e le *Conclusiones*, stendendo, nel frattempo, anche il *Commento alla canzone d'amore* di Girolamo Benivieni. Vi sono, cioè, le basi per ritenere, come sostiene Garin, che l'epistola al Barbaro si collochi già nell'arco cronologico che inaugura la produzione filosofica e letteraria di Pico, e non sembrano esserci motivi per ritenere che debba esserne esclusa.²⁶⁵

L'osservazione di carattere anagrafico, tuttavia, acquista valore all'interno dell'interpretazione complessiva proposta da Panizza, rivolta, come accennato, a una lettura in chiave parodica dell'autodifesa dello Scolastico, orientata dunque a dar peso alla ritrattazione di Pico nel finale dell'epistola. Anche Francesco Bausi insiste, a tale proposito,²⁶⁶ sul ricorso del Mirandolano all'artificio retorico – o, addirittura, sofisticato – dell'antilogia, tecnica che tradizionalmente affidava all'interlocutore più giovane il compito di cimentarsi nella difesa della tesi «paradossale», permettendo poi al più anziano e autorevole compagno – in questo caso, al Barbaro – di profondersi nell'encomio della tesi «corretta». Una simile dinamica era, appunto, intrattenuta nella *Repubblica* platonica

²⁶³ Cfr., ad esempio, L. PANIZZA, *Pico della Mirandola e il De genere dicendi philosophorum*, cit., p. 69: «Al giovane Pico, non ancora ventenne, si ascrive la difesa della filosofia scolastica e del suo “barbaro” linguaggio; e viceversa l'accusa mossa ad umanisti della statura di Ermolao Barbaro e di Angelo Poliziano era quella di essersi troppo occupati, nello stile, dell'eleganza».

²⁶⁴ Cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, cit., p. 18.

²⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 10: «La lettera a Ermolao segna l'inizio dell'attività filosofica di Pico; è una conclusione e un programma di futuro lavoro».

²⁶⁶ Cfr. F. BAUSI, «*Nec rhetor neque philosophus*», cit., p. 19.

fra Glaucone e Socrate, esplicitamente menzionati da Pico nella sua palinodia, e in altre opere dialogiche umanistiche, come i *Dialogi ad Petrum Histrum* del Bruni e le *Disputationes Camaldulenses* del Landino.²⁶⁷ Il ricorso all'antilogia sarebbe dunque, in questo senso, rappresentativo del desiderio di Pico di non volersi realmente opporre alle opinioni del Barbaro, ma di fornirgli bensì l'occasione per poterle ribadire secondo i dettami di uno schema retorico-argomentativo particolarmente in voga fra gli umanisti. Riguardo al gusto di Pico per questo genere di artifici, occorre inoltre segnalare che, nella *Vita* composta dal nipote Giovan Francesco, quest'ultimo ricorderà l'amore dello zio per le dispute e la sua pratica giovanile di esercitarsi in argomentazioni a favore e contro una stessa tesi, proprio come il più celebre dei sofisti:

Cum iuvenis admodum esset gloriaeque tunc cupidus in urbe celebratissima
Gorgiae Leontini more quascunque tutando partis fama aucuparetur.²⁶⁸

Se la peculiare struttura argomentativa dell'epistola *De genere dicendi philosophorum* tende a complicare l'interpretazione di quello che, per Pico, poteva essere il rapporto fra *sapientia* ed *eloquentia*, risulta dunque chiaro come il più ampio contesto che a essa fa da sfondo non semplifichi il problema, ma vada, anzi, ad aggiungere al quadro d'insieme ulteriori sfumature e complessità. Tenendo presenti questi elementi, si analizzi ora il testo dell'epistola, esaminando se e come, in questo «prodigio di ambiguità»,²⁶⁹ il ricorso al paradosso possa rivestire anche un ruolo più propriamente filosofico.

²⁶⁷ Per un resoconto sulla letteratura antilogica nell'antichità, cfr. E. MACPHAIL, *The Sophistic Renaissance*, cit., pp. 73-79. Sull'antilogia nell'Umanesimo, cfr. F. BAUSI, «Nec rhetor neque philosophus», cit., p. 19, e ID., *Nota sul procedimento antilogico nei Dialoghi di Leonardo Bruni*, «Interpres», XII (1992), pp. 275-283. Teodoro Katinis (*op. cit.*, p. 19) nota, tuttavia, come il caso dei dialoghi – in cui diversi personaggi si fanno portavoce di tesi opposte – non sia veramente rappresentativo del genere antilogico di matrice sofistica, in cui, come negli antichi *dissoi logoi* protagorei, è la stessa voce ad argomentare a favore e contro una medesima tesi: «Protagorean antilogic is not a sequence of opposite opinions expressed by different interlocutors, even when they do not achieve any final common conclusion; it is rather a much more radical practice that aims to affirm the truth of two opposite opinions at the same time. Moreover, and much more destabilizing, the author of this Protagorean practice does not intend to argue for anything except the impossibility of choosing an opinion truer than the opposite».

²⁶⁸ GIOVAN FRANCESCO PICO, *Ioannis Pici Mirandulani [...] Vita*, curata e tradotta da T. Sorbelli, Modena, Aedes Muratoriana, 1963, p. 58.

²⁶⁹ L'espressione è di M. Á. GRANADA, in *op. cit.*, p. 232.

§ II.2. L'epistola *De genere dicendi philosophorum*

II.2.1. *Antitesi paradossali*

L'epistola di Pico si apre, come d'uso, con una *captatio benevolentiae* ricca di ossequiosi saluti all'amico Ermolao. Tuttavia, già in questa primissima parte del testo compare un passaggio che occorre citare per intero:

Scio quae de te concepi infinitum subsidere infra fastigia doctrinae tuae.
Scias et tu quaecumque loquimur longe esse minora iis quae concipimus;
tam deesse scias animo verba quam rebus animus deest.²⁷⁰

Il passo, inserito in questa prima sezione elogiativa nei confronti del destinatario dell'epistola, sembrerebbe voler semplicemente assegnare in maniera iperbolica un carattere di ineffabilità alla somma *doctrina* del Barbaro, che Pico intuisce ma si trova impossibilitato a esprimere con parole: «*quaecumque loquimur longe esse minora iis quae concipimus*». A ben vedere, il passo offre invece occasione all'autore di impostare sin da subito uno degli argomenti portanti della sua esposizione, quello della discrepanza fra esteriores e interiori, qui declinata attraverso l'identificazione di tre diversi livelli di senso: *verba*, *animus* e *res* («*tam deesse scias animo verba quam rebus animus deest*»). Il verbo che impiega, *desum*, indica infatti proprio una mancanza, uno scarto, fra i vari livelli, nello specifico fra il livello delle parole e quello del sentire (*verba-animus*) e fra quello del sentire e la realtà delle cose (*animus-res*). L'*animus*, inserito come elemento intermedio, non fa che raddoppiare la distanza fra gli altri due, veri protagonisti dell'argomentazione che seguirà: i *verba* e le *res*, le parole e le cose, la retorica e la filosofia. Entrando nel merito della discussione e difendendo la nobiltà degli insegnamenti filosofici dalle critiche del Barbaro, lo Scolastico insisterà proprio sulla discrepanza che separa il piano delle parole, mera scorza estrinseca con cui tali insegnamenti sono espressi, da quello intimo e occulto delle *res* che ne costituiscono l'essenza, il contenuto speculativo.

Questa prima sezione introduttiva dell'epistola contiene anche, nascosta nell'effusione di lodi in cui Pico si profonde prima di dare avvio all'argomentazione,

²⁷⁰ *Pros. lat.*, p. 804. Testo italiano a p. 805: «Ben so che il mio concetto di te è infinitamente al di sotto della sublime altezza della tua dottrina. Sappi anche tu che le mie parole sono tanto inferiori ai miei concetti, che tra le mie parole e il mio sentire c'è la stessa distanza che tra il sentire e la realtà».

un'altra interessante spia di quella che sarà la natura del discorso che sta per essere esposto. Fra gli apprezzamenti che il Mirandolano rivolge all'amico, infatti, si legge:

Ipse enim, ut taceam cetera, stylus tuus, cui tu adeo parum faves, mirum quantum me afficit, quantum me delectat, ita est doctus, gravis, compositus, eruditus, excussus, ingeniosus.²⁷¹

Lo stile «doctus», «gravis» e «compositus» del Barbaro «delectat» il giovane Pico: nell'accostamento gratuito fra la gravità dello stile del Barbaro e il diletto che esso provoca al suo lettore si può già intravedere in filigrana un riferimento a quello che sarà un altro dei temi protagonisti della lettera, ossia l'arguta tecnica filosofico-letteraria del *serio ludere*.

Si giunga, così, al vero *incipit* della trattazione. Assecondando, almeno in apparenza, la provocazione lanciata dal Barbaro nell'epistola *Non possum tibi*, Pico si dice mortificato di aver speso così tanto tempo nello studio di quei «barbari philosophi», sordidi, rudi e incolti: «Puduit piguitque [...] studiorum meorum in tam nihili facienda re tam laboriose contendisse»;²⁷² tempo che avrebbe potuto spendere assai più proficuamente nello studio delle lettere:

Perdiderim ego, inquam, apud Thomam, Ioannem Scotum, apud Averroem, apud Albertum meliores annos, tantas vigilias, quibus potuerim in bonis litteris fortasse nonnihil esse!²⁷³

Si noti, dunque, come sin dalle prime battute del testo venga tracciata una netta linea di demarcazione fra le «bonae litterae», identificate negli studi umanistici, e la «nihili facienda res», rappresentata, viceversa, dagli studi filosofici.

È a questo punto che subentra la *prosopopeia* e Pico cede la parola allo Scolastico resuscitato: «Cogitabam mecum, ut me consolarer: si qui ex illis nunc reviviscant, habiturine quicum sint, quo suam causam, argumentosi alioquin homines, ratione aliqua tueantur».²⁷⁴

²⁷¹ Ivi, p. 806. Testo italiano a p. 807: «Quello stesso tuo stile, per non dir d'altro, di cui ti curi così poco, mi colpisce e mi diletta in modo meraviglioso, tanto esso è dotto, grave, composto, erudito, robusto, ingegnoso».

²⁷² *Ibidem*.

²⁷³ *Ibidem*: «Ho dunque perduto su Tommaso, su Giovanni Duns Scoto, su Alberto, su Averroè, i miei anni migliori, tante veglie con cui avrei forse potuto acquistare qualche nome nelle lettere!».

²⁷⁴ *Ibidem*: «E riflettevo meco stesso, per consolarmi, se alcuni di loro, rinascendo, sottili come erano, non avrebbero trovato degli argomenti per difendere in qualche modo la loro causa».

La dissertazione dello Scolastico designato a intraprendere una simile impresa, e scelto perché «paulo facundior» rispetto agli altri, continua a incentrarsi sull'antitesi fra «bonae litterae» e «philosophia», antitesi che viene, però, rovesciata di segno rispetto a quanto ammesso sinora: alle «scholae grammaticorum et paedagogiis» si contrappongono le «philosophorum coronae» e i «conventus sapientium»; al «genus levibus nugis», cui ora corrispondono le dispute dei retori, si oppongono le «humanarum divinarumque rerum rationes» discusse dai filosofi. Si legga il passo per intero, osservando come le due dimensioni – filosofica e retorica – siano presentate in netta opposizione l'una all'altra:

Viximus celebres, o Hermolae, et posthac vivemus, non in scholis grammaticorum et paedagogiis, sed in philosophorum coronis, in conventibus sapientum, ubi non de matre Andromaches, non de Niobes filiis atque id genus levibus nugis, sed de humanarum dinivarumque rerum rationibus agitur et disputatur.²⁷⁵

Si noti inoltre come, in piena contrapposizione rispetto alle iniziali parole di Pico, non sia più la filosofia a essere «nihili facienda res», bensì siano le dispute retoriche a identificarsi nel «genus levibus nugis»: l'impressione che si ha da queste primissime righe del testo è, quindi, che le due discipline possano rimbalzarsi a vicenda l'accusa di trattare temi oziosi, a seconda della posizione occupata da colui che prende la parola per descriverle.

L'altra antitesi che, come anticipato, emerge sin dalle righe iniziali come netta e determinante per l'argomentazione successiva è quella fra la dimensione dell'esteriorità (associata, metaforicamente, alla retorica), e quella dell'interiorità (associata alla filosofia):

Atque in his quidem si quis nos arguat hebetudinis et tarditas, ae, amabo, quicumque is est, pedem conferat: experietur habuisse barbaros non in lingua sed in pectore Mercurium.²⁷⁶

²⁷⁵ *Ibidem*: «Siamo vissuti celebri, o Ermolao, e tali vivremo in futuro, non nelle scuole dei grammatici, non là dove si insegna ai ragazzi, ma nelle accolte dei filosofi e nei circoli dei sapienti, dove non si tratta né si discute sulla madre di Andromaca, sui figli di Niobe e su fatuità del genere, ma sui principi delle cose umane e divine». Si noti il riferimento alle *rationes humanarum divinarumque rerum*, che rimanda alla definizione ciceroniana di filosofia (*De Officiis*, I, 153).

²⁷⁶ *Ivi*, p. 808. Testo italiano a p. 809: «E se qualcuno ci rimproveri, anche in ciò, debolezza e lentezza, che costui, chiunque sia, venga avanti; si accorgerà che i barbari avevano Mercurio non sulla lingua, ma nel cuore».

D'altronde, che l'intenzione dello Scolastico sia quella di procedere per antitesi è espressamente dichiarato nel passo successivo: «Non defuisse illis sapientiam, si defuit eloquentia, quam cum sapientia non coniunxisset tantum fortasse abest a culpa, ut coniunxisset sit nefas».²⁷⁷ E ancora: «Tanta est inter oratoris munus et philosophi pugnantia, ut pugnare magis invicem non possint».²⁷⁸

Come anticipato, sembra quanto mai improbabile che lo Scolastico stia qui esprimendo un pensiero in cui Pico potesse appieno identificarsi. Tenendo in considerazione i trascorsi del Mirandolano, ovvero la sua formazione insieme umanistica e filosofica, pare inverosimile che l'autore potesse effettivamente percepire in maniera così divisiva la distanza fra le due discipline. Nel suo saggio, Panizza cita questi due ultimi passi pronunciati dallo Scolastico sulla «pugnantia» tra il filosofo e l'oratore come esempi di quella *obscuritas* che Pico, parodiando lo stile dei «barbari», starebbe fingendo di difendere, al fine di condannarla.²⁷⁹ Tuttavia, ciò che sembra più probabile, e che ci si impegnerà a dimostrare, è che l'arguzia su cui si gioca l'intera arringa consista proprio nell'exasperazione del divario fra le due discipline inscenata dallo Scolastico: così come il Barbaro, nella sua missiva, aveva impostato i termini del dissidio insistendo sul contrasto fra gli scolastici e gli umanisti, Pico risponde giocando a mantenersi entro quello stesso schema e limitandosi solo a spostare il *focus* della narrazione dalla prospettiva dell'umanista a quella dello Scolastico. In quest'ottica, ciò che risulta essere paradossale, nell'epistola, non è tanto la palinodia finale, o la difesa della barbarie perpetrata dal personaggio pichiano, bensì questa premessa iniziale, da cui si dipana l'intera argomentazione: l'ammissione di un'antitesi netta tra filosofia e retorica.

D'altronde, che l'argomentazione dello Scolastico si serva di una sottile e polemica *reductio ad absurdum* lo testimonierebbe anche il fatto che, se il pregio della *oratio* bastasse a legittimare il valore della *ratio*, se la forma fosse, cioè, bastevole per ammettere l'effettiva validità del contenuto – come tacitamente suggerito in *Non possum tibi* –, allora le parole pronunciate dallo Scolastico, sommo esempio di raffinatezza stilistica, dovrebbero, in base alla premessa, necessariamente veicolare un messaggio vero; ma il messaggio che veicolano è incentrato proprio nella negazione di tale premessa, legando

²⁷⁷ *Ibidem*: «Se mancò loro l'eloquenza, non mancò la sapienza, separar le quali è tanto poco una colpa, quanto l'unirle è illecito».

²⁷⁸ *Ibidem*: «C'è tanto contrasto tra il compito dell'oratore e quello del filosofo, che maggiore non potrebbe essere».

²⁷⁹ Cfr. L. PANIZZA, *Pico della Mirandola e il De genere dicendi philosophorum*, cit., p. 94.

anzi espressamente, come si vedrà a breve, l'«oratio comata» alla menzogna e all'impostura, dimostrando, così, che la premessa è da rigettare.

Giocando, infatti, sul contrasto tra filosofia ed eloquenza, rappresentato a sua volta da quello tra interiorità ed esteriorità, ecco che la retorica viene dallo Scolastico ricondotta, senza riserve, all'arte dell'apparenza per antonomasia, che, per come viene descritta nel testo, si potrebbe senza troppe difficoltà associare alla sofistica.²⁸⁰ Si tratta, infatti, di un'arte in grado di trasformare le *res* attraverso i *verba*, di plasmare le forme delle cose a prescindere dalla loro sostanza, tanto da rendere quest'ultima irrilevante di fronte al potere di chi sa padroneggiare i *verba*:

Quod aliud rhetoris officium, quam mentiri, decipere, circumvenire, praestigiari? Est enim vestrum, ut dicitis, posse pro arbitrio, in candida nigrum vertere, et in nigra candidum; posse quaecumque vultis, tollere, abicere, amplificare, extenuare dicendo.²⁸¹

Si noti, anche in questo caso, l'affinità sorprendente del passo con il proemio dei *Paradoxa Stoicorum* ciceroniani: la parola possiede uno straordinario potere demiurgico, che lo Scolastico declina, però, in senso estremamente dispregiativo. Tale svalutazione non costituisce un dato secondario nella sua argomentazione, anzi: la retorica, così intesa – accusata cioè di essere «merum mendacium, mera impostura, merum praestigium»²⁸² – diviene un'arte moralmente biasimevole, finalizzata al solo scopo di raggirare gli interlocutori. Il discorso ornato dei retori, in tal senso, non è altro che un guscio vuoto, una cassa di risonanza che sprigiona una suadente, ma ingannevole, melodia di parole: «fallacem verborum concentum, veluti larvas et simulacra praetendens, auditorum mentes blandiendo ludificet».²⁸³ Il ritratto che lo Scolastico delinea dell'oratore è, quindi, agli

²⁸⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Confutazioni sofistiche*, cit., 1, 165a 20-24, p. 1689: «Poiché, d'altro canto, per alcuni è più vantaggioso “apparire” sapiente, piuttosto che esserlo “senza apparire tale” (infatti la sofistica è proprio una sapienza che appare tale ma che in realtà non lo è, e il sofista è uno che ricava vantaggi dal fatto di possedere una sapienza apparente e non reale); ivi, 11, 171b 4-6, p. 1737: «chi, rispetto all'oggetto in questione, esamina le caratteristiche comuni, è un dialettico, chi invece lo fa solo “apparentemente” è un sofista».

²⁸¹ *Pros. lat.*, p. 808. Testo italiano a p. 809: «A che tende infatti il retore se non a mentire, a ingannare, a circuire, a insidiare? È mestiere vostro, vi vantate, poter cambiare, a volontà, il nero in bianco, il bianco in nero; potete, con la vostra parola, alzare, abbattere, ingrandire, annullare tutto quel che volete».

²⁸² *Pros. lat.*, p. 808.

²⁸³ *Ibidem*: «[...] porgendo un fallace suono di parole, quasi fantasma e simulacro, inganna dolcemente gli animi degli ascoltatori».

antipodi del modello classico del *vir bonus dicendi peritus*,²⁸⁴ legandosi bensì strettamente all'idea di una moralità discutibile.

Diametralmente opposta è, invece, l'immagine del filosofo, «cuius studium omne in cognoscenda et demonstranda ceteris veritate versatur»,²⁸⁵ il quale non potrebbe sperare di ottenere la fiducia («fides») di cui ha bisogno se ricorresse a simili «lenocinii» per ingraziarsi il favore degli ascoltatori. Nell'argomentazione dello Scolastico va, dunque, prendendo forma un'ulteriore e significativa antitesi, quella fra il «mendacium», perpetrato dal discorso retorico, e la «veritas», situata al centro dell'indagine filosofica. Per ricercare la «veritas», nulla sarebbe più dannoso di «istud genus dicendi elaboratum»: ben si adatta, quest'ultimo, alla politica e alle dispute avvocatistiche, ma non a discorrere del cielo o dei segreti della natura. L'esempio lampante, afferma lo Scolastico, ne sono le Sacre Scritture, «rustice potius quam eleganter scriptae».²⁸⁶

L'exasperata dicotomia fra sapienza ed eloquenza, interiorità ed exteriorità, vero e falso inizia però, ben presto, a mostrare i limiti e le criticità che la caratterizzano. Lo Scolastico prosegue, infatti, sostenendo che, per quanto la facondia sia una qualità elegante, nel filosofo essa non è né conveniente né gradita, proprio come occhi languidi e andatura molle, che ben si adatterebbero al ballerino o all'istrione, non sono graditi nell'onesto cittadino; come malizia e lepidezza, adorabili in una giovinetta, non lo sono in una matrona.²⁸⁷ Queste osservazioni prestano il fianco a un'obiezione: se davvero i filosofi non si curassero delle apparenze, come lo Scolastico continua a ripetere, allora non si comprende come mai quest'ultimo dovrebbe giudicare indecorosi dei dettagli puramente esteriori, anche qualora li scovasse nel «cittadino onesto» o nella «matrona». In quanto filosofo, preoccupato più del «quidnam» delle cose che non del «quomodo»,²⁸⁸ sarebbe tenuto a sapere – in virtù dell'argomentazione che egli stesso sta conducendo – che non è sulla base delle apparenze che si può formulare un giudizio sull'essenza delle cose. Si osservi inoltre che, più avanti nell'esposizione, lo Scolastico ricorrerà proprio a

²⁸⁴ Cfr. *Inst. or.*, XII, I, 1: «Sit ergo nobis orator, quem constituimus, is, qui a M. Catone finitur, vir bonus dicendi peritus».

²⁸⁵ *Pros. lat.*, p. 808. Si noti quel «ceteris», che sembrerà trovarsi in contraddizione con quanto affermato più avanti. Cfr. *infra*, p. 92.

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ Cfr. *ivi*, pp. 808-810. Bausi («*Nec rhetor neque philosophus*», cit., p. 31) individua, come fonti del passo, Apuleio per la «puella lepida atque dicacula» (*Met.*, II, 7) e Aulo Gellio per la figura dell'istrione (*Noc. Att.*, I, 5) e del ricco effeminato dagli «oculi ludibundi» (III, 5).

²⁸⁸ Cfr. *Pros. lat.*, p. 810: «Quaerimus nos quidnam scribamus, non quaerimus quomodo».

un espediente analogo per accusare gli avversari – i retori – di soffermarsi su apparenze insignificanti, come il calzare slacciato di Socrate, invece di prestare attenzione a ciò che veramente conta:

Profecto fastidire in philosopho subtilissime disputante minus concinnam elocutionem, non tam delicati stomachi est quam insolentis. Neque est aliter ac si quem in Socrate de moribus docente offendat aut latus calceus aut toga dissidens, et sectum prave stomachetur ob unguem.²⁸⁹

È dunque opportuno ammettere che vi sia contraddizione nelle parole dello Scolastico; una contraddizione ovviamente calcolata, attraverso la quale Pico argutamente squaderna le debolezze dell'impostazione dicotomica perpetrata dal personaggio, facendo incorrere il filosofo nelle medesime intemperanze di cui egli stesso accusa i rivali.

Dopo aver riportato l'esempio dell'onesto cittadino dagli occhi languidi e della matrona maliziosa, si legge un altro passo significativo:

Non ergo nos, sed illi inepti, qui ad pedes Vestae agant bacchanalia, qui gravitatem philosophicarum rerum et castitatem ludicris veluti et calamistris dehonorent.²⁹⁰

Nel contrasto fra la «gravitas rerum philosophicarum» e i «ludicri calamistri» di chi celebra i baccanali ai piedi di Vesta si intravede, ancora una volta, un'allusione a quel *serio ludere* che sembra fare da sfondo all'intera trattazione.²⁹¹

Lo Scolastico procede poi rivolgendo nuovamente un'accusa di tipo morale all'attività dei retori: «comata oratio semper cinaeda [est]»,²⁹² afferma, modificando una massima di Sinesio di Cirene. Ciò è motivo sufficiente, agli occhi del filosofo, per preferire l'orazione «capillis hirta, globosa, inexpedita», ma moralmente onesta, dei

²⁸⁹ Ivi, p. 814. Testo italiano a p. 815: «D'altra parte il non sopportare, in un filosofo che disputa molto sottilmente, un discorso poco elegante, è piuttosto segno di insolenza che non di gusto delicato. È come se uno si indignasse perché Socrate, mentre discute di morale, ha il calzare slacciato, o la toga scomposta o le unghie mal tagliate».

²⁹⁰ Ivi, p. 810. Testo italiano a p. 811: «Non noi dunque, ma costoro sono fuori posto; essi che celebrano i Baccanali ai piedi di Vesta e disonorano la serietà e la purezza della filosofia con artifici da istrioni».

²⁹¹ Un riferimento letterale ai «calamistri» è, peraltro, presente nell'epistola a Lorenzo de' Medici menzionata poc'anzi a proposito del gusto di Pico per il *serio ludere*. Cfr. *supra*, pp. 79-80 e *Lettere*, cit., p. 88.

²⁹² *Pros. lat.*, p. 810. Testo italiano a p. 811: «Un'orazione adorna è sempre sfacciata». Cfr. SINESIO, *Epist.*, 104.

«barbari», a quella accattivante e raffinata, ma sospetta di corruzione, propria dei retori.²⁹³ Anche in questo caso, è inevitabile interrogarsi su quale logica bizzarra stia dietro all'argomentazione del personaggio pichiano: se l'accusa più grave sinora rivolta all'eloquenza era quella di «decipere», «circumvenire» e «praestigiari» gli interlocutori con il bel suono delle parole, al punto da frantumare il rapporto fra queste ultime e le *res*, non è chiaro quale merito potrebbe vantare in confronto l'orazione grossolana («hirta»), intricata («globosa») e non scorrevole («inexpedita») – in una parola, *obscura* – che lo Scolastico attribuisce qui ai filosofi. Una forma discorsiva di tal genere non finirebbe, in ultima analisi, per fagocitare anch'essa il suo contenuto dietro le asperità della forma? Come si è detto, è proprio la trasmissione del contenuto ciò che più dovrebbero avere a cuore i filosofi. È, allora, legittimo chiedersi: nello schema dicotomico impostato dallo Scolastico, dove si colloca la chiarezza espositiva? È più chiara un'esposizione elegante, ma potenzialmente capziosa, o un'orazione disadorna e sincera, ma intricata?

Quello della chiarezza espositiva, o *perspicuitas*, è certamente un tema fondamentale nei trattati di oratoria. Aristotele lo affronta nel III libro della *Retorica*, dedicato allo stile («De ornatu et elocutione»), in cui – citando dalla traduzione latina del Barbaro – si afferma:

Consequens est, ut de ornatu et elocutione dicatur. Vacua enim et inutilia fere sunt priora [concepta] si ignoraveris quemadmodum, ea quae mente conceperis, promere et ad audientes proferre, conveniat.²⁹⁴

E ancora, poco più avanti:

²⁹³ *Pros. lat.*, p. 810: «Quare nos nostram malumus, capillis hirtam, globosam, inexpeditam, quam cum impuritatis vel nota vel suspitione belle comatam» («Per questo noi preferiamo il nostro dire, irto, pesante e impacciato, a un discorso elegantemente accomodato, ma con il carattere o il sospetto della corruzione»). Bausi, in «*Nec rhetor neque philosophus*», cit., p. 25, suggerisce come migliore traduzione di *globosus* e *inexpeditus* i termini «arruffato» e «aggrovigliato», considerando la metafora tricologica presente nel modello apuleiano di riferimento (*Apol.*, 4) e nell'immagine di Sinesio precedentemente ricordata.

²⁹⁴ E. BARBARO, *Aristotelis Rhetoricorum Libri Tres, Hermolao Barbaro Patricio Veneto interprete. Danielis Barbari in eosdem libros Commentarii*, Officina Bartholomaei Westemeri, Basileae, 1545, p. 541 (cfr. ARISTOTELE, *Retorica*, 1403b). Si veda anche, poco più avanti, la definizione di *perspicuitas* proposta da Daniele Barbaro nel suo commento al primo capitolo del III libro: «Perspicuitas est orationis pura et elegans quaedam forma; puritas est forma clara et aperta, nulla ambiguitate permista» (ivi, p. 550). Lo stesso concetto era stato trattato anche da Quintiliano, che aveva sottolineato l'importanza, come già Aristotele, di adoperare le parole in senso proprio: «Perspicuitas in verbis praecipuam habet proprietatem» (*Ins. or.*, VIII, II, 3), cui si contrappone l'*obscuritas*: «At obscuritas fit verbis iam ab usu remotis» (ivi, VIII, II, 11). Sulla contrapposizione fra *perspicuitas* e *obscuritas* nella lettera *De genere dicendi philosophorum*, cfr. L. PANIZZA, *Pico della Mirandola e il De genere dicendi philosophorum*, cit., pp. 72-73.

Virtus igitur elocutionis est perspicue dicere, quod quidem probat argumentum illud: quoniam si is qui dicit non docet quid velit, fine suo atque officio decidit. Deinde, verba eligere neque humilia, neque supra dignitatem rerum elata: sed huiusmodi, qualia ratio causae et necessitas postulat.²⁹⁵

Per come le descrive lo Scolastico, tuttavia, tanto l'*oratio comata* dei retori quanto quella *globosa* dei «barbari» risultano, ognuna a suo modo, oscure: la prima perché si presta facilmente a manovre capziose, la seconda perché lo stile intricato ne ostacola una piena comprensione. Se la prima viene associata alle *forenses quaestiones*, alle «dispute avvocatistiche», la seconda sembrerebbe quasi avvicinarsi all'oscuro e macchinoso linguaggio dei burocrati. In entrambi i casi, cioè, viene tradito l'ideale della *perspicuitas*, basato sulla trasparente armonia tra forma e contenuto, tra *res* e *verba*. Si noti, inoltre, un'ulteriore incoerenza nell'argomentazione dello Scolastico, relativamente a quanto afferma in merito all'orazione elegante, ma sospetta di corruzione: come può essere lo stile in quanto tale a determinare l'*impuritas* morale del parlante? Come muovere un'accusa di corruzione²⁹⁶ sulla sola base della forma del discorso e non del suo contenuto? Di nuovo, lo Scolastico cade in contraddizione con se stesso: lui, filosofo, che di nulla dovrebbe curarsi meno che delle apparenze, esprime giudizi morali sulla base di un dato meramente superficiale.

Proseguendo nella *declamatio*, lo Scolastico presenta un'ulteriore antitesi, quella fra il modo di vivere del filosofo e il modo di vivere dell'uomo di mondo («civilis habitus et philosophici [habitus]»), il primo interamente dedito alla *necessitas*, il secondo anche alla *gratia*, alla piacevolezza del vivere.²⁹⁷ È portato l'esempio di Pitagora, il quale faceva della frugalità un principio cardine della propria filosofia: se si fosse potuto astenersi dal cibo, osserva lo Scolastico, Pitagora avrebbe rinunciato anche alle umilissime verdure di cui si nutriva, così come, se avesse potuto esprimersi solamente con i gesti o con il volto, avrebbe fatto a meno della parola:

²⁹⁵ E. BARBARO, *Aristotelis Rhetoricorum Libri Tres*, cit., p. 576 (cfr. ARISTOTELE, *Retorica*, 1404b). Barbaro traduce così, con *perspicuitas*, la *sapheneia* di Aristotele.

²⁹⁶ Cfr. *Pros. lat.*, p. 810: «Quare nos nostram malumus, capillis hirtam, globosam, inexpeditam, quam cum impuritatis vel nota vel suspitione belle comatam».

²⁹⁷ Cfr. *ibidem*: «Omnino non eadem ratio civilis habitus et philosophici, sicut neque mensae neque sermonis; utitur his philosophus dumtaxat ad necessitatem, utitur civilis homo etiam ad gratiam, quam et hic, si neglexerit, non civilis, et ille, si affectaverit, non erit philosophus».

Si posset Pythagoras vivere sine cibo, holeribus etiam parceret; si sua senza aspectu, aut demum minore quam sermonis opera explicare, omnino non loqueretur, tantum abest ut linguam poliat et exornet.²⁹⁸

Ma è proprio la *necessitas* che impone a Pitagora, così come a qualunque filosofo, l'onere di parlare, o di scrivere, di tradurre in forma verbale le proprie dottrine, le quali non sarebbero esprimibili altrimenti. Il passo sembra dunque alludere, più che alla dicotomia fra *sapientia* ed *eloquentia*, proprio al legame imprescindibile tra filosofia e linguaggio, in quanto la prima non potrebbe sussistere senza un canale linguistico, scritto o orale, in grado di veicolarla. L'ambiguità del passo è inoltre ribadita qualora si rifletta sul fatto che, nella scuola pitagorica, il diritto di parola era un onore, più che un onere, guadagnato dopo cinque anni di silenzio assoluto.²⁹⁹

Con il procedere dell'esposizione, il contrasto fra apparenza ed essenza continua a giocare un ruolo determinante. Le raffinatezze del linguaggio, sostiene lo Scolastico, inducono il lettore a soffermarsi solo sul rivestimento esteriore del discorso, sulla pelle curata («cute medicata»), distraendolo dal notare il sangue infetto che scorre sotto di essa:

Quod vel ob id cavendum nobis, ne illectus cute medicata lector demoretur ad eam, ad medullam et sanguinem non pervadat, quem subesse saepe cerussato ori infectum vidimus.³⁰⁰

Una simile metafora, prosegue lo Scolastico, è pertinente per tutti coloro che, essendo del tutto privi di contenuti («cum nihil sit intus non inane et vanum»), attraggono il lettore o l'uditore *prima facie*, con la sola apparenza delle parole e con l'accordo dei

²⁹⁸ *Ibidem*: «Se Pitagora avesse potuto non mangiare si sarebbe astenuto anche dai legumi; se avesse potuto esprimere i suoi pensieri solo con l'atteggiamento del volto, o almeno con una fatica minore della parola, non avrebbe parlato affatto, tanto era lungi dalle ricercatezze e dalle eleganze del linguaggio».

²⁹⁹ Cfr. DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, VIII, 10. Il testo, che già circolava in traduzione latina nel tardo Medioevo, fu poi nuovamente tradotto da Ambrogio Traversari e dato alle stampe nel 1472. Per approfondimenti, si veda T. DORANDI, Laertiana. *Capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio*, Berlin, De Gruyter, 2009. Un riferimento a Pitagora come «magister silentii» è anche in Heptaplus, in G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, cit., p. 172.

³⁰⁰ *Pros. lat.*, p. 810. Testo italiano a p. 811: «Dalle quali ci dobbiamo guardare perché il lettore, attratto dalla pelle curata, non si fermi ad essa senza scendere alle midolla ed al sangue, che spesso abbiamo visto scorrere infetto sotto un volto imbellettato». Per evidenziare il contrasto fra il messaggio proposto dallo Scolastico e lo stile da lui adoperato per farlo, si noti la paronomasia fra *illectus* e *lector*, che «attira la nostra attenzione proprio quando non dovremmo fare attenzione» (L. PANIZZA, *Pico della Mirandola e il De genere dicendi philosophorum*, cit., p. 84).

suoni («modulato vario atque concentu»). Ancora una volta, il discorso del retore è assimilato a un guscio vuoto, bello fuori ma privo di valore contenutistico.³⁰¹

Il filosofo, al contrario, – ci dice lo Scolastico – non ha a cuore che il suo discorso sia «delectabilis», «venustus» o «facetus», bensì che sia «utilis», «gravis» e «reverendus», affinché riscuota «maiestas ex horrore», piuttosto che «gratia ex mollitudine».³⁰² Di nuovo, la dimensione del serio e quella del faceto sono diametralmente contrapposte: la «gravitas» è associata alla sapienza, la «delectatio» all'eloquenza. Diverso, continua il personaggio, è infatti il fine cui si volgono il retore e il filosofo e, se il primo scrive per gli applausi del grande pubblico, il secondo lo fa per il silenzio ammirato di pochi adepti:

Non expectamus theatri plausum, quod aures demulserit aequabilis clausula, vel numerosa; quod hoc sit falsum, illud sit lepidum; sed expectamus paucorum potius pro admiratione silentium, introspicentium penitus aliquid aut de naturae adytis erutum aut de caelestium [...].³⁰³

Il passo è probabilmente uno dei più incisivi fra quelli costruiti dallo Scolastico nella sua autodifesa, perché rappresenta in maniera efficace e colorita la discrepanza fra la massa indiscriminata e rumorosa che si affolla in teatro e il silenzio assorto dei «pochi che meditano». Inoltre, è ancora il contrasto fra esteriorità e interiorità a mantenersi centrale: se il teatro è per eccellenza il regno delle apparenze, e chi applaude un teatrante applaude, di fatto, una maschera, l'esiguo pubblico cui si rivolgono i filosofi è, viceversa, «introspicens penitus», ossia in grado di «guardare dentro», di penetrare nel profondo di argomenti e questioni per carpire ciò che non si mostra immediatamente in superficie. Il filosofo, dunque, – precisa lo Scolastico – non scrive per il volgo («vulgo non scripsimus»): dichiarazione che pare contraddire la precedente, quella di avere come scopo il dover mostrare «ceteris» la verità.³⁰⁴ È a questo punto, dopo aver assistito a un crescendo di argomentazioni basate sul netto contrasto fra eloquenza e filosofia, esteriorità e interiorità, serio e faceto, che si giunge a quello che è certamente uno dei passi più significativi dell'epistola e che si prenderà in esame nel prossimo paragrafo.

³⁰¹ Cfr. *Pros. lat.*, pp. 810.

³⁰² Cfr. *ivi*, pp. 810-812.

³⁰³ *Ivi*, p. 812. Testo italiano a p. 813: «Non aspettiamo gli applausi del teatro per aver accarezzato gli ascoltatori con una chiusa sonora o armonica, perché questo è falso e quello è lepidio; noi aspettiamo piuttosto il silenzio ammirato dei pochi che meditano su qualche vero strappato ai recessi della natura [...].»

³⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 808 e *supra*, p. 87.

II.2.2. *Involucris di favole ed enigmi*

Nec aliter quam prisci suis aenigmatiis et fabularum involucris arcebant idiotas homines a mysteriis, et nos consuevimus absterrere illos a nostris dapibus, quas non polluere non possent, amariori paulum cortice verborum. Solent et qui thesauros occultare volunt, si non datur seponere, quisquiliis integere, vel rudibus, ut praetereuntes non deprehendant, nisi quos ipsi dignos eo munere iudicaverint. Simile philosophorum studium celare res suas populum [...].³⁰⁵

Il passo, pronunciato dallo Scolastico circa a metà della sua autodifesa, è illuminante per molteplici motivi, primo tra tutti perché, dopo tanto insistere sulla profonda antitesi fra exteriorità e interiorità, si fa qui riferimento a un utilizzo strategico, da parte dei filosofi, dello stile al fine di proteggere i contenuti che essi intendono esprimere. Si noti la menzione esplicita del termine «involucris», che scompare nella traduzione italiana di Garin, ma che potremmo invece includervi, in quanto accentua la specifica funzione di rivestimento esteriore che viene strategicamente attribuita alla forma: «Non diversamente gli antichi allontanavano *con involucris di enigmi e di favole*³⁰⁶ i profani dai loro misteri». Sebbene i filosofi incriminati nella *querelle* in corso siano gli scolastici, non certo i «prisci», è essenziale notare come, nel passo in questione, i filosofi non vengano più a essere coloro che si abbandonano a uno stile arido e dimesso perché troppo impegnati a pensare al «quidnam» della loro comunicazione piuttosto che al «quomodo»: essi bensì selezionerebbero accuratamente uno stile enigmatico e fuorviante, finalizzato al raggiungimento di un certo risultato, nel caso specifico, quello di tenere alla larga coloro che potrebbero fare un uso improprio delle loro dottrine.

La *perspicuitas* è certamente agli antipodi del discorso dei «prisci» descritto nel passo in questione: non vi è, in esso, traccia di armonizzazione tra forma e contenuto, anzi, la forma ha l'obiettivo specifico di distogliere i lettori dall'effettiva comprensione del messaggio affidato al testo. Tuttavia, si noti come gli elementi del divario sinora esasperato dallo Scolastico siano qui perlomeno raccolti in unità: forma e contenuto si

³⁰⁵ Ivi, p. 812. Testo italiano a p. 813: «Non diversamente gli antichi allontanavano con gli enigmi e con le favole i profani dai loro misteri; così appunto anche noi siamo soliti tenerli lungi dalle nostre vivande, che essi non potrebbero non corrompere con l'amara scorza delle parole. Quelli che vogliono nascondere i loro tesori, quando non possono portarli lontano, sono soliti coprirli con cose dappoco o con rifiuti perché chi passa non li prenda, a meno che non si tratti di chi è stato giudicato da loro degno di far ciò. Non diversa è la preoccupazione dei filosofi, di celare al popolo la propria dottrina [...]».

³⁰⁶ Anche per il termine *fabula* si potrebbe proporre, dato il contesto, una diversa traduzione, come «sciocchezza» o «inezia»; termini che non chiamano necessariamente in causa l'aspetto della finzione.

dialettizzano, la forma («involucrum») non è un «guscio vuoto» e il contenuto non è indifferente a essa, ma, anzi, ne viene debitamente protetto. Forma e contenuto, esteriorità e interiorità, *verba* e *res*, sebbene ancora radicalmente scissi fra di loro, concorrono perlomeno a un medesimo fine.

Il riferimento alle forme enigmatiche con cui i filosofi antichi ammantavano le loro dottrine, destinato a divenire un vero e proprio *topos*,³⁰⁷ ricorre anche nell'*Oratio*,³⁰⁸ nel *Commento alla canzone d'amore* («che le cose divine, quando pure si scrivano, si debbano sotto enigmatici veli ricoprire»),³⁰⁹ nell'*Heptaplus*,³¹⁰ e deriva da un celebre passo del *Commento al Parmenide* di Marsilio Ficino:

Pythagorae, Socratisque et Platonis mos erat, ubique divina mysteria figuris, involucrisque obtegere, sapientiam suam contra Sophistarum iactantiam modeste dissimulare, iocari serio, et studiosissime ludere [...].³¹¹

Nel passo pichiano, dunque, così come in quello di Ficino appena esaminato, non sono solo forma e contenuto a dialettizzarsi, ma anche due altri elementi sinora presentati come opposti fra loro, il serio e il faceto. L'atteggiamento del *serio ludere* diviene, dunque, una componente non secondaria del discorso dello Scolastico, che con la formula «quisquiliis integere thesauros» ripercorre metaforicamente l'arguto espediente di

³⁰⁷ Erasmo, negli *Adagia*, vi tornerà a più riprese: cfr. *infra*, pp. 118-123. Si veda inoltre E. WIND, *op. cit.*, pp. 289-292.

³⁰⁸ Cfr. *Oratio de hominis dignitate*, in *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, cit., p. 162: «Sed (qui erat veterum mos Theologorum) ita Orpheus suorum dogmatum mysteria fabularum intexit involucris et poetico velamento dissimulavit, ut si quis legat illius hymnos, nihil subesse credat praeter fabellas nugasque meracissimas. Quod volui dixisse ut cognoscatur quis mihi labor, quae fuerit difficultas, ex affectatis aenigmatum syrpsis, ex fabularum latebris latitantes eruere secretae philosophiae sensus, nulla praesertim in re tam gravi tam abscondita inexplorataque adiuto aliorum interpretum opera et diligentia».

³⁰⁹ *Commento*, in *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, cit., p. 581.

³¹⁰ Cfr. *Heptaplus*, in *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, cit., p. 172: «Quod si rudis in suis libris et popularis interim Moses potius quam aut philosophus, aut theologus, aut magnae alicuius sapientiae artifex apparet, revocemus eo mentem, fuisse veterum sapientum celebre institutum res divinas ut, aut plane non scriberent, aut scriberent dissimulanter. [...] Plato noster ita, involucris aenigmatum, fabularum velamine, mathematicis imaginibus et subobscuris recedentium sensuum indiciis, sua dogmata occultavit [...]».

³¹¹ M. FICINO, *In Platonis Parmenidem Proemium*, in *Opera omnia*, Bottega d'Erasmus, 1962, II, p. 1137. Cfr. I. P. CULIANU, *Iocari serio. Scienza e arte nel pensiero del Rinascimento*, a cura di H. C. Cicortas, postfazione di H. R. Patapievici, Torino, Lindau, 2017, p. 146, dove l'autore riporta il passo ficiniano citato da E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, 3 voll., Torino, 1966, I, p. 384: «Era costume di Pitagora, di Socrate e di Platone di occultare a ogni proposito i misteri divini con immagini e simboli, di dissimulare modestamente la propria sapienza in contrasto con l'albagia dei sofisti, di dire scherzando cose serie e di portare grande impegno nel giuoco». Su Ficino e la sofistica, cfr. T. KATINIS, *op. cit.*, pp. 20-33 e M. J. B. ALLEN, *Icastes. Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1989, pp. 206-207.

accostare le «sciocchezze» alla somma dottrina dei «prisci», entro le coordinate di una strategia di dissimulazione appositamente pianificata. Si noti, inoltre, l'affinità tra l'espressione ficiniana «studiosissime ludere» e ciò che Pico aveva affermato in apertura della lettera, rammaricandosi per il contrasto fra la serietà della sua dedizione per gli studi filosofici e l'inconsistenza, la futilità della disciplina: «ut nihil minus me fecisse velim, quam in tam nihili facienda re, tam laboriose contendisse». Dunque, anche quella netta opposizione tracciata precedentemente dallo Scolastico fra il *genus* «delectabile» e «facetum» (ritenuto mero appannaggio del retore) e quello «grave» e «reverendum» (ritenuto, invece, proprio del filosofo) va qui componendosi in un'unità sfaccettata: nulla è più «reverendus» dei misteri degli antichi e nulla è più «facetus» di quei «quisquilia vel rudera» con cui i misteri sono ricoperti.

Fondamentale, nell'epistola picchiana, è il ricorso all'immagine platonica del Sileno³¹² per esprimere questa idea di coesistenza degli opposti nell'unità:

Sed vis effingam ideam sermonis nostri? Ea est ipsissima, quae Silenorum nostri Alcibiadis. Erant enim horum simulacra hispido ore, tetro et aspernabili, sed intus plena gemmarum, suppellectilis rarae et pretiosae. Ita extrinsecus si aspexeris, feram videas, si introspexeris numen agnoscas.³¹³

Il richiamo alla figura del Sileno di Alcibiade a questa altezza dell'esposizione non stupisce: è stato sottolineato³¹⁴ come l'immagine platonica fosse simbolicamente associata allo *spoudogeloion* greco, venendo dunque a rappresentare il modello per eccellenza del connubio fra comicità e saggezza; motivo in più per ritenere che l'orizzonte del *serio ludere* sia effettivamente parte costitutiva dell'opera picchiana. La figura del

³¹² Cfr. PLATONE, *Simposio*, tr. di C. Diano, introduzione e commento di D. Susannetti, Venezia, Marsilio, 1992, 215a-b; 216d-e, p. 165: «Socrate, o Signori, io ho intenzione di lodarlo a questo modo: per immagini. [...] E difatti io dico questo, che egli è somigliantissimo a quei Sileni che si vedono nelle botteghe degli scultori, che gli artisti atteggiano con zampogne o flauti, e se tu l'apri, dentro vedi i simulacri degli dèi»; ivi, p. 179: «Ma un uomo della stranezza che ha costui, lui e i suoi discorsi, neppur che gli s'avvicini lo si troverebbe a cercarlo, né tra quelli d'ora né tra gli antichi, a meno che non lo si voglia paragonare a quelli che dico io, non ad uomini, ma ai Sileni e ai Satiri, lui e i suoi discorsi».

³¹³ *Pros. lat.*, p. 812. Testo italiano a p. 813: «Ma vuoi che ti dia un'immagine del nostro parlare? Esso è proprio come i Sileni del nostro Alcibiade. Le loro immagini erano di aspetto rozzo, triste e spregevole, ma dentro erano piene di gemme, di suppellettile rara e preziosa. Così, se guardi l'esterno vedi un mostro; se l'interno riconosci un dio».

³¹⁴ Cfr. H. CASANOVA-ROBIN, *Introduction*, in *Serio ludere*, cit., pp. 7-19. L'immagine platonica di Socrate sileno sarebbe confluita nel *corpus* satirico dei cinici e ciò avrebbe contribuito alla sua diffusione in età umanistica. Casanova-Robin rimanda, a questo proposito, a M. CLÉMENT, *Le Cynisme à la Renaissance, d'Érasme a Montaigne*, Genève, Droz, 2005.

Sileno giocherà, inoltre, un ruolo cruciale nell'ambito della riflessione cinquecentesca sul contrasto fra interiorità ed esteriorità, sul quale ci si soffermerà più esaustivamente in seguito.³¹⁵ Per ora, si noti come l'insistenza di Pico sulla scissione fra apparenza ed essenza (declinata, nel passo in questione, attraverso il contrasto fra «os» e «intus») giunga al suo culmine con il recupero dell'immagine silenica, fornendo l'occasione per rileggere, alla luce di essa, alcuni passi chiave della lettera.

Quei retori, i quali «cum nihil sit intus non inane et vanum, detinere lectorem in prima facie, modulato vario atque concentu»,³¹⁶ non sono che scatole sileniche vuote, statuette cave bellissime a vedersi, ma prive di contenuto; sono figure sileniche i personaggi, precedentemente delineati, del filosofo dagli occhi languidi e della matrona dai modi arguti;³¹⁷ così come silenica è l'immagine cui si alludeva per descrivere metaforicamente il discorso corrotto, che al di sotto delle belle parole, ovvero della pelle curata («cute medicata»), nasconde sangue infetto.³¹⁸ Avere Mercurio «non in lingua, sed in pectore» diviene un altro riferimento particolarmente significativo al contrasto fra «os» e «intus» proprio del Sileno, il quale, appunto, pur non mostrando in superficie la divinità, la nasconde nel profondo.³¹⁹ L'immagine silenica sembra inoltre applicarsi opportunamente alle Scritture, per come lo Scolastico le presentava: composte in uno stile semplice e non elaborato, queste racchiudono al loro interno le verità divine.³²⁰

II.2.3. *L'orazione ideale*

Un tema tacitamente ricorrente nella lettera pichiana, come anticipato, è quello della *perspicuitas*, su cui lo Scolastico torna spesso a riflettere. In un'occasione, egli costruisce un parallelismo fra la *sapientia* dei filosofi, linguisticamente disadorna, e un edificio

³¹⁵ Cfr. *infra*, pp. 114 e sgg.

³¹⁶ *Pros. lat.*, p. 810 e *supra*, p. 92.

³¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 808-810 e *supra*, p. 87.

³¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 810 e *supra*, p. 91.

³¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 808 e *supra*, p. 84.

³²⁰ Cfr. *ibidem* e *supra*, p. 87. Si veda anche *Heptaplus*, cit., p. 176: «Haec pluribus sum prosequutus, quod sunt multi qui Moseos librum, ducto argumento de rudi cortice verborum, tamquam aliquid de medio et triviale contemnant et aspernentur, nihilque apud eos minus credibile quam habere, illum in recessu divinius aliquid quam quod fronte promittat». Si tratta di un riferimento importante da sottolineare, in quanto l'immagine silenica sarà a più riprese associata esplicitamente al testo sacro da Erasmo da Rotterdam. Cfr. *infra*, p. 122.

marmoreo, che brilla per sua stessa natura e che sarebbe rovinato se dipinto – come, appunto, la *sapientia* verrebbe compromessa se intarsiata di preziosismi retorici.³²¹ Per quanto inserita in un contesto argomentativo differente,³²² la metafora sembra tuttavia contraddire quanto affermato poco prima relativamente alla necessità di «integere» e «occultare» i misteri filosofici per salvaguardarne i contenuti; si afferma, infatti, ora che la filosofia ama mostrarsi nuda e senza veli a coloro che la guardano:

In universum quicquid pulchri superimponas, celat quod invenit, quod affert secum illud ostentat. Quare, si quod prius fuera adventitio praestat, iacturam fecerit illud, quicquid est, non lucrum.³²³ Ob eam causam nudam se praebet philosophia undique conspicuam, tota sub oculos, sub iudicium venire gestit, scit se habere unde tota undique placeat.³²⁴

Per questa ragione, avverte lo Scolastico, non bisogna scherzare, attraverso l'uso di figure retoriche e termini artificiosi, su una cosa tanto seria: «quapropter nec ludendum tropis, nec verbis aut miniis luxuriandum, aut translatis lasciviendum, aut factitiis audendum in re tam seria [...]».³²⁵ Ancora una volta, sorprende l'ammonizione a non giocare con le «cose serie», quando il passo esaminato poc'anzi e il modello ficiniano di riferimento ribadivano l'usanza, propria degli stessi filosofi, di giocare con la forma delle loro dottrine («studiosissime ludere») e plasmare così in esse il semblante desiderato.

Eppure, forse mai come nelle righe dedicate alla «marmorea domus» è possibile individuare delle tacite allusioni al tema della *perspicuitas*, «virtus elocutionis» basata sulla trasparenza (*claritas*) della forma che non eclissa il contenuto ma, anzi, lo lascia

³²¹ Cfr. *Pros. lat.*, p. 816: «Marmorea domus picturam non recipit; si opus albarium superinduxeris, demas de dignitate, de pulchritudine. Non aliter et sapientia et quae tractantur a philosophis; tectorio non clarescunt, sed offuscantur» («Tu non intonacheresti un palazzo marmoreo, ché, coprendolo di bianco, gli toglieresti dignità e bellezza. Non diversamente la sapienza e le questioni filosofiche non si abbelliscono con intonachi, ma si deturpano»).

³²² Si noti infatti che, nel caso delle formule astruse ed enigmatiche dei «prisci», lo scopo era quello di allontanare il volgo dai loro misteri; nel caso degli orpelli retorici lo scopo è, viceversa, quello di abbellire l'orazione, al fine di sedurre gli ascoltatori.

³²³ Si noti il parallelismo concettuale fra questo passaggio e il luogo della *Retorica* dedicato al *perspicue dicere*, in cui si legge: «Deinde, verba eligere neque humilia, neque supra dignitatem rerum elata: sed huiusmodi, qualia ratio causae et necessitas postulat», in E. BARBARO, *Aristotelis Rhetoricorum Libri*, cit., p. 576.

³²⁴ *Pros. lat.*, p. 816. Testo italiano a p. 817: «In genere, qualunque orpello tu ponga, esso nasconde quello che trova e ostenta ciò che reca seco. Perciò, se quello che c'era prima è superiore all'ornamento, questo, qualunque cosa sia, recherà danno e non vantaggio. Perciò nuda e tutta in vista si offre la filosofia; vuol essere tutta sotto gli occhi, tutta esposta ai giudizi, poiché sa di avere motivi per piacere tutta, del tutto».

³²⁵ Ivi, p. 818. Testo italiano a p. 819: «Perciò non bisogna scherzare con figure retoriche, non compiacersi di troppe parole, né abbandonarsi alla voluttà dei traslati, né all'audacia di termini fittizi, in una cosa tanto seria [...]».

intravedere nella sua nudità, e su un'architettura sintattica e una scelta lessicale tali da rispettare il principio secondo cui «*is qui dicit docet quid velit*». La questione della chiarezza espositiva è sollevata dallo Scolastico alquanto argutamente, immaginando, prima, di prendere le parti del suo interlocutore, e giocando, poi, sul doppio significato dell'avverbio «*latine*», termine con cui, oltre a indicare l'efficace padronanza della lingua classica, si poteva esprimere anche il riferimento a un eloquio chiaro e schietto:

At, inquires, age, damus hoc vobis, ut non sit vestrum ornate loqui; sed vestrum est certe, quod nec praestatis, ut latine saltem; ut, si non floridis, suis tamen verbis res explicetis.³²⁶

Occorre, dunque, interrogarsi su «*quid isthaec sit latinitas*»,³²⁷ si tratta, ovviamente, di un tema che trascende i confini della disputa fra Pico e il Barbaro, configurandosi piuttosto come uno dei più complessi e dibattuti interrogativi dell'epoca umanistica. L'obiettivo polemico, a questa altezza dell'epistola picchiana, è in primo luogo l'assunto che il modello linguistico proprio della latinità aurea assurga a canone del vero, ossia, come tacitamente implicava il Barbaro nella lettera *Non possum tibi*, che sia legittimo dedurre dal pregio della *oratio* il valore stesso della *ratio*. Lo Scolastico avversa in maniera risoluta quest'ultima tesi, portando l'esempio di due verbi dissimili nella forma, ma analoghi nel contenuto, «*producor*» e «*causari*»: il fatto che solo il primo verbo sia classificabile come «*romane dictum*» – argomenta il personaggio – non implica che con il secondo non si possa ugualmente esprimere una stessa verità. Il criterio fondamentale per comporre una buona orazione, dunque, è la simmetria fra la parola scelta e il concetto che si intende formulare; non la parola in sé, spoglia del suo significato. Così, una stessa verità può trasmettersi anche attraverso lingue non latine: «*Dicet Arabs eandem rem. Dicet Aegyptius; non dicent latine, sed tamen recte*». ³²⁸

«*Dicere recte*»: questo deve essere, idealmente, il fine dell'orazione. Se il termine è eloquente, ossia appropriato al concetto da esprimere («*is qui dicit docet quid velit*») si ha un discorso veridico e *perspicuus*, senza che vi sia necessità di uniformarsi a un particolare codice linguistico prestabilito. Ma, per raggiungere un tale obiettivo, è evidente che quel divario, che lo Scolastico ha sinora esasperato, fra *res* e *verba*, essenza

³²⁶ *Ibidem*: «E tu risponderai: “Vi concediamo che non sia compito vostro parlare con eleganza; ma è pur vostro dovere, e non lo fate, parlare almeno chiaramente, con parole, se non fiorite, tuttavia appropriate”».

³²⁷ *Ibidem*.

³²⁸ *Ibidem*.

e apparenza, esteriorità e interiorità deve, invece, essere ridotto ai minimi termini, per trovare in tale nesso, in tale “linea retta” («rectitudo») fra termine e concetto la perfetta sintesi fra i due poli in competizione, fra *sapientia* ed *eloquentia*.³²⁹

D'altronde, continua lo Scolastico, i *nomina* sono imposti o per «arbitrio» o per «natura»: ³³⁰ nel primo caso, la lingua si basa su una norma stabilita per convenzione, che ogni popolo può definire in modo diverso, senza che vi siano elementi per giudicare quale, fra le varie norme prodotte, sia la migliore; il secondo caso, invece, quello di un'imposizione originata per «natura», implicherebbe che l'orazione filosofica, anche se esteriormente «sordida» e «hircosa», sia da preferire a quella retorica, perché sono proprio i filosofi ad aver esplorato la «natura» di tutte le cose e a conoscerne i segreti.³³¹ Tuttavia, più importante dell'origine dei *nomina* è il connubio fra questi e le *res* che vengono designate, poiché è proprio tale connubio a rendere un discorso veridico o meno, silenico o meno. Una volta che tale accordo fra *ratio* e *oratio* è garantito, parlare «romane» o parlare «barbare» è irrilevante, qualora il fine del parlante sia quello di parlare «recte», di trovare cioè il giusto equilibrio fra linguaggio appropriato e desiderio di comunicare la verità.

Occorre, certamente, sottolineare la derivazione ciceroniana dell'ideale della perfetta sintesi fra sapienza ed eloquenza.³³² Panizza non tralascia di evidenziare come proprio dallo studio dei testi ciceroniani sull'oratoria sia nato, in seno ai circoli umanistici, il dibattito sul rapporto tra la figura dell'oratore e quella del filosofo, che avrebbe contribuito in maniera determinante all'insorgere della *querelle* fra Pico e il Barbaro.³³³ Colui che sa molto, ma non è in grado di esprimersi – scriveva Cicerone –, non è certo da

³²⁹ Si vedano, a questo proposito, le osservazioni di Tullio Gregory in merito ad Alonso Garcia di Cartagena, che difendeva i traduttori medievali accusati di aver tradito la purezza dei testi originali: «[...] unica è la *ratio* che si esprime in lingue diverse (“Ratio enim omni nationi communis est, licet diversis idiomatibus exprimatur”); si dovrà dunque verificare non l'identità di un linguaggio moderno con quello antico, ma se le espressioni latine usate dai moderni servono a significare le *res* che intendono esprimere», in T. GREGORY, *Origini*, cit., p. 44, in cui si rimanda, per i testi di Alonso, ad A. BIRKENMAJER, *Der Streit des Alonso von Cartagena mit Leonardo Bruni Aretino*, in ID., *Études d'histoire des sciences et de la philosophie du Moyen Âge*, Wrocław-Warszawa-Kraków, Ossolineum, 1970, pp. 405-412. L'ideale del discorso orientato sul rispetto della corrispondenza fra la parola e il concetto continuerà ad affascinare anche Montaigne, che, nel ricercare uno stile che sia «connotativo» e «fedele» alle cose, apprezzerà, in particolar modo, la naturalezza con cui le persone più umili riescono a esprimersi efficacemente con parole chiare ed essenziali. Cfr., su questo, M. CAMBI, *Il discorso “sincero” e la magia della parola. Montaigne, Bruno e la retorica*, «Archivio di Storia della Cultura», XXXIII (2020), pp. 333-350.

³³⁰ Cfr. *Pros. lat.*, p. 818.

³³¹ *Ibidem*.

³³² Cfr. *De oratore*, III, XXXV, 142-143.

³³³ Cfr. L. PANIZZA, *Pico della Mirandola e il De genere dicendi philosophorum*, cit., pp. 71-72.

lodare ma neanche da condannare al pari di colui che è abile oratore, ma non conosce l'argomento di cui si occupa. L'«indiserta prudentia», cioè, è preferibile alla «stulta loquacitas»; ma ciò che rimane sommamente preferibile, chiariva Cicerone, è la *sapientia* unita all'*eloquentia*.³³⁴ Non è, allora, un dato secondario che tale ideale connubio, a parere del Barbaro, si concretizzasse appieno proprio in Pico.³³⁵ L'umanista veneziano non aveva mai dubitato che il suo amico filosofo fosse anche «homo lepidissimus, humanissimus, latinissimus»,³³⁶ e, probabilmente, mai avrebbe pensato che la disputa in questione si sarebbe consumata fra lui e quest'ultimo. Semmai, la discussione avrebbe dovuto svilupparsi fra loro due, «humani» e «latini», contro gli «inculti», «barbari» scolastici.³³⁷

Con il procedere della sua autodifesa, lo Scolastico chiama in causa proprio il luogo ciceroniano appena menzionato: «Indisertam mavult Cicero prudentiam quam stultam loquacitatem»,³³⁸ concedendo altresì che si dia un legame reciproco («mutuus nexus») fra sapienza ed eloquenza, elemento quanto mai significativo per l'analisi qui condotta, poiché con esso è finalmente incrinato il paradigma nettamente antitetico portato avanti dallo Scolastico sino a questo momento.

«Peccant qui dissidium cordis et linguae faciunt»³³⁹ – è, infatti, esplicitamente affermato subito dopo. Oltre a richiamare ancora una volta da vicino il tema della dissimulazione,³⁴⁰ tale passo individua nel conseguimento del perfetto accordo fra «lingua» e «cor», fra *eloquentia* e *sapientia*, la preferibile via da percorrere. Lo si analizzi nel contesto in cui è inserito:

³³⁴ Cfr. *De oratore*, III, XXXV, 143: «Sin quaerimus quid unum excellat ex omnibus, docto oratori palma danda est; quem si patiuntur eundem esse philosophum, sublata controversia est; sin eos diiungent, hoc erunt inferiores, quod in oratore perfecto inest illorum omnis scientia, in philosophorum autem cognitione non continuo inest eloquentia; quae quamvis contemnatur ab eis, necesse est tamen aliquem cumulum illorum artibus adferre videatur».

³³⁵ E. BARBARO, *Orationes, epistolae et carmina*, cit., I, p. 85: «Video te poetam egregium, oratorem eminentissimum vel esse iam vel brevi fore. Animadverto te philosophum prius aristotelicum, nunc etiam platonium esse factum». Cfr. L. PANIZZA, *Pico della Mirandola e il De genere dicendi philosophorum*, cit., p. 74.

³³⁶ *Pros. lat.*, p. 844.

³³⁷ Cfr. L. PANIZZA, *Pico della Mirandola e il De genere dicendi philosophorum*, cit., p. 69.

³³⁸ *Pros. lat.*, p. 820.

³³⁹ *Ibidem*.

³⁴⁰ Tema che si è visto essere centrale nel *Momus*, dove la dissimulazione era descritta in termini simili, ossia come dissidio fra dimensione esteriore (corporale e linguistica) e dimensione intima: «Ipsum te intus in animo habeto quem voles, dum vultu, fronte verbisque eum te simules atque dissimules quem usus poscat» (*Momus*, cit., I, p. 56).

Peccant qui dissidium cordis et linguae faciunt; sed qui, excordes, toti sunt lingua, nonne sunt mera, ut Cato ait, mortua glosaria? Vivere sine lingua possumus, forte non commode; sed sine corde, nullo modo possumus. Non est humanus qui sit insolens politioris litteraturae; non est homo qui sit expers philosophiae. Prodesse potest infantissima sapientia; insipiens eloquentia, uti gladius in furentis manu, non obesse maxime non potest.³⁴¹

Il riferimento a Catone proviene dalle *Noctes Atticae* di Aulo Gellio. Nel capitolo XV dell'opera di Gellio, dedicato alla «futilis inanisque loquacitas», è infatti condannata quella verbosità che «*in ore* nasci, non *in pectore*», e che gli stessi romani, come appunto Catone, biasimavano con convinzione: «*linguam* autem debere aiunt non esse liberam nec vagam, sed vinclis *de pectore imo ac de corde* aptis moveri et quasi gubernari». ³⁴² Come si può notare, nel passo gelliano si ritrovano le stesse coppie di termini contrapposti che adopera lo Scolastico: «os» e «pectus», «cor» e «lingua». Tuttavia, l'efficace immagine dei «mortua glossaria», attribuita appunto a Catone, deriva da un altro luogo dell'opera di Gellio (*Noctes Atticae*, XVIII, 7), e non è, sorprendentemente, rivolta contro quei vuoti *locutores* attaccati nel passo precedentemente menzionato. A ricorrevvi, bensì, è il grammatico Domizio, il quale rimprovera al filosofo Favorino di aver dato mostra di un'eccessiva pedanteria, ponendo domande futili sulla traduzione di una parola greca. L'infondatezza del paradigma antitetico, dunque, è comprovata anche da questo, ossia dal fatto che lo Scolastico, nel perorare la causa della filosofia, rivolge ai retori un'accusa che, nella fonte cui attinge, era viceversa mossa da un grammatico contro gli stessi filosofi:

Tum Domitius voce atque vultu atrocior «nulla» inquit «prorsus bonae salutis spes reliqua est, cum vos quoque, philosophorum inlustrissimi, nihil iam aliud quam verba auctoritatesque verborum cordi habetis. Mittam autem librum tibi, in quo id reperias, quod quaeris. Ego enim grammaticus vitae iam atque morum disciplinas quaero, vos philosophi mera estis, ut M. Cato

³⁴¹ *Pros. lat.*, p. 820: «Sbagliano quelli che pongono un'antitesi fra il cuore e la lingua; ma quanti, senza cuore, sono tutta lingua, non si riducono forse – come dice Catone – a morti glossari? Senza lingua si può vivere, anche se non bene; ma non senza cuore. Non è uomo raffinato chi non si preoccupa della eleganza letteraria; ma non è uomo chi è privo di filosofia. Può giovare la sapienza meno eloquente; ma l'eloquenza stolta è come la spada nelle mani di un pazzo: non può non nuocere sommamente».

³⁴² AULO GELLIO, *Noctes Atticae*, I, 15, 1 (corsivi miei). Cfr. L. PANIZZA, *Pico della Mirandola e il De genere dicendi philosophorum*, cit., p. 98.

ait, “mortalia”; glossaria³⁴³ namque colligitis et lexia, res taetas et inanes et frivolas tamquam mulierum voces praeficarum. Atque utinam» inquit «multi omnes homines essemus! Minus improbitas instrumenti haberet».³⁴⁴

Il riferimento a Catone, inoltre, non deve sorprendere se, come sostiene Panizza, all’origine della disputa *De genere dicendi philosophorum* si colloca, da parte del Barbaro, un’ambizione analoga a quella che aveva animato Cicerone a comporre i *Paradoxa Stoicorum* (mostrare, cioè, che nulla è «tam horridum, tam incultum, quod non splendescat oratione»). Occorre infatti ricordare che, nel proemio del libello ciceroniano, si menzionava proprio Catone quale raro esempio di oratore in grado di risultare persuasivo anche senza il bisogno di ricorrere a una prosa sofisticata. Pico, (o meglio, lo Scolastico), nell’epistola, richiama dunque lo stesso Catone, che viene, infatti, posto a difesa di quell’eloquio semplice e schietto che è proprio dei filosofi; come si è visto, però, nel passo gelliano da cui si estrapola il riferimento ai «morta glossaria», l’accusa di essere «toti lingua» ed «excordes» è invece riferita ai filosofi, come Favorino, che si abbandonano a discettazioni sterili sulla forma delle parole. «Peccant qui dissidium cordis et linguae faciunt»: ma a “peccare” possono indistintamente essere tanto i retori quanto i filosofi. Non si tratta, infatti, di stabilire quale disciplina, tra filosofia e retorica, sia superiore, bensì si tratta di invitare retori e filosofi a perseguire l’ideale della *perspicuitas*, a produrre contenuti validi che siano espressi chiaramente; a tal fine, occorrerà che la stessa persona sia versata tanto nella filosofia – per produrre validi contenuti – quanto nella retorica – per esprimerli con chiarezza e proprietà di linguaggio; la forma non deve essere di ostacolo al contenuto, né perché troppo astrusa e intricata, né perché troppo verbosa e magniloquente.

Pur intravedendo una preferenza accordata dallo Scolastico – come già da Cicerone – alla «infantissima sapientia» piuttosto che alla «insipiens eloquentia»,³⁴⁵ il messaggio che sembra sottostare all’intera argomentazione è quello che inneggia alla complementarità delle due discipline, le quali, sebbene distinte, si valorizzano a vicenda

³⁴³ Si noti la differenza sintattica rispetto al testo di Pico. «Mortalia», ossia il lenzuolo funebre o il vestito che si indossa nel periodo di lutto, è dallo Scolastico abbreviato in «morta» che, fuso con il sostantivo che segue, «glossaria», assume un significato completamente diverso.

³⁴⁴ *Noctes Atticae*, XVIII, 7, 3. Il capitolo è certamente d’interesse per la cultura quattrocentesca, dato che vi sono contenute informazioni preziose su quella *melancholia* che tanto fascino andrà acquisendo per gli intellettuali del periodo.

³⁴⁵ *Pros. lat.*, p. 820: «Non est humanus qui sit insolens politoris litteraturae; non est homo qui sit expers philosophiae».

solo qualora siano entrambe rivolte alla trasmissione *perspicua* di un contenuto vero. La *veritas* rappresenta, dunque, il discrimine fra la buona orazione e la cattiva orazione: grazie a essa si giustifica il ricorso ai barbarismi, se necessari, ma non si giustifica la retorica sterile e vuota, o le capziose manovre di manipolazione linguistica. L’elogio intessuto dallo Scolastico, allora, non è, in ultima analisi, un elogio dello «stile parigino»: è bensì un elogio della *ratio philosophandi*, svincolata dalla subordinazione a un qualsivoglia modello linguistico predeterminato.

II.2.4. *Si aspexeris, feram videas. Si introspexeris, numen agnoscas*

In chiusura dell’epistola, abbandonate le vesti del filosofo Scolastico resuscitato, Pico riprende la parola e formula la sua sorprendente palinodia:

Haec illi fortasse afferent, Hermolae carissime, in defensionem suae barbariae, aut, qua sunt subtilitate, multo fortasse meliora. Quorum sententiae nec ego plane accedo nec ingenuo cuiquam et liberali accedendum puto. Sed exercui me libenter in hac materia tamquam infami, ut qui quartanam laudant, cum ut ingenium periclitarer, tum hoc consilio, ut veluti Glauco ille apud Platonem iniustitiam laudat non ex iudicio, sed ut ad laudes iustitiae Socratem extimulet, ita ego ut concitatus eloquentiae causam a te agi audiam in eam licentius repugnante paulisper sensu atque natura invectus sum.³⁴⁶

La decisione di ritrattare quanto appena sostenuto rappresenta, certamente, una scelta inusuale da parte dell’autore. Ai fini della ricerca qui condotta, tale scelta è, tuttavia, estremamente interessante, a causa del riferimento esplicito all’encomio paradossale della febbre quartana (riportato da Aulo Gellio in *Noctes Atticae*, XVII, 12, 1-2), cui peraltro Pico accompagna, *verbatim* o quasi, sia il giudizio dispregiativo espresso nei confronti di queste composizioni nel passo gelliano («infames materiae»), sia la loro possibile utilità come esercizio per allenare l’ingegno («ingenium

³⁴⁶ Ivi, p. 822. Testo italiano a p. 823: «O Ermolao carissimo, tali argomenti forse costoro porterebbero in difesa della propria barbarie [...]. Il loro parere io non condivido certo, né ritengo debba farlo proprio un uomo di cultura liberale. Mi è piaciuto tuttavia esercitarmi in questa materia vile, come coloro che lodano la febbre quartana, sia per cimentare il mio ingegno, sia per far come Glaucone in Platone, che loda l’ingiustizia, non per suo convincimento, ma per indurre Socrate a lodar la giustizia».

expergificare», scriveva Gellio, che diviene qui «ingenium periclitare»), cui Pico si è tuttavia dedicato «libenter» («libens» in Gellio):³⁴⁷

<p>Sed exercui me libenter in hac materia tamquam infami, ut qui quartanam laudant, cum ut ingenium periclitarer, tum hoc consilio, ut veluti Glauco ille apud Platonem iniustitiam laudat non ex iudicio, sed ut ad laudes iustitiae Socratem extimulet (<i>Pros. lat.</i>, p. 822).</p>	<p>Infames materias, sive quis mavult dicere inopinabiles, quas Graeci adoxous hypotheseis appellant, et veteres adorti sunt non sophistae solum, sed philosophi quoque, et noster Favorinus oppido quam libens in eas materias se deiciebat vel ingenio expergificando ratus idoneas vel exercendis argutiis vel edomandis usu difficultatibus, sicuti, cum Thersitae laudes quaesivit et cum febrim quartis diebus recurrentem laudavit, lepida sane multa et non facilia inventu in utramque causam dixit eaque scripta in libris reliquit (<i>Noctes Atticae</i>, XVII, 12, 1-2).</p>
---	---

Dunque, nel prendere le distanze dalla dissertazione dello Scolastico, Pico la sminuisce paragonandola a ciò che la tradizione definiva il più spregevole («infamis») dei generi letterari, l'encomio paradossale. Il cambio di rotta repentino, l'uso dell'aggettivo «ludens» e il riferimento a una pratica letteraria di questo tipo hanno fatto spesso pensare che Pico stesse in realtà solo giocando, cercando di rimediare al fatto che, invitato dall'amico a schierarsi contro lo stile arido dei «barbari», egli ne avesse invece tessuto l'elogio.³⁴⁸

Tuttavia, sulla base di quanto emerso nel corso dell'analisi, ossia sulla base delle numerose incoerenze riscontrabili nel discorso dello Scolastico, integrate con le tre

³⁴⁷ Per il passo di Gellio, cfr. anche *supra*, pp. 21-22.

³⁴⁸ Si vedano, ad esempio, E. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, cit., p. 23: «Né valgono a diminuire il valore dello scritto le attenuazioni che Pico vi aggiunse alla fine, quasi per non colpire troppo l'amico»; e Q. BREEN, *Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict*, cit., p. 385: «Towards the end he attempts to climb down from his lofty perch by saying that he has written somewhat sportively, as it were, playing a dialectical game like that of Glaucon defending injustice not from conviction but to stimulate Socrates to the praise of its opposite. I take this to have been an after-thought, feeling perhaps that he ought not to have talked at the top of his voice to a friend».

considerazioni preliminari,³⁴⁹ si è d'accordo con chi ritiene inverosimile che tale declamazione sia da accogliere senza riserve e in senso letterale. L'antitesi fra sapienza ed eloquenza, sostenuta dallo Scolastico nella prima parte della sua *declamatio*, è infatti tracciata implicando, di conseguenza, una frattura del nesso fra *res* e *verba* tale da rendere quanto mai improbabile che Pico potesse identificarsi appieno nelle tesi del filosofo *redivivus*: «Quorum sententiae nec ego plane accedo nec ingenuo cuiquam et liberali accedendum puto», chiarisce, infatti, Pico al termine dell'epistola. Un «uomo liberale», consapevole del fatto che sia un errore separare drasticamente le due discipline, non dovrebbe condividere quanto asserito dallo Scolastico. È possibile, allora, convenire che Pico sia sincero nel volersene dissociare, ma – e questo è il punto importante – non perché il personaggio fittizio abbia difeso la «barbarie» contro gli attacchi del Barbaro, bensì per il suo insistere sulla competizione fra *sapientia* ed *eloquentia*, piuttosto che sul loro «mutuus nexus». In effetti, questo è proprio ciò che Pico stesso riporta in chiusura dell'epistola, laddove nota che, se avesse davvero ritenuto giusto, per i filosofi, trascurare l'eloquenza, lui per primo non sarebbe mai passato dallo studio della filosofia a quello delle lettere, come invece ha fatto.³⁵⁰ Allo stesso modo, nel passo immediatamente successivo, Pico esprime a chiare lettere anche il suo disprezzo per la retorica vuota e per i «grammaticuzzi» pedanti e presuntuosi:

Quamvis, dicam libere quod sentio, movent mihi stimachum grammatistae quidam, qui cum duas tenuerint vocabulorum origines, ita se ostentant, ita venditant, ita circumferunt iactabundi, ut prae seipsis pro nihilo habendos philosophos arbitrentur.³⁵¹

Sarebbe, quindi, altresì inverosimile sostenere che il discorso dello Scolastico si riduca a una mera parodia dei «barbari» e che Pico fosse, in realtà, tacitamente d'accordo con le posizioni del Barbaro. Sembra, infatti, innegabile che nelle parole del personaggio fittizio si celi effettivamente un encomio, sincero e autentico, della filosofia; una filosofia che, però, non può fare a meno di un canale linguistico per esprimere le proprie dottrine

³⁴⁹ Cfr. *supra*, pp. 78-80.

³⁵⁰ Era questa la seconda delle considerazioni annotate *supra*, p. 79. Cfr. *Pros. lat.*, p. 822.

³⁵¹ *Pros. lat.*, p. 822. Si veda, a questo proposito, B. HUB, *op. cit.*, p. 18: «So folgt im Text denn auch eine kurze Invektive gegen die *grammatistae* im Sinne der humanistischen Wortphilologen, die sich aufgrund ihrer Kenntnis von «*duae vocabulorum origines*» bereits sämtlichen Philosophen überlegen fühlten. Mithin stellt sich Pico weder rundheraus auf die Seite der Philosophie noch ohne Vorbehalte auf die Seite der Stilkunst und Beredsamkeit». Sulla traduzione di «*grammatistae*» con «*grammaticuzzi*», cfr. F. BAUSI, «*Nec rhetor neque philosophus*», *cit.*, p. 40.

e non può prescindere dal porsi in relazione con la parola, dall'interrogarsi su di essa e sul suo significato, al fine di trovare la formula linguistica e stilistica migliore (trovare, cioè, i *verba*) per rendere i propri contenuti (*res*) il più possibile chiari e comprensibili, in linea con l'ideale classico della *perspicuitas*. È questa filosofia, consapevole della necessità di mantenere saldo il vincolo fra *res* e *verba*, che lo Scolastico esalta, recuperando cioè, come osservato in apertura del capitolo, proprio quella concezione della filosofia che aveva reso grande l'Umanesimo filologico di inizio secolo. Con la sua prima lettera, *Non possum tibi*, Ermolao si auspicava che lui e Pico, umanisti, facessero fronte unito nel criticare lo stile oscuro dei filosofi scolastici; la risposta di Pico è spesso interpretata come una presa di posizione di quest'ultimo, filosofo, contro il Barbaro, umanista; ciò che si è qui voluto dimostrare, invece, è che Pico, filosofo e umanista, stia piuttosto invitando il Barbaro, umanista animato più dal «certare» che dal «reddere», a riscoprire uno dei valori fondanti dell'Umanesimo, incentrato sullo stretto legame significante fra le parole e le cose.

In base a queste osservazioni, la palinodia finale e, in particolare, l'accostamento dell'orazione dello Scolastico a un elogio paradossale potrebbero allora assumere uno specifico significato nell'economia del testo: la scelta, compiuta da Pico, di rivestire («integere») l'esposizione con la maschera «vile e spregevole» dell'encomio paradossale sembrerebbe un tentativo di imitare proprio quei «prisci» filosofi menzionati nel discorso, che «allontanavano con gli enigmi e con le favole i profani dai loro misteri». ³⁵²

Una tale lettura presupporrebbe, *a fortiori*, di escludere l'ipotesi che il discorso possa ridursi a pura parodia, in quanto, sotto la maschera dell'encomio paradossale, proprio come sotto i «quisquilia» dei «prisci», dovrebbero celarsi i «misteri», ossia degli importanti contenuti da trasmettere. Il degradante *involucrum* dell'encomio paradossale nasconderebbe, dunque, «tesori», proprio come il Sileno di Alcibiade nasconde gemme preziose. È, in effetti, possibile riferire all'autodifesa dello Scolastico quelle stesse osservazioni con cui Pico aveva descritto la figura del Sileno: «Si aspexeris, feram videas», scriveva Pico in quel passo. Ebbene, una lettura superficiale della declamazione, legata cioè alla sola forma del testo, porterebbe a vedervi niente altro che una «fera», cioè il mostruoso ³⁵³ genere letterario dell'encomio fittizio. Non tanto perché, ancora una volta,

³⁵² Ivi, p. 812.

³⁵³ Si noti che l'aggettivo «mostruoso», riferito ai paradossi, sarà successivamente attestato nel *Dialogo sulla dignità delle donne* di Cristoforo Bronzini, in cui si parlerà esplicitamente di quei «mostruosi Paradossi

vi vengano esaltati quei filosofi scolastici che il Barbaro aveva bersagliato nella sua missiva, quanto perché, alla luce della lettura qui proposta, l'encomio è perpetrato esasperando la «pugnantia» fra *sapientia* ed *eloquentia*, invece che il loro «mutuus nexus».

Tuttavia – proseguiva Pico nel passo in questione –, «si introspexeris, numen agnoscas»; vi è, nell'epistola, un significato ulteriore, più complesso di quel che sembra in apparenza, che insiste sulla necessità di abbattere quella stessa antitesi, sterile e riduttiva, fra le due discipline, grazie al funzionale superamento delle differenze esteriori che le contraddistinguono e che fanno tanto discutere e disputare. Tali elementi di contrasto non sono altro che dettagli accessori, superficiali, che perdono la loro importanza qualora si divenga in grado di «introspicere», di oltrepassare il velo delle apparenze e comprendere la natura essenziale delle cose. «Forte quae aures respuunt utpote asperula, acceptat ratio utpote rebus cognatiora»:³⁵⁴ questa considerazione di passaggio, attribuita dallo Scolastico alla ruvidezza del *genus dicendi* dei filosofi, è particolarmente significativa a tale riguardo. Vi si ritrova in atto quella dinamica di contrasto fra la superficie (ciò che si percepisce esteriormente, tramite le orecchie) e il senso nascosto, profondo, che solo la ragione, sommo giudice e conoscitore della realtà ultima delle *res*, può comprendere. L'*oratio* «asperula», ossia stridula e sgradevole all'orecchio, viene accolta dalla *ratio*, «rebus cognatiora», al cospetto della quale tale stridore trova la sua ragione e perde consistenza. L'osservazione sembra adattarsi assai bene alle considerazioni che si sono poc'anzi formulate: ammettere che possa esservi connubio tra filosofia e retorica, cioè tra discipline tradizionalmente considerate rivali, comporterebbe l'instaurarsi di una stridente («asperula») adiacenza fra le due, che una prima, superficiale considerazione («aures») indurrebbe a respingere come cacofonica, ma che un più attento esame razionale («ratio») rivelerebbe invece non essere aliena dalla natura delle cose.³⁵⁵

che gli Stoici a gli Huomini presentar soleano», in C. BRONZINI, *Della dignità e nobiltà delle donne dialogo*, Zanobi Pignoni, Firenze, 1624, vol. I., p. 9.

³⁵⁴ Ivi, pp. 818-820. Testo italiano alle pp. 819-821: «Forse quel che l'orecchio rifiuta come un po' aspro, la ragione accoglie come più consono alla realtà». Come sottolinea Bausi in «*Nec rhetor neque philosophus*», cit., p. 46, «asperula» è un neologismo pichiano, assente nei lessici.

³⁵⁵ Cfr., a questo proposito, anche *Oratio*, cit., p. 118: «Sedabit dialectica rationis turbas inter orationum pugnantias et syllogismorum captiones anxie tumultuantis».

Dunque, riassumendo: così come l'encomio paradossale assume il ruolo di maschera esteriore dell'esposizione, che ne vela il contenuto senza tuttavia alterarne la sostanza, ecco che anche le numerose differenze che, nel discorso dello Scolastico, sembrano ostacolare il tentativo di una conciliazione fra binomi concettuali contrapposti – primo fra tutti, quello fra *sapientia* ed *eloquentia* – sono differenze che, seppur presenti e concrete, ineriscono alla mera superficie della *declamatio*, così come, nell'“universa realtà”, i contrasti ineriscono alla mera superficie delle cose. Come Pico chiarirà nella sua produzione successiva, infatti, divergenze e contraddizioni, che vistosamente si manifestano nello scontro fra differenti scuole filosofiche o confessioni religiose, non condizionano l'essenza profonda del messaggio da queste veicolato, custode precipuo di una verità universale.³⁵⁶ In questo senso, al di sotto della scorza “mostruosa” dell'encomio paradossale, si può intravedere, in filigrana, un nucleo teoretico non poi così distante da quello che animerà il grande progetto della *pax philosophica*, basato sull'ideale etico ed estetico della *concordia discors*:³⁵⁷ sarà, d'altronde, proprio questo concetto ossimorico a indicare, programmaticamente, l'esaltazione della molteplicità all'interno dell'unità,³⁵⁸ lo sforzo del sapiente di «elaborare le differenze in un disegno

³⁵⁶ Si vedano, ad esempio, le osservazioni di A. ANGELINI in *op. cit.*, p. 36: «È facile riconoscere in queste battute il tema che, in un quadro diverso da quello grammaticale e stilistico, ricorre nella seconda parte della *Oratio de hominis dignitate*, nell'*Heptaplus* e, soprattutto, nelle *Conclusiones nongentes*: le lingue cambiano, come cambiano le tradizioni filosofiche, come cambiano i catechismi, perché sono modi diversi, storicamente determinati e pertanto tra loro formalmente diversi, per esprimere, a chi abbia orecchie per intenderla, una unica e perenne verità»

³⁵⁷ Sulla *concordia discors* come ideale estetico, cfr. *Commento*, in G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, cit., p. 495: «Dopo Lui [Dio] comincia la Bellezza, perché comincia la contrarietà, senza la quale non può essere alcuna cosa creata, ma sarebbe solo esso Dio; né basta questa contrarietà e discordia di diverse nature a costituire la creatura, se per debito temperamento non diventa la contrarietà unita e la discordia concorde, il che si può per vera definizione assegnare di essa bellezza, cioè che non sia altro che una amica inimicizia e una concorde discordia». Si veda anche G. BUSI, *Giovanni Pico and the Ideal of Concordia Discors*, cit., pp. 293-302.

³⁵⁸ D'altronde, nel 1485, Pico aveva già fatto della mediazione fra visioni del mondo divergenti un punto cardine della propria filosofia, includendo anche Aristotele all'interno del grande piano di conciliazione fra platonismo e cristianesimo avviato da Marsilio Ficino. Nel 1484 il conte di Mirandola scriveva, infatti, in una celebre epistola indirizzata peraltro proprio a Ermolao Barbaro: «Diverti nuper ab Aristotele in Achademiam, sed non transfuga, ut inquit ille, verum explorator, videor tamen – dicam tibi Hermolae quod sentio – duo in Platone agnoscere: et homericam illam eloquendi facultatem, supra prosam orationem sese attollentem, et sensuum, si quis eos altius introspeciat, cum Aristotele omnino communionem, ita ut, si verba spectes, nihil pugnantius, si res nihil concordius [...]» («Sono appena passato da Aristotele all'Accademia, ma non in qualità di disertore (come dice quello), bensì di esploratore. Mi sembra tuttavia di riconoscere due cose in Platone, una è questa capacità oratoria veramente omerica [...], l'altra è una comunanza di significati, se li si scruta a fondo, completa con Aristotele, così che, se consideri le parole, non c'è nulla di più antitetico, se consideri le cose stesse, nulla di più concorde [...]», in *Lettere*, cit., 22, p. 115.

unitario»,³⁵⁹ al fine di disvelare la natura, in ultima analisi, inessenziale di contrasti e contraddizioni, intesi come *velamina* esteriori, declinazioni formalmente – e linguisticamente – dissimili di un'unica *ratio* costante e immutabile.

Anche la dialettica fra serio e faceto viene a essere, nell'epistola, parte integrate del progetto di integrazione reciproca degli opposti: i due concetti, in un primo momento presentati dallo Scolastico come radicalmente disgiunti l'uno dall'altro, mostrano, invece, un nesso di reciproca operatività che si concretizza nel già menzionato atteggiamento del *serio ludere*. È su tale dialettica che occorre, a questo punto, soffermarsi, per chiarire in che modo la paradossale scorza epidittica attribuita alla *declamatio* possa effettivamente configurarsi come una maschera silenica. L'esplicito riferimento dello Scolastico al Sileno di Alcibiade è un indizio prezioso del carattere serio-comico della dissertazione, tanto che proprio il ricorso al tema del Sileno diviene per Panizza uno degli argomenti chiave per sostenere la sua interpretazione parodica dell'epistola, con la precisazione che «se Socrate è un sileno sublime, lo Scolastico è invece un sileno *ridiculus* e da ridere».³⁶⁰ Come affermato nei passi del *Simposio* platonico dedicati al Sileno, infatti, non è solo l'aspetto di Socrate a nascondere gemme preziose sotto una scorza sgradevole, ma anche i suoi discorsi, risibili in apparenza, ma ricchissimi di significato.³⁶¹ Nell'articolo in questione, Panizza si concentra inoltre sugli echi lucianeschi rinvenibili nell'orazione dello Scolastico³⁶² e, nello specifico, segnala che proprio l'immagine del Sileno, intesa come metafora di un genere discorsivo ibrido, insieme serio e comico,³⁶³ compare in una veste analoga nel prologo del dialogo lucianesco *Diceria o Bacco*, conosciuto già nel Quattrocento e tradotto in latino da Francesco Griffolini. Nell'opera lucianesca, Sileno è il luogotenente, ubriaco e a cavallo di un asino, dell'esercito di satiri e baccanti che il dio Bacco conduce in India, provocando nel nemico risate e schiamazzi. Eppure, quell'esercito a prima vista così ridicolo dimostra una forza travolgente e sbaraglia ben

³⁵⁹ Cfr. R. EBGI, *Saggio introduttivo*, in G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Dell'ente e dell'Uno*, a cura di Raphael Ebgì con la collaborazione di Franco Bacchelli, Milano, Bompiani, 2010, p. 85: «L'accumulo di una gran mole di conoscenza e lo studio approfondito di ogni scuola è condizione necessaria, ma non sufficiente, per portare a termine il disegno di *pax philosophica*. Il filosofo, infatti, non si può limitare a sovrapporre astrattamente i diversi pensieri, ma deve essere "abile" nella difficile arte di elaborare le differenze in un disegno unitario; egli, cioè, non può accantonare le diversità, o smussarne le asperità, piuttosto deve "lavorarle" in modo tale che esse non collidano le une con le altre, ma si compongano in "pitagorica amicizia". Non si tratta di una concordia *oltre* la discordia, insomma, ma di una concordia *nella* discordia».

³⁶⁰ L. PANIZZA, *Pico della Mirandola e il De genere dicendi philosophorum*, cit., p. 87.

³⁶¹ Cfr. PLATONE, *Simposio*, 216d-e.

³⁶² Cfr. L. PANIZZA, *Pico della Mirandola e il De genere dicendi philosophorum*, cit., pp. 80-89.

³⁶³ Cfr. *ivi*, p. 89.

presto gli avversari, che fuggono via o vengono fatti prigionieri. Qualcosa di analogo, spiega Luciano nel prologo di quell'opera, accade ai lettori dei suoi *opuscula*:

Ma che c'entra qui questo Bacco? dirà taluno. C'entra, perché mi pare (e per le Grazie, non credete che io vada in visibilio, o sia briaco se mi paragono agl'iddii) che come accadde a quegli'Indiani per quelle strane novelle, così accada a molti per i miei discorsi. Udendo dire che io recito satire, frottole e frasche di commedia, credono che così sia, per non so quale opinione che hanno di me: ed alcuni non ci vengono affatto, perché non vale la pena di attendere a rombazzi di baccanti, e a cavriole di satiri, scendendo dai loro elefanti; ed altri che ci vengono per udire appunto qualcosa di queste, trovando invece di edera ferro, non s'attentano di lodare, turbati dalla novità della cosa.³⁶⁴

Così come i satiri sono per metà capre e per metà uomini, anche lo stile di Luciano, insieme serio e comico, ha una natura ancipite. Il Siro è orgoglioso di questo suo particolare apporto alla letteratura, come ribadisce, d'altronde, egli stesso nel *Bis accusatus*, in cui, immaginando di essere processato dal Dialogo filosofico e dalla Retorica personificati, si compiace di aver conciliato entrambi in un genere più versatile, piacevole e concreto.³⁶⁵

Che Luciano sia una fonte di Pico per la lettera lo comprende lo stesso Ermolao Barbaro, la cui risposta, *Expectabam quidem*, richiama a più riprese l'autore di Samosata.³⁶⁶ La reazione del Barbaro alla bizzarra argomentazione pichiana non è del tutto chiara: se egli sembra stare al gioco e rassegnarsi ad accettare la ritrattazione finale – pur ammonendo l'amico Pico a non cadere nella tentazione di definirsi «barbaro», poiché tale non è –, da un abbozzo di lettera mai spedita è possibile sapere che la sua prima reazione era invece stata di profondo disappunto.³⁶⁷ L'interpretazione vulgata³⁶⁸ vuole tuttavia, come accennato, che il Barbaro, e con lui il Poliziano, nel cui epistolario confluì la lettera pichiana, abbiano accolto con favore l'artificio retorico con cui l'epistola pichiana si conclude: fingendo di difendere i «barbari» attraverso l'autodifesa di un

³⁶⁴ LUCIANO, *Diceria o Bacco*, ed. Settembrini, cit., III, pp. 82-83.

³⁶⁵ Cfr. *supra*, p. 36.

³⁶⁶ Cfr., ad esempio, *Pros. lat.*, p. 846: «Ridiculam omnino sed veram historiam denaro»; o, appunto, l'esortazione, rivolta a Pico, a non fare il Siro, poiché Siro non è, in *ivi*, p. 862. Siro era, com'è noto, l'appellativo di Luciano, e la Siria era inoltre considerata terra «barbara» dai Greci.

³⁶⁷ Cfr. E. BARBARO, *Orationes, epistulae*, cit., I, pp. 100-101. La lettera in questione è inoltre edita in traduzione inglese in Q. BREEN, *Pico on the Conflict*, cit., pp. 402-403.

³⁶⁸ Per un resoconto, cfr. F. BAUSI, «*Nec rhetor neque philosophus*», cit., p. 17.

«barbaro eloquente», Pico avrebbe, infatti, dimostrato proprio la necessità, per i filosofi, di saper padroneggiare l'arte retorica, poiché persino «i nemici dell'eloquenza non possono essere difesi che dagli eloquenti».³⁶⁹

Come tale, ossia come un'effettiva e scherzosa orazione paradossale in lode dei «barbari», l'epistola *De genere dicendi philosophorum* comparve nella già menzionata raccolta secentesca dell'*Amphitheatrum sapientiae socraticae ioco-seriae*, sotto il titolo di *Barbariei encomium*.³⁷⁰ Anche il libertino erudito François de La Mothe Le Vayer la includerà in una lista di celebri composizioni paradossali:

De là vient qu'Homère décrit la guerre des rats et des grenouilles, avec autant de soin que celle des Dieux devant Troye; et que Virgile a donné un poeme entier à son moucheron aussi bien qu'à son Aenée. Entre les ouvrages d'Antisthène fondateur de la famille Cynique, Diogenes Laertius n'oublie pas sa deffense d'Orestes. Synesius nous a donné la recommandation de la Pelade, Pic de la Mirande celle de la Barbarie. Marc Antoine avoit escrit, ou vîmi comme dit Pline, celle de l'ivrognerie. Lucien a fait de sa mouche, et de son Parasite un important personnage. Cardan a de nouveau accusé Socrate, et deffendu Neron [...] Et l'esprit non moins enjoué que sçavant d'Erasme, nous a décrit les merites de la folie, en faveur, et sur le nom de son precieux amy Thomas Morus.³⁷¹

Se alla posizione di Panizza, come a quella di coloro che propendono per una lettura in chiave parodica dell'intera autodifesa dello Scolastico, è da riconoscere il grande merito di aver dato peso alla palinodia finale, rendendola parte integrante dell'esposizione e non una mera lusinga formale irrilevante ai fini del messaggio veicolato dall'epistola, tale lettura rischia tuttavia di configurarsi come troppo unilaterale, e quindi insufficiente, per cogliere la complessità del discorso picchiano. In particolare, riduttiva appare l'interpretazione che viene offerta del discorso dello Scolastico come di un Sileno esclusivamente ridicolo, cioè del tutto privo di pregnanza contenutistica:

Lo Scolastico vorrebbe farci credere che “fuori” il suo discorso e quello dei suoi pari è brutto, e “dentro” è pieno di gemme di dottrine vere (*l'indiserta*

³⁶⁹ *Pros. lat.*, p. 844: «[...] hostes eloquentiae tueri se nisi per eloquentes viros non possunt».

³⁷⁰ Cfr. *Amphitheatrum*, cit., pp. 128-131.

³⁷¹ F. LA MOTHE LE VAYER, *Quatre dialogues faits à l'imitation des anciens par Oratius Tubero*, texte revue par A. Pessel, Tours, 1988, *Préface*, pp. 150-151, citato in L. PANIZZA, *Pico della Mirandola e il De genere dicendi philosophorum*, cit., p. 80.

prudencia di Cicerone). Ma al contrario il suo discorso è bellissimo “fuori”, e vuoto “dentro” (un esempio della *stulta loquacitas* condannata da Cicerone e da tanti autori antichi).³⁷²

Come si è visto, lungi dall’essere spoglio di contenuti, il paradossale discorso dello Scolastico anticipa tacitamente e “silenicamente” un nucleo teoretico che, privato a quel punto della sua maschera faceta, sarà alla base del progetto filosofico di Pico negli scritti successivi. Occorre, inoltre, osservare come, nel gioco serio-comico dell’autodifesa dello Scolastico, l’exasperazione della «pugnantia» fra *sapientia* ed *eloquentia* è tale da parodiare ciascuna delle due posizioni in lizza: così come lo Scolastico contraddice continuamente la sua «barbarie» nel tessere un elogio tanto forbito (elemento che sembrerebbe avallare la tesi del Barbaro e del Poliziano sulle derive parodiche della *declamatio*), anche la sua argomentazione è di tipo prettamente retorico, un intarsio di citazioni dotte che manca delle dimostrazioni cogenti che sarebbero, invece, tipiche di un’argomentazione dialettica. La sua è, quindi, una dissertazione debole, che sancisce, ancora una volta, la necessità del «mutuus nexus» fra *sapientia* ed *eloquentia* al momento di dover trasmettere e difendere la *veritas*.

Per concludere, si torni a riflettere sulla *captatio benevolentiae* che introduceva l’epistola *De genere dicendi philosophorum* appena esaminata.³⁷³ La distanza, segnalata da Pico, fra le sue parole e il suo sentire (*verba-animus*) e fra il sentire e la realtà (*animus-res*) è, alla luce di quanto detto, riconducibile alla distanza fra le parole pronunciate dallo Scolastico (*verba*) e quelle di Pico (*animus*); ma anche fra queste ultime e l’essenza del messaggio che il testo si propone di veicolare (*res*) non vi è aderenza completa, bensì continua a esservi uno scarto ineliminabile – così come fra *verba* e *res* permane inevitabilmente uno scarto da un punto di vista ontologico. Compito del filosofo, allora, è quello di ridurre al minimo questo iato incolmabile, ed erigere ponti in grado di rispettare le relazioni di analogia e corrispondenza fra le parole e le cose, affinché non si precipiti in quell’abisso sofistico, più volte ricordato nel testo, in cui, appunto, nessun legame autentico intercorre fra il discorso e la realtà.³⁷⁴

³⁷² L. PANIZZA, *Pico della Mirandola e il De genere dicendi philosophorum*, cit., p. 89.

³⁷³ Si ricordi il passo dal quale avevamo avviato l’analisi della lettera: «Scias et tu quaecumque loquimur longe esse minora iis quae concipimus; tam deesse scias animo verba quam rebus animus deest», in *Pros. lat.*, p. 804.

³⁷⁴ Cfr. A. ANGELINI, *op. cit.*, p. 33: «Ma c’è un’inevitabile perdita di senso tra la cosa, il concetto e la parola, e il compito di un’eloquenza sapiente, o di una filosofia eloquente, è precisamente quello di

La scelta di Pico di citare espressamente l'epidittica paradossale, esercizio sofisticato per eccellenza, induce a riflettere sul fatto che quest'ultima poteva ben essere ritenuta un tipico esempio di letteratura in cui ai *verba* non corrispondeva alcuna *res* effettiva; motivo per cui Aulo Gellio declassava le composizioni paradossali come «*infames materiae*», esercizi meramente linguistici e “spregevoli” perché artefatti, menzogneri o insignificanti, esempio per antonomasia di un'eloquenza sterile e fine a se stessa. Non vi è, nell'opera picchiana, alcun accenno a una possibile riabilitazione dell'epidittica paradossale in quanto tale, che rimane succube del giudizio gelliano; tuttavia, cambia la funzione a essa attribuita rispetto a quel tradizionale modello. Pico si serve infatti della strutturale ambivalenza che contraddistingue il discorso paradossale per farne uno strumento imprescindibile nel gioco di dissimulazione portato avanti nell'epistola e cela fra i *verba* dell'encomio intessuto dal personaggio fittizio una *res* concreta, rendendo la trama esteriore del testo un *velamen*, un «aenigma» con cui, strategicamente, «*integere thesauros*».

governare quel *gap*, di ridurre quanto più possibile un pur ineliminabile deficit di autorità che si determina nel passaggio dalla cosa, al concetto e, in fine, alla parola».

CAPITOLO III

Il paradosso come riflesso della *varietas*: Erasmo da Rotterdam

«Sicut non est possibile bis introire fluvium eundem [...],
ita non est possibile bis nominare idem compositum –
immo, dum nominatur, ipsum iam est aliud».

Giordano Bruno, *Lampas triginta statuarum*

IV.1. Metafore sileniche e logica del rovesciamento

IV.1.1. Oceanum philosophiae. *Introduzione agli Adagia*

Socratem [...] per imagines laudare conabor. Iste igitur forte suspicabitur, ne ad ridicula sermonem convertam. Sumetur autem imago veri non ridiculi gratia. Socratem assero persimilem Silenis istis, qui [...] a scultoribus figurantur, ita ut fistulas tibiasve teneant. Qui si bifariam dividantur, reperiuntur intus imaginem habere deorum [...] Scitote igitur eum hac habitus forma exterius amiciri, tanquam sculptum quendam Silenum. Intus vero si aperiatur, mira [...] castimonia et integritas inest [...]. Fingit tamen ironicus aliter ac iocari palam de his rebus nunquam cessat. Serio autem agentis atque intus aperti, nescio utrum quisquam vestrum divinas quae intus latent imagines unquam inspexerit.³⁷⁵

La traduzione ficiniana del *corpus* platonico – e, quindi, del *Simposio* – ridestò con grande efficacia l'interesse verso l'immagine silenica, eloquente metafora della discrepanza fra esteriorità e interiorità, corpo e animo, apparenza ed essenza. Come osservato nel capitolo precedente, Pico ne colse tempestivamente le potenzialità teoretiche, ricorrendovi nella disputa *De genere dicendi philosophorum* al momento di dover districare i nodi concettuali del controverso rapporto fra *ratio* e *oratio*. Ma la fortuna della metafora platonica, che nel funzionale connubio fra *verum* e *ridiculum*

³⁷⁵ *Convivium*, in *Platonis dialogi graece et latine ex recensione Immanuelis Bekkeris, Partis secundae volumen secundum*, Berolini, impensis Ge. Reimeri, Londini, 1817, p. 452. Per un'analisi del relativo passo platonico, cfr. K. CORRIGAN - E. GLAZOV-CORRIGAN, *Plato's dialectic at play. Argument, structure, and myth in the Symposium*, The Pennsylvania State University Press, University Park (PA), 2004, pp. 163-87.

andava ormai saldandosi alla tradizione serio-comica di stampo lucianesco,³⁷⁶ rimase considerevole almeno per tutto il Cinquecento: pur nella sua icastica semplicità, essa consentiva infatti di esprimere la complessità di una natura ambivalente, spesso illusoria, o addirittura impenetrabile oltre il velo delle apparenze. Variamente riletta e declinata non solo in senso ontologico, ma anche etico e religioso, l'immagine silenica comparve così in pagine fondamentali di autori come Erasmo da Rotterdam, Sebastian Franck, François Rabelais e Giordano Bruno;³⁷⁷ un'allusione a essa è rinvenibile anche nello stemma dell'Accademia degli Intronati di Siena – in cui l'immagine di una zucca cava è accompagnata dal motto *Meliora latent*³⁷⁸ –, a testimonianza di quanto la sua diffusione fosse capillare anche nei circoli culturali cinquecenteschi.

È proprio a Erasmo che si deve lo sviluppo di una riflessione specifica incentrata sulla figura del Sileno, che, oltre a ricorrere più volte nei suoi scritti, fu oggetto di una celebre e sagace rilettura in senso morale nell'adagio *Sileni Alcibiadis*, che si andrà di seguito a esaminare.

Come è noto, gli *Adagia* videro la luce in molteplici edizioni prima della redazione definitiva del 1533,³⁷⁹ che arrivò a contenere oltre quattromila adagi, ovvero motti, espressioni e modi di dire tratti dall'antichità classica. Emanuele Lelli li ha definiti

³⁷⁶ Si veda, in particolare, il riferimento al personaggio di Sileno in LUCIANO, *Diceria o Bacco*, ed. Settembrini, cit., III, pp. 82-83 e il già citato saggio di G. LOMBARDO, *Le σπουδαιογέλοιον*, cit., pp. 23-43.

³⁷⁷ Per una bibliografia dei luoghi quattro-cinquecenteschi in cui compaiono riferimenti ai Sileni, si veda C. OSSOLA, *Les divins de la lettre et les masques du double: la diffusion de l'anagrammatisme à la Renaissance*, in *Devins et charlatans au temps de la Renaissance*, colloques du centre de recherches sur la Renaissance, dir. M.-T. Jones-Davies, Paris, Université de Paris-Sorbonne, 1979, p. 151, nota 30. Si vedano inoltre: P. HADOT, *La figura di Socrate*, in ID., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., soprattutto le pp. 88-102; M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, nuova edizione a cura di Mario Galzigna, Milano, Rizzoli, 2018, pp. 94-103; S. LONGHI, *Lusus*, cit., pp. 113-137; F. W. LUPI, *La scuola dei Sileni*, in *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1987, pp. 1-20; J. LAFOND, *Le Prologue de Gargantua et le dire hyperbolique*, in *Langage et vérité. Études offertes à Jean-Claude Margolin*, éditées par J. Céard, Genève, Droz, 1993, pp. 245-253; F. DELL'OMODARME, *Sileno*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, direzione scientifica di Michele Ciliberto, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 2014, II, coll. 1780-1782.

³⁷⁸ Nelle zucche, ortaggi comuni e apparentemente insignificanti, era infatti sin dall'antichità conservato il preziosissimo sale. Sull'Accademia senese, che peraltro si confronterà con il genere paradossale pubblicando, prima nel 1564 e poi nel 1608, i *Dieci paradosse degli Accademici Intronati di Siena*, cfr. F. IACOMETTI, *L'Accademia degli Intronati*, «Bullettino senese di storia patria», XII, III (1941/2); F. TOMASI, *L'Accademia degli Intronati e Alessandro Piccolomini: strategie culturali e itinerari biografici*, in *Alessandro Piccolomini (1508-1579). Un siennois à la croisée des genres et des savoirs*, Actes du Colloque International (Paris 23-25 septembre 2010), réunis et présentés par M.-F. Piéjus, M. Plaisance, M. Residori, Paris, Université Sorbonne Nouvelle Paris 3, 2012, pp. 23-38.

³⁷⁹ Gli *Adagiorum collectanea* furono pubblicati una prima volta a Parigi nel 1500 come raccolta di circa ottocento proverbi, a cui, dopo varie ristampe, fece seguito l'edizione aldina del 1508, *Adagiorum chiliades tres* (dalla mole ampiamente accresciuta). Seguirono le numerose edizioni basileesi, dal 1515 sino all'edizione definitiva del 1533.

«l'ultima straordinaria enciclopedia della cultura antica greca e romana *sub specie proverbii*»,³⁸⁰ in cui la saggezza popolare si fonde con la sapienza dei dotti e dei filosofi, dando forma a un ricchissimo quadro di situazioni, aneddoti e sentenze finalizzate a rievocare lo spirito di un'epoca ormai tramontata.³⁸¹

Erasmus stesso, nei *Prolegomena*, definisce così quel genere di proverbi che si accinge a presentare: «Paroemia est celebre dictum, scita quapiam novitate insigne».³⁸² La *novitas*, intesa come arguta stravaganza che rende il proverbio ameno e fortunato, è dunque condizione necessaria per la sua popolarità, cui deve tuttavia accompagnarsi l'approvazione dei dotti.³⁸³ Erasmus arriva anche ad ammettere che nelle paremie fosse, un tempo, racchiusa «quasi tutta la filosofia degli antichi» e che la loro utilità, sempre attuale, continui a essere rivolta in primo luogo al sapere filosofico, oltre che all'acquisizione di una maggiore grazia nel parlare e alla migliore comprensione degli autori classici.³⁸⁴

Per quanto il genere paremiografico non fosse di per sé nuovo,³⁸⁵ Erasmus introduce nella sua raccolta una caratteristica innovativa: slittando dall'osservazione del

³⁸⁰ E. LELLI, *Erasmus paremiologo*, in ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagi*, a cura di Emanuele Lelli, Milano, Bompiani, 2013/2014, p. XII. Sugli *Adagia*, si vedano almeno M. MANN PHILLIPS, *The 'Adages' of Erasmus. A Study with Translations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964; R. HOVEN, *Les éditions successives des Adages: coup d'oeil sur les sources et les méthodes de travail d'Érasme*, in *Erasmus ab Anderlacho. Miscellanea Jean-Pierre Vanden Branden*, Bruxelles, 1995, pp. 257-281; R. TOSI, *Gli Adagia di Erasmo e la presenza di topoi classici nella letteratura europea*, in *Erasmus da Rotterdam e la cultura europea*, a cura di Enrico Pasini e Pietro B. Rossi, Firenze, SISMEL, 2008, pp. 43-59.

³⁸¹ È interessante ricordare a questo proposito il dipinto *Proverbi fiamminghi* di Pieter Bruegel il Vecchio (datato 1559), in cui numerose espressioni idiomatiche, come «mordere la colonna», «dare rose ai porci», «mettere un bastone fra le ruote», sono rappresentate alla lettera. Il risultato, come nota anche Curtius in *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Scandicci, La Nuova Italia, 1995, p. 113, è un «mondo capovolto costituito da *impossibilia*», che mostra visivamente quanto il confine fra saggezza popolare e follia sia spesso labile e ambiguo. Per approfondimenti sul rapporto di Erasmo con questo tipo di cultura e viceversa, cfr. A. WESSELING, *Dutch Proverbs and Expressions in Erasmus' Adages, Colloquies, and Letters*, «Renaissance Quarterly», 55, 1 (Spring 2002), pp. 81-147; E. M. MACPHAIL, *Dancing around the Well. The Circulation of Commonplaces in Renaissance Humanism*, Leiden, Brill, 2014.

³⁸² *Adagi*, cit., p. 36. Testo italiano a p. 37 (tr. it. di E. Lelli): «La paremia è un detto diffuso, brillante per una qualche risaputa arguzia».

³⁸³ Ivi, p. 38.

³⁸⁴ Cfr. ivi, p. 46: «In his ceu symbolis tota ferme priscorum philosophia continebatur». Si veda anche ivi, p. 48: «Vides quantum philosophiae vel theologiae magis oceanum nobis paroemia aperuit».

³⁸⁵ Alcuni modelli del genere paremiografico si trovano, ad esempio, nel testo biblico del *Libro dei Proverbi*, nell'opera di Zenobio e nei *Proverbi alessandrini* attribuiti allo Pseudo-Plutarco. Si veda quanto riporta Erasmo stesso nei suoi *Prolegomena in Adagia*, cit., p. 45. Sulla paremiologia antica, cfr. *Dizionario delle sentenze latine e greche*, a cura di Renzo Tosi, Milano, Rizzoli, 2017 e *I proverbi greci. Le raccolte di Zenobio e Diogeniano*, a cura di Emanuele Lelli, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006. Sulle fonti adoperate da Erasmo, è ancora di difficile reperimento il testo di Th. Ch. APPELT, *Studies in the Contents*

passato a quella del presente, si concede talvolta di aggiungere delle mordaci critiche alla società a lui contemporanea, non limitandosi a fare il «compilatore» di una raccolta di proverbi, ma calandosi bensì nei panni del «predicatore».³⁸⁶ I bersagli preferiti delle sue freddure – come tipico nella produzione erasmiana – sono i grammatici pedanti, i falsi sapienti, gli adulatori, i guerrafondai e i governanti incapaci, nonché certi esponenti della Curia romana – fra i quali spicca sicuramente papa Giulio II –, espressione di una Chiesa degenerata e ormai lontana dalla purezza originaria del messaggio di Cristo. Le armi impiegate dall'umanista sono quelle dell'ironia pungente e del sarcasmo amaro, strategie stilistiche proprie dell'arsenale satirico dell'antichità, derivate dal Seneca dell'*Apocolokyntosis* e, in particolare, dall'amato Luciano di Samosata. Tali richiami al mondo contemporaneo si declinano, negli *Adagia*, in una pluralità di forme: se talvolta è sufficiente una semplice battuta, in altri casi l'Erasmus «predicatore» si cimenta in più ampie trattazioni, strutturate e argomentate come opere indipendenti, i cosiddetti *proverbia longa*.³⁸⁷ Il tono polemico costò alla raccolta erasmiana la censura a seguito del Concilio di Trento, che ne autorizzò la circolazione solamente in edizione mutila; tuttavia, gli *Adagia* continuarono a circolare sotto falso nome, rappresentando uno dei canali più efficaci per la diffusione del pensiero del loro autore.³⁸⁸

L'adagio *Sileni Alcibiadis* è uno dei *proverbia longa* incriminati. Comparso a partire dall'edizione basileese del 1515, ebbe probabilmente anche una circolazione separata rispetto al resto della raccolta.³⁸⁹ Esso svolge un ruolo paradigmatico nella definizione di quella logica del rovesciamento che costituisce un aspetto essenziale della riflessione erasmiana, tanto che, nel presentare il *Moriae encomium*, Eugenio Garin afferma che: «Tutto l'Adagio [*I sileni di Alcibiade*] dovrebbe essere letto come

and Sources of Erasmus' Adagia, with particular Reference to the first edition, 1500, and the Edition of 1526, Diss. Univ. Chicago, 1942.

³⁸⁶ Come afferma egli stesso in *Adagi*, cit., 2201, *I Sileni di Alcibiade*, p. 1762: «Sed quo me sermonis cursus abripuit, ut paroemiographum professus ecclesiastes esse coeperim?».

³⁸⁷ Cfr. E. LELLI, *op. cit.*, p. XVIII, che attribuisce questa locuzione agli adagi 201, 812, 1401, 2201, 2601 e 3001. Si veda anche ERASMO DA ROTTERDAM, *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, a cura di Silvana Seidel Menchi, Torino, Einaudi, 1997.

³⁸⁸ Sulle vicende relative alle edizioni censurate del testo, cfr. J. CEARD, *La censure tridentine et l'édition florentine des Adages d'Erasmus*, in *Actes du Colloque International de Tours 1986*, études réunies par Jacques Chomarat, André Godin et Jean-Claude Margolin, Genève, Droz, 1990, pp. 337-350; J. M. DE BUJANDA, *Érasme dans les index des livres interdits*, in *Langage et vérité*, cit., pp. 31-47; E. GARIN, *Introduzione*, in ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, a cura di Eugenio Garin, Milano, Mondadori, 1992, p. XX.

³⁸⁹ Per la genesi dell'adagio e le notizie sulla circolazione, cfr. l'ed. cit. a cura di Silvana Seidel Menchi.

introduzione all'*Elogio*».³⁹⁰ La «denuncia della falsa apparenza e dei falsi valori», la «ricerca del volto autentico dietro la maschera»,³⁹¹ l'intera dinamica del *mundus inversus*, così centrale nell'*Encomium*, trovano infatti in questo adagio un'illustrazione specifica e compiuta, rivelando, soprattutto da un punto di vista etico, l'assetto marcatamente paradossale di cui Erasmo avverte esser preda gli ordini del mondo.

IV.1.1. *Veritas latens*

In apertura dell'adagio, Erasmo spiega i motivi per cui l'espressione «Sileni Alcibiadis» è divenuta proverbiale:

[...] certe in collectaneis Graecorum proverbii vice referuntur, quo licebit uti vel de re, quae cum in speciem et prima, quod aiunt, fronte vilis ac ridicula videatur, tamen interius ac propius contemplanti sit admirabilis, vel de homine, qui habitu vultuque longe minus prae se ferat, quam in animo claudat.³⁹²

L'espressione in oggetto, dunque, si adopera per denotare un contrasto insapettato fra il *vultus* e l'*habitus*; fra ciò che, di primo acchito, appare vile o ridicolo, e ciò che, invece, si rivela ammirevole se osservato «dall'interno e adeguatamente». È sin da subito possibile osservare che, a conferire carattere paradossale all'immagine silenica, è anzitutto l'attrito che in essa si crea fra il dato manifesto e quello latente, inatteso, la cui irruzione contraddice ciò che il primo dato, superficialmente, dava a intendere. Si potrebbe ricondurre questa dinamica alla dimensione – tipicamente paradossale – dell'«aspettativa disattesa», che peraltro, lasciando in questo caso spazio a qualcosa di «admirabilis», ossia di migliore rispetto a quanto promesso dalle vili apparenze, va a legarsi strettamente all'esperienza della sorpresa o della meraviglia.

³⁹⁰ E. GARIN, *Introduzione*, cit., p. X.

³⁹¹ Ivi, p. XI.

³⁹² *Adagi*, cit., p. 1734. Testo italiano a p. 1735 (tr. it. di E. Cerasi): «Nelle raccolte di proverbi greci viene adoperata per esprimere una cosa che al primo aspetto e, come dire, dalla cortecchia appaia spregevole e ridicola, mentre vista dall'interno e adeguatamente osservata risulti ammirabile, come un uomo il cui abito e il cui volto divergano grandemente da ciò che racchiude nell'anima».

Dopo aver menzionato quel «ridicolo Sileno», precettore di Bacco e buffone degli dèi,³⁹³ Erasmo prosegue analizzando la celebre descrizione platonica della figura di Socrate:

Et Alcibiades apud Platonem in Convivio Socratis encomium dicturus eum Silenis huiusmodi simile facit, quod is multo alius esset propius intuenti, quam summo habitu specieque videretur. Quem si de summa, quod dici solet, cute quis aestimasset, non emisset asse. Facies erat rusticana, taurinus aspectu, nares simae muccoque plenae. Sannionem quempiam bardum ac stupidum dixisses. [...] Denique iocus ille perpetuus nonnullam habebat morionis speciem. Cum ea tempestate ad insaniam usque ferveret inter stultos profitendi sapientiam ambitio nec unus esset Gorgias, qui se nihil nescire iactaret, et ardelionibus huiusmodi nusquam non referta essent omnia, solus hic hoc unum scire se dictitabat quod nihil sciret. Videbatur ineptus ad omnia reipublicae munia, adeo ut quodam die, nescio quid apud populum adorsus agere, cum risu sit explosus. Atqui si Silenum hunc tam ridiculum explicuisses, videlicet numen invenisses potius quam hominem, animum ingentem sublimem ac vere philosophicum, omnium rerum, pro quibus caeteri mortales currunt navigant sudant litigant belligerantur [...].³⁹⁴

L'essenza di Socrate era tale da contravvenire ai giudizi avventati che il suo aspetto poteva erroneamente indurre a formulare. Non solo: oltre al contrasto fra la «rusticana» fisionomia di Socrate e la nobiltà del suo animo, è sottolineato l'altrettanto marcato contrasto fra l'ignoranza professata dal filosofo, che per di più si atteggiava a buffone («morio»), e la sua profonda sapienza, dischiusa nel gioco paradossale della *docta ignorantia*. Nella turba di stolti animati dalla presunzione di «nihil nescire», è infatti solo Socrate, giudicato dagli oracoli il più sapiente degli uomini, ad affermare di «nihil scire»:

³⁹³ Cfr. *ibidem*.

³⁹⁴ *Ibidem*. Testo italiano a p. 1735: «Alcibiade nel Simposio di Platone, tessendo l'elogio di Socrate lo paragona a un Sileno poiché la sua essenza era assai diversa da ciò che di lui appariva e dal suo aspetto. Chi avesse stimato Socrate superficialmente, come si suol dire, non gl'avrebbe dato un soldo. Una faccia da contadino, un aspetto bovino, il naso schiacciato e pieno di moccoli. Lo avresti detto un buffone tardo e ottuso. [...] Per tacere delle infinite facezie che sempre teneva in serbo, che davvero gli davano l'aspetto di un buffone. In un periodo in cui tra gli stolti era diffusa l'ambizione di passare per sapienti (Gorgia non era certo il solo a vantarsi di non ignorare nulla – ovunque vi erano simili ciarlatani), lui solo affermava di sapere quest'unica cosa: che non sapeva nulla. Apparentemente inadatto a qualsiasi carica politica, quando dovette fare non so che discorso al popolo fu cacciato via tra le risate. Eppure dispiegando questo ridicolo Sileno avresti scoperto qualcosa di divino più che d'umano: un'anima straordinaria, sublime e veramente filosofica, alla quale sembravano spregevoli tutte le cose per le quali gl'altri mortali corrono, navigano, s'affaticano, litigano, guerreggiano».

Proinde non iniuria, cum id tempestatis plena sophis essent omnia, solus hic morio sapiens oraculo pronuntiatus est et plus iudicatus est scire qui nihil sciebat quam hi, qui nihil nescire se praedicabant, imo ob id ipsum iudicatus est plus caeteris scire, quod unus omnium nihil sciret.³⁹⁵

Altre figure sileniche, prosegue Erasmo, si sono succedute a Socrate nel corso della storia. Fra queste si annoverano, ad esempio, Antistene, «maximorum regum fortunas antexcellens»; Diogene, «vulgo canis habitus»;³⁹⁶ Epitteto, «servus, pauper, claudus [...] sed idem [...] charus superis»;³⁹⁷ testimoni che provano non solo l'insufficienza delle apparenze per una comprensione adeguata delle cose, ma anche la pericolosa facilità con cui il volgo tende a basare su di esse il proprio giudizio, ponendo i presupposti per la formulazione di quelle, spesso illusorie, aspettative che l'immagine silenica, nel suo porsi, infrange.

Erasmo recupera inoltre dalla tradizionale lettura platonica dell'immagine silenica anche il suo stretto legame con la sfera della dissimulazione: è caratteristico delle «cose oneste», scrive, il fatto di nascondere gelosamente nell'intimo quanto di eccellente possiedono: «Quod contemptissimum, id prima specie prae se gerunt, ac thesaurum ceu vili cortice dissimulant nec prophanis ostendunt oculis».³⁹⁸ L'immagine del tesoro nascosto era stata adoperata in questi stessi termini anche da Pico per introdurre la sua riflessione sul Sileno; Erasmo la ripropone ora in un contesto simile, fortemente elitario, in cui il rivestimento deterioro, la «vilis cortex», rappresenta ancora una volta il necessario apparato di protezione, la «maschera», di un contenuto prezioso che, se pubblicamente esposto, perderebbe il suo valore.³⁹⁹

³⁹⁵ Ivi, pp. 1734-1736. Testo italiano alle pp. 1735-1737: «Non a torto, dunque, in un periodo in cui ovunque vi erano sapienti, solamente questo buffone fu proclamato sapiente – e chi nulla sapeva fu giudicato più sapiente di chi annunciava di non ignorare nulla. O meglio, appunto per questo fu giudicato il più sapiente degli altri, perché era il solo che sapeva di non sapere nulla».

³⁹⁶ Ivi, p. 1736. Per l'aneddoto secondo cui Alessandro Magno, rendendosi conto che «in quel cane si celava qualcosa di divino», avrebbe desiderato essere Diogene se non fosse stato Alessandro, cfr. DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, VI, 32.

³⁹⁷ *Adagi*, cit., p. 1736.

³⁹⁸ *Ibidem*. Testo italiano a p. 1737: «Che il tesoro, a prima vista, sia occultato sotto una cortecchia disprezzabile, in modo da tenerlo lontano dagli sguardi profani». Sul legame fra la silenicità di Socrate e la dissimulazione, cfr. P. HADOT in *op. cit.*, pp. 88-101.

³⁹⁹ Sull'intrinseco valore degli oggetti nascosti e sottratti alla vista, cfr. anche *Adagi*, cit., 1065, *In foribus urceum*, p. 986: «Itaque urceum in foribus positum nemo studet tollere, proclive enim, verum uniones in scriniis reconditos magis expetunt» («Nessuno si interessa di prendere un orcio posto sulla porta; questo, infatti è a portata di mano, ma si cercano di più le perle rare chiuse negli scrigni»). Per l'immagine del tesoro nascosto in Pico, cfr. *infra*, pp. 93-96.

L'eccellenza, prosegue l'autore dell'adagio, si nasconde dunque in ciò che è meno appariscente, come testimonia il seme, «res minutula, quam abdita», che è piccolissimo e non ostenta se stesso, pur contenendo al suo interno tutta la forza della pianta. È interessante notare come in queste righe si trovi condensato quello che si potrebbe definire un "elogio del microscopico" – non insolito, peraltro, negli autori cristiani –,⁴⁰⁰ che va in un certo senso a riqualificare anche le composizioni in lode di insetti o piante: proprio a un insetto sarà, infatti, dedicato un altro dei più celebri adagi erasmiani, *Scarabeum aquilam quaerit*.⁴⁰¹ Una simile lettura in chiave "silenica" della minutezza era già stata proposta da Erasmo, nei *Prolegomena* dell'opera, a proposito della forma letteraria degli adagi stessi, sentenze brevi ed essenziali, ma depositarie di grande saggezza:

Quodsi minutula quaequam res videtur adagium, meminerimus ista non mole, sed precio aestimari oportere. [...] Et ut auctore Plinio in minutissimis animantibus, velut araneolo culiceque, maius est naturae miraculum quam in elephanto, siquis modo propius contempletur, itidem in re litteraria nonnumquam plurimum habent ingenii, quae minima sunt.⁴⁰²

⁴⁰⁰ Si veda, ad esempio, AGOSTINO, *De civitate Dei*, PL [XLI], 24: «Quod opus ejus tam magnam et mirabile est, ut non solum in homine, quod est animal rationale, et ex hoc cunctis terrenis animantibus excellentius atque praestantius, sed in qualibet minutissima muscula bene consideranti stuporem mentis ingerat, laudemque pariat Creatoris» (tr. it. di P. Sanasi: «E quest'opera è tanto grande e meravigliosa che a chi ben riflette impone l'ammirazione del pensiero e suscita la lode al Creatore, non solo riguardo all'uomo perché è un animale ragionevole e perciò superiore e più nobile di tutti gli esseri animati della terra, ma anche riguardo al più piccolo moscerino»); «[...] in multiformi specie tot tantorumque animantium, quorum illa plus habent admirationis, quae molis minimum (plus enim formicularum et apicularum opera stupemus, quam immensa corpora balaenarum)» («[...]nella diversa vaghezza di tanti e tanto grandi animali, fra i quali destano maggiore ammirazione quelli che hanno il minimo della grossezza, perché ammiriamo di più l'operosità delle formiche e delle api che i corpi immensi delle balene»).

⁴⁰¹ Cfr. A. S. PEASE, *op. cit.*, pp. 31-32. Si veda anche la raccolta secentesca di encomi paradossali realizzata da Caspar Dornavius, la cui prefazione recita: «Tum profecto apparent Sapientiae Dei certissima vestigia; quae in minimis perinde tota est, atque in maximis» (C. DORNAVIUS, *op. cit.*, pp. 1-2). Cfr. anche *Adagi*, cit., *Scarabeus aquilam quaerit*, 2601, p. 1971: «Verum si quis hunc explicet Silenum et contemptum hoc animalculum propius ac veluti domi contempletur, tam multas in eo dotes haud vulgares animadvertet, ut omnibus diligenter pensitatis propemodum scarabeum se malit esse quam aquilam» (tr. it. di L. Bergerard: «Ma se qualcuno aprisse questo Sileno ed osservasse questo animaletto più da vicino e come dall'interno, allora scoprirebbe in esso così tante doti non comuni che, considerata ogni cosa attentamente, preferirebbe quasi essere uno scarabeo piuttosto che un'aquila»).

⁴⁰² *Adagi*, cit., p. 46. Testo italiano a p. 47: «Ma se ancora l'adagio sembrasse una piccola cosa, ricorderemo che tutto ciò va valutato non per la mole, ma per il valore. [...] Come nei più minuti animali – seguendo Plinio [11, 2-4] ad esempio il ragno e la pulce, il miracolo della natura appare maggiore che nell'elefante, se solo si riesce a contemplarli da vicino, allo stesso modo, nelle opere scritte, non raramente quel che è piccolissimo ha il massimo valore». Cfr. le osservazioni di Pease sull'interesse scientifico per il microscopico e la contemporanea diffusione di generi letterari "minimi", come l'epillio, l'epigramma e l'idillio in epoca alessandrina (in A. S. PEASE, *op. cit.*, p. 32).

E ancora, sempre nei *Prolegomena*, recuperando il tema prettamente silenico dell'«involucrum» esteriore, si legge:

His enim tam brevibus dictis per involucrum quoddam eadem innui, quae philosophiae principes tot voluminibus tradiderunt.⁴⁰³

La prospettiva silenica, nell'adagio, non è dunque limitata alla peculiarità di singoli individui, come nel *Simposio*, ma diviene una categoria concettuale più ampia, applicabile ai contesti più svariati. “Silenica”, ad esempio, è per Erasmo la natura, poiché in ogni ordine di cose è la materia, «pars vilior», a essere visibile, mentre la forma, «quod est maxime divinum et immortale»,⁴⁰⁴ si sottrae ai sensi e non si lascia scorgere; “silenico” è inoltre il testo sacro, a proposito del quale, sulla base di una linea esegetica di matrice origeniana,⁴⁰⁵ si afferma che: «Si consistas in superficie, ridicula nonnunquam res sit; si penetres usque ad anagogen, divinam adores sapientiam».⁴⁰⁶ “Silenico”, ancora, deve essere il metodo di indagine in tutti i campi del sapere, in virtù del carattere intrinsecamente sfuggente della verità, che ama nascondersi nel profondo: «Itidem in

⁴⁰³ Ivi, pp. 46-48. Testo italiano alle pp. 47-49: «In questi così brevi detti, infatti, quasi come in un involucro, sono indicati quegli stessi principi che i più importanti filosofi hanno tramandato in tanti volumi».

⁴⁰⁴ Ivi, p. 1740.

⁴⁰⁵ Cfr. ORIGENE, *I principi*, a cura di M. Simonetti, Torino, Unione Tipografico – Editrice Torinese, 1989, I, p. 502: «Perciò tre volte bisogna notare nella propria anima i concetti delle sacre scritture: così il semplice trova edificazione, per così dire, nella carne della scrittura – indichiamo così il senso che è più alla mano; colui che ha un poco progredito trova edificazione nell'anima della scrittura; il perfetto [trova] edificazione nella legge spirituale, che contiene le ombre dei beni futuri». Sull'influenza di Origene sul pensiero di Erasmo, che lavorò a un'edizione latina delle sue opere, cfr. G. J. FOKKE, *Christus verae pacis auctor et unicus scopus. Erasmus and Origen*, Lovanio, Katholieke Universiteit, Faculty of Theology, 1977; A. GODIN, *Érasme lecteur d'Origène*, Genève, Droz, 1982. Per una panoramica più generale sulla ricezione di Origene in questi secoli, cfr. P. TERRACCIANO, «Omnia in figura». *L'impronta di Origene fra '400 e '500*, Roma, Storia e letteratura, 2012.

⁴⁰⁶ *Adagi*, cit., p. 1740. Riguardo alla natura silenica del testo sacro, si tenga presente anche la menzione che Erasmo ne fa nell'*Enchiridion militis christiani*, in ASD, V-8, p. 184: «Idem obseruandum in omnibus litteris, quae ex simplici sensu et mysterio tanquam corpore atque animo constant, vt contempta littera ad mysterium potissimum spectes. Cuiusmodi sunt litterae poetarum omnium et ex philosophis Platonicorum; maxime vero scripturae diuinae, quae fere Silenis illis Alcibiadeis similes sub tectorio sordido ac pene ridiculo merum numen cladunt» («La stessa cosa va applicata a tutti gli scritti letterari, che sono costituiti di un senso superficiale e di un significato profondo, come di un corpo e di un'anima, per cui, trascurando il significato letterale, devi guardare soprattutto a quello nascosto. Così sono fatti gli scritti di tutti i poeti [...]. Ma soprattutto è fatta così la Scrittura che, simile ai famosi Sileni di Alcibiade, racchiude in un involucro brutto e quasi ridicolo un purissimo Dio», in ERASMO DA ROTTERDAM, *Il pugnale del soldato cristiano*, in ID., *Scritti religiosi e morali*, progetto e introduzione di Adriano Prosperi, a cura di Cecilia Asso, Torino, Einaudi, 2004, p. 57). Sul carattere silenico delle Sacre Scritture, cui già aveva alluso Pico, cfr. *Pros. lat.*, cit., p. 808, e *supra*, p. 96.

cognitione germana rerum veritas semper altissime latet, quae nec facile nec a multis deprehenditur». ⁴⁰⁷

Il passo, così come l'intera riflessione, incentrata sul concetto di una «verità che ama nascondersi», richiama da vicino un altro luogo degli *Adagia*, particolarmente interessante per il riferimento a quei filosofi antichi che, rievocati in un contesto analogo anche da Pico, erano soliti rivestire i loro misteri sapienziali con «involucris di enigmi», al fine di tenerli celati ai profani:

Suspicio inde sumptum, quod antiquitus illi σοφοί, quos vocant, soleant mysteria sapientiae quibusdam aenigmatum involucris data opera obtegere, videlicet ne prophana turba ac nondum philosophiae sacris initiata posset assequi. Quin et hodie nonnulli philosophiae ac theologiae professores, cum ea quandoque tradant, rem spinis quibusdam ac verborum portentis implicant et involvunt. Sic Plato numeris suis obscuravit suam philosophiam. Sic Aristoteles multa mathematicis collationibus reddidit obscuriora. ⁴⁰⁸

Come già in Pico, il tema è con ogni probabilità derivato dal celebre passo del commento ficiniano al *Parmenide* di Platone e testimonia, ancora una volta, lo stretto legame fra l'immagine silenica e una concezione della filosofia come sapienza misterica, dissimulata attraverso il paradossale accostamento agli enigmi, l'oscurità terminologica e l'apparenza ludica. ⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ *Adagi*, cit., p. 1740.

⁴⁰⁸ Ivi, 39, *Rudius ac planius*, p. 132. Testo italiano a p. 133 (tr. it. A. Miuri): «Sospetto che derivi dal fatto che nel tempo antico i sapienti, come li si definisce, di solito occultavano con impegno i misteri sapienziali dietro la cortina di espressioni arcane, al fine di impedire che il popolo minuto, non ancora iniziato ai segreti della filosofia, potesse accostarvisi. Per cui anche oggi alcuni filosofi e professori di teologia, quando si trovano a trasmettere a una donnicciola qualunque o a un umile artigiano dei contenuti che quelli dovranno ripetere, per apparire dotti aggrovigliano e avvolgono la cosa in prodigiose asperità verbali: così Platone rese oscura la sua filosofia con i numeri e Aristotele complicò molte sue affermazioni con paragoni tratti dalla matematica».

⁴⁰⁹ Cfr. M. FICINO, *In Platonis Parmenidem Proemium*, cit., p. 1137: «Pythagorae, Socratisque et Platonis mos erat, ubique divina mysteria figuris, involucrisque obtegere, sapientiam suam contra Sophistarum iactantiam modeste dissimulare, iocari serio, et studiosissime ludere». Cfr. I. P. CULIANU, *Iocari serio*, cit., p. 181.

IV.1.3. *Un mondo rovesciato*

Nell'insieme delle personalità sileniche della storia elencate nell'adagio è annoverato anche Cristo. Costui – spiega Erasmo – nato da genitori semplici, cresciuto povero e in una dimora umile, condusse una vita lontana da quei piaceri e privilegi ritenuti desiderabili dalla *communis opinio*. Eppure, Cristo è un «mirificus Silenus», in grado di rivelare, se dischiuso, ineffabili tesori:

In quanta viltate quale margaritum, in quanta humilitate quantam sublimitatem, in quanta paupertate quantas divitias, in quanta infirmitate quam incogitabilem virtutem, in quanta ignominia quantam gloriam, in quantis laboribus quam absolutam requiem, denique in morte tam acerba perennem immortalitas fontem.⁴¹⁰

Il passo evidenzia, ancora una volta, il gioco prospettico originato dal contrasto – in questo caso declinato come vera opposizione semantica – fra esteriorità e interiorità, fra il significato comunemente attribuito agli elementi che vengono giudicati «iuxta popularem aestimationem»⁴¹¹ e il significato ulteriore, latente, discosto dall'immediatezza della superficie. Chi si definisce cristiano, continua Erasmo, dovrebbe anche in questo trarre ispirazione da Cristo e seguirne l'esempio,⁴¹² disprezzando i beni materiali e realizzando che non sono gli immediati piaceri derivati dagli onori o dalle ricchezze a costituire la via per l'eterna beatitudine.

Una logica analoga investe anche, da un punto di vista più generale, il valore della conoscenza, riflettendosi in quel rovesciamento dei concetti di *sapientia* e *stultitia* che, riecheggiando il precedente socratico e fondendosi con la tradizione teologica neotestamentaria – segnatamente paolina –, sarà centrale nel *Moriae encomium*. I profeti, Giovanni Battista e gli Apostoli, spiega Erasmo, erano «irrisi, invis, execrabiles»⁴¹³ agli

⁴¹⁰ Ivi, p. 1736. Testo italiano a p. 1737: «In tanta volgarità – quale perla!, nell'umiltà, quale nobiltà!, nella povertà, quale ricchezza!, nella debolezza, quale incredibile forza!, nell'ignominia, quale gloria!, in tanti travagli, quale pace assoluta!; e infine, in una morte così dolorosa, la fonte perenne dell'immortalità!».

⁴¹¹ *Ibidem*.

⁴¹² Sul tema, fondamentale, della centralità della figura di Cristo nel pensiero erasmiano, cfr. almeno L. E. HALKIN, *Érasme et l'humanisme chrétien*, Paris, éd. Universitaires, 1969; J.-C. MARGOLIN, *Philosophie et théologie chez Érasme*, in *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, a cura di Michele Ciliberto e Cesare Vasoli, Roma, Editori Riuniti, 1991, pp. 215-247; F. DE MICHELIS PINTACUDA, *La philosophia Christi di Erasmo tra Umanesimo e Riforma*, in *Humanistica: per Cesare Vasoli*, a cura di Fabrizio Meroi ed Elisabetta Scapparone, Firenze, Olschki, 2004, pp. 99-119.

⁴¹³ *Adagi*, cit., p. 1738.

occhi del volgo, eppure neanche Aristotele avrebbe potuto eguagliare la loro dottrina: in confronto alla sapienza di chi ha attinto alla fonte celeste, sostiene l'umanista parafrasando Paolo di Tarso, ogni sapienza umana non è che mera follia.⁴¹⁴

Se l'adagio si apriva con una riflessione di sapore platonico sul carattere effimero e illusorio delle apparenze, esso va poi a concentrarsi sulla questione da un punto di vista prettamente etico-morale, in cui il *focus* è rivolto in primo luogo all'attualità: l'Erasmus paremiologo e «compilatore» cede quindi il passo all'Erasmus «predicatore», il quale, introducendo una significativa novità rispetto al modello greco, legge l'immagine del Sileno in senso contrario:

Latitant et hodie boni quidam Sileni, sed heu nimium pauci. Bona pars hominum praeposterum Silenum exprimunt. Si quis rerum vim ac naturam penitus introspectat, reperiet nullos a vera sapientia longius abesse quam istos, qui magnificis titulis, qui sapientibus pileis, qui splendidis cingulis, qui gemmatis anulis absolutam profitentur sapientiam.⁴¹⁵

Se il Sileno di Alcibiade poteva dirsi legato al fenomeno della dissimulazione – poiché inibiva il manifestarsi di una certa qualità interiore in virtù di una fuorviante “corteccia” esteriore –, il Sileno rovesciato è, invece, l'araldo della simulazione: esso mira a ostentare qualcosa che, viceversa, non sussiste oltre la superficie.⁴¹⁶ Nella disamina erasmiana, questa figura è quindi particolarmente adatta per rappresentare metaforicamente gli effetti di un sovvertimento delle gerarchie valoriali rispetto alle aspettative del buon senso, identificate nel paradigma etico cristiano; un orizzonte in cui, quindi, le forme dell'apparenza ingannevole hanno preso il sopravvento sull'essenza, i segni esteriori sulla sostanza:

⁴¹⁴ Cfr. *I Cor.* 1, 18-31. Come sottolinea Michel Foucault (*op. cit.*, p. 96), la prima epistola ai Corinzi «nel XVI secolo, più che in ogni altra epoca [...], splende di un prestigio incomparabile»: con essa si confronteranno infatti non solo teologi e riformatori, come Erasmo, Lutero e Calvino, ma anche autori versati alla riflessione paradossale, come Ortensio Lando e – sebbene con toni fortemente critici – Giordano Bruno.

⁴¹⁵ *Adagi*, cit., p. 1738. Testo italiano a p. 1739: «Ancor oggi si nasconde qualche Sileno, ma sono così pochi! Per lo più gli uomini rappresentano dei Sileni invertiti. Se qualcuno osserverà dappresso l'essenziale natura delle cose scoprirà che nessuno è più lontano dalla vera sapienza di coloro che, forti dei loro titoli altisonanti, dei pilei degli eruditi, delle cinture luccicanti, degli anelli ingemmati, professano un'assoluta sapienza».

⁴¹⁶ Sulla differenza fra i concetti di simulazione e dissimulazione, nonché sulla loro rilevanza per la cultura cinquecentesca, cfr. P. ZAGORIN, *Ways of lying. Dissimulation, persecution and conformity in early modern Europe*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1990. Si veda, in particolare, il chiarimento a p. 3: «For precision's sake, we can say that in a strict sense dissimulation is pretending not to be what one actually is, whereas simulation is pretending to be what one actually is not».

Cum sceptrum vides, cum insignia, cum satellitum, cum titulos audis serenissimum, clementissimum, inclytum, nonne principem adoras terrenum quoddam numen et quiddam homine maius intueri te putas? Sed aperi Silenum praeposterum, tyrannum invenies, interdum civium hostem, publicae concordiae osorem, discordiarum serendarum artificem, bonorum oppressorem, legum pestem [...], breviter, ut est in Graecorum proverbiiis, Ἰλιόδα κακῶν.⁴¹⁷

La discrepanza fra l'aspetto e l'animo è così marcata che, prosegue Erasmo, molti di coloro che si presentano nella forma di uomini in realtà non sono neanche tali: «Si Silenum explicueris, intus suem aut leonem aut ursum aut asinum fortassis invenies».⁴¹⁸ Un simile spettacolo, degno degli incantesimi di Circe, è ancor più pietoso di questi ultimi: se la celebre maga si limitava a stravolgere la fisionomia degli uomini – che nel profondo mantenevano la loro essenza umana anche dopo la metamorfosi – nel mondo rovesciato descritto nell'adagio sono piuttosto le essenze ferine a celarsi al di sotto di una scorza antropomorfa.⁴¹⁹ D'altronde, la simbologia animale ritorna assai di frequente negli *Adagia* per dar forma a quel mosaico di vizi che Erasmo si impegna a descrivere e ridicolizzare: vi si ricorre, ad esempio, quando a venir messo in rilievo dalla paremia è lo scarto fra ambizioni vanagloriose e indole misera (come nell'adagio *Tragica simia*, dove un «omiciattolo» si nasconde dietro a una maschera di ricchezze e onori per atteggiarsi a vero uomo),⁴²⁰ oppure quando si biasima l'irrefrenabile smania di ricevere lodi (come nell'adagio *Camelus saltat*, in cui si discorre di coloro che fanno violenza alla propria natura pur di apparire – e non di essere – migliori).⁴²¹

⁴¹⁷ Ivi, p. 1742. Testo italiano a p. 1743: «Vedi lo scettro, le insegne, la corte, ascolti titoli come "serenissimo", "clementissimo", "illustre" - e che cos'altro fai se non adorare un mortale come fosse un dio, un essere superiore agli uomini? Apri questo Sileno invertito e allora t'imatterai in un tiranno, talora addirittura in un nemico della società, dispregiatore della pubblica concordia, seminatore di discordie, oppressore dei buoni, rovina della legge [...]; in breve, per dirla con un proverbio greco: un'Iliade di mali». Per il proverbio, cfr. ivi, 226, *Ilias malorum*, p. 306.

⁴¹⁸ Ivi, p. 1742.

⁴¹⁹ Cfr. *ibidem*. Il tema ispirerà peraltro il *Cantus Circaeus* (1582) di Giordano Bruno, trattato mnemotecnico in cui il filosofo immagina, come effetto di una magica restaurazione del giusto equilibrio fra l'esteriorità e l'interiorità degli uomini, la comparizione di una moltitudine di belve. Si veda V. PERRONE COMPAGNI, «Minime occultum chaos». *La magia riordinatrice del Cantus Circaeus*, in «Bruniana & Campanelliana», VI, (2000/2), pp. 281-297. Per approfondimenti sulla figura di Circe nel Cinquecento e sulle diverse interpretazioni a essa attribuite, cfr. F. A. YATES, *Astrea. L'idea di Impero nel Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 178-203; P. SABBATINO, *Nei luoghi di Circe. L'"asino" di Machiavelli e il Cantus Circaeus di Bruno*, in *Cultura e scrittura di Machiavelli*, Roma, Salerno, 1998, pp. 553-596; O. CATANORCHI, *Circe*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, cit., I, coll. 344-346.

⁴²⁰ Cfr. *Adagi*, cit., 1795, pp. 1494-1495.

⁴²¹ Cfr. ivi, 1666, pp. 1422-23. Si veda anche l'adagio *Simia in purpura*, in ivi, 610, p. 614: «In varios usus potest adhiberi paroemia, nempe vel in hos, qui tametsi magnifico cultu sint ornati, tamen cuiusmodi sint, ex ipso vultu moribusque cognoscitur [...]. Quid enim tam ridiculum quam simia vestita purpurea veste?».

A generare un simile scompenso negli equilibri naturali e sociali concorre, a parere di Erasmo, la sconsideratezza del volgo, il cui interesse eccessivo per ciò che colpisce i sensi consente ai Sileni rovesciati di prosperare:

Crassum vulgus, quoniam praepostere iudicat, nimirum ex his quae maxime sensibus corporis obvia sunt aestimas omnia, passim et labitur et errat ac falsis bonorum et malorum simulachris deluditur inversosque Silenos miratur ac suspicit.⁴²²

Come ribadisce l'autore, è esattamente nella preferenza accordata alle vuote forme dell'apparenza che si colloca il discrimine fra l'uomo mondano e il vero cristiano: solo quest'ultimo è in grado di riconoscere appieno il valore dei beni immateriali, disprezzando i piaceri apparenti ed effimeri ricercati dalla moltitudine.⁴²³

L'inversione di questa scala valoriale è perciò all'origine della formulazione di «opinioni rovesciate» rispetto al paradigma etico di Cristo; tali opinioni, fossilizzandosi nelle maglie del senso comune, hanno creato il presupposto per l'edificazione del tragico *mundus inversus*⁴²⁴ che Erasmo sta qui descrivendo:

Atque hinc praeposterum de rebus multitudinis iudicium [...]. Hinc aurum anteponitur litteris, generis antiquitas honesto, corporis dotes animi bonis, ceremoniis posthabetur vera pietas, Christi praecepta decretis hominum, persona veritati, umbra rebus, fucata nativis, fluxa solidis, momentanea aeternis.⁴²⁵

⁴²² Ivi, p. 1740. Testo italiano a p. 1741: «Il volgo rozzo si meraviglia e s'interessa solo di ciò che colpisce maggiormente i sensi, cosicché non fa che incespicare e cadere in errore lasciandosi ingannare da false immagini del bene e del male, ammirando e cercando solo i Sileni invertiti».

⁴²³ Cfr. ivi, p. 1742.

⁴²⁴ Sul *topos* del mondo alla rovescia nella cultura cinquecentesca, cfr. almeno M. M. BACHTIN, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, Carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino, Einaudi, 1979; *L'image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVIe siècle au milieu du XVIIe*, studi raccolti e presentati da J. Lafond e A. Redondo, Vrin, Paris, 1979; E. R. CURTIUS, *op. cit.*, 110-115. Per una più ampia indagine di tipo antropologico sul tema, cfr. G. COCCHIARA, *Il mondo alla rovescia*, presentazione di P. Camporesi, Torino, Bollati Boringhieri, 1981.

⁴²⁵ *Adagi*, cit., p. 1744. Testo italiano a p. 1745: «Ecco il mondo capovolto della moltitudine [...]. L'oro viene anteposto alle lettere, la discendenza viene preferita all'onestà, la prestanza fisica alla bontà dell'anima, la vera pietà viene trascurata a favore delle cerimonie, i precetti di Cristo per i decreti umani, la verità della persona per le ombre delle cose, ciò che è frutto di dissimulazione per ciò che è naturale, ciò che è cangiante per ciò che è stabile, l'effimero per l'eterno». Una riflessione sul contrasto fra beni effimeri e beni eterni è condotta, in termini simili, anche in un bel passo dell'*Ateismo trionfato* di Tommaso Campanella, dove tornerà il tema della vita come «ombra del vero» e «rappresentazione comica», «giocata» all'insegna dell'inganno delle apparenze. Si veda T. CAMPANELLA, *L'ateismo trionfato*, a cura di Germana Ernst, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2004, pp. 90-91.

Viene così a delinearsi un orizzonte costruito sulla base dello «iudicium multitudinis», ossia sulla *doxa*; eppure, agli occhi di Erasmo, è proprio questo dominio incontrastato della *doxa* a configurarsi come estremamente paradossale, poiché in aperto contrasto con il messaggio di Cristo e con le aspettative del buon senso. Il rovesciamento delle «opinioni» rispetto al modello ideale di riferimento è così marcato da comportare, di conseguenza, anche un rovesciamento dell'*ordo verborum*: «Deinde ex praeposteris opinionibus praeposteram rerum vocabula»,⁴²⁶ con il – paradossale – risultato che: «Quod excelsum est humile vocant, quod amarum dulce, quod pretiosum vile, quod vita mortem».⁴²⁷ Il linguaggio rovesciato diviene il sigillo di una percezione rovesciata delle cose, che tuttavia, poiché condivisa dalla *multitudo*, va naturalizzandosi agli occhi del volgo:

Proditorem appellant et principis hostem, qui nihil illi supra leges ac praeter aequum licere velit, hoc est qui illum optet vere principem agere et a tyranni, qua belva non est alia tetrior, imagine quam maxime velit abesse. Ille contra consultum, amicus, fautor principum dicitur, qui illos perversa educatione corrumpat, qui stultis inficiat opinionibus, qui assentatione laudat, qui malis consiliis in odium populi pertrahat, qui bellis et insanis rerum tumultibus involvat.⁴²⁸

Nel gioco prospettico del mondo rovesciato, chi sfida l'autorità del principe nel tentativo di correggerlo e migliorarlo viene insultato e punito, mentre chi, per ottenere benefici, ne asseconda i capricci viene premiato, a discapito dell'intera comunità.⁴²⁹ Si elogia il cattivo consigliere, il traviatore del principe; si deride e si umilia il saggio pedagogo. È interessante notare come l'Erasmo moralista, con grande lucidità e disincanto, stia qui attribuendo una tragica concretezza a quella dinamica rovesciata

⁴²⁶ *Adagi*, cit., p. 1744.

⁴²⁷ *Ibidem*.

⁴²⁸ *Ibidem*. Testo italiano a p. 1745: «Traditore e nemico del principe è chiamato colui che – pensando che non sia lecito passare al di sopra della legge e della giustizia – chiede che si comporti veramente da principe e non da tiranno, la bestia assolutamente più crudele. Al contrario, è detto consigliere, amico, fautore del principe colui che lo corrompe con una cattiva educazione inculcandogli opinioni insensate, si prende gioco di lui rendendolo impopolare, gli dà pessimi consigli, lo spinge a intraprendere guerre e a impelagarsi in cose malsane e torbide». Riguardo all'antimilitarismo, tema cruciale nella riflessione erasmiana, cfr. almeno J.-C. MARGOLIN, *Guerre et paix dans la pensée d'Erasmus*, Paris, Aubier Montaigne, 1973; E. GARIN, *Erasmus*, Firenze, Cultura della Pace, 1988.

⁴²⁹ *Adagi*, cit., p. 1744. Sottolineando l'importanza degli educatori del principe, dai quali anche dipende la possibilità o meno che quest'ultimo degeneri in tiranno, si anticipano alcune delle tematiche che saranno più ampiamente discusse da Erasmo nell'*Institutio principis christiani* (1516).

solitamente posta alla base dell'epidittica paradossale come mero *jeu d'esprit*: si applaude colui che andrebbe ritenuto indegno di lode, mentre si biasima colui che sarebbe da reputare degno di stima.

Una logica altrettanto rovesciata attanaglia l'altro grande bersaglio della critica erasmiana: l'inadeguatezza dei ministri della Chiesa. D'altronde, è evidente come il tema della dissimmetria fra exteriorità e interiorità, su cui Erasmo insiste così spesso, rimandi costantemente a quella che l'umanista avvertiva come una delle più gravi problematiche cui il suo secolo era chiamato a far fronte, ossia la dilagante degenerazione dei costumi ecclesiastici. Attraverso l'esaltazione della frugalità e della purezza di spirito proprie delle comunità paleocristiane,⁴³⁰ così lontane dallo sfarzo e dalla bramosia di potere, Erasmo imposta infatti la sua polemica contro la corruzione della Chiesa a lui contemporanea, in cui, viceversa, è la vacuità delle apparenze ad aver preso il sopravvento sull'autenticità dell'esperienza religiosa, il culto cerimonioso sulla vera fede, l'astrattezza dei tecnicismi dogmatici sul valore etico degli insegnamenti di Cristo.⁴³¹ Anche in questo caso, ne deriva ciò che agli occhi di Erasmo si configura come un rovesciamento dei legittimi rapporti fra le cose, dagli esiti marcatamente paradossali:

Ubi nonnihil de sacerdotum praediis aut censu diminutum fuerit, clamatur undique opprimi Christianam ecclesiam. Ubi concitatur orbis ad bellum, ubi palam improba sacerdotum vita tot animarum milia pertrahuntur in exitium, nemo deplorat ecclesiae vicem, cum vere iam affligatur ecclesia.⁴³²

Sintomo allarmante di questa condizione, a parere di Erasmo, continuano a essere i «*praepostera vocabula*», termini che, impiegati in contesti estranei a quelli a loro consoni in ambito ecclesiastico, finiscono con l'assumere un significato opposto a

⁴³⁰ Cfr. *Adagi*, cit., pp. 1736-1738.

⁴³¹ Sul tema, prettamente agostiniano, della dimensione interiore dell'esperienza religiosa, si rimanda al testo di C. BÉNÉ, *Érasme et Saint Augustin, ou l'influence de Saint Augustin sur l'humanisme d'Érasme*, Genève, Droz, 1969. Per Cristo come «unico scopo di tutta la vita» si vedano le tesi esposte nell'*Enchiridion militis Christiani*, ad esempio: «Christum vero esse puta non vocem inanem, sed nihil aliud quam charitatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, breuiter quicquid ille docuit», in *ASD*, V-8, p. 172 («[Cristo] non è una parola vuota, ma nient'altro che carità, semplicità, pazienza, purezza, in breve, è tutto quello che egli ha insegnato», in *Il pugnale del soldato cristiano*, cit., p. 50).

⁴³² *Adagi*, cit., p. 1746. Testo italiano a p. 1747: «Quando le proprietà o le rendite del clero vengono sia pur lievemente intaccate, subito si leva il grido contro colui che opprime la Chiesa cristiana. Ma quando si eccita il mondo intero alla guerra, quando l'immorale e manifesta vita dei sacerdoti conduce migliaia di anime alla perdizione, non vi è nessuno che denunci il pericolo a cui è esposta la Chiesa, mentre è proprio allora che essa sta andando in rovina».

quello di partenza, generando così un effetto straniante. Si consideri, ad esempio, il caso degli aggettivi «ornata» e «cohonesta»:

Ornatam et cohonestam vocant ecclesiam, non cum in populo gliscit pietas, cum vita decrescunt, boni mores augescunt, cum sacra doctrina viget, verum cum auro gemmisque lucent altaria [...].⁴³³

O quello del cruciale termine «haeresis», di cui i curiati si servono come di una temibile arma, tralasciando però di ricorrervi quando in gioco vi è la difesa della parola di Cristo:

Haeresim appellant, si quis dixerit aut scripserit aliquid, quod aliquo pacto cum magistralibus theologorum propositiuncolis vel in re grammatica dissentiat; et haeresis non est, ubi quis ceu praecipuam felicitatis humanae portionem effert id quod ipse Christus ubique docet esse negligendum? Qui vitae rationem inducit ab evangelicis praeceptis et apostolicis institutis longe diversam?⁴³⁴

Una delle derive paradossali che più dolorosamente colpisce la sensibilità di Erasmo in questo orizzonte rovesciato è il fatto che i chierici si scoprono guerrieri: «la mitra» è congiunta «con l'elmo, il sacro pallio con la corazza di Marte, le benedizioni con i cannoni, il sacerdozio con la guerra».⁴³⁵

Il paradosso diviene quindi, nell'adagio, il descrittore di una società fuori controllo, moralmente degenerata, ricalcata sul «praeposterum iudicium multitudinis» e contraddistinta da un rovesciamento delle gerarchie valoriali rispetto alle direttive del

⁴³³ *Ibidem*. Testo italiano a p. 1747: «Si parla del prestigio e dell'onore della Chiesa non quando nel popolo si rinsalda la pietà, i vizi diminuiscono, la moralità diventa feconda e la sana dottrina si rinforza, ma quando gli altari luccicano d'oro e di gemme».

⁴³⁴ *Ivi*, p. 1748. Testo italiano a p. 1749: «Si parla d'eresia se qualcuno dice o scrive qualcosa che discordi in qualsiasi modo, magari anche solo dal punto di vista grammaticale, dalle proposizioncelle magistrali dei teologi. E non vi è eresia là dove si celebra come essenziale alla felicità umana ciò che lo stesso Cristo ha dappertutto insegnato a tralasciare? O si adotta uno stile di vita del tutto diverso dai precetti evangelici e dagli ordinamenti degli apostoli?». Sulla sincera difficoltà di Erasmo nel comprendere la pregnanza dei dogmi cristiani – che nel corso della sua attività di traduttore e commentatore dei testi sacri continuerà a subordinare ai criteri filologici – ben si esprime HUIZINGA in *Erasmo*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 162-172. Sulle dispute intavolate per questo motivo con i teologi più conservatori, e in particolare sulla disputa con Edward Lee, si veda C. ASSO, *La teologia e la grammatica. La controversia tra Erasmo ed Edward Lee*, Firenze, Olschki, 1993.

⁴³⁵ *Adagi*, cit., p. 1757. La critica erasmiana è rivolta in particolare al bellicoso pontefice Giulio II, vero e proprio emblema, per l'olandese, della degenerazione del Cristianesimo: a lui l'umanista dedica un libello satirico nel quale il Papa, dopo la morte, si presenta alle porte del paradiso, accompagnato dal suo esercito di soldati, ma San Pietro nega loro l'accesso. Cfr. ERASMO DA ROTTERDAM, *Giulio*, a cura di Silvana Seidel Menchi, Torino, Einaudi, 2014.

modello cristiano. L'aspra polemica erasmiana contro la prevaricazione della dimensione esteriore dell'esperienza religiosa su quella interiore, e dei beni effimeri sui beni eterni, non è d'altronde dissimile nella sostanza da quella che, seppur con le doverose distinzioni di tipo ideologico, avrebbe di lì a poco guidato l'ascesa di Martin Lutero.⁴³⁶

Il fine del richiamo massiccio a una prospettiva rovesciata, nell'adagio, è certamente anche quello di conferire ai bersagli criticati delle connotazioni assurde, irrazionali e grottesche,⁴³⁷ come si trattasse dei personaggi di una rappresentazione teatrale, in cui è proprio l'assurdità, intesa non tanto come mancanza di senso e logica, quanto come ridefinizione di nuovi sensi e nuove logiche «rovesciate» a dominare i movimenti degli attori sul palco: «Inverte Silenum [...] iamque magnifica illa insignia comoediam fuisse iudicabis».⁴³⁸ Lo stesso teatrale rovesciamento, coniugato esplicitamente alla metafora del teatro del mondo, è al centro anche del più paradossale degli scritti erasmiani, in cui peraltro il grottesco ritratto della società che Erasmo delinea nei *Sileni Alcibiadis* va a inserirsi all'interno della cornice epidittica: il *Moriae encomium, id est Stultitiae laus*.

IV.2 *Il Moriae encomium e la riabilitazione dell'elogio paradossale*

IV.2.1. *Philosophi ridentes*. Fra Democrito e Luciano

Nelle primissime pagine del *Moriae encomium*, la Follia personificata prende la parola di fronte a una nutrita adunanza di ascoltatori e si presenta con queste parole:

Sum etenim, uti videtis, vera largitrix ἐλάων, quam Latini Stulticiam, Graeci μωρόϊαν appellant. Quanquam quid vel hoc opus erat dicere, quasi non ipso ex vultu fronteque, quod aiunt, satis quae sim prae me feram, aut quasi si quis me Minervam aut Sophiam esse contendat, non statim solo possit obtutu coargui, etiam si nulla accedat oratio, minime mendax animi

⁴³⁶ Sui rapporti con Lutero e sulla celebre disputa sul libero arbitrio, cfr. almeno J. BOISSET, *Erasme et Luther: libre ou serf arbitre?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962; F. DE MICHELIS PINTACUDA, *Tra Erasmo e Lutero*, Roma, Storia e Letteratura, 2001.

⁴³⁷ Cfr. M. M. BACHTIN, *op. cit.*, pp. 332-404, in cui si chiarisce che il “grottesco” è concetto strettamente legato al *topos* del *mundus inversus*, in quanto derivante proprio dalla reinterpretazione in senso deteriore delle «cose sacre e alte».

⁴³⁸ *Adagi*, cit., p. 1742.

speculum. Nullus apud me fucus locus, nec aliud fronte simulo, aliud in pectore premo.⁴³⁹

Moria introduce la sua *declamatio* presentandosi a volto scoperto, senza maschere e senza trucco, mostrandosi schiettamente per quello che è, o dice di essere. La discrepanza strutturale fra essenza e apparenza che si è visto caratterizzare lo scenario descritto nei *Sileni Alcibiadis* sembra essere, nel caso di Moria, eccezionalmente assente: non vi è, in lei, alcun accenno alla duplicità silenica di cui si è parlato, ma vi è bensì una piena corrispondenza fra il volto e l'animo.⁴⁴⁰ Ciò è tanto più interessante considerando che lo sfondo in cui, nell'opera, è inserita l'appassionata disquisizione di Moria è proprio quello stesso *mundus inversus* che si è visto essere oggetto di analisi e di critica nell'adagio esaminato: un mondo ovunque intriso di equivocità e ambivalenza, nonché fondato su una sorta di "gioco delle parti" istituzionalizzato, di cui proprio la maschera è accessorio imprescindibile. Un mondo, in sintesi, di cui la Follia è la più evidente delle manifestazioni, poiché ne è la fondamentale componente, e che, nell'opera, parlerà a volto scoperto, cioè senza la necessità di nascondersi o di rinnegare se stessa.⁴⁴¹

Quando Erasmo, cavalcando nell'estate del 1509 dall'Italia all'Inghilterra, ebbe l'idea di comporre un encomio della follia – parendogli il momento inadatto per cimentarsi in una «seria commentatio» –, ⁴⁴² aveva avuto modo di sperimentare in prima persona le scelleratezze di quel *mundus inversus* che nell'opera si propone di denunciare. Durante gli anni del soggiorno italiano, infatti, numerosi erano stati gli episodi

⁴³⁹ ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, a cura di Carlo Carena, testo latino a fronte, Torino, Einaudi, 2002, p. 13: «Infatti, vedete bene, io sono quella vera "dispensatrice di fortune" che i Latini chiamano *Stultitia*, i Greci *Moria*. Ma vi era bisogno di dirlo? Non presento abbastanza bene in volto e in fronte, come suol dirsi il mio essere? Sostenendo ch'io sono Minerva o la Saggezza non si sarebbe immediatamente confutati al solo sguardo, ch'è lo specchio più sincero dell'animo, anche senza l'aggiunta di una sola parola? Presso di me non v'è luogo per i belletti, io non fingo una cosa con la fronte e soffoco l'altra nel cuore». Salvo ove diversamente specificato, si citerà l'*Encomium* da questa edizione, il cui testo è quello del *Moriae encomium id est Stultitiae Laus* a cura di C. H. Miller edito nei *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia*, recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata, (d'ora in poi citati con la convenzionale sigla ASD), IV-1, Amsterdam-Oxford, North-Holland Publishing Company, 1979.

⁴⁴⁰ Cfr. *Adagi*, cit., 1304, *Ex fronte perspicere*, pp. 1179-1181: «"Ex fronte perspicere", dicimur, quod statim et velut ipso protinus occurso percipimus. [...] M. Tullius ad Antonium: "Non enim solum ex oratione, sed etiam ex vultu et oculis, et fronte, ut aiunt, meum erga te amorem perspicere potuisses"».

⁴⁴¹ Sul tema della follia si veda anzitutto il fondamentale testo di M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, cit., soprattutto le pp. 59-94, in cui è condotta un'affascinante ricostruzione del ruolo giocato dalla follia come «esperienza tragica e cosmica» nell'immaginario collettivo, razionalizzata e moralizzata attraverso opere di cui l'*Encomium* erasmiano è caso emblematico. Cfr., inoltre, E. GRASSI-M. LORCH, *Umanesimo e retorica. Il problema della follia*, cit., soprattutto le pp. 30-57.

⁴⁴² Cfr. *Elogio*, cit., p. 4: «Ergo quoniam omnino aliud agendum duxi, et id tempus ad seriam commentationem parum videbatur accomodatum, visum est Moriae encomium ludere».

sconcertanti di cui era stato testimone: a Bologna, nel 1506, aveva assistito all'ingresso trionfale in città di papa Giulio II, a seguito della vittoria ottenuta sulla famiglia Bentivoglio. Come racconta Roland Bainton, lo spettacolo aveva turbato profondamente la sensibilità di Erasmo, il quale descrisse nel dettaglio lo sfarzo del corteo papale, con il pontefice che avanzava in lettiga sfoggiando oro e gioielli, introdotto da un convoglio di cavalieri, portabandiera e chierici con candele accese. L'umanista aveva osservato la scena «magno cum gemitu», chiedendosi se papa Giulio fosse davvero il successore di Cristo, come il titolo avrebbe dovuto indicare, o non piuttosto il successore di Giulio Cesare, come il nome e il temperamento suggerivano.⁴⁴³ Di non minore impatto emotivo erano stati, per lui, i viaggi effettuati per le campagne bolognesi, a proposito dei quali racconta di aver potuto osservare da vicino la gravità del fiscalismo papale sui contadini, vessati da imposte eccessive per le loro condizioni.⁴⁴⁴

A ulteriore conferma della connotazione tragicamente paradossale che, agli occhi di Erasmo, caratterizzava la figura di Giulio II, è da segnalare infine la funzione religiosa a cui, qualche anno dopo, l'umanista fu invitato ad assistere a Roma. L'intero servizio, racconta egli stesso, fu un elogio di Giulio, salutato come «*Jupiter Optimus Maximus*, che brandisce nella destra il tridente e l'immane fulmine e che con un suo cenno realizza ogni suo volere».⁴⁴⁵

Tali avvenimenti, nella loro tragica stravaganza, rafforzarono in Erasmo la consapevolezza di vivere in un momento storico di profonda crisi e di allarmante sovvertimento dei valori, contribuendo alla genesi del *Moriae encomium*, opera stesa

⁴⁴³ Cfr. R. H. BAINTON, *Erasmus della Cristianità*, Firenze, Sansoni, 1970, pp. 79-80. Per l'analogia con Giulio Cesare, peraltro intenzionalmente ricercata da Giuliano della Rovere al momento della scelta del nome pontificale, si veda anche *Giulio*, cit., p. 12: «Suspisor pestilentissimum illum Iulium ethnicum ab inferis redisse personatum ut me rideat. Adeo tibi cum illo conveniunt omnia» («Mi viene il sospetto che sia tornato su dall'inferno, sotto altro sembiante, il Giulio pagano, il funesto, per beffarsi di me. Tanto perfetta è la somiglianza tra voi due»).

⁴⁴⁴ R. H. BAINTON, *op. cit.*, p. 80; *LB*, VI, 455 e IX, 361. Si veda anche il passo in *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, a cura di P. S. Allen et alii, Oxford, Clarendon Press (d'ora in poi citato come *EE*), VI, 1756, p. 419: «In agris multi sunt ruina oppressi, multi sic membris vel truncati vel afflicti ut miserandum spectaculum praeberent obuiis: e quibus aiunt extinctos numero duodecim, misere vexatos quatuordecim».

⁴⁴⁵ R. H. BAINTON, *op. cit.*, p. 86. Cfr. *LB*, I, 1993. Si veda anche *EE*, VI, 1756, p. 418: «[...] Iulius Pontifex, terrenus Iuppiter, tonabat ac fulminabat [...]».

quasi di getto dall'autore una volta giunto a casa dell'amico inglese Thomas More, che ne è anche l'illustre dedicatario.⁴⁴⁶

La scelta di dedicare proprio a More il libello in onore della Follia è, com'è noto, motivata da Erasmo sin dalle primissime battute del testo: si tratta, anzitutto, di assecondare un innocuo gioco di parole incentrato sull'assonanza fra il cognome del grande umanista inglese e la parola greca che definisce la follia:

Primum admonuit me Mori cognomen tibi gentile, quod tam ad Moriae vocabulum accedit, quam es ipse a re alienus.⁴⁴⁷

Ma, in particolare, la scelta è giustificata da Erasmo attraverso il riferimento all'indole di More, raro esempio vivente di un felice connubio fra serietà intellettuale e allegria sagace, incarnazione perfetta di quello spirito ibrido che l'opera si propone di riflettere:

Deinde suspicabar hunc ingenii nostri lusum tibi praecipue probatum iri, propterea quod soleas huius generis iocis, hoc est, nec indoctis, ni fallor, nec usquequaque insulsis, impendio delectari, et omnino in communi mortalium vita Democritum quendam agere.⁴⁴⁸

Interessante, nel passo, è il richiamo alla figura di Democrito, il filosofo in grado di «ridere delle follie del mondo», a cui More viene paragonato anche in altri luoghi.⁴⁴⁹ Il *topos*, di antica origine, vedeva l'ilare Democrito contrapposto al piangente Eraclito, che di quelle stesse follie si disperava; l'immagine godeva di grande fortuna nei circoli umanistici, tanto da aver ispirato, ad esempio, il poemetto *Doi filosofi* di Antoniotto Fregoso, composto solo pochi anni prima dell'*Encomium*.⁴⁵⁰ Assai rilevante per la

⁴⁴⁶ Sul rapporto fra Erasmo e Thomas More si vedano almeno E. E. REYNOLDS, *Thomas More and Erasmus*, London, Burns and Oates, 1965; M. NÉDONCELLE, *L'humour d'Érasme et l'humour de Thomas More*, in *Scrinium Erasmianum*, ed. by J. Coppens, Leiden, Brill, 1963, II, pp. 547-567; C. BÉNÉ, *Facétie et humour chez Erasme et chez More. Discussion*, in *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, n. 7, 1977, sous la direction de V. L. Saulnier, pp. 46-52.

⁴⁴⁷ *Elogio*, cit., p. 86.

⁴⁴⁸ *Ibidem*. Testo italiano a p. 5: «Poi immaginavo che questo gioco della mia mente avrebbe incontrato la tua approvazione, poiché tu di solito ti compiacci molto di questi scherzi, non banali, se non m'inganno, né del tutto insulsi: in questa vita mortale tu sei a tuo modo un perfetto Democrito».

⁴⁴⁹ Cfr. G. PIAIA, *Democrito in utopia*, in ID., *Sapienza e follia. Per una storia intellettuale del Rinascimento europeo*, Pisa, Edizioni della Normale – Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 2015, pp. 111-135. Si vedano, in particolare, le pp. 115-116, in cui sono menzionate la lettera di Erasmo a Ulrico di Hutten del 23 luglio 1519 e il profilo che di More traccia l'umanista Richard Pace, definendolo «Democriti filium, vel successorem».

⁴⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 115. Per il *topos* si vedano, ad esempio, ORAZIO, *Epistulae*, 2, 1, 194; SENECA, *Ira*, 2, 10, 5; GIOVENALE, *Saturae*, 10, 33. Esso è inoltre tramandato da Luciano: cfr., ad esempio, *De sacrificiis*, ed.

ricerca in corso è la descrizione, tramandata da Cicerone, di un Democrito che, pur avendo perduto la vista, rimane in grado di “vedere” la verità delle cose più acutamente di quanto facciano gli altri:

Democritus luminibus amissis alba scilicet discernere et atra non poterat, at vero bona mala, aequa iniqua, honesta turpia, utilia inutilia, magna parva poterat, et sine varietate colorum licebat vivere beate, sine notione rerum non licebat. Atque hic vir impediri etiam animi aciem aspectu oculorum arbitrabatur, et cum alii saepe, quod ante pedes esset, non viderent, ille <in> infinitatem omnem peregrinabatur, ut nulla in extremitate consisteret.⁴⁵¹

Dotato di un occhio intellettuale capace di trascendere le mere apparenze, il saggio Democrito non avrebbe quindi da temere le insidie di un mondo dominato dai Sileni rovesciati:⁴⁵² nella cornice di inganni e ambiguità propria del *Moriae encomium*, il paragone con Democrito è quindi per l’umanista inglese un’accortezza doppiamente lusinghiera.

Ma, come ricordato, More è, anzitutto, «omnium horarum homo»,⁴⁵³ il *philosophus ridens* capace, allo stesso tempo, di serietà e allegria: un’allegria che, ben lontana dal ridicolo buffoneggiare degli stolti, è piuttosto un’allegria sapida, incline a quegli «iocis nec indocti nec insulsi»,⁴⁵⁴ di matrice lucianesca, a cui lo stesso Erasmo si propone di rivolgere l’attenzione nella sua – come si diverte a definirla – «declamatiuncula».

Settembrini, cit., I, p. 356: «Tutte queste sciocche superstizioni credute dal volgo non hanno bisogno di chi le biasimi; ma, a creder mio, o di un Democrito che rida, o di un Eraclito che pianga della stoltezza degli uomini»; e il bel commento di Settembrini a un passo della *Vitarum auctio* (*Discorso*, cit., p. 116): «[...] non trovano compratori Democrito, pel quale niente era serio, ed Eraclito pel quale tutto era troppo serio: concetto profondo che significa come il riso ed il dolore sono indivisi». Cfr. anche E. WIND, *Misteri pagani*, cit., pp. 61-62; sul poemetto del Fregoso, in cui al *Riso de Democrito* segue il *Pianto di Eraclito*, cfr. S. LONGHI, *Lusus*, cit., pp. 136-137.

⁴⁵¹ CICERONE, *Tuscolanae disputationes*, V, XXXIX, 114: «Perduta la vista, Democrito non poteva, naturalmente, distinguere il bianco dal nero, ma poteva senza dubbio distinguere il bene dal male, l’onesto dal turpe, il necessario dall’inutile, le cose importanti dalle inezie. E senza la varietà dei colori gli era comunque possibile vivere beatamente, ma senza la conoscenza delle cose non gli era possibile. Quest’uomo riteneva, anzi, che lo sguardo dell’anima fosse intralciato dalla vista corporea e, mentre tanti spesso non vedono neanche ciò che hanno davanti ai piedi, questi esplorava l’infinito con il solo intelletto, libero da ogni limite» (traduzione mia).

⁴⁵² Cfr. *Adagi*, cit., 1054, *Lynceo perspicacior*, p. 980, in cui, riprendendo l’*Ermotimo* di Luciano, si fa riferimento a quel Linceo la cui vista era così acuta da vedere «attraverso il petto, quello che c’è dentro».

⁴⁵³ *Elogio*, cit., pp. 4-6. Cfr. anche *Adagi*, cit., 286, *Omnium horarum homo*, pp. 352-354: «Qui seriis pariter ac iocis esset accomodatus et quicum assidue libeat convivere, eum veteres omnium horarum hominem appellabant».

⁴⁵⁴ Cfr. *Elogio*, cit., p. 4, dove Erasmo racconta di aver concepito l’opera dopo essersi volutamente discostato dalle chiacchiere insipide («fabulae illetteratae») dei compagni di viaggio.

Luciano, citato espressamente da Erasmo come una delle fonti principali del testo,⁴⁵⁵ è con ogni probabilità l'autore che più di ogni altro contraddistinse l'amicizia fra i due umanisti, i quali insieme lo tradussero "in amichevole competizione" – per usare la felice espressione di Erika Rummel.⁴⁵⁶ Già nel novembre 1506 era uscita, per i tipi di Badio a Parigi, la loro prima edizione latina dei *Luciani opuscula*, contenente nove traduzioni, a cui seguirono molte altre fino a quando, nel 1514, dai loro sforzi nacque la più completa edizione latina del *corpus* luciano allora disponibile sul mercato.

La dedica della traduzione erasmiana del *Gallus* di Luciano al canonico inglese Christopher Urswick (1506) celebra proprio la singolare capacità del Samosatense di coniugare felicemente scherzo e serietà, «voluptas» e «utilitas». Si tratta di un testo particolarmente significativo per comprendere il modello filosofico e letterario che Erasmo aspira a riprodurre nell'*Encomium*: pur con il programmatico intento di condannare i vizi, Luciano non rinuncia a esprimersi in una forma stilisticamente piacevole, arguta e stimolante («sic titillat allusionibus»). Egli è in grado di «dire il vero ridendo e di ridere dicendo il vero»:

Tantum obtinet in dicendo gratiae, tantum in inveniando felicitas, tantum in iocando leporis, in mordendo aceti, sic titillat allusionibus, sic seria nugis, nugas seriis miscet; sic ridens vera dicit, vera dicendo ridet; sic hominum mores, affectus, studia quasi penicillo depingit, neque legenda sed plane spectanda oculis exponit, ut nulla comoedia, nulla satyra cum huius dialogis conferri debeat, seu voluptatem spectes, seu spectes utilitatem.⁴⁵⁷

⁴⁵⁵ Oltre a Luciano, esplicitamente citato (cfr. *Elogio*, cit., p. 8), Erasmo ammette di rifarsi alla commedia antica, ovvero ad Aristofane, che è peraltro menzionato, sempre insieme a Luciano, nel *De ratione studiorum* (1511) quale autore imprescindibile per gli studi letterari dei giovani: «Nam vera emendate loquendi facultas optime paratur, cum ex castigate loquentium colloquio convictuque, tum ex eloquentium auctorum assidua lectione [...]. Quo quidem in genere primas tribuerim Luciano, alteras Demostheni, tertias Herodoto. Rursum ex poetis primas Aristophani, alteras Homero, tertias Euripidi» (*De ratione studii*, a cura di J.-C. Margolin, in *ASD* I-1, p. 115). Huizinga inserisce tra le fonti dell'*Encomium* anche le *Declamationes* del retore Libanio – autore di composizioni paradossali –, che Erasmo aveva tradotto (cfr. J. HUIZINGA, *Erasmo*, cit., p. 84). Per una panoramica sulle fonti del *Moriae encomium*, cfr. l'introduzione di C. H. MILLER in *ASD*, IV-3, pp. 16-24 e i relativi rimandi in nota; per un'analisi specifica della fonte luciana, cfr. L. GERI, *A colloquio con Luciano di Samosata*, cit., pp. 177-209.

⁴⁵⁶ Le versioni sono ora raccolte in *Luciani compluria opuscula ab Erasmo et Thoma Moro interpretibus optimis in Latinorum linguam traducta*, ed. Ch. Robinson, in *ASD*, I-1, pp. 379-628. Per approfondimenti, cfr. almeno M. DELCOURT, *Érasme traducteur de Lucien*, in *Hommages à M. Renard*, I, Bruxelles, Latomus, 1969, pp. 301-311; E. RUMMEL, *Erasmus as a Translator of the Classics*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 1985, pp. 49-69; L. GERI, *op. cit.*, pp. 165-177. Sulle traduzioni di More, cfr. *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. III/1, New Haven and London, 1974.

⁴⁵⁷ *ASD* I-1, p. 471: «Raggiunge una tal grazia nel dire, una tale felicità nell'inventare, una tale arguzia nello scherzare, una tale mordacità nel criticare i vizi; stuzzica con così tante allusioni, mescola le cose serie agli scherzi e gli scherzi alle cose serie; così dice il vero ridendo e ride dicendo il vero; in tal modo dipinge,

Attraverso Luciano, il quale «*seria nugis, nugas seriis miscet*», la «*seria nuga*» cui Erasmo intende dar vita nell'*Encomium* acquisisce dunque il sigillo necessario per ottenere piena dignità letteraria:

Nam quae tandem est iniquitas, cum omni vitae instituto suos lusus concedamus, studiis nullum omnino lusum permittere, maxime si nugae seria ducant, atque ita tractentur ludicra, ut ex his aliquanto plus frugis referat lector non omnino naris obesae, quam ex quorundam tetricis ac splendidis argumentis?⁴⁵⁸

La relazione fra i due passi è ancora più significativa qualora si consideri che proprio il *Gallus* – dalla cui traduzione è tratta la lettera prefatoria a Urswick – risulta essere una delle fonti privilegiate del testo erasmiano, da cui derivano, fra gli altri, il tema del fascino dell'illusione e quello del teatro del mondo.⁴⁵⁹ Erasmo respinge dunque con risolutezza, per il suo *Encomium*, l'accusa di aver concesso troppo spazio alla leggerezza e al divertimento («*levitas*» e «*ludicrum*»), risemantizzando alla luce del precedente lucianesco la dicotomia fra serio e faceto, concetti in apparenza opposti, che tuttavia si valorizzano a vicenda specularmente ed espressivamente solo se posti fra loro in relazione dialettica. D'altronde, così come Luciano offre un modello per l'elaborazione del fortunato ossimoro *seria nuga*, egli influenza anche altri dei numerosi elementi paradossali del testo, a partire dal più evidente: il genere letterario prescelto.

È proprio a tale proposito che, anticipando le critiche di ipotetici attaccabrighe («*vitilitigatores*»), Erasmo dichiara di avere dalla sua parte una nutrita schiera di *auctoritates* che hanno percorso in passato una strada simile alla sua, componendo sapide

come avesse un piccolo pennello, i costumi, i sentimenti, le occupazioni degli uomini e li espone sotto gli occhi degli uomini non perché li leggano soltanto, ma perché li vedano chiaramente, cosicché nessuna commedia e nessuna satira è paragonabile ai suoi dialoghi, sia se aspiri al diletto sia se aspiri all'utilità» (traduzione mia). Sui proemi alle traduzioni di Luciano, cfr. L. GERI, *op. cit.*, pp. 170-177. Come ricorda Geri in ivi, p. 176, l'elogio di Luciano come autore che ha realizzato alla perfezione il precetto oraziano del *miscere utile dulci* dovette divenire topico, e una menzione in questo senso si trova anche nell'*Elogium Luciani* con cui Gilbert Cousin apriva l'edizione degli *Opera Omnia* dello scrittore di Samosata (1602).

⁴⁵⁸ *Elogio*, cit., p. 10: «Ma non è questa un'ingiustizia? A qualsiasi professione accordiamo nella vita i suoi svaghi, agli studi non ne permettiamo mai nessuno, tanto più se è un divertimento che fa pensare seriamente e lo scherzo è trattato in tal modo che il lettore non di naso grosso ne tragga assai più sostanza che dagli argomenti tetri e solenni di certi scrittori [...]»

⁴⁵⁹ Sull'antica immagine del *theatrum mundi* si vedano almeno E. R. CURTIUS, *op. cit.*, pp. 158-164; J. JACQUOT, *Le «théâtre du monde» de Shakespeare à Calderón*, «Revue de littérature comparée», 31 (1957), pp. 341-372; M. MAUSS, *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di "io"*, in ID., *Teoria generale della magia e altri saggi*, introduzione di Claude Lévi-Strauss, Torino, Einaudi, 1965, pp. 351-381.

nugae letterarie. Fra queste si annoverano poesie comiche, opere satiriche e – ciò che più ci interessa – encomi paradossali:

Verum quos argumenti levitas, et ludicrum offendit, cogitent velim, non meum hoc exemplum esse, sed idem iam olim a magnis autoribus factitatum. Cum ante tot secula Βατραχομουμαχίαν luserit Homerus,⁴⁶⁰ Maro culicem et moretum,⁴⁶¹ nucem Ovidius.⁴⁶² Cum Busiridem laudarit Polycrates et huius castigator Isocrates,⁴⁶³ iniusticiam Glauco, Thersiten et quartanam febrim Favorinus,⁴⁶⁴ calvicium Synesius,⁴⁶⁵ muscam et parasiticam Lucianus.⁴⁶⁶ Cum Seneca Claudii luserit ἀποθέωσιν,⁴⁶⁷ Plutarchus Grylli cum Ulysse dialogum,⁴⁶⁸ Lucianus et Apuleius asinum,⁴⁶⁹ et nescio quis Grunnii Corocottae porcelli testamentum, cuius et divus meminit Hieronymus.⁴⁷⁰

⁴⁶⁰ Per quanto l'operetta pseudo-omerica non possa classificarsi come encomio paradossale, in quanto non strutturata in forma epidittica (cfr. PEASE *op. cit.*, pp. 33-34), essa presenta tuttavia un carattere marcatamente paradossale, dato dal rovesciamento del genere epico in commedia, ossia dal discorrere con stile elevato di un soggetto futile. Su questa tipologia di rovesciamento, si veda la riflessione a proposito del *Margite* in ARISTOTELE, *Poetica*, 1148b. Per informazioni più specifiche sulla *Batracomiomachia* e sulle altre opere citate da Erasmo in questo passo, si rimanda a C. H. MILLER, *Introduction*, in ASD, IV-3, pp. 16-17; *Elogio*, cit., p. 9, nota 10; *Elogio della follia*, ed. Garin, cit., p. 5, nota 1.

⁴⁶¹ La *Zanzara* e il *Pasticcio di formaggio*, di dubbia autenticità, sono raccolti nella *Appendix virgiliana*.

⁴⁶² Il poemetto *Nux*, allora attribuito allora a Ovidio, non presenta struttura epidittica ed espone il lamento di un albero di noci maltrattato dai passanti.

⁴⁶³ Policrate, sofista ateniese del IV secolo, compose vari encomi paradossali, come quello del malvagio sovrano egizio Busiride.

⁴⁶⁴ Sull'elogio dell'ingiustizia tessuto da Glaucone nella *Repubblica* e sul diletto con cui il retore Favorino di Arles, secondo la testimonianza di Aulo Gellio, si esercitava nella composizione di encomi paradossali, cfr. *supra*, pp. 80-81; p. 103 e pp. 21-22.

⁴⁶⁵ È interessante notare come la traduzione latina dell'encomio di Sinesio di Cirene, *De laudibus Calvitii*, di ispirazione sofistica, circolasse acclusa al *Moriae Encomium*. Cfr., a questo proposito, G. STENGER, *The Praise of Folly and its Parerga*, «Medievalia et Humanistica», N.S., 2 (1971), pp. 97-118, soprattutto le pp. 109 e sgg.

⁴⁶⁶ Si tratta, ovviamente, del *Muscae encomium* e del *De parasito* di Luciano su cui ci si è soffermati nel primo capitolo (cfr. *supra*, pp. 39-42)

⁴⁶⁷ L'*Apokolokyntosis* di Seneca – testo, anche questo non inquadrabile nel genere epidittico, ma paradossale nei contenuti e nella logica rovesciata che lo caratterizza – esercitò una notevole influenza su Erasmo, che con ogni probabilità lo adoperò come modello per il *Julius exclusus e coeli*. Si veda anche D. KINNEY, *Erasmus and the Latin Comedians*, in *Actes du colloque international Érasme (Tours, 1986)*, ed. J. Chomarat, A. Godin, J.-C. Margolin, Genève, Droz, 1990, pp. 57-69.

⁴⁶⁸ In questa operetta, tradotta in latino con il titolo di *Bruta animalia ratione uti, sive Gryllus*, il dialogo fra Ulisse e un suo compagno trasformato in bestia dalla maga Circe è volto a elogiare la superiorità della condizione animale su quella umana.

⁴⁶⁹ *Lucio o l'asino* è il testo, attribuito a Luciano, che ispirò *L'asino d'oro* di Apuleio. Per approfondimenti sulla ricezione si veda M. ACOCELLA, *L'Asino d'oro nel Rinascimento. Dai volgarizzamenti alle raffigurazioni pittoriche*, Ravenna, Longo, 2001, soprattutto le pp. 7-11.

⁴⁷⁰ *Elogio*, cit., p. 10. Testo italiano a p. 11: «Chi però si sente infastidito dalla leggerezza e festevolezza del tema pensi di grazia che non sono io il primo. Fin dalle epoche più remote grandi scrittori hanno fatto altrettanto. Secoli e secoli fa, Omero si è divertito con la *Batracomiomachia*, Marone con la *Zanzara* e col *Moreto*, Ovidio con la *Noce*. Policrate scrisse un elogio di Busiride e Isocrate lo corresse. Glaucone esaltò l'ingiustizia, Favorino Tersite e la febbre quartana, Sinesio la calvizie, Luciano la mosca e il parassitismo. Seneca si divertì con l'apoteosi di Claudio, Plutarco con un dialogo fra il Porco e Ulisse, Luciano e Apuleio

Si noti come la lista, per quanto notevolmente ampliata dall'edizione del 1511 a quella del 1514, menzioni esclusivamente autori antichi, tralasciando *in toto* quegli umanisti che, come si è avuto modo di constatare, si erano dedicati con grande entusiasmo alla scrittura paradossale.⁴⁷¹ Interessanti sono i riferimenti a Glaucone e a Favorino – citati anche da Pico nella sua epistola –; diversamente da quanto accadeva nella palinodia pichiana, si perde ora ogni allusione alla presunta natura “spregevole” («*materia infamis*») di queste composizioni, che anzi sono invocate da Erasmo in sua difesa come opere legittime, realizzate da autori celebri e prestigiosi. L'impianto comico o paradossale non costituisce dunque, da solo, un marchio d'infamia e non comporta che l'opera in questione sia necessariamente da giudicarsi inferiore rispetto ad altre; se, tradizionalmente, era prassi imputare alla scrittura paradossale un carattere di futilità, Erasmo ammette invece che questa possa arrivare a costituire una «via diversa» per raggiungere il fine solitamente accordato alle opere “serie”. La lettera del maggio 1515 a Marteen Van Dorp, che dall'anno successivo andrà ad accompagnare le edizioni frobeniane dell'*Encomium*, asserisce proprio questo:

Nec aliud omnino spectauimus in *Moria* quam quod in caeteris
lucubrationibus, tametsi via diversa.⁴⁷²

E ancora:

Nec aliud agitur in *Moria* sub specie lusus quam actum est in *Enchiridio*. Admonere volumus, non mordere; prodesse, non laedere; consulere moribus hominum, non officere.⁴⁷³

Anzi, come chiarisce l'autore stesso nella dedica, un lettore assennato può trarre anche più vantaggio dalla *festivitas* di un'opera come il *Moriae encomium*, che non da austere, ma sterili, trattazioni:

con l'asino, un tale a scrivere il testamento di Grunnio Corocotta citato persino da San Gerolamo». Per il riferimento a Grunnio in Gerolamo, cfr. *Commentarii in Isaiam*, 12, prol.: «Testamentum autem Grunnii Corocottae Porcelli decantant in scholis puerorum agmina cachinnantium».

⁴⁷¹ Cfr. *supra*, pp. 45-69. Per una più generale panoramica sui rapporti di Erasmo con l'umanesimo italiano, cfr. E. GARIN, *Erasmo e l'umanesimo italiano*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 33, 1 (1971), pp. 7-17; L. D'ASCIA, *Erasmo e l'umanesimo romano*, Firenze, Olschki, 1991.

⁴⁷² *EE*, II, 337, p. 93.

⁴⁷³ *Ibidem*. Cfr. GERI, *op. cit.*, p. 184.

Ut enim nihil nugacius, quam seria nugatorie tractare, ita nihil festivius quam ita tractare nugas, ut nihil minus quam nugatus fuisse videaris.⁴⁷⁴

Le affinità con il prologo del *Momus* albertiano sono evidenti.⁴⁷⁵ A tale proposito, è suggestivo sottolineare come, ancora nella dedica del *Gallus* a Urswick, compaia un riferimento all'opera di Luciano come *remedium* salutare, che ricorda il passo delle *Intercenales* in cui la divertente lettura del *Muscae encomium* otteneva l'effetto di rimettere in salute l'autore febbricitante:

[...] statim inter multos varia adblandientes gratia hic Luciani flosculus praeter caeteros arrisit. Eum non ungue sed calamo decerptum ad te mitto, non solum novitate gratum, colore varium, specie venustum, nec odore modo fragrantem, verum etiam succo praesentaneo salubrem et efficacem. Omne tulit punctum, (ut scripsit Flaccus) qui miscuit utile dulci.⁴⁷⁶

L'antecedente oraziano, menzionato nel testo, è peraltro ribadito da Erasmo nell'adagio *Ollas ostentare*, che, oltre a comprendere un'interessante apologia della scherzosa piacevolezza dell'*Encomium*, contiene un prezioso riferimento agli encomi paradossali sofisticati, indicandoli in un primo momento secondo la classificazione dispregiativa propria della tradizione («materiae infames»), poi offrendo loro la possibilità di essere inclusi nella più ampia e fruttuosa schiera degli «ioci eruditi»:

«Ollas ostentare», est rem per se ridiculam ac sordidam perinde ut maximam efferre. Plutarchus in libello De auscultando taxans sophistas, quibus mos erat ἀδόξους, id est «infames», materias verborum fucis exornare, cum vomitum, febrim, Busiridem atque id genus alia laudant [...]. Non quod prorsus improbandum sit, si quis vel exercendi, vel laxandi ingenii gratia laudat nonnumquam in huiusmodi argumentis, modo iocus sit eruditus et cum voluptate misceat non nihil utilitatis, quandoquidem «ridentem dicere verum / quid vetat?». ⁴⁷⁷

⁴⁷⁴ *Elogio*, cit., p. 10.

⁴⁷⁵ Cfr. *Momus*, cit., p. 26: «Etenim sunt qui dum huic uni, de qua loquimur, raritati intendunt, etsi ea dicant quae admodum vulgata et plebeia sunt, eadem tamen quadam severitatis sumpta persona ita proferunt, ut dignissimi laude habeantur. Nos contra elaboravimus ut qui nos legant rideant, aliaque ex parte sentiant se versari in rerum per investigatione atque explicatione utili et minime aspernanda. Id quantum assecuti simus tuum erit iudicium ubi nos legeris. Quod si senseris nostra hac scribendi comitate et festivitate maximam rerum severitatem quasi condimento aliquo redditam esse lepidiorem et suaviorem, leges, ni fallor, maiore cum voluptate».

⁴⁷⁶ ASD I-1, pp. 470-471. Per le *Intercenales*, cfr. *supra*, pp. 51-52.

⁴⁷⁷ *Adagi*, cit., *Ollas ostentare*, 1140, p. 1044. Testo italiano a p. 1045: «Ostentare le padelle. Vuol dire: sbandierare una cosa di per sé ridicola e quotidiana come se fosse del massimo valore. Plutarco, nel trattatello *Sull'ascolto* [mor. 44 f], biasima i sofisti, che sono soliti adornare con orpelli temi di discussione

IV.2.2. Come Epimenide cretese

Il dilettevole esercizio letterario dell'encomio paradossale come «iocus eruditus» ottiene dunque una sua dignità «maxime si nugae seria ducant», ossia se le inezie offrono l'occasione per promuovere istanze critiche non prive di importanza. Tuttavia, non facile né pacifica fu, per i lettori, la comprensione della *novitas* che il paradossale «libellus nec minus eruditus, et salutaris, quam festivus»⁴⁷⁸ rappresentava: dopo aver introdotto il testo come una *nuga* in perfetto stile lucianesco, infatti, Erasmo citava San Gerolamo,⁴⁷⁹ alludendo così surrettiziamente a una possibile valenza teologica dell'opera; alternava con ambigua fluidità i toni ironici al moralismo più rigorista e costringeva i lettori a filtrare ogni affermazione attraverso l'impertinente – e inattendibile – maschera della Follia. In molti erano comprensibilmente indotti a chiedersi dove si situasse il limite fra il registro serio e quello comico e, soprattutto, quale fosse l'effettiva posizione di Erasmo in merito alle questioni trattate da Moria.⁴⁸⁰ Fu necessario, ma non sufficiente per placare le critiche, accludere al testo il commento realizzato dall'olandese Gerard Lister (con l'ingente collaborazione di Erasmo stesso), finalizzato, da una parte, a sottolineare il carattere impegnato di questo apparente scherzo letterario, e, dall'altra, ad attenuare le punte più affilate dei dardi scagliati da Moria.⁴⁸¹

La declamazione erasmiana presenta un'ulteriore caratteristica che la distingue dalle classiche composizioni epidittiche, e che deriva, ancora una volta, da Luciano e Aristofane: il fatto cioè che sia la Follia a lodare se stessa,⁴⁸² tanto che, come nota Walter

di per sé ignobili, visto che esaltano il vomito, la febbre, Busiride e altre cose simili [...]. Dice questo di certo non perché sia del tutto da biasimare se un tale, o per un esercizio retorico o per rilassarsi, alle volte, purché si tratti di un gioco erudito, in temi simili aggiunga al piacere anche un che di utile, dato il detto [Hor. *Serm.* 1,24-25] “Che cosa vieta che anche chi ride dica il vero?”».

⁴⁷⁸ La dicitura compare nel frontespizio dell'opera a partire dall'edizione di Strasburgo del 1514. Sulle varie edizioni del testo e sul grande successo di pubblico, cfr. C. CARENA, *Nota per Moriae Encomium in Elogio*, cit., pp. XXIX-XXX.

⁴⁷⁹ *Elogio*, cit., p. 12, oltre al già citato riferimento a p. 10. Cfr. L. GERI, p. 181.

⁴⁸⁰ Si pensi, ad esempio, alla già citata polemica con Van Dorp, il quale aveva trovato l'opera offensiva soprattutto nei confronti dei teologi e che invitava Erasmo a rimediare componendo una *Laus Sapientiae* da opporre alla *Laus Stultitiae*. Sulla disputa, si veda P. MESNARD, *Humanisme et théologie dans la controverse entre Érasme et Dorpius*, «Filosofia», XIV (1963), pp. 885-900.

⁴⁸¹ Sul commento del Lister, cfr. C. H. MILLER, *op. cit.*, pp. 34-36; J. A. GAVIN – T. M. WALSH, *The Praise of Folly in Context: The Commentary of Girardus Listerius*, «Renaissance Quarterly», 24, 2 (summer 1971), pp. 193-209; C. CARENA, *Nota*, cit., pp. XXX-XXXII.

⁴⁸² Nel *Phalaris* di Luciano è infatti il tiranno ad autoelogiarsi, mentre nel *Plutus* di Aristofane la Povertà. La connessione fra l'antica commedia aristofanea e l'epidittica paradossale è, a parere di Burgess, estremamente forte: «Frequently in Aristophanes and the fragments there are actual examples of *paradoxica encomia*. One of the characters in the play starts in to “praise something as hard as ever he can”, and the

Kaiser, «Erasmus' great originality was to make *Stultitia* both the author and the subject of her encomium, to conceive of "*Moriae*" as being simultaneously both objective and subjective genitive». ⁴⁸³

Ciò che ne deriva è dunque una sorta di circolo vizioso, che nella sua autoreferenzialità genera un effetto non dissimile da quella stasi del pensiero provocata dall'indovinello del mentitore cretese: ⁴⁸⁴

The Praise of Folly is a very peculiar exercise in self-knowledge, an exercise inevitably suspect by reason of its self-reference. For what do we know of Folly? Only what Folly herself tells us, Folly who all her life had been served by the merry companion Philautia, or self-love. As she tells us, Folly is accustomed to pointing her finger at things, things themselves, directly, empirically to indicate them as they really are. [...] Her discourse is all of folly: her encomium is a self-praise. She points her finger always at herself, as subject and object collapse into tautology, into infinite regression. ⁴⁸⁵

È significativo osservare come, nel dichiarare il suo intento, Moria si schiera espressamente dalla parte degli antichi sofisti:

Illos veteres imitabor, qui, quo infamem Sophorum appellationem vitarent, sophistae vocari maluerunt. Horum studium erat deorum ac fortium virorum laudes encomiis celebrare. Encomium igitur audietis non Herculis neque Solonis, sed meum ipsius, hoc est Stulticiae. ⁴⁸⁶

Poco più avanti, giustificando la sua scelta di autoelogiarsi, Moria condanna l'adulazione che sempre infarcisce i discorsi epidittici (definiti «mera mendacia»), rivelandone il carattere fortemente incline a derive di tipo paradossale – come d'altronde già segnalava Luciano: ⁴⁸⁷ lo sfacciato adulatore «uguaglia agli dèi delle nullità», «riveste la cornacchia di piume altrui» e, citando proprio dal modello per eccellenza delle

fun lies in the burlesque. Examples of this playful deliberate praise or blame may be found in any play of Aristophanes», in T. BURGESS, *op. cit.*, p. 162. Cfr. anche C. H. MILLER, *op. cit.*, p. 20.

⁴⁸³ W. KAISER, *Praisers of Folly: Erasmus, Rabelais, Shakespeare*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1963, p. 36.

⁴⁸⁴ Cfr. J. HUIZINGA, *op. cit.*, p. 86, in cui si dice che la Follia «ci fa sempre girare a bella posta nel circolo vizioso espresso dal motto "un cretese ha detto che tutti i cretesi sono bugiardi"».

⁴⁸⁵ R. COLIE, *op. cit.*, p. 17.

⁴⁸⁶ *Elogio*, cit., II, p. 18. Testo italiano a p. 19: «Imiterò invece gli antichi, che per evitare il nome screditato di Sapienti preferirono farsi chiamare Sofisti. La loro occupazione consisteva nel celebrare con elogi le glorie degli dèi e degli eroi. E dunque udirete un elogio, non di Ercole né di Solone ma di me stessa, ossia della Follia».

⁴⁸⁷ Cfr. *supra*, p. 41.

composizioni paradossali, il *Muscae encomium*, «fa di una mosca un elefante».⁴⁸⁸ Discostandosi dalle pratiche menzognere degli adulatori, Moria – proprio lei, che ha Adulazione al seguito!⁴⁸⁹ – promette che la sua orazione sarà «ben più vera»⁴⁹⁰ dei tradizionali panegirici intessuti da questi ultimi. Ecco un esempio di quei tranelli in cui l'autoreferenzialità della declamazione incastra il lettore, generando una sorta di aporia epistemica che, oltre a Epimenide cretese, richiama direttamente anche il Luciano delle *Verae historiae*.⁴⁹¹

Moria, che si era presentata cristallina e senza maschera, rivela, sin dalle sue prime battute, come tutto in lei sia invece intriso di duplicità: lei è, insieme, oggetto e soggetto di un encomio che è, a sua volta, insieme serio e faceto. Si presenta, inoltre, come avversaria di Minerva, ma vedremo presto come anche il binomio concettuale *sapientia/stultitia* sia ben lungi dal potersi leggere in termini di netta contrapposizione. La natura paradossale del testo, dunque, non è ascrivibile al solo e semplice fatto che l'oggetto cui l'encomio si rivolge – appunto, la follia – sia comunemente ritenuto indegno di lode, o al fatto che il bersaglio della requisitoria – come nei *Sileni Alcibiadis* – sia una società rovesciata rispetto alle aspettative del buon senso; a conferire natura paradossale al *Moriae encomium* è anche e, forse, soprattutto un'intrinseca “vitalità ossimorica”, ben restituita dalle incisive parole di Kathleen Williams:

In Erasmus' extended paradox, we are presented not with a choice between true or false statements, but with a view of the complexities of truth, truth which may also be false if looked at from another point of view, and falsity which may also be true.⁴⁹²

Si prosegua dunque indagando come, alla forma paradossale del testo, vada ad accompagnarsi un nucleo contenutistico animato, anch'esso, da istanze altrettanto paradossali.

⁴⁸⁸ Cfr. *ivi*, III, pp. 18-20. Cfr. LUCIANO, *Encomio della Mosca*, cit., p. 50, e *supra*, pp. 39-42.

⁴⁸⁹ *Elogio*, cit., IX, p. 30: «Huic, quam velut arridentibus oculis ac plaudentem minibus videtis, Κολαχία nomen».

⁴⁹⁰ Cfr. *ivi*, III, p. 20: «A me extemporariam quidem illam et illaboratam, sed tanto veriore audietis orationem».

⁴⁹¹ Cfr. *supra*, pp. 37-38.

⁴⁹² K. WILLIAMS (ed.), *Twentieth Century Interpretations of The Praise of Folly. A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1969, p. 9.

III.2.3. *Una vitalità ossimorica*

Il *Moriae encomium* rimane ancora oggi un testo per molti aspetti indecifrabile, nonostante sia stato oggetto di numerosi studi e interpretazioni anche «diametralmente opposte»⁴⁹³ l'una dall'altra. Johan Huizinga lo ha definito la migliore delle opere erasmiane, l'unica veramente degna di divenire immortale,⁴⁹⁴ perché l'unica in grado di trascendere i confini temporali dell'epoca in cui visse l'umanista; opinione non condivisa dall'altro grande biografo di Erasmo, Roland Bainton, che, in termini di influenza, antepone all'*Encomium* la traduzione erasmiana del Nuovo Testamento.⁴⁹⁵ C'è stato poi chi, come Benedetto Croce – il quale non nascondeva la sua scarsa simpatia per le composizioni paradossali – ha ritenuto questo testo niente più che una *nuga*, uno scherzo letterario, sostenuto in questo dal gesuita Edward Surtz, che definisce l'*Encomium*:

[...] un testo scritto per divertimento ed esercitazione retorica come si usava fin dall'antichità scrivere in lode di una mosca o della calvizie, secondo quanto Erasmo stesso ricorda nella dedica: per cui non si deve attribuire ad esso alcun intendimento serio.⁴⁹⁶

Guido De Ruggiero scriveva che «l'elogio della pazzia è l'elogio della vita nella sua immediatezza spensierata o nella sua irrazionalità creatrice, che sfida e irride gli sforzi del pensiero per imprigionarla»;⁴⁹⁷ affermazione criticata da Delio Cantimori, il quale ammoniva che a forza di «cercare in quest'opera quello che non c'è (magari una filosofia dell'irrazionale o del vitale [...])» si finisce col «non vedervi quello che c'è, o

⁴⁹³ Per l'espressione, particolarmente cara a Erasmo, cfr. *Adagi*, cit., 945, *Ex diametro opposita. Diametro distant*, p. 872.

⁴⁹⁴ Cfr. J. HUIZINGA, *op. cit.*, p. 94. Questa tesi è sostenuta anche da Z. PAVLOVSKIS in *The Praise of Folly. Structure and Irony*, Leiden, Brill, 1983.

⁴⁹⁵ Cfr. R. H. BAINTON, *op. cit.*, p. 97.

⁴⁹⁶ Cfr. C. CARENA, *Introduzione*, in *Elogio*, cit., p. IX, in cui è citato il testo di E. L. SURTZ, *The Praise of Pleasure. Philosophy, Education, and Communism in More's Utopia*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1957. Per Croce, si veda l'introduzione all'edizione da lui curata di ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della pazzia e dialoghi*, a cura di Benedetto Croce, Bari, Laterza, 1914, pp. VIII e sgg. Per la posizione ostile di Croce nei confronti della letteratura paradossale, e in particolare del capitolo bernese, cfr. B. CROCE, *Poesia giocosa*, cit., pp. 78-84.

⁴⁹⁷ G. DE RUGGIERO, *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, I, in *Storia della filosofia*, III, Bari, Laterza, 1930, pp. 201 e sgg.

che per lo meno l'autore si era proposto di metterci: un appello di carattere etico-religioso ben definito, e una critica al malcostume universitario ed ecclesiastico». ⁴⁹⁸

Pierre Mesnard, rifiutando l'idea di un Erasmo irriverente, concepiva l'opera – tripartita secondo una suddivisione divenuta ormai convenzionale ⁴⁹⁹ – come una progressiva riscrittura di quanto già scritto, in cui ogni sezione sopravanzava e ricalificava la precedente, fino al raggiungimento dell'ambita meta finale rappresentata dall'estasi mistica, descritta nelle ultime pagine del testo. ⁵⁰⁰

Particolarmente interessante è, a mio avviso, la posizione di Eugenio Garin, che all'innegabile rilevanza etica dell'*Encomium* ne aggiunge una antropologica. Egli individua il senso più profondo dell'opera nella «presa di coscienza della follia come elemento essenziale dell'uomo»: ⁵⁰¹

Quell'uomo di cui la letteratura umanistico-rinascimentale contemporanea celebrava la *dignitas*, e che chiamava sempre *sapiens*, si rivelava, proprio in quanto *sapiens*, anche *insipiens*. La dialettica miseria-grandezza, saggezza-follia, veniva interiorizzata. I pregi e i difetti, i vizi e i meriti non si collocavano più, secondo i canoni di un'antica retorica, in due colonne affiancate e parallele. Venivano a intrecciarsi in un medesimo contesto, pur entro il continuo dibattito interno – quel «dialogo dell'anima con se stessa» su cui insisteva il riscoperto Platone. ⁵⁰²

Così intesa, l'opera va dunque a costituire un tassello fondamentale per la costruzione di quella nuova immagine dell'uomo allora in fase di elaborazione, che riscopriva con entusiasmo le proprie radici platoniche e alla cui base dimorava la

⁴⁹⁸ D. CANTIMORI, *Introduzione*, in ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della pazzia*, a cura di Tommaso Fiore, Torino, Einaudi, 1964, p. IX. Interpretazioni in senso prettamente moralistico e cristiano, lontane quindi sia dall'ipotesi del puro *divertissement* letterario, sia dall'idea di un'esaltazione dell'irrazionalità, sono al centro delle letture di W. D. KAY, *Erasmus' Learned Joking: The Ironic Use of Classical Wisdom in The Praise of Folly*, «Texas Studies in Literature and Language», 19 (1977), pp. 247-267, e della ormai classica monografia di M. A. SCREECH, *Erasmus: Ecstasy and the Praise of Folly*, London, Gerald Duckworth and Company, 1980.

⁴⁹⁹ Secondo questa tripartizione (che a sua volta si basa sulla ormai affermata, ma non originale, suddivisione del testo in sessantotto capitoli), a una prima parte dell'opera dominata dal rovesciamento di matrice lucianesca (capp. 1-28), ne seguirebbe una incentrata sulla satira sociale (capp. 29-60) e infine una dedicata alla mistica cristiana, che costituirebbe la vera *pars construens* dell'encomio (capp. 61-68). Per la relativa bibliografia si veda C. H. MILLER, *Introduction*, in ASD, IV-3, p. 18; C. CARENA, *Introduzione*, cit., p. X; F. FROSINI, *Illusione, immaginazione e vita nell'Elogio della Follia di Erasmo tra San Paolo e Luciano*, «Accademia. Revue de la Société Marsile Ficini», XI (2009), p. 87.

⁵⁰⁰ Cfr. P. MESNARD, *Érasme et la conception dialectique de la folie*, in *L'Umanesimo e la follia*, a cura di E. Castelli, Roma, Abete, 1971, pp. 43-51. Simile la posizione di D. G. WATSON in *Erasmus' Praise of Folly and the Spirit of Carnival*, «Renaissance Quarterly», XXXII (1979), pp. 333-53.

⁵⁰¹ E. GARIN, *Introduzione*, in *Elogio della follia*, ed. Garin, cit., p. IX.

⁵⁰² *Ibidem*.

consapevolezza, maturata anche grazie a questo decisivo contributo erasmiano, che l'uomo racchiudesse in se stesso più volti, più sfaccettature. Come insegna Moria, infatti, l'uomo, qualunque uomo,⁵⁰³ è *anche* irrazionale, è *anche* passionale, e non può scegliere arbitrariamente di sopprimere una parte di se stesso – come vorrebbe il *sapiens* stoico che, per questo, è uno dei bersagli più spesso presi di mira dalle frecciate della maschera erasmiana. Soffermandosi su questo aspetto, definito «uno degli assi fondamentali dell'antropologia del Rinascimento», anche Margolin sottolinea come:

[...] a differenza dalla concezione medievale e cristiana della follia, che si protrae fino alla *Nave dei folli* di Sebastian Brant,⁵⁰⁴ secondo la quale il folle è un peccatore, le cui devianze o stravaganze richiedono un trattamento morale o l'esorcismo di un prete più che un trattamento psicologico medico, la Follia del Rinascimento si è in qualche misura laicizzata ed è considerata come l'appannaggio comune di tutti gli uomini. Meglio ancora – ed è una delle lezioni principali dell'*Elogio della follia* di Erasmo – [...] l'umanista olandese dialettizzava le nozioni di follia e di saggezza, invece di opporle, come nelle *Moralità* o nelle *Stoltizie* del medioevo.⁵⁰⁵

Alla tradizionale opposizione dei concetti di *sapientia* e *stultitia* si sostituisce dunque, nell'*Encomium*, l'interiorizzazione, a livello antropologico, del loro rapporto dialettico, dando prova, ancora una volta, di quella “vitalità ossimorica” che caratterizza in più forme e a diversi livelli il testo erasmiano. Tale dialettica, tuttavia, non deve mai valere come giustificazione per eludere la *ratio* e autorizzare comportamenti impulsivi e sconsiderati: vi sono infatti – avverte Moria – due specie di follia («duplex insaniae genus»), e una di queste, la follia guerriera e omicida, rimane ingiustificabile persino agli occhi di Moria stessa.⁵⁰⁶

⁵⁰³ Cfr., ad esempio, *Elogio*, cit., XXXIX, p. 114: «[...] haud sciam, an ex universa mortalium summa quempiam liceat reperire qui omnibus horis sapiat quique non aliud insaniae genere teneatur» (testo italiano a p. 115: «[...] non so infatti se nella massa dell'umanità intera si riuscirebbe a trovare chi sia saggio costantemente né posseduto da qualche forma di pazzia»); o anche ivi, XLVI, p. 142: «Ego sum una illa stulticia, quae omnes ex aequo tam parata beneficentia complector» (testo italiano a p. 143: «Non vi sono che io, l'unica, la Follia, che avvolgo tutti indistintamente nel mio abbraccio, sempre pronta a far del bene»).

⁵⁰⁴ L'edizione originale tedesca è *Narrenschiff*, Johann Bergmann von Olpe, Bâle, 1494. Cfr. il capitolo «*Stultifera navis*» in M. FOUCAULT, *op. cit.*, pp. 59-112.

⁵⁰⁵ Cfr. J. C. MARGOLIN, *Erasmus da Rotterdam e la repubblica litterarum umanistica della prima metà del XVI secolo. Sapienza, “follia” e utopia nell'Europa delle grandi guerre e dei conflitti religiosi*, in C. VASOLI [ET AL.], *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di P. C. Pissavino, Milano, Mondadori, 2002, p. 283.

⁵⁰⁶ *Elogio*, cit., XXXVIII, p. 112: «Verum est duplex insaniae genus: alterum quod ab inferis dirae ultrices submitunt, quoties immissis anguibus vel ardorem belli velinexplebilem auri stim vel dedecorosum ac nefarium amorem vel parricidium, incestum, sacrilegium aut aliam id genus pestem aliquam in pectora mortalium invehunt [...]. Est alterum huic longe dissimile, quod videlicet a me proficiscitur, omnium maxime exoptandum» (testo italiano a p. 113: «Invece esistono due specie di demenza: una, che scatenano

Come intendere quest'ultima scissione non è, a ben vedere, del tutto pacifico: vi sono due “dee” con il medesimo nome, o si deve piuttosto credere che la dialettica fra *sapientia* e *stultitia* caratterizzi anche Moria stessa – la quale ospiterebbe dunque, all'interno di sé, una *Stultitia sapiens* a una *Stultitia stulta*? Ciò che sembra certo – volendoci fidare delle sue parole⁵⁰⁷ – è che a discorrere nell'opera sia la prima forma di follia, quella “saggia” e “razionale”. Questa ipotesi, che nel concepire una follia «razionale» in opposizione a una follia «tragica» rispecchia appieno la lettura di Foucault, testimonierebbe ancora una volta dell'intrinseca duplicità che caratterizza il personaggio di Moria, condotta ora al centro della scena nella più ossimorica delle sue vesti, quella di una *Stultitia sapiens*.⁵⁰⁸

Da un punto di vista più generale, ciò che, a questo proposito, colpisce ai fini della ricerca in corso è che quella stessa ambiguità che si è visto caratterizzare l'opera da un punto di vista formale – la coesistenza di serio e faceto in un «erudito» encomio paradossale – si riflette anche nella dialettica fra ragione e follia, ora intese come poli coesistenti in un unico soggetto. Concepire la compresenza dei due elementi come un dato antropologico stabile si rivela perciò doppiamente significativo, perché oltre ad accogliere, platonicamente, la dimensione dell'irrazionale all'interno dell'anima umana va, di conseguenza, a definirne un altro elemento topico, quello della sua «drammatica contraddittorietà». ⁵⁰⁹

La lezione erasmiana si inserisce, d'altronde, in un contesto storico-culturale specifico, che, avvertendo ormai in diversi frangenti i limiti della logica scolastica, esplorava alternative in cui anche la contraddizione poteva esser vista come una possibile via di accesso ai contenuti della conoscenza: come sottolinea Garin, «la coincidenza degli opposti, l'*ars oppositorum*, dopo Cusano era dovunque nell'aria e aiutava a capire il

dall'inferno le Furie vendicative quando lanciano i loro serpenti e immettono nel cuore dei mortali l'ardore della guerra o la sete incolmabile dell'oro o un amore indecoroso ed empio o il parricidio, l'incesto, il sacrilegio o qualche altra simile peste [...]. E vi è un'altra specie di demenza, molto diversa, quella appunto provocata da me, ed è la cosa più desiderabile al mondo».

⁵⁰⁷ Se, infatti, questa prima forma di follia ben si adatta a quanto è riportato nel primo segmento della convenzionale tripartizione del testo – dedicato all'esaltazione di una follia positiva e addirittura indispensabile alla vita umana –, ben più problematico sarebbe rendere questa visione compatibile con il secondo segmento, in cui la mordace satira dei potenti allude alle ingiustificabili conseguenze che la loro sconsideratezza riverbera sulla società.

⁵⁰⁸ Si veda anche *Elogio*, cit., XXIX, p. 78, in cui Moria rivendica per se stessa il titolo di *prudens*, consapevole del fatto che tale tentativo sarà da molti interpretato come quello di «voler mescolare il fuoco con l'acqua».

⁵⁰⁹ E. GARIN, *Introduzione*, cit., p. XXV.

fondamento logico del giuoco paradossale che domina l'intera realtà».⁵¹⁰ Una *Ars oppositorum* era infatti stata pubblicata nel 1500 da Jacques Lefèvre d'Étaples, la cui riforma pedagogica, portata avanti nel parigino Collège du Cardinal-Lemoine, proponeva una *ratio studiorum* in cui, alla riscoperta degli originali aristotelici e del neoplatonismo, si accompagnava lo studio di Lullo e Cusano.⁵¹¹ Uno dei discepoli di Lefèvre d'Étaples, Charles de Bovelles, il cui nome fu spesso unito a quello di Erasmo nel frontespizio degli *Adagia*,⁵¹² pubblicò a sua volta un'introduzione all'opera del maestro nel 1501 e, nel *Liber de sapiente* – per una curiosa coincidenza composto nel 1509 e pubblicato nel 1511, come l'*Encomium* – promuoveva l'immagine dell'uomo come Giano bifronte o addirittura quadrifronte.⁵¹³

Stabilire come, effettivamente, i termini dell'ossimoro vadano a interrelazionarsi nel gioco dialettico perpetrato da Erasmo non è, tuttavia, cosa facile. Foucault ne ha fornito un'interessante spiegazione, illustrando quella che egli definisce una «dialettica della reciprocità»:

La follia diventa una forma relativa alla ragione, o piuttosto follia e ragione entrano in una relazione eternamente reversibile che fa sì che ogni follia ha la sua ragione che la giudica e la domina, e ogni ragione la sua follia nella quale essa trova la sua verità derisoria. Ciascuna è la misura dell'altra, e in questo movimento di riferimento reciproco esse si respingono l'un l'altra, ma si fondano l'una per mezzo dell'altra.⁵¹⁴

⁵¹⁰ Ivi, p. XXI. Per approfondimenti sulla centralità della *coincidentia oppositorum* in un ambito specifico della cultura rinascimentale, ossia la tradizione magico-alchemica, si veda I. P. CULIANU, *op. cit.*, soprattutto le pp. 69-75.

⁵¹¹ Sull'atmosfera culturale che si respirava a Parigi in questi anni si veda il fondamentale studio di A. RENAUDET, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, Paris, Librairie d'Argences, 1953. Per approfondimenti si vedano anche P. MAGNARD, *La diffusione europea della cultura umanistica nei primi decenni del XVI secolo*, in C. VASOLI [ET AL.], *Le filosofie del Rinascimento*, cit., pp. 249-268; J. M. VICTOR, *Charles de Bovelles, 1479-1553. An Intellectual Biography*, Genève, Droz, 1978; P. SECCHI, *Bovelles lettore di Cusano: umanesimo e apofatismo*, «Bruniana & Campanelliana», 12 (2006/2), pp. 583-589.

⁵¹² Nel 1531 Bovelles pubblicò infatti a Parigi tre libri di proverbi in volgare. Egli fu anche corrispondente epistolare di Erasmo. Cfr. J.-C. MARGOLIN, *Lettres et poèmes de Charles de Bovelles, édition critique, introduction et commentaire*, Paris, Champion, 2002.

⁵¹³ Cfr. C. DE BOVELLES, *Il sapiente*, a cura di Eugenio Garin, Torino, Einaudi, 1987, XXXII, p. 109: «L'uomo sapiente dunque, essendo abile artefice, costruttore, cesellatore, decoratore, si compone di due uomini, di un uomo di natura e di un uomo di virtù. E tutti e due questi uomini sono bifronti e duplici. L'uomo di natura è ignoranza di sé e stoltezza; l'uomo dotto o di virtù è scienza, luce, cognizione e scienza di sé. L'ignoranza di sé altro non è che l'opposizione dei due volti, la contrapposizione e la dissociazione dei medesimi. La scienza di sé è il gradito bacio dei due volti».

⁵¹⁴ M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 94.

Pur nel rapporto di implicazione reciproca dei concetti in gioco, rimane tuttavia il problema di stabilire se e dove si collochi il discrimine fra gli stessi. Di questa difficoltà l'*Encomium* è, come già si è detto, un caso emblematico di per sé: complesso è, infatti, tracciare nell'opera il labile confine tra serietà e scherzo, tra la maschera sarcastica e contafrottole di Moria e quella maschera che, lucida e rassegnata, oppure polemica e irriverente, nasconde il volto autentico di Erasmo. Questa resistenza del testo nel lasciarsi interpretare, questa duplicità di fondo apparentemente irrisolvibile, è a ben vedere del tutto coerente con il nucleo contenutistico espresso da Moria stessa nella sua dissertazione: è la natura delle cose stesse a rendere difficile, se non impossibile, una loro univoca individuazione e definizione. Proprio come i Sileni di Alcibiade, le cose del mondo sono permeate da un'irriducibile ambivalenza, che ne rende i contorni fluidi, sfumati, inafferrabili:

Principio constat res omnes humanas, velut Alcibiadis Silenos, binas habere facies nimium inter sese dissimiles. Adeo ut quod prima, ut aiunt, fronte mors est, si interius inspicias, vita sit: contra quod vita, mors: quod formosum, deforme: quod opulentum, id pauperrimum: quod infame, gloriosum: quod doctum, indoctum: quod robustum, imbecille: quod generosum, ignobile: quod laetum, triste: quod prosperum, adversum: quod amicum, inimicum: quod salutare, noxium: breviter, omnia repente versa reperies, si Silenum aperueris.⁵¹⁵

L'immagine silenica ricorre qui, dunque, non solo per denunciare il problema morale della prevaricazione dell'esteriorità sull'interiorità, ma anche, come nei *Sileni Alcibiadis*, per tracciare le coordinate di un orizzonte ontologico caratterizzato da una strutturale ambivalenza. Il tratto, di natura profondamente paradossale, rappresentato dal contrasto fra il dato esteriore, manifesto – e tuttavia illusorio – e quello interiore, inatteso – e tuttavia verace – investe tutte le *res humanae* («res omnes humanae»), ne è un elemento costitutivo; a esso, nella rielaborazione in senso cristiano di questo schema platonizzante, si oppone solo la natura certa e incontrovertibile che esclusivamente le *res divinae* possono offrire. Non solo: se nell'adagio *Sileni Alcibiadis* vi è il riferimento a una

⁵¹⁵ *Elogio*, cit., XXIX, p. 80. Testo italiano a p. 81: «Anzitutto è assodato che ogni cosa umana ha come i Sileni di Alcibiade due facce diametralmente diverse l'una dall'altra. Quella che a prima vista sembra essere, come dicono, la morte, se guardata all'interno è la vita; e viceversa, quella che è la vita, è la morte, il bello è brutto, la ricchezza è povertà, l'infamia è gloria, l'istruzione è ignoranza, la forza è debolezza, l'aristocrazia è plebe, la gioia è tristezza, la prosperità è sciagura, l'amicizia è inimicizia, il beneficio è dannoso; in breve, si troverà tutto repentinamente capovolto all'apertura del Sileno».

«veritas latens», una verità latente che il Sileno nasconde – ma non altera –, la prospettiva dell’*Encomium* sembra essere, a tal proposito, ben più complessa. Nell’inarrestabile gioco prospettico delle apparenze, non vi è neanche un accordo univoco su quale delle facce del Sileno costituisca quella vera, o se, in ultima analisi, ve ne sia una che possa definirsi tale. Foucault ha riassunto con grande incisività questo fondamentale momento della riflessione erasmiana, destinato ad avere ripercussioni significative a breve e a lungo termine:

L’abisso di follia in cui sono sprofondatai gli uomini è tale che l’apparenza di verità che vi si trova ne è la rigorosa contraddizione. Ma v’è di più: questa contraddizione tra apparenza e verità è già presente all’interno stesso dell’apparenza; perché se l’apparenza fosse coerente con se stessa, sarebbe almeno allusione alla verità, e come la sua forma vuota. È nelle cose stesse che occorre trovare questo capovolgimento: capovolgimento che da allora in poi non avrà né direzione unica né termine prefissato; non dall’apparenza verso la verità, ma da un’apparenza a un’altra che la nega, poi di nuovo verso ciò che contesta e che nega la precedente negazione, così che il movimento non può mai essere interrotto, ed Erasmo, ancor prima della grande conversione richiesta da Calvino e da Franck, sa di essere fermato dalle mille conversioni minori impostegli dall’apparenza al suo proprio livello; il sileno capovolto non è il simbolo della verità toltaci da Dio; è molto di più e molto di meno: è il simbolo delle cose stesse sulla superficie terrestre, è l’implicazione dei contrari, che ci priva, forse per sempre, dell’unica e diretta strada verso la verità.⁵¹⁶

L’aspetto paradossale dell’orizzonte che Moria dischiude a questa altezza del testo deriva, dunque, non tanto dalla logica dell’“aspettativa disattesa”, che, nell’adagio precedentemente esaminato, si era visto caratterizzare da vicino l’immagine silenica; la paradossalità deriva qui, piuttosto, dalla considerazione degli esiti controintuitivi che il carattere equivoco di una realtà strutturalmente sfumata e ambivalente può produrre. Si prenda, ad esempio – come d’altronde fa Moria stessa nel capitolo in questione – il caso dei concetti di *sapientia* e *stultitia*, apparentemente opposti eppure, come si è detto, strettamente dipendenti l’uno dall’altro, e si segua lo sviluppo dell’argomentazione presentata nel testo.

⁵¹⁶ M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 96.

Vero sapiente sarebbe, a rigor di logica, colui che fosse in grado di cogliere l'essenza delle cose astraendo dalle forme sensibili, andando, cioè, oltre la loro mera superficie. Eppure, spiega Moria,⁵¹⁷ andare oltre la superficie significa spesso contraddire il senso comune, contravvenire a ciò che è stato stabilito dalla maggioranza, che proprio al livello di quella superficie – «ombra del vero», come la definirà Campanella⁵¹⁸ – ha fondato l'intera società. Il comportamento di un siffatto sapiente sarebbe dunque, in ultima analisi, da giudicarsi folle; ma coloro che lo giudicano tale, reputandosi perciò più sapienti di lui, sono in verità ben più folli di quest'ultimo, perché rientrare negli schemi che la società ha creato significa assecondare l'implacabile gioco della follia.⁵¹⁹ Moria rende assai bene l'idea di questo rovesciamento attraverso l'immagine dell'uomo a teatro:

Si quis histrionibus in scena fabulam agentibus personas detrahere conetur ac spectatoribus veras nativasque facies ostendere, nonne is fabulam omnem perverterit dignusque habeatur, quem omnes e theatro velut lymphatum saxi eiiciant? [...] Verum eum errore tollere est fabulam omnem perturbare. [...] Porro mortalium vita omnis quid aliud est quam fabula quaequam, in qua aliis oblecti personis procedunt aguntque suas quisque partes, donec choragus educat e proscenio? [...] Adumbrata quidem omnia, sed haec fabula non aliter agitur.⁵²⁰

Pertanto, in un mondo, o in un «teatro» simile, saggio è colui che recita la sua parte assecondando le parti degli altri, colui che «chiude di buon grado un occhio o sbaglia urbanamente».⁵²¹ Ribellarsi significherebbe non sapersi adattare agli usi correnti, volere che la commedia «non sia una commedia»,⁵²² dimostrando di essere, agli occhi della

⁵¹⁷ *Elogio*, cit., XXIX, pp. 80-84.

⁵¹⁸ *L'ateismo trionfato*, cit., p. 91.

⁵¹⁹ Cfr. *ivi*, XXVII, p. 78: «Haec stulticia parit civitates, hac constant imperia, magistratibus, religio, consilia, iudicia, nec aliud omnino est vita humana quam stulticiae lusus quidam» (testo italiano a p. 79: «[...] questa follia genera gli Stati, su di essa si reggono i poteri, le magistrature, la religione, i consigli, i tribunali, e la vita umana non è assolutamente altro che qualche scherzo della follia»).

⁵²⁰ *Ivi*, XXIX, pp. 80-82. Testo italiano alle pp. 81-83: «Se qualcuno cercasse di togliere la maschera agli attori che interpretano una commedia sul palcoscenico, per mostrare agli spettatori i loro volti veri e genuini, non sconvolgerebbe l'intera rappresentazione e non apparirebbe meritevole di essere cacciato a furor di popolo dal teatro con i sassi come un mentecatto? [...] Davvero, se si toglie l'illusione, tutta la commedia è sconvolta. [...] Ebbene, l'intera vita mortale, che altro è se non una commedia in cui si entra mascherati e si interpreta ognuno la propria parte, finché il capocomico fa uscir di scena? [...] Tutto è una finzione, ma non esiste nessun'altra interpretazione della commedia della vita».

⁵²¹ *Ivi*, XXIX, p. 85. Sulla relazione fra la menzogna e la *urbanitas*, si vedano anche le osservazioni di Francine Daenens in merito all'*Encomium mendacii* di Elias Maior (1619), in F. DAENENS, *Encomium mendacii, ovvero del paradossoso*, in *La menzogna*, a cura di Franco Cardini, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989, p. 103.

⁵²² *Elogio*, cit., XXIX, p. 85.

maggioranza, ben più folli di quanti invece si adattano passivamente. L'esempio è particolarmente efficace per comprendere quanto labile sia, nella prospettiva dell'*Encomium*, il confine fra *sapientia* e *stultitia* e quanto la strutturale ambivalenza delle cose si presti a derive in senso paradossale, riassumibili, nel caso specifico, nell'apparentemente assurda conclusione che il sapiente è più folle dei folli stessi, o, viceversa, che il folle è colui che vive più assennatamente.⁵²³

Il rovesciamento nasce perciò dal constatare che la «pazzia salutare» – *stultitia sapiens* – viene a rappresentare l'unica via possibile per la «vera saggezza», mentre, al contrario, la «presunta saggezza», quella dei teologi e dei filosofi, «non è che pazzia».⁵²⁴ È su questo secondo momento della commutazione che occorre ora soffermarsi, cioè sull'altrettanto ossimorico concetto di *sapientia stulta*. Sin dalle prime battute della declamazione, come si è visto, Moria non nasconde la sua avversione per i sapienti, schierandosi piuttosto dalla parte dei sofisti.⁵²⁵ Il *sapiens*, inteso come uomo privo di impulsi e dedito esclusivamente all'attività intellettuale, è infatti incompatibile con la *societas* che viene descritta nell'opera e – si tratti o meno di una trovata ironica di Erasmo nei confronti di se stesso⁵²⁶ – è in più luoghi fortemente ridicolizzato.⁵²⁷ Come sottolinea Huizinga, lo scherno di Moria sembra indirizzarsi in particolar modo contro l'assertività propria di chi crede di sapere, ossia contro la rigidità e la chiusura mentale che questa presunzione comporta:⁵²⁸

⁵²³ Cfr. *ivi*, cit., XXIX, p. 84: «Ut nihil est stultius praepostera sapientia, ita perversa prudentia nihil imprudentius».

⁵²⁴ J. HUIZINGA, *op. cit.*, pp. 89-90.

⁵²⁵ Cfr. *Elogio*, cit., II, p. 18. Per quanto riguarda l'ostilità di Moria nei confronti dei filosofi, si consideri anche il parallelismo fra il sollievo mostrato dagli uditori nel vederla comparire come oratrice al consesso (*Elogio*, cit., I, p. 16) e l'adagio *Discum quam philosophum audire malunt*, in cui si discute della propensione del volgo a preferire i piaceri inutili alle cose serie, identificate proprio con le lezioni dei filosofi: «[...] crepitu ad discum vocante, philosophum subito deserebant omnes» (*Adagi*, cit., 4119, p. 2756).

⁵²⁶ Cfr. R. H. BAINTON, *op. cit.*, p. 92, in cui ci si chiede «che maschera porti la Follia in questo momento», in quanto, notoriamente, Erasmo stesso fu instancabile studioso.

⁵²⁷ Sull'inappropriatezza del sapiente per le «funzioni della vita» Moria insiste nel paragrafo XXV. Più avanti, l'impossibilità di concepire un uomo privo di passioni induce Moria a definire il sapiente «marmoreum hominis simulacrum», una sorta di nuovo dio mai esistito e mai destinato a esistere (*Elogio*, cit., XXX, p. 86). L'adagio *Philosophari* identifica la filosofia stessa con l'austera serietà propria del sapiente stoico: «Qui sententias serias dicunt Graecis dicuntur φιλοσοφεῖν [...]. “Philosophari” pro “temperari affectibus” et “adversus res acerbis infracto esse animo” frequenter usurpat Chrysostomus eamque animi moderationem appellat “philosophiam”» (*Adagi*, cit., 3861, pp. 2626-2628).

⁵²⁸ J. HUIZINGA, *op. cit.*, p. 87: «Quella che Erasmo descrive qui è l'odiosa figura del dottrinario». Cfr. anche G. PIAIA, *Sulla follia plurima dei filosofi. Brevi chiose a Erasmo*, in *Id.*, *Sapienza e follia*, cit., pp. 89-92.

Sub hos prodeunt philosophi barba pallioque verendi, qui se solos sapere praedicant, reliquos omnes mortales umbras volitare. [...] Quos interim natura cum suis coniecturis magnifice ridet.⁵²⁹

Se, come è stato poc' anzi affermato, «tutte le cose umane» sono intrise di doppiezza e contraddittorietà, che cosa si potrà mai conoscere con certezza, se non la incolmabile misura della propria ignoranza? Tale ambiguità, di sapore tipicamente socratico, è ribadita espressamente da Moria, che rivendica con forza le ragioni dell'ignoranza: «[...] Socrates ipse, unus Apollinis oraculo sapiens, sed minime sapienter iudicatus [...]».⁵³⁰ Nell'impossibilità di cogliere la concretezza delle «res ipsae» nella loro magmatica ambivalenza, Moria consiglia infatti di avere sul mondo uno sguardo disincantato:

Nimum enim desipiunt, qui in rebus ipsis felicitatem hominis sitam esse existimant. Ex opinionibus ea pendet: nam rerum humanarum tanta est obscuritas, varietasque, ut nihil dilucide sciri possit, quemadmodum recte dictum est ab Academicis meis, inter philosophos quam minimum insolentibus.⁵³¹

Riassumendo, è il valore stesso della «presunta sapienza» dei filosofi a venir ridimensionato; cosa si può conoscere con chiarezza, cosa può effettivamente definirsi “vero” fra tanta «obscuritas» e «varietas»?⁵³² La possibilità di tracciare linee di separazione netta fra concetti, e quindi di pronunciare su di essi un giudizio univoco e stabile, sembra venir messa da Moria sotto processo, per lo meno nel regno sfumato del mondano e del transeunte. Quando non è con l'eterna e divina fonte di verità che si relaziona, l'uomo si trova immerso in un orizzonte chiaroscurale in cui sono ammesse esclusivamente verità frammentarie, relative, parziali; riecheggiando, anche in questo,

⁵²⁹ *Elogio*, cit., LII, pp. 164-166. Testo italiano alle pp. 165-167: «Dietro a loro avanzano i filosofi, venerandi per barba e mantello; essi proclamano di essere i soli a sapere, mentre tutti gli altri mortali vagolano come ombre [...] La natura intanto se ne ride bellamente di loro e delle loro congetture». Per la barba e il mantello come segni (solo) esteriori della sapienza, cfr. l'adagio *Barbae tenus sapientes* in *Adagi*, cit., 195, p. 268.

⁵³⁰ *Elogio*, cit., XXIV, p. 68. Testo italiano a p. 69: «[...] Socrate, giudicato assai poco saggiamente vero saggio dall'oracolo di Apollo».

⁵³¹ *Elogio*, cit., XLV, p. 136. Testo italiano a p. 137: «[...] troppo sragionano quanti ritengono la felicità umana riposta nella realtà delle cose, mentre essa dipende dalle opinioni. Infatti l'oscurità e la varietà dei casi umani sono così grandi, che nulla si può conoscere chiaramente, come ben dissero i miei Accademici, i filosofi meno presuntuosi fra tutti».

⁵³² Per l'inquadramento, tutt'altro che pacifico, di Erasmo nella storia dello scetticismo, cfr. R. H. POPKIN, *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, New York, Oxford University Press, 2003; E. PASINI, *Dubbio e scetticismo in Erasmo da Rotterdam*, in *Erasmo da Rotterdam e la cultura europea*, a cura di Enrico Pasini e Pietro B. Rossi, Firenze, SISMEL, 2008, pp. 199-250.

quel filone di matrice sofisticata a cui Moria aveva promesso di volersi attenere.⁵³³ Margolin sintetizza in maniera efficace questa cruciale svolta scetticizzante della declamazione:

Il discorso di Moria [...] rivela il carattere del tutto relativo, e di conseguenza incerto, della follia e della saggezza, e, da ultimo, l'inaccessibilità della verità, a livello umano. Questo scetticismo della ricerca e del metodo, per nulla incompatibile con la credenza in una verità assoluta – almeno per gli autori e i filosofi attaccati a una fede religiosa – è, quasi con le stesse sfumature, quello di Erasmo e dei suoi amici umanisti, quello di Rabelais, come sarà quello di Bodin o di Montaigne.⁵³⁴

Già Huizinga, nella sua biografia, aveva sottolineato in maniera particolarmente convincente questo punto:

Se Erasmo sembra talora oscillare ai confini del serio e del faceto, se egli non giunge quasi mai a una conclusione definitiva, non lo fa solo per prudenza o per paura di comprometersi. Egli vede dovunque la sfumatura, l'ambiguità del significato delle parole. I termini che designano le cose non sono più per lui, come per gli uomini del Medioevo, cristalli incastonati nell'oro o stelle del firmamento. «Ho così poca fiducia nelle asserzioni recise che mi schierei volentieri fra gli scettici, ovunque ciò fosse permesso dall'autorità inviolabile della Sacra Scrittura o dai decreti della Chiesa».⁵³⁵

Non solo: la sapienza dei teologi, in particolare dei dialettici, è parodiata allo stesso modo di quella dei filosofi.⁵³⁶ Costoro si ossessionano nel disputare su sottigliezze dottrinali insignificanti («subtilissimae subtilitates»), ma di una complessità tale che, in confronto a esse, i paradossi degli stoici sembrano delle inezie alla portata di tutti.⁵³⁷ Il loro sapere non apporta nessun vantaggio concreto per l'instaurazione di un rapporto

⁵³³ Cfr. *Elogio*, cit., II, p. 18.

⁵³⁴ J.-C. MARGOLIN, *Erasmo e la respublica litterarum*, cit., p. 283.

⁵³⁵ J. HUIZINGA, *op. cit.*, p. 143. La citazione finale è tratta dal *De libero arbitrio*, LB IX, 1215 D.

⁵³⁶ Cfr. *Elogio*, cit., LIII, pp. 168-184. È nota l'insofferenza di Erasmo per la teologia razionale e i ragionamenti dialettici, paragonati alle «tele dei ragni», che «pur vantando qualosa di laborioso e perfetto, sono tuttavia risibili e deboli» (in *Adagi*, cit., *Araneorum telas texere*, p. 407).

⁵³⁷ Cfr. *Elogio*, cit., LIII, p. 172. Il passo è significativo anche perché l'unico, nel testo, a includere un'occorrenza esplicita del termine «paradoxa», ciceronianamente inteso come sentenza «contra opinionem omnium»: Moria vi associa, per opposizione, gli attributi «crassissima» e «circumforanea», che ne esaltano viceversa la presunta dimensione «popolare» in confronto alle elucubrazioni dei teologi.

autentico con Cristo o per la realizzazione dell'ideale etico da lui predicato, anzi, allontana i credenti dalla semplicità che caratterizzava gli Apostoli:

In quibus omnibus [sectae] tantum est eruditionis, tantum difficultatis, ut existimem ipsis apostolis alio spiritu opus fore, si cogantur hisce de rebus cum hoc novo theologorum genere conserere manus.⁵³⁸

Si giunge, così, alla conclusione – e al culmine – dell'autoelogio intessuto da Moria: anche nell'eventualità in cui la sapienza del mondo non fosse totalmente illusoria e inconsistente – come è stata sin qui presentata –, essa sarebbe comunque follia agli occhi di Dio. Chi crede di sapere, senza conoscere Dio, è un folle; ma chi conosce Dio, non lo fa attraverso la ragione, ma attraverso ciò che agli occhi del mondo è follia. La paradossale lezione paolina si pone a coronamento del discorso di Moria,⁵³⁹ che con la sua *stultitia* è più vicina a Dio di quanto non lo siano i dotti scolastici:

Ac ne quae sunt infinita persequar, utque summatim dicam, videtur omnino Christiana religio quamdam habere cum aliqua stultitia cognationem, minimeque cum sapientia convenire. [...] Postremo nulli moriones magis desipere videntur, quam hi, quos Christianae pietatis ardor semel totos arripuit [...]. Sed posteaquam semel τὴν λεοντήν induimus, age doceamus et illud, felicitatem Christianorum, quam tot laboribus expetunt, nihil aliud esse, quam insaniae stultitiaeque genus quoddam [...].⁵⁴⁰

La formula paradossale, lungi dal caratterizzare solamente il genere letterario scelto per la realizzazione dell'opera, si rivela dunque essere parte integrante della disquisizione stessa: come una sorta di superficie riflettente, essa riverbera tanto l'assurdità delle dinamiche irrazionali di cui è preda la società, quanto un costitutivo nodo aporetico che

⁵³⁸ *Elogio*, cit., LIII, p. 172. Testo italiano a p. 173: «In tutte [le sette] la scienza è tanta, tanta la complessità, ch'io credo che gli Apostoli stessi avrebbero bisogno di un altro Spirito se fossero costretti a battersi su questi argomenti con questa nuova generazione di teologi».

⁵³⁹ Ivi, LXV, pp. 240-242: «Quid, quod idem [Paulus] palam Stultitiam praecipit, ut rem in primis necessariam et oppido salutarem. “Qui videtur esse sapiens inter vos, stultus fiat, ut sit sapiens”. [...] “Quod stultum est”, inquit, “Dei, sapientius est hominibus”». Testo italiano alle pp. 241-243: «[...] ancora Paolo non prescrive apertamente la follia come cosa fra le più necessarie e decisamente salutare? “Chi tra voi passa per sapiente, diventi folle per essere sapiente”. [...] “La follia di Dio – egli disse – è più saggia degli uomini”».

⁵⁴⁰ Ivi, LXVI, pp. 248-250. Testo italiano alle pp. 249-251: «Ma non continuerò all'infinito e invece dirò sinteticamente che la religione cristiana mostra propriamente di avere, in un certo qual modo, una parentela con una certa forma di follia, e nessuna conformità con la saggezza [...] Infine non si vedono matti più dissennati di coloro che furono ghermiti una bella volta e per intero da un'ardente devozione cristiana [...]. Ma una volta indossata la pelle del leone, ebbene, spieghiamo anche questo fatto: la felicità dei cristiani, ricercata a prezzo di tante pene, non è altro che una specie di insensatezza e di follia [...]».

problematizza la posizione dell'uomo nei confronti delle sue certezze terrene. Nello schierarsi dalla parte della *multitudo*, la duplicità di cui Moria è esimia portavoce le consente, allo stesso tempo, di svelare il carattere mai definitivo e sempre opinabile delle più radicate convinzioni di quest'ultima: dalle innocenti illusioni che offuscano la ragione dei più ingenui, alla rigida severità con cui i dogmi sono imposti dall'autorità ecclesiastica come delle verità assolute. L'indecifrabilità che caratterizza l'opera è la stessa indecifrabilità che caratterizza, a livello universale, la *varietas* di cui l'opera discorre: una *varietas* sfuggente, multiforme e animata dalla insopprimibile compresenza dei contrari.

Tuttavia, fu proprio la pretestuosa doppiezza di Moria a suscitare quelle polemiche che, già espresse con risolutezza da Van Dorp nel 1515, furono destinate a inasprirsi ancora a seguito dell'ascesa di Lutero, che, a sua volta, scagliandosi contro la leggerezza di Erasmo in fatto di questioni dogmatiche, formulò il celebre rimprovero: «Erasmus est anguilla [...]. Est vir duplex».⁵⁴¹

Nel clima di crescente ostilità sia da parte riformata, sia da parte cattolica, merita infine di essere richiamata la controversia fra Erasmo e il principe Alberto Pio da Carpi, le cui lettere funsero da cassa di risonanza per dar voce ad alcune delle più feroci critiche antierasmiane, che in particolare non perdonavano all'olandese il ricorso all'ironia per discutere di temi religiosi.⁵⁴² Una di queste lettere, datata 1526, è molto interessante per appurare come la scelta di Erasmo di intraprendere una «via diversa» per riformare i costumi – fondendo insieme, alla maniera di Luciano, «voluptas» e «utilitas» – non abbia sortito gli effetti sperati. Alberto Pio non manca inoltre di avvertire come allarmante anche l'insidiosa supposizione erasmiana che «nihil certum, nihil solidum in vita esse»:

Quo si tantum humanas ineptias, vanos mortalium conatus risisses, iucundus fuisses et aliqua ex parte probandus; ac item si omnes artes, cuncta hominum studia, omnia vitae genera, omnes denique res humanas taxasses, etsi nocuisses, maxime adolescentibus, ea persuasione nihil certum, nihil solidum in vita esse, nihil sponte sua expetendum, esset tamen hoc quoquo modo ferendum. Nunc cum ne sacris quidem ritibus peperceris, non

⁵⁴¹ WA, *Tischreden*, vol. I, n. 131. Cfr. *Gc.* 1, 8: «Vir duplex animo inconstans in omnibus viis suis». Si veda anche C. ASSO, *La stoltezza e la follia: Erasmo «catholicus» e altri equivoci*, in *Religione e politica in Erasmo da Rotterdam*, a cura di E. A. Baldini e M. Firpo, Roma, Storia e letteratura, 2012, pp. 111-128.

⁵⁴² Cfr. F. FORNER, *L'eretica ironia*, in *Religione e politica in Erasmo da Rotterdam*, cit., soprattutto le pp. 178-181. Per approfondimenti sulla controversa ricezione del pensiero erasmiano in questo periodo, si vedano gli imprescindibili lavori di S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia. 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987 e di E. RUMMEL, *Erasmus and his Catholic Critics. 1515-1536*, Nieuwkoop, De Graaf, 1989.

religioni, quinimmo nec Christo ipsi Iesu hoc es consequutus, ut etiam qui te defendere cupiunt, fateri cogantur te illa, si non impio animo, attamen parum reverenti, inconsultissime et arrogantissime prodidisse.⁵⁴³

Il ricorso alla maschera del personaggio di Moria è percepito da Alberto Pio come una subdola e malriuscita strategia dissimulativa; l'ideale, oraziano e lucianesco, di sposare insieme i *seria* e le *nugae* è reputato un espediente ingiustificabile:

Quid ad iugulandam prorsus religionem christianam atrocius, quam ipsam esse universam in stultitia fundatam? At «haec Stultitia proferebat», audio, sed Erasmi ore loquebatur. «Ludebam», at execrabiliter iocabaris. Turpe viris gravibus videtur si quis seriis in rebus etiam profanis ludat: tu tibi divina deridere permittis? Turpe viris gravibus videtur si quis seriis in rebus etiam profanis ludat: tu tibi divina deridere permittis? [...] Tanto plus offecisti quanto festivior fuisti et pulchrius de facie Lucianum tuum expressisti.⁵⁴⁴

Per concludere, è opportuno osservare come, andando a invadere anche il delicato ambito delle dispute teologiche, la persuasione scetticheggiante secondo cui non vi è «nulla di certo e sicuro», vada dunque a configurarsi, in Erasmo, come una più generale – e, dopo il 1517, pericolosa – reazione polemica nei confronti della cristallizzazione – e istituzionalizzazione – delle “verità” nate in seno alla fallibile, ambivalente e sempre storicamente determinata prospettiva dell'umano:⁵⁴⁵

⁵⁴³ A. PIO DA CARPI, *Ad Erasmi Roterodami expostulationem responsio*, a cura di Fabio Forner, Firenze Olschki, 2002, p. 32. Testo italiano a p. 33: «Se ti fossi preso gioco soltanto delle sciocchezze umane e dei vani tentativi dei mortali, saresti risultato divertente e in qualche modo da approvare. Allo stesso modo se anche avessi criticato tutte le arti, tutte le occupazioni umane, tutti i generi di vita ed infine ogni vicenda umana, pur avendo arrecato danno in modo particolare ai giovani per la persuasione che nella vita non vi sia nulla di certo e sicuro, nulla di per sé degno di essere ricercato, l'opera tua sarebbe stata in qualche modo sopportabile. Ma visto che non lasci in pace nemmeno i riti sacri, la religione e neppure lo stesso Gesù Cristo, hai fatto sì che anche chi desidera difenderti sia costretto a dichiarare che hai scritto quelle pagine se non con animo dissacratorio almeno in modo poco rispettoso».

⁵⁴⁴ Ivi, p. 34. Testo italiano a p. 35: «Cosa c'è di più atroce per annientare completamente la religione cristiana che scrivere che è tutta quanta fondata sulla stoltezza? Mi si risponde: «Queste cose le diceva la Stoltezza». Però parlava con la bocca di Erasmo. «Scherzavo», ma giocavi in modo spregevole. Non si addice a uomini autorevoli mettersi a giocare con cose serie, anche se profane. Tu invece ti permetti di deridere ciò che rientra nella sfera del divino? [...] Hai fatto tanti più danni quanto più sei stato divertente, e ti sei accostato allo stile e al contenuto del tuo Luciano».

⁵⁴⁵ Particolarmente significativa, a tale proposito, è la svalutazione che Erasmo compie, sul piano filologico, del *comma Iohanneum*, uno dei passi scritturali su cui si fonda il dogma trinitario (cfr. *I Iohan.*, V, 7: «Quoniam tres sunt qui testimonium dant in caelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus; et hi tres unum sunt»). Il versetto, presente nella maggior parte dei codici latini della *Vulgata*, ma assente da quelli greci, era infatti stato escluso da Erasmo dalla sua traduzione del Nuovo Testamento. L'umanista si allontanava così dai canoni dell'ortodossia cristiana, suggerendo non solo che tale versetto fosse stato introdotto nel testo sacro forzatamente, ma anche che il problema della consustanzialità, tanto dibattuto dai teologi parigini, fosse, in ultima analisi, irrilevante, e che occorre piuttosto prestare più attenzione alla Parola predicata da Cristo,

Abbiamo definito tante cose che senza pericolo per la nostra salvezza avremmo potuto ignorare o lasciare in sospeso [...]. Quello che più conta nella nostra religione è la pace e la concordia. Questa potrà sussistere solamente se definiremo con rigore alcuni pochi punti e in molte cose lasceremo a ognuno la sua libertà di giudizio. Una quantità di questioni vengono ora rimesse al Concilio ecumenico. Sarebbe assai meglio rinviare la soluzione di queste questioni a quando lo specchio e l'enigma saranno rimossi e noi vedremo in faccia Iddio.⁵⁴⁶

In questo senso, dunque, il paradosso, quale strumento privilegiato per la messa in discussione delle credenze consolidate o, più nello specifico, della ingiustificata sublimazione delle dottrine in dogmi, rivendica quella sua carica ideologicamente eversiva che andrà a concretizzarsi pienamente nel pensiero di un figlio irrequieto dell'erasmismo italiano, l'autore lombardo Ortensio Lando, cui è dedicato il prossimo capitolo.

che non alla persona di Cristo. Su questi temi si vedano R. COOGAN, *Erasmus, Lee and the correction of the Vulgate: the shaking of the foundations*, Genève, Droz, 1992; C. ASSO, *La teologia e la grammatica*, soprattutto le pp. 179-182; e R. BAINTON, *op. cit.*, p. 36. Sul concetto di «verità» in Erasmo si veda inoltre l'importante lavoro di J.-C. MARGOLIN, *Erasme et la vérité*, in ID., *Recherches érasmiennes*, Genève, Dorz, 1969.

⁵⁴⁶ *De libero arbitrio*, LB IX, 1334 A, citato in J. HUIZINGA, *op. cit.*, p. 143. Per l'ultima frase, si veda il celebre passo paolino in *I Cor.* 13, 12: «Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem».

CAPITOLO IV

Il paradosso come forma del dissenso: Ortensio Lando

«Si haec non sunt paradoxa, vel potius monstra,
quid tum sunt monstra?»

Martin Lutero, *De servo arbitrio*

§ IV.1. Paradossi ed eterodossia

IV.1.1. *Uno spartiacque storico*

Nel delineare l'eterogeneo contesto culturale che caratterizzò i secoli dell'Umanesimo, Cesare Vasoli non tralasciava di sottolineare l'«eccezionale ricchezza intellettuale» e la «vitale conflittualità» di un'epoca in cui, assieme alla graduale dissolvenza dei precedenti paradigmi filosofici, tecnologici, geografici, religiosi e scientifici, andavano altresì costituendosi «nuovi valori», nuove rappresentazioni del mondo e dell'uomo destinate a mutare drasticamente gli orizzonti intellettuali e pragmatici della «comune coscienza europea». ⁵⁴⁷ La costante dialettica fra il recupero dell'antico e l'apertura verso scenari di discussione completamente nuovi rappresentava, infatti, un retroterra culturale particolarmente idoneo allo sviluppo di un atteggiamento intellettuale incline al continuo ripensamento dei canoni vigenti e alla conseguente elaborazione di possibili alternative.

L'eterogeneità di una compagine culturale effervescente, animata dal confronto fra più paradigmi di riferimento, da più «verità» in competizione fra loro, è stata spesso volte inquadrata come condizione fondamentale per la proliferazione dei paradossi: «Paradoxes flourish in a period with many competitive “truths”», ⁵⁴⁸ scriveva Rosalie Colie, parafrasando, peraltro, John Donne: «[Paradoxes] were made rather to deceave tyme then her daughter truth: although they have been written in an age when any thing is strong

⁵⁴⁷ Cfr. C. VASOLI, *Introduzione*, in C. VASOLI, [ET AL.], *Le filosofie del Rinascimento*, cit., pp. XIII-XVI.

⁵⁴⁸ R. COLIE, *op. cit.*, p. 37.

enough to overthrow her».⁵⁴⁹ Anche Stefan Hartung, sulla base di una categoria storiografica cara a Klaus Hempfer, quella del *Pluralisierungsprozess*,⁵⁵⁰ insisteva sulla relazione fra l'originale varietà di forme assunte dal discorso paradossale nel Quattro-Cinquecento e il più generale sfondo culturale costituito dallo slancio pluralistico della *Diskurstradition* propria di questi secoli; di tale pluralismo, anzi, proprio l'innovativa e variegata rielaborazione dell'antico genere epittico paradossale rappresenterebbe, per Hartung, un emblematico *case study*, attraverso cui ridefinire con più accuratezza la categoria stessa di «pluralismo», da intendere come «coesistenza di discorsi concorrenti»:

Dies schafft nun freilich keine Pluralität im Sinne eines postmodernen *anything goes*, sondern eine bisweilen schwer überschaubare Koexistenz konkurrierender Diskurse, als deren Vermittlungslaboratorium die Renaissance beschrieben werden könnte.⁵⁵¹

Nel complesso quadro di sollecita mediazione fra modelli di riferimento alternativi e di radicale ripensamento dei paradigmi precedenti, la Riforma rappresentò, senz'altro, un avvenimento dalla portata dirompente.⁵⁵² Essa frantumava dall'interno un paradigma, quello della *respublica Christianorum*, che per secoli aveva dominato pressoché incontrastato le coscienze dei credenti, prima di allora uniti dall'adesione a un'unica fede, nonché dalla comune aspirazione a realizzare l'ideale di una perfetta identificazione fra la «città terrena» e il «*regnum Dei*».⁵⁵³ La pace di Augusta (1555) segnò il definitivo e ufficiale tramonto di quei valori di «universalità» e «omogeneità» su cui si fondava tale modello religioso, ribadendo, inoltre, la crisi, ormai profonda in certe parti d'Europa, del principio di identità fra l'«ortodossia» del Magistero della Chiesa e la «verità» rivelata da

⁵⁴⁹ Cfr. E. M. SIMPSON, *A Study of the Prose Works of John Donne*, Oxford, Clarendon Press, 1948, p. 316. Il passo è citato in R. COLIE, *op. cit.*, p. 37.

⁵⁵⁰ Per la definizione della «pluralità» come categoria storiografica specifica per i secoli del Rinascimento, si veda, anzitutto, *Pluralität der Welten*, a cura di Wolf-Dieter Stempel, Karlheinz Stierle, München, Fink, 1987. Fra gli studi che Hempfer ha dedicato al tema, si vedano, almeno, K. W. HEMPFER, *Probleme traditioneller Bestimmungen des Renaissancebegriffs und die epistemologische 'Wende'*, in *Renaissance. Diskursstrukturen und epistemologische Voraussetzungen. Literatur - Philosophie - Bildende Kunst*, Stuttgart, Steiner, 1993, pp. 9-45; ID., *Zur Interdependenz und Differenz von 'Dialogisierung' und 'Pluralisierung' in der Renaissance*, in *Pluralisierungen. Konzepte zur Erfassung der Frühen Neuzeit*, ed. by Jan-Dirk Müller, Wulf Oesterreicher, Friedrich Vollhardt, Berlin, De Gruyter, 2010.

⁵⁵¹ S. HARTUNG, *op. cit.*, p. 111.

⁵⁵² Sulla storia della Riforma si vedano almeno T. KAUFMANN, *Geschichte der Reformation*, Frankfurt/M.–Leipzig, Weltreligionen, 2009; ID., *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, München, Beck, 2017; D. MACCULLOCH, *Reformation. Europe's House Divided. 1490–1700*, London, Penguin, 2004.

⁵⁵³ Per la definizione di questo «paradigma» medievale, cfr. G. D'ONOFRIO, *Storia del pensiero medievale*, Roma, Città nuova, 2013, in particolare le pp. 47-51.

Cristo. Se, infatti, l'autorità ecclesiastica rimaneva garante della «dottrina corretta» (ὀρθοδοξία), opponendo alla «verità catholica» le «menzogne luterane», coloro che, invece, in quella dottrina non si identificavano più ne ponevano in discussione l'autorevolezza, sollevando dibattiti su questioni teologiche determinanti e professando, perciò, una concezione del Cristianesimo «diversa» da quella ufficiale (ἑτεροδοξία). È, dunque, evidente come, da un punto di vista semantico, l'«eterodossia» così intesa non sia poi molto distante dal concetto di «paradosso», in quanto elemento che si pone *in contrasto* con le norme vigenti e con la tradizione dominante. D'altronde, esempi significativi di questa consonanza fra «eterodossia» e «paradosso» si rinvennero negli stessi testi coevi, come nella lettera confutatoria del cardinale Gasparo Contarini (1538) contro la dottrina della predestinazione:

I luterani hanno detto, mossi da superbia, *cum certe propositione paradoxe*, che il nostro arbitrio non è libero, ma è servo [...], che le male opere delli ellecti sono grate a Dio e le buone delli reprobi sono ingrate.⁵⁵⁴

Il riferimento alle «cose paradoxe» o alle «sententie paradoxe», di cui i luterani vorrebbero con scaltrezza convincere il popolo ingenuo, ricorre più volte nell'epistola del Contarini. Nell'analizzare tali occorrenze, Francine Daenens spiega l'insistenza nell'uso del termine «paradoxe» con la volontà, da parte del cardinale, di sottolineare il «contorcimento di concetti» adoperati dai luterani nel loro intento di persuadere, ricorrendo ad argomenti che sono «continuamente rovesciati dall'affermativa nella negativa e dalla negativa nell'affermativa».⁵⁵⁵ In questo senso, riecheggiando quell'accezione paralogistica del paradosso come strumento di manipolazione capziosa, si insisterebbe anzitutto – come Daenens propone – sul carattere mendace delle «propositione paradoxe», inaudite e sconcertanti agli occhi del cardinale Contarini perché difformi dalle verità ufficiali.

Tuttavia, così come le tesi di chi polemizza contro il Magistero della Chiesa sono provocatoriamente definite «paradoxe», in questo particolare momento storico il paradosso diviene altresì un potente mezzo di propaganda eterodossa, in quanto arguto espediente attraverso cui dissimulare la credibilità degli scritti dottrinali e assicurarne,

⁵⁵⁴ A. STELLA, *La lettera del cardinale Contarini sulla predestinazione*, «Storia della Chiesa in Italia», 15, 3 (1961), pp. 412-441. Sul nesso fra paradosso ed eterodossia si veda F. DAENENS, *Encomium mendacii, ovvero del paradosso*, in *La menzogna*, a cura di F. Cardini, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989, pp. 99-119.

⁵⁵⁵ F. DAENENS, *op. cit.*, p. 105.

così, una maggiore diffusione.⁵⁵⁶ Come si vedrà più dettagliatamente in seguito, il paradosso acquisisce, dunque, in questo contesto, un significato prettamente eversivo di sfida contro l'ortodossia e di arma polemica contro i canoni dogmatici tradizionali, la cui fondatezza è messa strenuamente in discussione.⁵⁵⁷

In tale contesto di acceso dibattito religioso si torna inoltre a riflettere sul significato prettamente teologico del paradosso, talvolta interpretato come vero punto archimedeo del messaggio cristiano. Nella narrazione paolina, imperniata sulla necessità di contravvenire ai dettami dello *iudicium multitudinis* antepoendo lo spirito alla carne e la *veritas* di Cristo alla *vanitas* del mondo, si riconosceva, infatti, l'essenza costitutivamente paradossale della fede cristiana: Lutero stesso definì le tesi discusse nel 1518 davanti al capitolo dell'ordine agostiniano a Heidelberg come «theologica paradoxa».⁵⁵⁸ Francine Daenens sottolinea, a questo proposito, che «la straordinaria possibilità interpretativa che il paradosso offriva agli evangelici prendeva origine e si concretizzava proprio nel paradosso cristiano: lo scandalo del verbo divino agli occhi del mondo (“contra opinionem omnium”))».⁵⁵⁹

Uno dei testi più rappresentativi di questo rinnovato interesse per il paradosso teologico sono i *Paradoxa ducenta octoginta, das ist Zweyhundert und achtzig Wunderreden* di Sebastian Franck (1534),⁵⁶⁰ opera di sapore misticheggiante in cui il carattere paradossale della Scrittura è messo in relazione con la sua natura costitutivamente silenica, articolata attorno alla discrepanza fra la vana esteriorità delle parole dell'uomo e il profondo significato del Verbo divino. Rifacendosi a uno spiritualismo di matrice eckhartiana, Franck afferma che «il vero senso della Scrittura

⁵⁵⁶ Sul fenomeno della dissimulazione ideologica e religiosa impostosi a seguito della Riforma, cfr. C. GINZBURG, *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*, Torino, Einaudi, 1970.

⁵⁵⁷ Cfr. *infra*, pp. 185-192.

⁵⁵⁸ *Disputatio Heidelbergae habita*, WA 1, 353, 11. Su questo aspetto della teologia luterana, contrastante con la rigidità sillogistica della tradizionale impostazione scolastica, cfr. D. R. JANZ, *Syllogism or Paradox. Aquinas and Luther on Theological Method*, «Theological Studies», 59 (1998), pp. 3-21. In particolare, in merito alla prospettiva luterana, si veda *ivi*, p. 6: «The way of speaking appropriate, indeed indispensable, to such a theology is paradox. Paradox is appropriate because the Gospels and the Pauline writings provide a rich precedent. Paradox is indispensable because the center of the Christian faith is the scandal and contradiction of the cross and because it points to its deeper mystery beneath surface contradiction».

⁵⁵⁹ F. DAENENS, *op. cit.*, p. 112.

⁵⁶⁰ Cfr. M. BELCASTRO, *Mistica e dialettica dello spirito. I "Paradossi" di Sebastian Franck*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», CCV (2009), pp. 115-128; M. VANNINI, *Sebastian Franck. L'eterno paradosso del cristianesimo*, «La società degli individui», 34, XII, 1 (2009); ID., *Storia della mistica occidentale*, Firenze, Le lettere, 2018, pp. 238-239.

[...], non è altro che un eterno paradosso (*Wunderrede*), certo e vero contro ogni vanità, apparenza, credenza e opinione del mondo intero».⁵⁶¹ I duecentottanta paradossi presentati nell'opera sono, infatti, raccolti dal teologo come prova dell'inattendibilità del senso letterale della Scrittura: sono passi biblici fra loro contraddittori, dai quali è dunque impossibile estrapolare insegnamenti che siano definitivi o univoci. Come scrive Marco Vannini, «a parere di Franck, l'andamento paradossale della Scrittura non è altro se non l'andamento dialettico dello spirito, che non si può racchiudere entro contenuti e che non può essere monopolizzato»;⁵⁶² così, fuoriuscendo dalle rigide maglie dogmatiche che intrappolano le diverse confessioni, Franck si fa portavoce di una religiosità tutta interiore, che aspira a conformarsi agli autentici insegnamenti di Cristo senza identificarsi nel credo di nessuna comunità ecclesiastica istituzionalizzata. Nei *Vier Krönbüchlein* (*Quattro libretti coronati*), pubblicati anch'essi nel 1534 e meritevoli di essere segnalati in questa sede, in quanto includono la traduzione tedesca del *Moriae encomium* erasmiano e del *De incertitudine* di Agrippa (in cui era contenuta una *Ad asini encomium digressio*), lo stesso Franck si cimenta nella stesura di un elogio paradossale, ossia l'*Encomion. Ein Lob des Thorechten Goetlichten Worts* (*Encomio. Una lode della folle parola di Dio*).⁵⁶³

Oltre a Franck, che nella sua avversione per la teologia dogmatica rappresenta un caso tanto significativo quanto singolare, numerosi furono gli autori di ispirazione più marcatamente riformata che, nella loro produzione, ricorsero anche alla formula paradossale: il *Nemo* di Ulrich von Hutten (Basilea, 1518), enigmatico poema in biasimo dei teologi, ne costituisce un esempio;⁵⁶⁴ ancora più significativo, in quanto all'impianto paradossale congiunge la forma della declamazione epidittica, è l'*Aranei encomium* di Celio Secondo Curione (1540), al quale, nell'edizione del 1544, faranno seguito anche i *Paradoxa Christiana duo*.⁵⁶⁵ Riecheggiando l'immagine silenica dello scarabeo erasmiano, potenziata dalle riflessioni più segnatamente teologiche del *De magnitudine*

⁵⁶¹ S. FRANCK, *Paradossi*, a cura di M. Vannini, Brescia, Morcelliana, 2009, p. 24.

⁵⁶² M. VANNINI, *Storia della mistica*, cit., p. 238.

⁵⁶³ Cfr. S. FRANCK, *Sämtliche Werke*, Kritische Ausgabe mit Kommentar, Band IV, *Die vier Kronbüchlein*, Herausgegeben von Petre Klaus Knauer, 1992.

⁵⁶⁴ Cfr. E. BÖCKING, *Ulrichi Utteni equitis operum supplementum*, collegit recensuit adnotavit Eduardus Böcking, Leipzig, 1859-1861, IV, pp. 166 sgg. Cfr., inoltre, D. CANTIMORI, *Ulrico von Hutten e i rapporti tra Rinascimento e Riforma*, «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», 30, 2 (1930), pp. 3-79, soprattutto le pp. 72-73, in cui è riportata una parte del testo della seconda elaborazione del poema; R. COLIE, *op. cit.*, pp. 273-299, soprattutto le pp. 296-299.

⁵⁶⁵ Cfr. CELIO SECONDO CURIONE, *Araneus, seu de Providentia Dei*, Basilea, Oporinus, 1544, pp. 163-189. L'edizione dell'*Araneus* del 1544 è ora disponibile anche in traduzione italiana, con commento e note critiche a cura di Damiano Mevoli (Roma, Storia e Letteratura, 2019).

misericordiarum Domini concio, l'esaltazione del ragno come cifra emblematica della provvidenza divina costituisce, nell'opera di Curione, un invito a scorgere la «virtus» operante di Dio in ogni fenomeno naturale, anche in quelli apparentemente insignificanti; alla costituzione silenica del ragno si accompagna inoltre, per converso, una polemica di sapore anti-intellettualistico contro la presunzione di sapienza delle scienze ufficiali.⁵⁶⁶

Che ormai la scrittura paradossale non sia più legata alla mera ostentazione di un virtuosismo retorico lo attesta, in maniera esplicita, Ortensio Lando nel *Catalogo di tutti quei scrittori che di basso soggetto trattarono*, in cui, a proposito dell'*Aranei encomion*, l'autore si premura di specificare espressamente che: «Celio Secondo le lodi del ragno cantò, e per entro vi chiuse altissimi misterii della divina provvidenza».⁵⁶⁷ Sulla scia di questa riflessione, è proprio su Ortensio Lando e sulle sue opere marcatamente paradossali che è ora opportuno andare a soffermarsi.

IV.1.2. *Biografia incerta di un eterodosso italiano*

Negli anni turbolenti della progressiva diffusione delle dottrine riformate nel continente europeo e della loro circolazione clandestina in Italia, si colloca anche l'itinerario biografico di Ortensio Lando, autore milanese dai tratti sfuggenti e ancora, in parte, sconosciuti.⁵⁶⁸ Gli estremi cronologici della sua vita non sono del tutto certi: la data di nascita oscilla fra il 1500 e il 1512 e la morte, che si presuppone aver avuto luogo a Napoli intorno al 1560, avvenne in circostanze misteriose. Personaggio enigmatico e camaleontico, la sua stessa identità è stata a lungo dibattuta dagli studiosi, che hanno talora proposto di identificare Lando con altre personalità storiograficamente mutile

⁵⁶⁶ Sull'*Aranei encomion* si vedano: D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento*, a cura di Adriano Prosperi, Torino, Einaudi, 2009, pp. 103-116; L. D'ASCIA, *Celio Secondo Curione: erasmista o antierasmista?* in *Erasmus, Venezia e la cultura padana nel '500*, a cura di A. Olivieri, Padova, Minelliana, 1995, pp. 209-223; ID., *Tra platonismo e Riforma: Curione, Zwingli e Francesco Zorzi*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 61, 3 (1999), pp. 673-699.

⁵⁶⁷ *Sette libri de cathaloghi a varie cose appartenenti [...]*, Vinegia, Giolito, libro VI, 1552, f. 479.

⁵⁶⁸ Cfr. C. FAHY, *Per la vita di Ortensio Lando*, «Giornale storico della letteratura italiana», CXLII (1965), pp. 243-258, e la bio-bibliografia del Lando in S. ADORNI BRACCESI – S. RAGAGLI, *Lando, Ortensio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXIII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2004, pp. 451-459. Altri studi fondamentali per la ricostruzione della biografia landiana sono P. F. GRENDLER, *Critics of the Italian World, 1530-1560. Anton Francesco Doni, Nicolò Franco and Ortensio Lando*, Madison, University of Wisconsin Press, 1969, pp. 21-38, e S. SEIDEL MENCHI, *Chi fu Ortensio Lando?*, «Rivista storica italiana», CVI (1994), pp. 501-562 (in cui è avanzata, con cautela, la possibilità di identificare Lando con il propagandista eterodosso Giorgio Filalete, detto «il Turchetto»).

dell'epoca.⁵⁶⁹ Grazie a dei puntuali riferimenti riscontrabili nelle sue opere – la cui omogeneità stilistica è il dato più significativo per riconoscervi una paternità comune – è tuttavia possibile ricostruire segmenti importanti della sua «tumultuosa vita»,⁵⁷⁰ contrassegnata in particolar modo da reiterati spostamenti fra l'Italia e la Francia. Il nome di Lando è, inoltre, notoriamente legato alla traduzione in fiorentino del secondo libro dell'*Utopia* di Thomas More (1548) – seppure l'edizione riporti la firma di Anton Francesco Doni.⁵⁷¹ La profonda ammirazione nei confronti dell'umanista londinese costituì, per Lando, un vero tratto identitario, tale da indurlo a firmare gran parte dei suoi scritti con pseudonimi «utopiensi», identificando come sua patria spirituale la moreana isola che non c'è.

È inoltre ormai appurato che in gioventù – con ogni probabilità a partire dal 1523 – Lando abbia preso parte all'Ordine degli eremitani di Sant'Agostino con il nome di Geremia da Milano e che, in questo periodo, abbia composto varie opere di stampo ereticale, incluse già nell'*Index librorum prohibitorum* di Paolo IV del 1557; egli avrebbe poi abbandonato l'ordine nel 1534, fuggendo in quello stesso anno in Francia come disertore. Ripercorrere la ricostruzione storiografica di questo particolare aspetto della biografia landiana, a lungo dibattuto, è significativo per evidenziare alcune delle difficoltà proprie del tentativo di decrittare l'ambiguità camaleontica di questo autore, incline a frammentarsi dietro una molteplicità di appellativi differenti.

Alcune fonti cinquecentesche menzionano, infatti, «Hortensius quidam Landus, Augustiniane professionis desertor», attribuendogli la composizione di uno scritto ereticale, il *De persecutione barbarum*.⁵⁷² Inoltre, il già citato *Index* del 1557 registrava,

⁵⁶⁹ Cfr., ad esempio, S. SEIDEL MENCHI, *Chi fu Ortensio Lando?*, cit., pp. 501-562.

⁵⁷⁰ ORTENSIO LANDO, *Paradossi, cioè sentenze fuori del comun parere*, a cura di Antonio Corsaro, Roma, Storia e Letteratura, 2000, p. 82.

⁵⁷¹ Cfr. *La Repubblica nuovamente ritrovata, del governo dell'isola Eutopia [...]*, opera di Thomas Moro cittadino di Londra, Vinegia, 1548. Che l'autore della traduzione sia Lando, e non Doni, lo attesta espressamente Francesco Sansovino in *Del governo de' regni e delle repubbliche così antiche come moderne*, Venezia, 1561, c. preliminare, 3v. Si vedano: R. SCRIVANO, *Ortensio Lando traduttore di Thomas More*, in *La norma e lo scarto. Proposte per il Cinquecento letterario italiano*, a cura di Riccardo Scrivano, Roma, Bonacci, 1980, pp. 139-149; S. SEIDEL MENCHI, *Ortensio Lando cittadino di Utopia: un esercizio di lettura*, in *La fortuna dell'Utopia di Thomas More nel dibattito politico europeo del '500*, Il giornale Luigi Firpo, 2 marzo 1995, Firenze, Olschki, 1996, pp. 95-118; A. CORSARO, *L'Utopia nella storia. Da Thomas More a Ortensio Lando a Sansovino*. Del governo de i regni, in *Francesco Sansovino scrittore del mondo*. Atti del convegno internazionale di studi (Pisa, 5-6-7 dicembre 2018), a cura di Luca D'Onghia e Daniele Musto, Sarnico, Edizioni di Archilet, 2019, pp. 413-427.

⁵⁷² FRA SISTO DA SIENA, *Bibliotheca sancta*, V, Venezia, 1566. Tra le fonti indicate a questo proposito da Fahy (cfr. C. FAHY, *Per la vita*, cit., p. 244), particolarmente significativa è anche una pagina dell'appendice alla *Bibliotheca universalis* del Gessner (1555), in cui, oltre a opere landiane oggi ben note, come il *Cicero*

fra gli autori proibiti, «Hortensius Tranquillus, alias Hieremias, alias Landus». Sulla base di queste informazioni, tuttavia, un critico influente come Gerolamo Tiraboschi giudicava inverosimile l'ipotesi che Ortensio avesse potuto abbandonare, in gioventù, l'ordine agostiniano, dato il suo continuo peregrinare in paesi cattolici, dove peraltro stampava regolarmente le proprie opere e intratteneva rapporti con alte autorità ecclesiastiche. Poiché nel *Cicero relegatus* compariva, fra gli interlocutori, un Geremia Lando eremitano agostiniano,⁵⁷³ il Tiraboschi avanzò, con cautela, l'ipotesi che fosse quest'ultimo, e non Ortensio, ad aver abbandonato l'ordine e ad aver composto gli scritti incriminati dalla censura; Ortensio, viceversa, sarebbe rimasto frate cattolico per tutta la vita. A parere del critico, la confusione del compilatore della *Bibliotheca sancta* era da ascrivere al fatto che Ortensio possedeva, questo sì, una personalità proteiforme, e tendeva a disperdersi dietro agli pseudonimi: «Questi cambiava sovente nome e or dicevasi Filalete, or Anonimo d'Utopia, or Tranquillo, or Ortensio».⁵⁷⁴

A quasi un secolo e mezzo di distanza dalla congettura del Tiraboschi, Conor Fahy ha poi recuperato una testimonianza determinante per riunire Ortensio e fra Geremia nella stessa persona: si tratta di una nota dell'orientalista tedesco Johann Albrecht von Widmanstetter, rinvenuta sul verso del frontespizio della sua copia del *Cicero relegatus*, in cui l'autore del libro è indicato come «Hieremias Augustiniani, ordinis monachus, postea hortensius Medicus factus, qui et Fortianas quaestiones edidit [...]»;⁵⁷⁵ Geremia, dunque, è con ogni probabilità il nome assunto da Ortensio Lando al momento del suo ingresso in convento. Ugo Rozzo propone, inoltre, di congiungere alla nota widmanstetteriana la dichiarazione di Lando stesso in apertura alla sua lettera autografa al Vadianus (Joachim von Watt) del 1543, in cui lo scrivente si presenta come «ego Mediolanensis nomine Hortensius Landus medicus».⁵⁷⁶

relegatus, i *Paradossi* e le *Forcianae Quaestiones*, sono attribuiti a «Hortensius Tranquillus Mediolanensis» scritti di ispirazione potenzialmente eterodossa, come l'*Oratio adversus coelibatum*, le *Conciones de baptismo et de precibus*, le *Disquisitiones in selectiora loca scripturae* e le *Explicationes symboli apostolorum*. Cfr. *Appendix Bibliothecae Conradi Gesneri*, Zurigo, 1555, c. 53r.

⁵⁷³ *Cicero relegatus & Cicero revocatus. Dialogi festivissimi*, Gryphium, Lugduni, 1534.

⁵⁷⁴ Cfr. G. TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, Milano, Società tipografica de' classici italiani, 1822-1826, VII, pp. 1177-1195. Dopo di lui, Ireneo Sanesi accolse la distinzione fra Ortensio e Geremia, ipotizzando che Ortensio non fosse mai stato agostiniano. Cfr. I. SANESI, *Il cinquecentista Ortensio Lando*, Pistoia, Fratelli Bracali, 1893, pp. 35-36; C. FAHY, *Per la vita*, cit., pp. 243-246.

⁵⁷⁵ Cfr. C. FAHY, *Per la vita*, cit., p. 247.

⁵⁷⁶ U. ROZZO, *I Paradossi di Ortensio Lando tra Lione e Venezia e il loro contenuto teologico*, «La Bibliofilia», 113, 2 (2011), p. 179. Per la lettera, si veda C. FAHY, *Landiana. I. Ortensio Lando and the Dialogue «Desiderii Erasmi Funus» (1540). II. Lando's Letter to Vadianus (1543)*, «Italia Medioevale e Umanistica», XIX (1976), pp. 325-387.

Gli studi di medicina, sovente menzionati nelle sue opere⁵⁷⁷ e condotti parallelamente a quelli di teologia, avvennero probabilmente fra il 1531 e il 1534 a Bologna, dove Lando dichiara di essersi trattenuto «per cagione de' miei studi»,⁵⁷⁸ dopo aver già ricevuto un'adeguata formazione nelle lingue classiche nei conventi di Padova, Genova, Siena e Napoli. A Bologna, oltre a eccellere negli studi tanto da ottenere il titolo di «cursor», egli entrò in contatto con il circolo erasmiano attivo in quella città e costituito, fra gli altri, dai propagandisti Giovanni Angelo Odoni e Fileno Lunardi, particolarmente vicini alle idee del riformatore strasburghese Martin Butzer.⁵⁷⁹

È proprio l'Odoni, in una lettera del 29 ottobre 1535 al segretario di Erasmo, Gilbert Cousin, a lasciare una testimonianza preziosa su quella che è stata definita un'«esperienza formativa essenziale per Ortensio, sia sul piano formale sia su quello ideologico»,⁵⁸⁰ cioè il suo fervente ciceronanesimo:

Audies hic alterum aequae Ciceronianum, hoc est pietatis, Graecae linguae ac disciplinarum contemptorem: qui edidit dialogos, revocati ac relegati Ciceronis; ipse vere relegatus at non revocatus in Italiam, in qua tota, nedum in patria sua metuit agnosci: ideoque sibi conscius, nomen in frontispicio suppressit. Sed nobis Bononiae intus et in cute⁵⁸¹ cognitus est. Lugduni vero hoc nobis repetebat apophthegma, alii alios legunt, mihi solus Christus et Tullius placet, Christus et Tullius solum satis est, sed interim Christum nec in manibus habebat, nec in libris: an in corde haberet, Deus scit. Hoc nos ex eius ore scimus, illum cum in Galliam confugeret, neque vetus neque novum Testamentum secum tulisse pro itineris ac miserae solatio, sed familiares Epist. M. Tullii. Huius et fortunam tali vita dignam [...] et levitatem et molliciem et mores minime religiosos paucis descripturi fueramus, nisi eadem improbitate ac petulantia esse sciremus omnes, quotquot huiusmodi propius nosse contigit ex istis similibus Ciceronis.⁵⁸²

⁵⁷⁷ Cfr., ad esempio, la dedica al vescovo di Trento Cristoforo Madruzzo, in *Paradossi*, cit., p. 82: «[...] intendendo che di medico ero divenuto scrittore de paradossi».

⁵⁷⁸ Ivi, XXIII, p. 216.

⁵⁷⁹ Sulla formazione giovanile di Lando e sulle sue «frequentazioni» eterodosse, cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Sulla fortuna di Erasmo in Italia. Ortensio Lando e altri eterodossi della prima metà del Cinquecento*, «Schweizerische Zeitschrift für Geschichte», 24 (1974), pp. 562-565.

⁵⁸⁰ M. C. FIGORILLI, *Contro Aristotele, Cicerone e Boccaccio. Note sui Paradossi di Ortensio Lando*, «Filologia e critica», I (2008), p. 53.

⁵⁸¹ Si noti come l'erasmiano Odoni ricorra, anche nello stile, a formule di erasmiana memoria, come nel caso dell'espressione «intus et in cute», presente in *Adagi*, cit., 889, p. 833.

⁵⁸² *Gilberti Cognati Nozereni opera multifarii argumenti*, Basileae, 1562, I, p. 313. Cfr. C. FAHY, *Per la vita*, cit., pp. 251-252; A. CORSARO, *Introduzione*, in *Paradossi*, cit., p. 6. Silvana Seidel Menchi ne riporta la traduzione italiana in *Sulla fortuna di Erasmo*, cit., p. 566: «Il Lando, egli [Odoni] scrive, è uno di quei ciceroniani [...] «che non tiene in alcun conto religione, lingua greca e buoni studi. Ha pubblicato un dialogo

Il *Cicero relegatus et Cicero revocatus* era infatti l'opera in due dialoghi che Lando aveva pubblicato a Lione nel 1534 dopo la fuga dall'Italia, e in cui alla risoluta condanna di Cicerone, sentenziata nel primo dialogo, seguiva una tiepida riabilitazione.⁵⁸³ Silvana Seidel Menchi legge questo primo scritto landiano non tanto come un attacco all'Arpinate, quanto come una parodia dell'allora dibattutissimo *Ciceronianus* di Erasmo (1528),⁵⁸⁴ sebbene lo stesso umanista di Rotterdam si fosse espresso in merito al libello di Lando osservando che «in eo Cicero odiosissime laceratur, frigide defenditur».⁵⁸⁵ Ciò che, tuttavia, colpisce di questa opera landiana è proprio tale costitutiva ambivalenza interpretativa, incentrata sul contrasto, avvalorato anche dalla sopra menzionata testimonianza dell'Odoni, «fra sapienza cristiana ed eloquenza pagana, fra verità di contenuto e bellezza formale»,⁵⁸⁶ fra Erasmo e Cicerone, contrasto che assume, in Lando, le forme di un vero conflitto interiore e che continuerà a caratterizzare anche successivamente la sua produzione.

Un altro passo significativo dell'epistola di Odoni, la cui tendenziosità è stata ben messa in evidenza da Silvana Seidel Menchi,⁵⁸⁷ riguarda l'allusione ai costumi *minime religiosi* di Lando, accusa ispirata probabilmente al noto *topos* «ciceronianus es, non christianus»,⁵⁸⁸ riportato con vigore in quegli anni alla luce da Erasmo. D'altronde, la neanche troppo implicita insinuazione «an [Christum] in corde haberet, Deus scit» riflette

su Cicerone esiliato e richiamato in patria. Anche lui è stato esiliato, ma non è stato richiamato in patria, in ogni parte della quale – per non parlare della sua città – paventa d'esser riconosciuto. È così consapevole della sua situazione, che non ha messo il suo nome sul frontespizio. Ma noi a Bologna lo abbiamo conosciuto a fondo. A Lione ci ripeteva questo motto: <Chi legge una cosa e chi un'altra; a me piace solo Cristo e Tullio, Cristo e Tullio mi bastano>. Intanto però Cristo non l'aveva né in mano né in biblioteca; se l'avesse in cuore Dio lo sa. Una cosa sappiamo di sicuro per avergliela sentita dire: quando è scappato in Francia non ha portato con sé il Vecchio o il Nuovo Testamento per consolarsi del viaggio e della miseria, ma le lettere familiari di Marco Tullio. Ti potremmo dipingere in poche parole la sua condizione sociale, degna di una tale vita, la sua leggerezza, la sua mollezza e i suoi costumi per niente religiosi; ma sappiamo che queste scimmie di Cicerone, quante ne abbiamo conosciute da vicino, sono tutte della stessa disonestà e petulanza».

⁵⁸³ Si veda ora la traduzione italiana, con testo latino a fronte, in ORTENSIO LANDO, *Cicero relegatus et Cicero revocatus. Dialogi festivissimi*, a cura di Elisa Tinelli, Bari, Pagina, 2017.

⁵⁸⁴ Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Sulla fortuna di Erasmo*, cit., pp. 571-574.

⁵⁸⁵ *EE*, XI, 134, lettera 3019. Cfr. A. CORSARO, *The Composition of Ortensio Lando's Dialogue Cicero relegatus et Cicero revocatus*, «Italian Studies», 30 (1975), p. 36. Su questi temi, si veda anche D. GAGLIARDI, *Il ciceronismo nel primo Cinquecento e Ortensio Lando*, Napoli, A. Morra, 1967.

⁵⁸⁶ S. SEIDEL MENCHI, *Sulla fortuna di Erasmo*, cit., p. 574. Cfr. anche le osservazioni di M. C. FIGORILLI in *Contro Aristotele, Cicerone, Boccaccio*, cit., pp. 51-55, in cui, a proposito del dissidio landiano fra eloquenza e teologia, la studiosa suggerisce che «Cicerone, molto probabilmente già all'altezza degli anni Trenta, sia erasmianamente condannato [da Lando] come simbolo di *paganitas*, di una cultura che aveva perso irrimediabilmente ogni rapporto con l'etica e la religione» (ivi, p. 55).

⁵⁸⁷ Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Sulla fortuna di Erasmo*, cit., p. 567.

⁵⁸⁸ HIERON., *Ep.* XXII, 30.

in maniera efficace un altro punto estremamente controverso negli studi su Lando, cioè la sua esatta collocazione nel concitato dibattito religioso allora in corso. Così, se il Sanesi ritenne che «Ortensio non fu un eretico, ma non fu neanche un credente», e che «come si beffava di tutto e di tutti, così si beffò talvolta di ambedue le religioni, pur dimostrandosi in molte delle sue opere uomo religiosissimo»,⁵⁸⁹ gli studi più recenti sono ormai concordi nel vedere in Lando un militante della causa riformata, per quanto non sia ancora del tutto chiaro l'esatto orientamento ideologico della sua adesione al protestantesimo.⁵⁹⁰

Silvana Seidel Menchi ha dedicato vari studi a questo aspetto cruciale del pensiero landiano, inquadrando spesso la questione all'interno di un orizzonte di ricerca più ampio, rivolto a indagare la fortuna di Erasmo nell'Italia del Cinquecento.⁵⁹¹ È innegabile che, delle idee erasmiane, Lando sia stato di fatto «uno dei più consapevoli e tenaci diffusori»⁵⁹² e che proprio a Erasmo egli abbia dedicato il *Funus* (Basilea, 1540),⁵⁹³ un testo, anche questo, estremamente ambiguo e sospeso fra l'apologia dell'umanista di Rotterdam e la sua *damnatio*. Infatti, se da una parte regna la «sarcastica rappresentazione del trionfo di Erasmo nel cielo papistico», dall'altra è evidente, nell'opera, un ampio ricorso all'*Enchiridion* come fonte prolifica di idee e critiche corrosive nei confronti della religiosità tradizionale.⁵⁹⁴ Inoltre, se Grendler ha letto il *Funus* come una testimonianza della sensibilità di Lando per i problemi legati alla discussione teologica del suo tempo, riconoscendovi, in ultima analisi, un testo filoerasmiano,⁵⁹⁵ Gilmore vi ha invece individuato un agguerrito attacco contro l'umanista olandese.⁵⁹⁶ Come suggerisce Seidel Menchi, all'origine della differenza fra le due letture del *Funus* vi è una differente concezione dell'intera esperienza religiosa di Lando, che da erasmiano cauto e

⁵⁸⁹ I. SANESI, *op. cit.*, pp. 40-41.

⁵⁹⁰ Cfr., in particolare, S. SEIDEL MENCHI, *Spiritualismo radicale nelle opere di Ortensio Lando attorno al 1550*, «Archiv für Reformationsgeschichte», LXV (1974), pp. 210-277; A. CORSARO, *Introduzione*, in *Paradossi*, cit., pp. 1-25.

⁵⁹¹ Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Alcuni atteggiamenti della cultura italiana di fronte a Erasmo*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, *Miscellanea I*, Firenze-Chicago, Sansoni, 1974, pp. 69-133; EAD., *Spiritualismo radicale nelle opere di Ortensio Lando*, cit., pp. 210-277; EAD., *Sulla fortuna di Erasmo in Italia*, cit., pp. 537-634; EAD., *Erasmo in Italia. 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.

⁵⁹² S. SEIDEL MENCHI, *Erasmo in Italia*, cit., p. 268.

⁵⁹³ *In Des. Erasmi Roterodami funus. Dialogus lepidissimus*, nunc primum in lucem editus, Basileae, 1540, ora edito in traduzione italiana con testo a fronte in ORTENSIO LANDO, *I funerali di Erasmo da Rotterdam*. *In Des. Erasmi Funus*, a cura di Lorenzo di Lenardo, Udine, Forum, 2012. Si veda inoltre C. FAHY, *Il dialogo Desiderii Erasmi Funus*, «Studi e problemi di critica testuale», XIV (1977), pp. 42-60.

⁵⁹⁴ S. SEIDEL MENCHI, *La fortuna di Erasmo*, cit., p. 540.

⁵⁹⁵ Cfr. P. F. GRENDLER, *op. cit.*, pp. 113-117.

⁵⁹⁶ Cfr. M. P. GILMORE, *Anti-Erasmism in Italy. The Dialogue of Ortensio Lando in Erasmus' Funeral*, «The Journal of Medieval and Renaissance Studies», IV (1974), pp. 1-14.

possibilista viene ormai a essere più spesso identificato come un propagandista radicale *tout court*; immagine che riflette, a sua volta, un'evoluzione che interessò, con ogni probabilità, lo stesso percorso biografico dell'autore, che, fervente lettore e sostenitore di Erasmo in un primo momento, prese poi progressivamente le distanze dal maestro:

L'immagine tradizionale del Lando suggerisce un'interpretazione del *Funus* come documento di un moderato riformismo cattolico, che attacca in Erasmo il precursore di Lutero, pur cercando di salvare nell'eredità erasmiana certi aspetti conciliabili col programma della Controriforma. Di contro la nuova immagine del Lando come propagandista radicale, come «anabattista», è il presupposto che permette una lettura del *Funus* in chiave evangelica.⁵⁹⁷

D'altronde, quello sdegno verso Erasmo palesato dai membri dei circoli eterodossi italiani e, con loro, da Lando sarebbe per Seidel Menchi espressione di disappunto contro l'atteggiamento rinunciatario dell'umanista olandese, rimasto fedele a quella Chiesa dalla quale lui stesso aveva ispirato i suoi lettori a fuoriuscire: «Era, il loro, uno sdegno che nasceva e si alimentava dell'amore di ieri, tanto più ardente quanto più fervido era stato l'amore: uno sdegno che non cancellava l'ammirazione, anzi talvolta coesisteva con una stretta dipendenza intellettuale».⁵⁹⁸

Sembra che, ancora nel 1540, Lando sia stato introdotto nell'Accademia ferrarese degli Elevati, dove avrebbe acquisito il nome di Tranquillo.⁵⁹⁹ Nel secondo semestre del 1541 è a Trento, in cerca di ospitalità presso il vescovo-principe Cristoforo Madruzzo, al quale consegna un testo dottrinale, di chiara ispirazione riformata, le *Disquisitiones in selectiora divinae scripturae loca*. Il testo, rimasto inedito, è segnalato nella già citata *Appendice alla Bibliotheca universalis*.⁶⁰⁰ La volontà di Ortensio di presentarsi come un militante nel campo della propaganda riformata è, inoltre, attestata chiaramente anche

⁵⁹⁷ S. SEIDEL MENCHI, *La fortuna di Erasmo*, cit., p. 539.

⁵⁹⁸ Ivi, p. 540.

⁵⁹⁹ Cfr. U. ROZZO, *I Paradossi*, cit., pp. 182-183. Sui rapporti di Lando con gli ambienti eterodossi e, in particolare, con l'Accademia dei Dubbiosi, cfr. M. FAINI, *A Ghost Academy between Venice and Brescia: Philosophical Scepticism and Religious Heterodoxy in the Accademia dei Dubbiosi*, in *The Italian Academies 1525-1700: Networks of Culture, Innovation and Dissent*, ed. by Jane E. Everson, Denis V. Reidy, Lisa Sampson, Cambridge-New York, Routledge, 2016, pp. 102-115.

⁶⁰⁰ Cfr. *supra*, p. 165, nota 571. Una versione incompleta delle *Disquisitiones cum doctae tum piaae in selectiora divinae scripturae loca Hortensio Tranquillo authore* è stata rinvenuta da Silvana Seidel Menchi nel ms. Trento, Biblioteca Comunale, 1002; cfr. S. SEIDEL MENCHI, *La fortuna di Erasmo*, cit., pp. 591-597. Una parziale traduzione delle *Disquisitiones* conflui, tuttavia, nella sezione *Dubbi religiosi* dei landiani *Quattro libri de' dubbi [...]*, Venezia, Giolito, 1552.

nell'epistola autografa del 1543 al riformatore svizzero Vadianus, in cui l'intenzione di fuggire nuovamente dall'Italia per scopi difensivi è motivata da Lando menzionando alcune traduzioni di opere luterane a cui avrebbe presumibilmente lavorato: «[...] cum multa Lutheri scripta promovendi Evangelii gratia in Italicam linguam vertissem».⁶⁰¹

A questo periodo risale anche il *Dialogo di M. Filalete cittadino di Utopia contra gli uomini letterati*,⁶⁰² rimasto inedito e tramandato per via manoscritta, dedicato ad Alberto Lollio, promotore dell'Accademia degli Elevati. L'opera, di stampo provocatoriamente anti-intellettualista, insiste sul rapporto che lega i letterati all'eterodossia («considerateci con attenzione e vederete che dalli uomini litterari le eresie vengono e dalli indotti la vera santità ci nasce»)⁶⁰³ e costituirà il nucleo teoretico per il terzo dei *Paradossi* landiani, sul quale ci si soffermerà a breve, dal titolo «Meglio è d'essere ignorante che dotto».⁶⁰⁴

Tuttavia, il testo che sancisce la vocazione eterodossa di Lando, senza ormai lasciare più spazio a equivoci – in quanto firmato con il suo proprio nome – è il *Dialogo di M. Hortensio Lando, nel quale si ragiona della consolatione et utilità che si gusta leggendo la Sacra Scrittura* (Venezia, 1552).⁶⁰⁵ Oltre alla liceità della fuga in tempi di persecuzione, l'opera invita anche esplicitamente alla dissimulazione religiosa, ossia a quel *modus operandi* nicodemitico di cui Lando stesso doveva essere assiduo praticante.⁶⁰⁶

A tal proposito, è infatti interessante prendere in esame la lettera autografa conservata presso l'Archivio di Stato di Trento⁶⁰⁷ che Lando inviò al vescovo Cristoforo

⁶⁰¹ Cfr. A. CORSARO, *Introduzione*, p. 16. Si tratta della già citata lettera edita in C. FAHY, *Landiana*, cit., pp. 360-361. Per quanto le traduzioni cui Lando fa qui riferimento non siano state identificate con certezza, Lenzi propende per attribuire a Lando il *Libro de la emendatione & correctione dil stato Christiano* uscito a Strasburgo intorno al 1533; si veda F. LENZI, *Ortensio Lando, Erasmo e la Riforma in Italia*, «Annali dell'istituto di Filosofia», Università di Firenze, III (1981), p. 77. Nell'introduzione alla recente edizione dell'opera (M. LUTERO, *Libro de la emendatione et correctione dil stato christiano*, a cura di Stefania Salvadori, Roma, Storia e Letteratura, 2019) l'ipotesi della paternità landiana della traduzione è tuttavia esclusa, a causa della datazione eccessivamente tarda della lettera al Vadianus rispetto alla pubblicazione del testo (cfr. *ivi*, p. XLVIII).

⁶⁰² Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Un inedito di Ortensio Lando. Il Dialogo contra gli uomini letterati*, «Rivista storica svizzera», 27, 4 (1977), pp. 509-527; A. CORSARO, *Il dialogo di Ortensio Lando Contra gli uomini letterati (una tarda restituzione)*, «Studi e problemi di critica testuale», XXXIX (1989), pp. 91-131; il testo è alle pp. 105-131.

⁶⁰³ A. CORSARO, *Il dialogo di Ortensio Lando Contra gli uomini letterati*, cit., p. 112.

⁶⁰⁴ Cfr., *infra*, pp. 186-188.

⁶⁰⁵ Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Spiritualismo radicale*, cit., pp. 240 e sgg. in cui l'opera è letta come un camuffato tentativo di propaganda anabattista.

⁶⁰⁶ Cfr. *Dialogo*, Venezia, Arrivabene, 1552, f. 23v. Si veda anche F. DAENENS, *op. cit.*, pp. 113-114.

⁶⁰⁷ Archivio Principesco Vescovile, Corrispondenza madruzziana, Fascicolo 1555, 97-98.

Madruzzo. La lettera non è datata, ma Conor Fahy la interpreta come una reazione dell'autore milanese alla pubblicazione dell'*Indice* veneziano del 1554,⁶⁰⁸ che diverrebbe quindi termine temporale *post quem* per la stesura dell'epistola. Nella missiva, «sendo da questo Tribunale dell'heresia stati banditi i miei libri», Lando chiede infatti l'intercessione del vescovo presso l'Inquisitore di Venezia, esprimendo il desiderio di presentarsi a quest'ultimo per «mostrargli che sono devoto servidore della Romana Chiesa».⁶⁰⁹ A parere di Daenens, questa dichiarazione non lascia dubbi circa lo spirito nicodemitico che animava l'autore, così incline ai travestimenti letterari quanto pronto a dissimulare la sua fede per difendere una verità superiore.⁶¹⁰

Se nell'*Indice* del 1554 è condannata la totalità della produzione di «Hortensius Tranquillus», nei cataloghi universali del 1559 e 1564 (perché quello del 1557 fu stampato, ma non pubblicato) lo si troverà meglio individuato come «Hortensius Tranquillus, alias Hieremias, alias Landus». Come osserva Ugo Rozzo, ormai anche i censori erano dunque riusciti a sciogliere il mistero delle false indicazioni utilizzate dallo scrittore, che però, probabilmente, a quel punto era già morto a Napoli fra il 1556 e il 1558. La lettera al Madruzzo del 1554 (se del 1554 si tratta) è dunque la sua ultima testimonianza scritta in nostro possesso.⁶¹¹

Rozzo offre inoltre una ricca panoramica delle sigle e degli pseudonimi cui Lando ricorse durante i venti anni della sua attività letteraria:

[Ortensio Lando] è “H. A.” (Hortensius Appianus) nella breve dedica che precede il *Cicero*; poi si presenta come *Philalethes Polytopiensis civis* nelle due edizioni, falsamente datate Napoli,⁶¹² delle *Forcianae quaestiones* e poi nel *Funus* del 1540. Diventato Hortensius Tranquillus nell'Accademia ferrarese, questa designazione gli sarà particolarmente cara: oltre che nei *Paradossi* la ritroviamo negli *Oracoli de moderni ingegni*, pubblicati a Venezia dal Giolito nel 1550, dove ad un certo punto si legge anche:

⁶⁰⁸ Indice che riportava, fra gli autori condannati, anche il nome di «Hortensius Tranquillus». Cfr. C. FAHY, *Per la vita*, cit., pp. 255-258.

⁶⁰⁹ Ivi, p. 255.

⁶¹⁰ Cfr. F. DAENENS, *op. cit.*, p. 114.

⁶¹¹ Nel codice Vat. Lat. 6207, databile sicuramente dopo il 1560, al f. 227r si legge: «Hortensius Tranquillus L. Mediolanensis apostata scripsit orationem contra celibatum et de baptismo, de praecibus, heretice, mortuus est Neapoli a triencio». Cfr., su questo, U. ROZZO, *I Paradossi*, cit., p. 194, che solleva dei dubbi sull'effettiva identificazione della «Neapoli» menzionata nel documento con la città di Napoli.

⁶¹² Si veda C. FAHY, *The two “Neapolitan” Editions of Ortensio Lando’s Forcianaes Questiones*, in *Collected Essays in Italian Language and Literature presented to Kathleen Speight*, Manchester, Manchester University Press, 1971, pp. 123-142.

“Ortensio detto lo Tranquillo scriveva...”. Nel 1550 firmerà *La sferza de’ scrittori antichi et moderni* come “anonimo di Utopia”; e quasi “firmata” risulta anche la stampa del *Commentario delle più notabili & mostruose cose d’Italia*, Venezia, Cesano, 1553, perché sul frontespizio compare un ritratto: è quello di un uomo giovane, con toga e corona d’alloro. Del resto se Lando, come sembra, era nato a Milano nel 1512 (o, forse, qualche anno prima), allora aveva 40 anni o poco più. [...] su un frontespizio il suo nome comparirà per la prima volta solo nel 1552, nel *Dialogo* (per leggere la Scrittura) e anche nei *Varii componimenti*.⁶¹³

Occorre tuttavia riflettere bene su questo assetto camaleontico dei testi landiani che, oltre a essere, certamente, funzionale per scopi dissimulativi, si configura altresì come qualcosa di più complesso. Antonio Corsaro ha recentemente notato che il solo desiderio di nascondersi dalle autorità non sembra sufficiente per giustificare il ricorso massiccio a pseudonimi che, in ultima analisi, si rivelano estremamente simili fra loro e che andrebbero dunque a rappresentare più una «strategia di autopromozione» che non un «accorgimento prudenziale».⁶¹⁴ Il trasformismo dell’autore può, altresì, considerarsi il tratto identitario di un «vir inconstantissimus», come lo definisce l’editore lionese Gryphe,⁶¹⁵ tormentato dalla lotta fra due anime in conflitto, una ciceroniana e una erasmiana, e che fu, sino all’ultimo, alla ricerca di se stesso. L’oscillazione, o meglio, il contrasto fra l’amore per la sapienza antica e lo slancio entusiastico verso una cristianità rinnovata si placherebbe, come è stato osservato,⁶¹⁶ solo nel quadro di una più generale

⁶¹³ U. ROZZO, *I Paradossi*, cit., p. 183. Cfr. anche S. SEIDEL MENCHI, *Ortensio Lando cittadino di Utopia*, cit., pp. 98-99. Per la bibliografia completa delle opere di Lando e degli studi su Lando, aggiornata al 26 febbraio 2012, si veda quella a cura di Antonio Corsaro per *Cinquecento plurale*, progetto bibliografico dell’Università degli Studi Roma Tre, <<http://nuovorinascimento.org/cinquecento/lando.pdf>> (ultima consultazione: 01/03/2021).

⁶¹⁴ Cfr. A. CORSARO, *L’Utopia nella storia. Da Thomas More a Ortensio Lando a Sansovino*. Del governo de i regni, in *Francesco Sansovino scrittore del mondo*. Atti del convegno internazionale di studi (Pisa, 5-6-7 dicembre 2018), a cura di Luca D’Onghia e Daniele Musto, Sarnico, Edizioni di Archilet, 2019, pp. 413-427, soprattutto p. 417: «Sono sistematici gli pseudonimi ‘utopiensi’ con cui in quel periodo Lando si presenta al pubblico: nel 1535 *Philalete Polytopiensis Cive* nelle *Forcianaes Questiones*; nel 1540 *Philalethis ex Utopia Civis* nel *Funus*; nel 1541 *Filalete Cittadino di Utopia* nel *Dialogo contra gli uomini letterati*; nel 1548 *Anonymo di Utopia* nel *Commentario*; infine nel 1550 *Anonymo di Utopia* nella *Sferza*. Pseudonimi che sono stati intesi come un accorgimento prudenziale al fine di evitare problemi di riconoscimento e di censura, ma la questione deve essere riconsiderata, in quanto uno sguardo attento alle dediche e alla diffusione dei testi landiani dimostra diversamente una vera e propria strategia di autopromozione: il ‘travestirsi’ dell’autore, cioè, che lungi dal rendere difficoltoso il suo riconoscimento, lo manifesta con forme e nomi significativi fino a qualificarsi come una via innovativa di presentazione al pubblico».

⁶¹⁵ Cfr. H. e J. BAUDRIER, *Bibliographie lyonnaise. Recherches sur les imprimeurs, libraires, relieurs et fondateurs de lettres de Lyon au XVI e siècle* (Lyon-Paris, 1895-1921), Réimpr. exacte, Paris, De Nobele, 1964-1965, p. 32.

⁶¹⁶ Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Ortensio Lando cittadino di Utopia*, cit., p. 102.

aspirazione utopica a un ideale etico e politico di portata universale, basato sull'adesione collettiva ai postulati della religione naturale e della dignità umana. In questo senso, il contrasto, la contraddizione e, soprattutto, il paradosso sono da intendersi come elementi che contraddistinguono Lando intimamente; il paradosso, in particolare, oltre a rappresentare il dispositivo concettuale con cui questionare sulla legittimità dell'ortodossia imperante, diviene anche la forma privilegiata che la ricerca del vero assume in questa incalzante conflittualità fra posizioni divergenti. Esso è, dunque, nel caso di Lando, uno strumento euristico tanto per l'auto-conoscenza, quanto per l'edificazione di una prospettiva d'indagine più ampia, che contempra, in se stessa, la coesistenza dei contrari.⁶¹⁷

D'altronde, anche nei vari autoritratti che Lando delinea di se stesso, forte è la premura di far emergere questa sua intima duplicità, che egli doveva quindi percepire come un tratto caratterizzante.⁶¹⁸ Si tratta di una duplicità di matrice silenica, contraddistinta, per lo più, dall'accentuazione dei limiti e dei difetti che segnavano la sua fisicità. Nella *Confutatione* (Venezia, 1545) egli traccia un ritratto di se stesso in cui il modello silenico è chiaramente riscontrabile nel contrasto fra la descrizione della sua rude personalità e la messa in rilievo del favore che, tuttavia, riscuoteva al cospetto di personaggi illustri:

Egli [Lando stesso] in prima è di statura picciola, anzi che grande: di barba nera e afumicata: di volto pallido, tiscuccio, e macilento: d'occhio torbido e poco acuto: di favella, e accento Lombardo, quantunque molto si affatichi di parer Toscano: pieno poi d'ira, e di disdegno, ambizioso, impatiente, orgoglioso, frenetico, e incostante. Il che mi ha fatto molte fiato meravigliare, come possa egli con sì rozzi costumi, con sì zotica natura guadagnarsi la gratia dei più illustri Cavalieri, e delle più valorose donne, c'habbia hormai tutta l'Italia. Ho alle volte scioccamente creduto, che con magiche operationi egli potesse pervertir gli intelletti nostri, e del diritto conoscimento privargli.⁶¹⁹

Più avanti, ancora nella *Confutatione*, si legge: «E pur intendo che egli di rado pianga e sempre smascellatamente rida. Non veggio già io [...] di maggior nome Eraclito,

⁶¹⁷ Si tornerà, su questo, nei paragrafi dedicati ai *Paradossi* e alla *Confutatione*, in *infra*, pp. 176 e sgg.

⁶¹⁸ Sugli autoritratti di Lando si veda S. LONGHI, *op. cit.*, pp. 134-136.

⁶¹⁹ *Confutatione del libro de Paradossi nuovamente composta, et in tre orationi distinta*, Venezia, Arrivabene, 1545, ff. 3v-4r.

per aver molto pianto, che Democrito, del quale si legge che sempre ridesse». ⁶²⁰
Nell'esprimere la silenicità della propria natura, Lando preferisce quindi accantonare il tradizionale modello socratico e accostarsi, piuttosto, al personaggio di Democrito, «che smascellatamente ride» delle umane vanità. La camaleontica ambivalenza che caratterizza costitutivamente l'autore è inoltre esplicitamente dichiarata in un altro passo fondamentale dell'opera:

O che grande incostantia è quella, che in te veggo, o che strana mutatione:
non sono così volubili le ruote, che il grano tritano, quanto parmi volubile il
cervello di costui: ama e disama in un punto: vuole e non vuole: non è per
mia fè sì mutabile il camaleonte: né si rivolse mai Vertunno in tante
forme. ⁶²¹

Nella *Sferza de' scrittori antichi et moderni* (Venezia, 1550), Lando si presenta come «uno spirito frenetico [...] mosso da malinconico humore», dichiarando di aver composto, negli anni precedenti, un volume di *Paradossi* che poi aveva confutato «con non minor rabbia et canina eloquenza che già scritti gli havesse». ⁶²² Nei *Cataloghi* (Venezia, 1552), includendo anche se stesso nella sezione dedicata a *Quei c'hebbeno nome d'esser brutti*, egli recupera invece, nella sua auto-descrizione, la fisionomia socratica, pur mantenendo come cifra del carattere silenico che lo contraddistingue il temperamento malinconico, su cui domina l'influsso di Saturno, notoriamente legato alla vocazione intellettuale e contemplativa:

Ho cercato a' miei giorni molti paesi, sì nel Levante come anche nel Ponente,
né mi è occorso vedere il più difforme di costui. Non vi è parte alcuna del
corpo suo che imperfettamente formata non sia: egli è sordo (benché sia più
ricco di orecchie che un asino), è mezzo losco, piccolo di statura, ha le labbra
di Etiopo, il naso schiacciato, le mani storte et è di colore di cenere, oltre che
porta sempre Saturno nella fronte. ⁶²³

L'impostazione silenica, intesa sia come mistione di serio e faceto, sia come discrepanza volutamente fuorviante tra la veste formale del testo e i suoi intenti

⁶²⁰ Ivi, f. 14r.

⁶²¹ Ivi, f. 7v.

⁶²² Cfr. ANONIMO DI UTOPIA [O. LANDO], *La sferza de' scrittori antichi et moderni*, a cura di Paolo Procaccioli, Roma, Beniamino Vignola, 1995, p. 66. Sui *Paradossi* e la loro *Confutatione*, cfr. *infra*, pp. 192 e sgg.

⁶²³ *Sette libri de cathaloghi a varie cose appartenenti [...]*, cit., f. 18.

comunicativi, è inoltre elemento chiave di molte opere di Ortensio, come asserisce peraltro egli stesso in un passo dei *Sermoni funebri* (Venezia, 1546):

[...] dirò ben questo, ch'egli non poteva far cosa degna di maggior honore che levando da terra con sì temperato e dolce stiste [sic: stile] le humili creature inalzarle al par delle cose più grandi: e in cosa che all'apparenza paia ridicola, mescolarci molta eruditione e insegnarci cose secrete che natura puose nelle parti degli animali: legete, legete adunque serpentine lingue; et primieramente considerate ciò che v'è per dentro [...].⁶²⁴

§ IV.2. «Dal molto amore che alla verità ho portato sempre»

IV.2.1. *Sentenze fuori del comun parere*

L'opera più celebre di Ortensio Lando, nonché la prima da lui pubblicata in volgare, sono i *Paradossi*, cioè *sentenze fuori del comun parere*, la cui *editio princeps* uscì in forma anonima a Lione nel 1543, per i tipi del pressoché sconosciuto stampatore Giovanni Pullon da Trino.⁶²⁵ Alla stampa lionese seguì poi, nella prima metà del 1544, un'edizione veneziana non autorizzata, condannata dopo pochi mesi dagli «Esecutori contro la bestemmia», a seguito di un'apposita inchiesta.⁶²⁶ Lando si premurò di mantenere un rigoroso anonimato anche nelle due dediche che introducono il dittico di libri di cui l'opera si compone. La prima dedica è rivolta a Cristoforo Madruzzo, indicato come «V. di Tr. & amministratore di Pr.», cioè vescovo di Trento e amministratore di Bressanone; la seconda a Nicola Maria Caracciolo, vescovo di Catania. In conclusione dell'opera,

⁶²⁴ *Sermoni funebri de vari auctori nella morte de diversi animali*, Vinegia, Gabriel Giolito de Ferrari, 1548, c. 36r. Cfr. M. C. FIGORILLI, *Contro Aristotele, Cicerone, Boccaccio*, cit., pp. 36-37.

⁶²⁵ Cfr. U. ROZZO, *I Paradossi di Ortensio Lando tra Lione e Venezia e il loro contenuto teologico*, «La Bibliofilia», 113, 2 (2011), pp. 175-210. Conor Fahy e Antonio Corsaro ipotizzano che l'edizione lionese sia, in realtà, uscita nei primi mesi del 1544, data la diversa cronologia in uso a Lione fino al 1566; cfr. C. FAHY, *Le edizioni veneziane*, cit., pp. 183 e 188; A. CORSARO, *Introduzione*, in O. LANDO, *Paradossi*, cit., p. 5. Sulla produzione di Lando in volgare si veda anche A. CORSARO, *Ortensio Lando letterato in volgare. Intorno all'esperienza di un reduce "ciceroniano"*, in *Cinquecento capriccioso e irregolare. Eresie letterarie nell'Italia del Classicismo*, Seminario di Letteratura italiana, Viterbo 6 febbraio 1998, a cura di P. Procaccioli e A. Romano, Manziana, Vecchiarelli, 1999, pp. 131-148.

⁶²⁶ Si noti che il tipografo incriminato per questa stampa illecita, Bernardino Bindoni, era lo stesso che un anno prima aveva pubblicato il *Beneficio di Cristo*, uno dei più influenti opuscoli di propaganda riformata in Italia. Cfr. U. ROZZO, *I Paradossi*, cit., pp. 184-186 e C. FAHY, *Le edizioni veneziane dei Paradossi di Ortensio Lando*, in ID., *Saggi di bibliografia testuale*, Padova, Antenore, 1988, pp. 169-211.

tuttavia, è apposta una enigmatica “firma”, «svisnetroh tabedvl», che letta al contrario rivela: «ludebat hortensius»; formula che, per quanto *sui generis*, poteva comunque essere un chiaro segno di riconoscimento per chi fosse avvezzo alla scrittura landiana – considerando, inoltre, che alcuni dei *Paradossi* in questione probabilmente già circolavano in Francia in forma manoscritta. Ancora, nella postilla finale indirizzata ai lettori, il misterioso personaggio Paolo Mascranico, noto solo perché già incluso da Lando fra gli erasmiani del *Funus* ma, con ogni probabilità, ennesima maschera dell’autore stesso, dichiara che ad aver composto l’opera è stato «M. O. L. M. detto per sopra nome il Tranquillo». ⁶²⁷

Nella prima dedica, Lando ammette inoltre che tali paradossi sono stati scritti «non per acquistarne fama, ma per fuggir la molestia del caldo», ⁶²⁸ come a volerne indicare, con una sorta di giustificazione di facciata, il carattere disimpegnato e leggero, secondo un *topos* che si è visto ormai essere connaturato quasi indissolubilmente al genere paradossale. Per quanto sia ormai stata pressoché abbandonata, per Lando così come per altri autori, la non particolarmente lusinghiera etichetta di «poligrafo», i *Paradossi* sarebbero ancora da ritenersi, per molti italianisti, «esercizi di alta retorica letteraria», «divertissements» o «agudezas», come vennero peraltro definiti in Francia, dopo la parziale traduzione fattane da Charles Estienne nel 1553. ⁶²⁹ Eppure, è Lando stesso che, negli *Oracoli* del 1550, afferma: «Ortensio detto lo Tranquillo scriveva hor cose gravi, et hor severe, hor facete, et hor ridicole», ma mai solo per «passatempo». ⁶³⁰

Nei due libri che compongono i *Paradossi*, l’autore argomenta a favore di trenta affermazioni provocatorie che, riecheggiando il modello ciceroniano dei *Paradoxa Stoicorum*, fanno a pugni con una serie di luoghi comuni diffusi, accettati per abitudine o per convenzione, massima espressione del pensiero stereotipato della *doxa*. La scelta del

⁶²⁷ Fu Anton Francesco Doni a rivelare esplicitamente, nella prima edizione della sua *Libreria* (1550), la paternità landiana dei *Paradossi*. Cfr. ANTON FRANCESCO DONI, *La Libreria*, Venezia, Giolito, 1550, c. c3r-v; U. ROZZO, *I Paradossi*, cit., p. 195.

⁶²⁸ *Paradossi*, cit., p. 81.

⁶²⁹ Cfr. U. ROZZO, *I Paradossi*, cit., p. 196, in cui, avversando un tale rilievo esclusivamente «retorico» dell’opera, si afferma: «Sono scritti impegnati e anche testi di polemica, di discussione religiosa e politica, perché sotto lo schermo del paradosso si può godere di una notevole libertà di espressione. Insomma Lando qui non è un “letterato”, almeno nel senso tradizionale del termine: dei tre “critici della realtà italiana” di cui parla Grendler, solo i primi due lo sono davvero». Cfr. P. F. GRENDLER, *Critics of the Italian World*, cit., pp. 10-14. Cfr., inoltre, P. PROCACCIOLI, *Per Ortensio Lando a Venezia. In margine alla recente edizione dei Paradossi*, «Filologia e critica», XXVII (2002), pp. 102-123, che pur proponendo un percorso d’indagine volto a privilegiare la matrice retorica dell’opera di Lando, non trascurava tuttavia di evidenziare la «insanabile ambivalenza della *mens landiana*» (ivi, p. 105).

⁶³⁰ *Oracoli de moderni ingegni [...]*, Venezia, Giolito, 1550, c. 43v.

volgare rappresenta, peraltro, una novità nella storia della letteratura paradossale: come si è visto, il genere, di derivazione classica, incontrava il gusto degli umanisti più eruditi, desiderosi di cimentarsi in un esercizio che, seppur leggero e dilettevole, richiedeva una approfondita conoscenza del latino oltre all'abilità di profondersi in ardite acrobazie linguistiche. L'ingresso della scrittura paradossale nel regno del volgare è, dunque, un dato fondamentale nel quadro di una ricerca volta a individuare, nel ricorso a questa peculiare strategia argomentativa, funzionalità e significati ulteriori rispetto a quelli legati esclusivamente alle sue suggestioni retoriche. Alla base della scelta landiana si collocherebbe dunque, anzitutto, la volontà di interpellare direttamente quella *doxa* presa di mira nell'opera e di servirsi del suo stesso linguaggio al fine di denunciare le criticità di un pensiero omologato, statico e acquiescente. Come osserva Antonio Corsaro, infatti:

Con alle spalle il suo sofisticato retroterra umanistico, il paradosso portava con sé gli strumenti di una scrittura intrinsecamente aristocratica, tendenzialmente idonea a un circuito di fruitori padroni del medesimo territorio semantico e logico [...]. L'operazione landiana ubbidiva a un progetto consapevole e controllato di conversione di quel complesso sistema argomentativo, tale da condurre il nuovo pubblico del volgare – tradizionale rappresentante della *communis opinio* – a condividere il nuovo punto di vista, rileggendo la *doxa* nella prospettiva di un nuovo bersaglio polemico.⁶³¹

Nonostante il diniego di responsabilità esplicitato nella dedica, Lando va dunque a recuperare l'intento moraleggiante che già caratterizzava il prediletto modello ciceroniano, mettendo in discussione delle scale valoriali che pretendano di sancire quale, fra due opposte polarità, debba considerarsi preferibile in senso assoluto. La formula con cui molti dei trenta paradossi vengono enunciati è, infatti, comparativa: «Che miglior sia la povertà che la ricchezza», «Che meglio sia l'esser brutto che bello», «Meglio è d'esser

⁶³¹ A. CORSARO, *Introduzione*, cit., p. 14. Dei precedenti nella sperimentazione del volgare per il genere paradossale possono forse essere individuati nel *Dialogo della Discordia* e nel *Dialogo dell'Usura* di Sperone Speroni, pubblicati entrambi nel 1542 (in *Dialogi*, Venezia, Figli di Aldo, pp. 71-78; 81-105). È lo stesso Speroni che, in una lettera a Daniele Barbaro, ricorda queste operette come «due giovenili capricci simili a quello che ne' dialogi di Platone tolse a lodar la iniusticia, in Luciano la mosca, in Favorin la quartana e Busiri in Isocrate». Si veda M. C. FIGORILLI, *Meglio ignorante che dotto*, cit., p. 14, che riporta in nota la citazione. La studiosa sottolinea come in un altro testo in volgare pubblicato quasi vent'anni dopo l'opera di Lando, ovvero i *Dieci paradosse degli Academici Intronati di Siena* (Milano, Antonio degli Antoni, 1564), il curatore evidenziasse la *novitas* rappresentata dall'uso del volgare per argomentare sentenze contrarie alla *doxa* (ivi, pp. 14-15). Sui dialoghi paradossali dello Speroni, cfr. T. KATINIS, *op. cit.*, pp. 90-105.

ignorante che dotto», e così via. In questo senso, non solo ogni argomentazione viene a costituire una sorta di encomio paradossale a sé stante, ma include anche, allo stesso tempo, una *vituperatio* dell'estremo opposto, verso cui si concentra convenzionalmente il favore della *multitudo*. La sfera etica è, inoltre, il fulcro della maggior parte delle argomentazioni costruite da Lando nelle sue paradossali arringhe: nel difendere la povertà contro la ricchezza, ad esempio, l'autore insiste su come la prima si distingua per essere, al contrario della seconda, nemica dei vizi, «buona guardiana perché non ci entrasse in casa la pigrizia, la prodigalità, la lussuria, con la gotta e molti altri brutti e abominevoli difetti». ⁶³² Potrebbe esser questo il motivo per cui, come riportato nella già menzionata postilla firmata dal misterioso personaggio Paulo Mascranico, il poeta Collatino di Collalto, «veggendo esser fra questi paradossi sparsi quasi infiniti precetti morali», ⁶³³ si adoperò affinché Lando acconsentisse a dare il testo alle stampe. Tale informazione è rilevante ai fini della ricerca in corso, poiché testimonia, a fronte della svalutazione presentata nella dedica e ribadita nella postilla stessa, il consapevole rinvenimento di uno spessore contenutistico nell'opera, in questo caso di tipo filosofico-morale, nonostante la «capricciosa bizzaria» che la forma paradossale apparentemente le conferisce. ⁶³⁴

Interessante è, anzitutto, notare il procedimento argomentativo adoperato dall'autore per confutare la *communis opinio* e riprodotto in maniera pressoché identica in tutti e trenta i paradossi: egli si dichiara a conoscenza di una «verità» che, ai suoi occhi indubitabile, è invece in contrasto con quanto ritenuto ovvio dai «molti» coi quali viene quotidianamente a confrontarsi. È precisamente l'amore per la verità, in opposizione alle false opinioni della maggioranza, che lo induce a impegnarsi nell'illustrare i motivi per cui gli altri ⁶³⁵ si trovano in errore, come affermato a chiare lettere nell'*incipit* del primo paradosso:

⁶³² *Paradossi*, cit., I, p. 85.

⁶³³ Ivi, p. 273. Sul poeta, che avrebbe peraltro finanziato l'edizione, cfr. N. LONGO, *Collalto, Collantino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXVI, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1982, pp. 780-782.

⁶³⁴ Cfr. *Paradossi*, cit., p. 273: «[L'autore] ben prega di buon cuore qualunque gli leggerà non voglia rimaner offeso in cosa veruna, con ciò sia che un capriccio bizzarro (che spesso ne gli sogliono) l'indusse a far questo parto, benché esso (tal è la sua modestia) per vero parto non lo riconosca ma sol per una sconciatura»; *ibidem*: «[...] rendendosi certo ch'ognuno di mediocre intelletto avesse a conoscere che per trastullo si abbi preso tal assunto, e non per dir da buon senno. State lieti e con benigno animo, quando da molesti e gravi pensieri le menti vostre ingombrate non saranno, pigliate spasso di questa sua capricciosa bizzaria».

⁶³⁵ Interessanti, a questo proposito, le osservazioni di F. DAENENS in *op. cit.*, p. 104, in cui la studiosa accosta l'orizzonte dello *iudicium multitudinis* così inteso a una variante del «discorso altrui», o *discours dyphonique*, di cui parla Michail Bachtin. Come si sottolinea in *ibidem*, «il “discorso altrui” è ciò che è

Ho longamente creduto ch'ognuno volentieri confessasse esser senza dubbio da preferir la povertà alla ricchezza, ma poiché s'è grandimenti ingannato mi ritrovo, e vego molti in ogni luogo dubitarne, sono sforzato dal molto amore che alla verità ho portato sempre, di scrivere quanto circa ciò n'intenda.⁶³⁶

È utile, a questo proposito, ricordare che, analizzando l'architettura retorica del discorso paradossale quattro-cinquecentesco, Jean-Claude Margolin si premurava di sottolineare che «une proposition [...] n'est paradoxale en elle-meme, mais seulement en fonction des circonstances et de toutes ces catégories ou lieux auxquels les Anciens et les hommes de la Renaissance – Erasme notamment – étaient si justement et si profondément attachés».⁶³⁷ Alla base dell'argomentazione paradossale, dunque, come già osservava Perelman a proposito dell'*epideixis* sofistica,⁶³⁸ è necessario che si ponga un patrimonio valoriale condiviso, una *doxa*, appunto, culturalmente ben delineata e circoscritta, i cui orientamenti il paradosso ha il compito di sconvolgere ed, eventualmente, ricostruire in direzione alternativa. Come si è visto, l'esperienza biografica di Lando si caratterizza per i reiterati spostamenti fra città e Paesi diversi e in più occasioni, in particolare nel *Commentario delle più notabili, et mostruose cose d'Italia* (Venezia, 1546), l'autore dimostra di essere un osservatore estremamente curioso degli usi e dei costumi delle varie città di cui scrive e, quindi, consapevole dell'esistenza di distinte specificità culturali fra i vari popoli.⁶³⁹ Una tale familiarità con la mutevolezza e l'eterogeneità delle consuetudini

verosimile culturalmente, moralmente, socialmente ma è anche il discorso di chi è garante della verità, che indica ciò che è possibile (obbligatorio) lodare o vituperare».

⁶³⁶ *Paradossi*, cit., I, p. 83.

⁶³⁷ J.-C. MARGOLIN, *Le paradoxe est-il une figure de rhétorique?*, «Nouvelles Revue du XVIe siècle», VI (1988), pp. 12-13.

⁶³⁸ Cfr. *supra*, p. 25.

⁶³⁹ Cfr. *Commentario delle più notabili et mostruose cose d'Italia*, Venezia, 1548, f. 41v: «[...] mi trovai lieto e contento d'haver sì longamente errato: parendo di poter giustamente vantarmi d'haver veduti più diversi luoghi e più maniere di costumi, che mai non vide né Hercole, né il travagliato Ulisse». Il *Commentario*, che porta la firma dell'Anonimo di Utopia, rappresenta con ogni probabilità il testo in cui è più evidente il recupero di quella «scrittura utopiense» così cara all'autore milanese. Rovesciando il modello narrativo della celebre opera moreana, si racconta qui del viaggio in Italia di un cittadino del Regno de' Sperduti, che ha modo di osservare con stupore la natura scandalosa e, ai suoi occhi, «paradossale» delle più abiette usanze italiane. Fra i passi più significativi in tal senso spicca quello sul commercio degli schiavi musulmani in Sicilia: «[...] vidi tener le razze d'uomini per venderli come si vendono cavalli, buoi, muli ed altri irragionevoli animali. Il che parvemi pessimamente fatto, imperoché, quantunque non abbino il sacro battesimo, sono però dotati di ragione e possono anch'essi dir "Signatum est super nos lumen vultus tui Domine"», in *Commentario*, a cura di Guido e Paola Salvatori, Bologna, Pendragon, 1994, p. 20. Il *Commentario* si presenta, inoltre, come un repertorio ricchissimo di informazioni e curiosità per i viaggiatori desiderosi di visitare la penisola italiana: dalla moda, agli alloggi per i letterati di passaggio alla gastronomia locale e regionale, tanto che l'opera, insieme con il *Catalogo delli inventori delle cose che si mangiano e si bevono*, accluso in appendice, è stata definita «la prima guida gastronomica d'Italia» (S.

umane può ben riflettersi, dunque, nello scetticismo con cui, nei *Paradossi*, egli guarda alla possibilità di assolutizzare certi valori, astratti e non, come ad esempio quando, scagliandosi contro coloro che smaniano per il possesso di pietre preziose, afferma, con lucidità, che «il prezzo e la riputazione loro è più d'ogni altra cosa all'incertezza e varietà soggetta».⁶⁴⁰

La consapevolezza del carattere storicamente e geograficamente determinato delle credenze popolari ne sancisce, dunque, la natura opinabile, controversa, discutibile: la *doxa* è rivendicata come tale, cioè come opinione; per questo, è necessario dissuadere la *multitudo* dall'incorrere nella tentazione di assolutizzarne i dettami, scambiandola, illegittimamente, per *aletheia*. Si tratta di un'operazione che, come si è visto, già caratterizzava costitutivamente la scrittura paradossale di Luciano;⁶⁴¹ il Samosatense è infatti un modello significativo per l'opera di Lando, in cui l'austera gravità della fonte ciceroniana dei *Paradoxa Stoicorum* si congiunge a un'impostazione serio-ludica di matrice prettamente lucianesca.

Tuttavia, per valutare la portata paradossale delle argomentazioni landiane, occorre in primo luogo provare a chiarire la natura di tale *multitudo*, esponente della *communis opinio* avversata nel corso dell'esposizione. Antonio Corsaro, nelle sue note di commento all'edizione dell'opera, osserva infatti che, nella maggior parte dei casi presi in esame nei singoli paradossi, i precetti imposti dalla *doxa* possono vantare almeno un "rappresentante illustre" in opere antiche o coeve particolarmente influenti per l'edificazione della prospettiva culturale dominante. Il *Libro del Cortegiano* di Castiglione, ad esempio, rappresentava una cassa di risonanza particolarmente potente per la diffusione di quei luoghi comuni contro cui Lando si scaglia a più riprese: vi era ribadita, ad esempio, l'idea dell'equivalenza fra bontà e bellezza, confutata nel secondo paradosso, *Che meglio sia l'esser brutto che bello* (*Cortegiano*, IV, LI-LIII); o la tesi speculare rispetto a quella discussa nel terzo paradosso, *Meglio è d'essere ignorante che dotto* (*Cortegiano*, I, XLII-XLIII). La tradizione medievale degli *specula principum* e, probabilmente, anche la riflessione teorico-politica di Machiavelli costituivano poi il retroterra del sesto

SEIDEL MENCHI, *Ortensio Lando cittadino di Utopia*, cit., pp. 100-101). Anche nei *Paradossi* sono presenti numerosissimi riferimenti a città italiane e non, le cui usanze sono prese come esempio per argomentare a favore o contro la *sentenza* incriminata: si vedano, ad esempio, le critiche etnologiche presentate nel quarto paradosso (cfr. *Paradossi*, cit., IV, p. 118).

⁶⁴⁰ *Paradossi*, cit., I, p. 87.

⁶⁴¹ Cfr. *supra*, pp. 32-42.

paradosso, *Che mala cosa non sia se un principe perda il Stato*, mentre il *De institutione de l'uomo nobile* del Piccolomini quello del ventitreesimo, *Che meglio sia nascere di gente umile che di chiara e illustre*. Inoltre, come nota Corsaro, è soprattutto nelle opere di Boccaccio che si condensava, per Lando, la più compiuta espressione della *doxa* avversata nel testo.⁶⁴²

L'attacco indiscriminato che Lando muove ai diffusi luoghi comuni della quotidianità non è però fine a se stesso, e offre all'autore il pretesto per sferzare, surrettiziamente, numerose frecciate polemiche. È proprio nel paradosso dedicato a Boccaccio che, ad esempio, approfittando delle accuse di immoralità e anti-clericalismo che già circolavano contro il *Decameron*, Lando nasconde un'aspra *vituperatio* dei frati, la quale assume però, nell'economia dell'argomentazione, la forma di una paradossale *laudatio* della loro intolleranza:

Che pensò egli quando scrisse di frate Rinaldo, dell'agnolo Gabriele e di don Felice, se non di metterci in disgrazie e frati, che pure sono la siepe e il bastione contra degli eretici? E infelici noi, se essi con le loro buone dottrine, e santi essempii, non ci avessero difesi dalle pestilenti eresie.⁶⁴³

La corte è un altro dei bersagli polemici prediletti nell'opera: nell'ottavo paradosso si invoca la sterilità delle donne così da evitare di «far vassalli a' principi»,⁶⁴⁴ mentre nel quinto, *Meglio è d'esser pazzo che savio*, la follia è salutata come una via di fuga dalle imposizioni della società, ossia come massima espressione di libertà e indipendenza. Quella stessa libertà che, nel *Momus* albertiano, era identificata nella vita priva di preoccupazioni del vagabondo è qui riconosciuta nella vita del pazzo:

Io vego il pazzo non prendersi cura di posseder stati, di edificar ville, di prender moglie, di esser né guelfo né ghibellino, e quelli che noi riputtiamo savi diligentemente tutte le predette cose cercare. Chi più saggiamente in ciò operi, e successi poi ottimamente lo manifestano. Vego ancora il pazzo niente sollecito del mangiare, né del vestire, e quelli che sono detti savi mai

⁶⁴² Cfr. i commenti in nota di A. CORSARO in *Paradossi*, cit., II, p. 96; III, p. 101; VI, p. 131; XXIII, p. 211; XXVII, pp. 240-241.

⁶⁴³ *Paradossi*, cit., XXVII, p. 244. È a questo proposito che Francine Daenens definisce la struttura discorsiva del paradosso come quella di una «bugia che dice la verità»: il suo contenuto proposizionale, pur essendo specularmente inverso alla *doxa*, non consiste in una semplice e generica contraddizione della stessa, ma offre il pretesto per argomentare a favore di tesi specifiche, introducendo più livelli di lettura nel testo e dissimulando l'intento polemico dietro la maschera della menzogna. Cfr. F. DAENENS, *op. cit.*, pp. 104-106.

⁶⁴⁴ *Paradossi*, cit., VIII, p. 146.

rachettarsi, ma di cosa veruna contentarsi non può tutta l'industria umana [...].⁶⁴⁵

Alla base dell'argomentazione paradossale landiana e del suo impeto provocatorio potrebbe dunque esservi un genuino desiderio di lasciare spazio di manovra a una voce controcorrente, alternativa rispetto ai dettami della *communis opinio*; una voce che, per quanto paradossale, non necessariamente è errata, così come l'opinione corrente, per quanto diffusa, non necessariamente è vera.

Nell'opera, inoltre, lo schema argomentativo è tale per cui l'attrito prodotto dallo scontro fra le posizioni «fuori del comun parere», difese dall'autore, e quelle consuetudinarie si concretizza nel sentimento della meraviglia, dell'incredulità: «estremamente mi maraviglio di quelli che si lamentano di non essere belli, facendone di ciò con la natura asprissime querele»;⁶⁴⁶ «non posso io contenermi di non maravigliarmi stremamente vegendo questa parola *prigione*, e *prigioniero*, essere alle orecchie nostre come una spina pungente»;⁶⁴⁷ «Non dubito che il titolo di questo mio paradosso talmente non isbigotisca e lettori, che poca credenza mi faccia aver per l'avenire».⁶⁴⁸ La meraviglia si configura come espressione dello straniamento percepito al cospetto di una visione del mondo alternativa a quella consueta, sia da parte dell'autore, depositario, come si è detto, di una presunta «verità» ignota alla stolta moltitudine, sia da parte di quella stessa *multitudo*, che nell'architettura dell'opera vede dissolversi le sue «indubitabili» certezze, riconoscendole infine, se non proprio come menzogne, almeno come discutibili opinioni. La «meraviglia» prelude così all'insinuazione del «dubbio», elemento imprescindibile per inficiare, potenzialmente, la validità del paradigma dominante e avviare, di conseguenza, un processo di ripensamento dello stesso.

A titolo d'esempio, si riportano, di seguito, le occorrenze legate al campo semantico del dubbio e della meraviglia che ricorrono nei primi cinque paradossi:

I	A4r	[...] e vego molti in ogni luogo dubitarne [...]
	A6r	[...] fortemente mi maraviglio di chi le cerca con tanta ansietà.

⁶⁴⁵ Ivi, V, p. 125. Cfr. *supra*, p. 60.

⁶⁴⁶ Ivi, II, p. 98.

⁶⁴⁷ Ivi, XIX, p. 190.

⁶⁴⁸ Ivi, IV, p. 115.

I	B1v	[...] grandimente mi maraviglio come esser possa che tanto tanto vago ne sia il re Francesco [...]
	B2v	[...] fortemente maravigliandosi soggiunse «Non dubitare, signor mio» [...]
	B3v	[...] né alcuno ritrovossi mai che dubitasse ch'elle non fussero perpetuo alimento di pessime operazioni.
II	B4r	Qualunque dubita che meglio non sia d'essere brutto che bello (che molti credo ve ne siano) [...]
	B5r	[...] estremamente mi maraviglio di quelli che si lamentano di non esser belli [...]
III	C1r	Penso indubitamente che direste [...] e ti maravigliereste [...]
	C2v	Io pur mi maraviglio , che se tali sono ch'esser possano a' vecchi di diletto [...]
IV	C5v	Non dubito che il titolo di questo mio paradosso talmente non isbigotisca e lettori [...]
V	D1v	Penso indubitamente che poca fatica averò a persuader altrui che meglio sia l'esser pazzo che savio [...]
	D2r	[...] maravigliandosi perché tanto si tardino queste sue nozze.

La meraviglia come espressione dello straniamento provato di fronte al «nuovo» o al «diverso» è alla base anche della narrazione condotta da Lando nel *Commentario*, tanto che Seidel Menchi la include fra gli elementi che contraddistinguono la cosiddetta «scrittura utopiense».⁶⁴⁹ La studiosa definisce infatti la meraviglia così intesa come «la proiezione psicologica di quel dato esistenziale che è l'alterità dell'osservatore», che a sua volta «sottende e alimenta lo schema argomentativo del paradosso».⁶⁵⁰ L'ammirazione di Lando per il modello utopico moreano passa inevitabilmente anche attraverso il recupero dello schema paradossale già in atto nella stessa opera di More, in

⁶⁴⁹ Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Ortensio Lando cittadino di Utopia*, cit., pp. 100-113. Un altro elemento, di ispirazione luciana, è identificato dalla studiosa nella visuale «a volo d'uccello», per cui il viaggiatore osserva dall'alto le vicende del mondo mantenendo una sorta di distacco dalle stesse, che gli permette di ottenere una variegata visione d'insieme, sebbene «frammentata e sconnessa». Oltre al ricorso a una prospettiva straniante, espressa attraverso la meraviglia, l'ultimo elemento segnalato da Seidel Menchi come caratteristico della «scrittura utopiense» è l'attenzione simpatetica per la resistenza armata contro il potere. Su quest'ultimo punto, cfr. *infra*, p. 189.

⁶⁵⁰ *Ivi*, p. 101.

cui, al fine di criticare il sistema tradizionale degli pseudo-valori che reggono «il mondo come è», si ricorre alla rappresentazione diretta di un sistema valoriale alternativo a quello vigente, così da raffigurare, sulla pagina, «il mondo come potrebbe (o dovrebbe) essere».⁶⁵¹ Nel caso del *Commentario*, come scrive ancora Silvana Seidel Menchi:

Quel sistema “paradossale” di valori che l’isola di Utopia rappresenta agli occhi europei, l’Italia lo rappresenta, in termini rovesciati, agli occhi dell’alieno. Lo sguardo non condizionato con cui Raffaele Itlodeo aveva osservato l’isola “nuova” si riverbera tramite il visitatore utopiense – candido, e dunque lucido, sulle realtà d’Italia. Il teorema paradossale, lungi dall’essere espediente retorico, è tratto genetico della scrittura utopiense.⁶⁵²

IV.2.2. *Un’opera propagandistica*

Il procedimento argomentativo con cui, nei *Paradossi*, sono sostenute le trenta tesi «fuori del comun parere» prevede che queste siano, di volta in volta, avvalorate attraverso il ricorso a una rassegna di *exempla* eruditi, tratti per la maggior parte da antiche *auctoritates*, la cui mole dimostrerebbe la solida preparazione umanistica di Lando – sebbene spesso emergano letture filtrate da compendi enciclopedici.⁶⁵³ Sono altresì presenti richiami a opere di personaggi coevi, a singolari vicende biografiche o autobiografiche, nonché, assai di frequente, a citazioni scritturali. Quest’ultimo punto si rivela particolarmente significativo, in quanto l’opera, come è stato ben sottolineato da Corsaro, è cripticamente costellata di riferimenti filo-riformati,⁶⁵⁴ che rimandano obliquamente a spinose questioni dottrinali al centro del dibattito teologico allora in

⁶⁵¹ Sugli elementi paradossali riscontrabili nell’*Utopia* di More, con particolare riferimento agli echi ciceroniani e lucianeschi, si vedano almeno: E. MC CUTCHEON, *More’s Utopia and Cicero’s Paradoxa Stoicorum*, «Moreana», 86 (Jul. 1985), pp. 3-22; C. GINZBURG, *Nessuna isola è un’isola. Quattro sguardi sulla letteratura inglese*, Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 17-44; P. VANINI *Tommaso Moro e il mondo alla rovescia. Le maschere di Utopia*, in *Thomas More e la sua utopia. Studi e prospettive*, a cura di Francesco Ghia e Fabrizio Meroi, Firenze, Olschki, 2018, pp. 157-166.

⁶⁵² S. SEIDEL MENCHI, *Ortensio Lando cittadino di Utopia*, cit., p. 102.

⁶⁵³ La ricca congerie di citazioni dotte di cui l’opera si compone è infatti riconducibile a un numero relativamente limitato di fonti primarie, rappresentate da Cicerone, Plinio, Diogene Laerzio, Valerio Massimo e Plutarco. Antonio Corsaro mostra come tali riferimenti siano per lo più sempre subordinati alla massiccia frequentazione landiana dell’*Officina* di Ravisius Textor. Cfr. A. CORSARO, *Introduzione*, cit., p. 10; P. CHERCHI, *L’Officina del Testore e alcune opere di O. Lando*, «MLN», 95, 1 (1980), pp. 210-219.

⁶⁵⁴ Cfr. A. CORSARO, *Introduzione*, cit., pp. 20-25.

corso: il servo arbitrio,⁶⁵⁵ la confessione auricolare, la *iustificatio per fidem* o l'esclusivismo biblico.⁶⁵⁶ In questo senso, l'opera si configurerebbe come un camuffato espediente di propaganda, rivolto alla divulgazione sotterranea di dottrine eterodosse.

Se ne prenda in esame qualche esempio. Si è già avuto modo di menzionare la *vituperatio* dei frati, inclusa surrettiziamente da Lando nel ventisettesimo paradosso;⁶⁵⁷ l'apologia dell'ubriachezza a scapito della sobrietà, nel settimo paradosso, offre un ulteriore pretesto per accusare chierici e pontefici di amare così tanto quel vino che «al nostro Signor sì mirabilmente piacque»,⁶⁵⁸ da farsi spesso trovare ubriachi. A tale proposito, papa Giulio II è menzionato esplicitamente, senza risparmiare una velenosa insinuazione secondo cui proprio nei momenti di ebbrezza questi avrebbe disposto le spedizioni militari contro la Francia;⁶⁵⁹ o ancora, nel terzo paradosso, il biasimo delle lettere è argomentato osservando che se «elle [le lettere] fussero punto amabili o desiderio di sé movessero», allora il collegio dei Cardinali «non ne patirebbe tanto difetto quanto ne pate»,⁶⁶⁰ alludendo quindi, allo stesso tempo, sia all'ignoranza dilagante fra i curiati sia alla loro «ingordigia» di svaghi e amenità.⁶⁶¹

Il terzo paradosso, *Meglio è d'esser ignorante che dotto*, è d'altronde anche quello che maggiormente si radica sulla lezione paolina della *stultitia Crucis*, vera celebrazione dell'ignoranza a scapito delle scienze secolari,⁶⁶² nonché sigillo teologico del carattere

⁶⁵⁵ Cfr. *Paradossi*, cit., IV, p. 120: «[...] allora sì, che mi parve sentire al cuore colpi più che mortali, allora il mio libero arbitrio divenne al tutto servo, e se la bontà d'Iddio (che mai vien meno) non mi soccorreva, ero in tutto perduto».

⁶⁵⁶ Così, ad esempio, nel quarto paradosso, cimentandosi nella difesa della cecità, l'autore osserva: «Non si lege da' cristiani nel sacro santo Vangelo: "Beati oculi qui non viderunt", beati gli occhi che non videro?», in *Paradossi*, cit., IV, p. 121.

⁶⁵⁷ Cfr. *supra*, p. 182.

⁶⁵⁸ *Paradossi*, cit., VII, p. 141.

⁶⁵⁹ *Ibidem*: «Giulio ancora (il valoroso pontefice), gloria di tutta la Liguria, sovente imbriacavasi, donde poi l'ardir pigliava contra le forze francesche [...]». Come nota U. ROZZO, in *I Paradossi*, cit., pp. 202-203, il passo rimase sorprendentemente immutato nelle edizioni successive nell'opera; mentre il paragone, avvalorato da un versetto del *Salmo 77*, 65 tra la resurrezione di Cristo e un ubriaco che si risveglia di colpo dalla sbornia – collocato poco più avanti nel testo – scompare nelle edizioni veneziane, per riapparire in quella di Lione del 1550 e di Venezia del 1563.

⁶⁶⁰ *Paradossi*, cit., III, p. 107.

⁶⁶¹ Cfr. anche ivi, III, p. 108: «Io pur mi maraviglio, che se [le lettere] tali sono ch'esser possano a' vecchi di diletto, e a' giovani di ornamento, come possibil sia che almeno gli ingordi frati non le vadino chiedendo per l'amor d'Iddio».

⁶⁶² Il tema, estremamente rappresentativo di un atteggiamento anti-intellettualistico di ascendenza paolina e agostiniana, è inoltre mediato in Lando dalla lettura del *De incertitudine et vanitate scientiarum* di Cornelio Agrippa (1530), che già era stato modello del *Dialogo contra gli uomini letterati*. Sui testi in lode dell'ignoranza nel Cinquecento e sull'influenza di Agrippa su di essi, cfr. M. C. FIGORILLI, *Meglio ignorante che dotto*, cit., soprattutto le pp. 75-104. Su Agrippa come fonte di Lando, cfr. S. ADORNI

costitutivamente paradossale dei testi sacri e, in particolare, del Vangelo.⁶⁶³ Il modello paolino offre, in questo senso, la più autorevole giustificazione per l'arringa landiana in biasimo della *sapientia*, che, come nota Corsaro, può vantare a suo favore una schiera di argomenti «difficili da confutare in quanto fondati direttamente sulla parola di Cristo».⁶⁶⁴ Oltre al recupero di un nucleo tematico che già era stato proprio del *Dialogo contra gli uomini letterati*, secondo cui è necessario esser dotti per concepire le eresie,⁶⁶⁵ la critica contro gli uomini di lettere si colora a più riprese di tinte erasmiane, non solo nella polemica verso la loro presunta inutilità sociale, ma anche nell'ambito della più generale critica contro le pretese apodittiche di un sapere cristallizzato e dogmatico.⁶⁶⁶ Al contempo, il paradosso offre, ancora una volta, il pretesto per ribadire la scelleratezza delle politiche promosse dalle istituzioni ecclesiastiche, ricordando la «dolorosa morte [...] quasi de tutti e letterati», fra i quali Lando annovera anche coloro che furono condannati per questioni dottrinali, come Pietro d'Abano, Savonarola, John Fisher e l'amato Tommaso Moro.⁶⁶⁷ Come osserva Maria Cristina Figorilli, «la svalutazione della letteratura» si trasforma, «nel breve volgere di un giro di frase, da obiettivo

BRACCESI, *L'Agrippa Arrigo' e Ortensio Lando: fra eresia, cabbala e utopismo. Ipotesi di lettura*, «Historia Philosophica», 2 (2004), pp. 97-113.

⁶⁶³ Come ulteriore attestazione del legame costitutivo che intercorre fra la natura paradossale del messaggio evangelico e la formula paradossale prediletta da Lando, Seidel Menchi e Corsaro portano l'esempio di un passo di Bernardino Tomitano, tratto dal suo volgarizzamento della parafrasi erasmiana al Vangelo di Matteo, in cui è evidente il riscontro con molte delle coppie antitetiche intorno a cui ruotano le *sentenze* landiane: «Quivi [nel Vangelo] si insegna l'altezza dell'humiltà, la ricchezza della povertà, la sanità degli infermi, la dottrina de gli ignoranti, la libertà della prigionia, l'allegrezza de i sconsolati, et la dolcezza delle persecutioni. Al contrario si vede quanto è bassa la gloria de i superbi, quanto mendica la felicità de i ricchi, quanto inferma la prosperità de i sani, quanto oscura la sapientia dell'humane dottrine, quanto serva la libertà de i liberi, et quanto instabile la felicità de i beni mondani» (*Esposizione letterale del testo di Mattheo evangelista di M. Bernardino Tomitano*, Venezia, Griffio, 1547, ff. 2v-3r). Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Sulla fortuna di Erasmo*, cit., p. 623; A. CORSARO, *Introduzione*, cit., p. 23.

⁶⁶⁴ A. CORSARO, *Introduzione*, cit., p. 22. Oltre ai passi paolini, spicca il riferimento a *Ecclesiasticus* 1, 18: «et qui addit scientiam addit et laborem», o al *Salmo* 70, 15-16: «Quoniam non cognovi litteraturam introibo in potentias Domini, memorabor iustitiae tuae solius», in *Paradossi*, cit., III, p. 102.

⁶⁶⁵ Si noti che Silvana Seidel Menchi legge in questo paradosso, denso di riferimenti alle eresie di Ario ed Elvidio, il tentativo da parte dell'autore di farsi egli stesso portavoce di messaggi ereticali di tipo antitrinitario (cfr. *Chi fu Ortensio Lando?*, cit., pp. 556-557); non si trova d'accordo con questa lettura Ugo Rozzo (*I Paradossi*, cit., p. 198).

⁶⁶⁶ Cfr. *Paradossi*, cit., III, pp. 104-105: «Per il governo de' Stati non credo sieno giovevoli, perciò che vego molte nazioni senza notizia di leggi imperiali o di peripatetica filosofia, di tal maniera governarsi, che all'altre rimangono di gran longa superiori; anzi vego i litterati goffi, inetti, e come cavati gli hai dai libri, esser come il pesce tratto dall'acqua. Alla milizia parimenti non crederò che servino [...]»; ivi, p. 106: «Vego io senza fallo quasi tutti e suoi seguaci tristanzuoli, tiscuzzi, fracidi, catarrosi, e per conseguente di volto stampato del colore di morte, d'una difficile e viziosa natura, pieni d'alterezza, colmi d'orgoglio [...]». Cfr. anche *supra*, p. 152.

⁶⁶⁷ Cfr. *Paradossi*, cit., III, pp. 110-111.

programmatico da proclamare a bersaglio polemico da denunciare»;⁶⁶⁸ in questo paradosso, infatti, l'alterità del punto di osservazione oscilla, trovandosi talvolta a coincidere con l'opinione «dominante» oggetto di critica. Anche per questo, considerare l'argomentazione landiana qui sostenuta come un invito ad abbandonarsi a una prospettiva anti-intellettualistica in senso forte finirebbe col risultare riduttivo: al suo centro si pone, semmai, il desiderio di ribadire la valenza della scrittura paradossale come formula espressiva e concettuale più affine di altre al *logos* biblico, di cui le lettere di Paolo sono modello per eccellenza, portando dunque in primo piano la supposizione che, per esprimere la verità rivelata, occorra parlare *per absurda*.⁶⁶⁹

Tuttavia, nell'opera di Lando, il passo che sembra sancire in maniera inequivocabile l'adesione dell'autore alla causa riformata si trova nel ventinovesimo paradosso, *Che Aristotele fusse non solo un ignorante, ma anche lo più malvagio uomo di quella età*, che sarà infatti soppresso nell'edizione «ristaurata et purgata» dei *Paradossi* del 1594.⁶⁷⁰

Pensarono già certi fratocchi brodaiouli non poter far meglio che invecchiare in tal lezione affermando senza Aristotele non potersi intendere la Scrittura Santa [...]. Sopraggiunse poi M. Lutero senza favore di Aristotele, senza soccorso delle formalità di Scoto, solo armato delle scritture sante a suo modo intese, e volse in fuga tutti quelli teologi aristotelici di Lipsia, di Lovanio e di Colonia, facendoli ravedere quanto sia gran fallo lasciar il grano per mangiare delle ghiande.⁶⁷¹

Meno espliciti, ma altrettanto significativi, sono poi i riferimenti polemici che Lando surrettiziamente include nel ventisettesimo paradosso, laddove la critica contro la lascivia e l'immoralità delle opere di Boccaccio offre il pretesto per lamentare che la censura, risparmiando queste ultime, abbia invece colpito, fra gli altri, i testi di Lutero, di Ochino e degli anabattisti.⁶⁷²

⁶⁶⁸ M. C. FIGORILLI, *Meglio ignorante che dotto*, cit., p. 90.

⁶⁶⁹ Cfr. A. CORSARO, *Introduzione*, cit., p. 24; F. DAENENS, *op. cit.*, p. 100. A questo proposito, occorre ricordare che il landiano *Dialogo nel quale si ragiona della consolazione e utilità che si gusta leggendo la Sacra Scrittura* (1552), ritenuto da Seidel Menchi un testo di propaganda anabattista (cfr. *Spiritualismo radicale*, cit., pp. 240 sgg.), si fonderà su un rigoroso esclusivismo biblico, portando alle «sue estreme conseguenze il paradosso paolino della "stolta credenza del mondo"» (F. DAENENS, *op. cit.*, p. 113).

⁶⁷⁰ Sulle vicende censorie dei *Paradossi*, cfr. A. CORSARO, *Tra filologia e censura. I "Paradossi" di Ortensio Lando*, in *La censura libraria nell'Europa del secolo XVI*, a cura di Ugo Rozzo, Udine, Forum, 1997, pp. 297-324; U. ROZZO, *I Paradossi*, cit., pp. 195-196.

⁶⁷¹ *Paradossi*, cit., XXIX, pp. 259-260. Cfr. M. C. FIGORILLI, *Contro Aristotele, Cicerone, Boccaccio*, cit., pp. 50-51; U. ROZZO, *I Paradossi*, cit., p. 205.

⁶⁷² Cfr. *Paradossi*, cit., XXVII, pp. 245-246: «Vietansi i libri di Martin Lutero, vietansi le prediche di frate Bernardino, proibisconsi l'opere delli anabattisti, spenti si sono e scritti de' manichei, arsi quelli delli arriani

Gli ultimi paradossi che compongono l'opera – dal ventisettesimo al trentesimo – sono, inoltre, particolarmente rilevanti anche per un altro motivo: il modello doxastico che si propongono di decostruire trascende i meri luoghi comuni consuetudinari, andando piuttosto a identificarsi con dei paradigmi di pensiero *tout court*, rappresentati da Boccaccio per la letteratura, da Aristotele per la filosofia e da Cicerone per l'eloquenza. Ciò che, nello specifico, viene denunciato nella serrata requisitoria landiana contro tali modelli, in particolare contro Aristotele, è la sottomissione passiva a un sistema cristallizzato di opinioni, che nonostante il loro innegabile prestigio sono additate da Lando come fonti di inganni e di errori. È proprio tale prestigio a venir demolito dall'autore dei *Paradossi*, attraverso una mirata manovra di contestazione del principio di *auctoritas*:⁶⁷³

Non posso però fare che gran piatà non abbia di chi si lascia così facilmente cattivare l'intelletto e legare il giudizio, di maniera che come si converrebbe non discorra. Ma fu sempre questo un antico errore, e credomi introdotto fusse dalla tirannia di Pitagora, il quale non sapendo per avventura render ragione di ciò ch'egli mostrava a' suoi discepoli, voleva bastasse ch'esso detto l'avesse, senza altra ragione assegnare. [...] Quelli erano astretti dalla potenza e autorità del maestro ch'ebbe un ingegno tirannico, noi spontaneamente, come se l'intelletto nostro del tutto ocioso fusse, abbiamo messo il collo sotto il giogo ponendo in cattedra questo animalaccio di Aristotele, dalle sue diterminazioni come un oracolo dipendendo [...].⁶⁷⁴

L'*auctoritas*, anche in campo filosofico, retorico o letterario, è a suo modo una «tirannia»,⁶⁷⁵ dalla quale occorre ribellarsi, recuperando un'istanza polemica che già

e de' donatisti: e le composizioni di questo scelerato epicureo, adultero, miscredente, ruffiano e corruttore della gioventù saranno lette, rilette, stampate e ristampate?».

⁶⁷³ Cfr. FIGORILLI, *Meglio ignorante che dotto*, cit., pp. 86-87; EAD., *Contro Aristotele, Cicerone e Boccaccio*, cit., pp. 35-64.

⁶⁷⁴ *Paradossi*, cit., XXIX, pp. 253-254.

⁶⁷⁵ Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Ortensio Lando cittadino di Utopia*, cit., pp. 108-113, in cui si mette in evidenza come, nel *Commentario*, a venir messi in discussione sono anche i modelli politici della «mostruosa Italia» e vi si registra, infatti, una costante ed entusiastica attenzione alle rivolte contro il potere principesco, attenzione che sembrerebbe legittimare, nella prospettiva del Lando «utopiense», la resistenza armata contro il potere. Il tema ricorre anche in altre opere: oltre agli obliqui riferimenti presenti nei *Paradossi* contro la corte e i «vassalli», le *Disquisitiones* ne costituiscono l'esempio più rappresentativo, in quanto l'apologia dell'insubordinazione politica viene ancorata a specifici passaggi scritturali (cfr. *ivi*, p. 110). Nello sforzo di caratterizzare più specificamente quell'«anodino evangelismo» segnalato da Grendler (cfr. *Critics of the Italian World*, cit., pp. 104-127), Seidel Menchi propende quindi per avvicinare Lando al movimento anabattista, eversivo nei confronti non solo dell'ordine ecclesiastico, ma anche di quello secolare (cfr. *Ortensio Lando cittadino di Utopia*, cit., pp. 116-117).

Cornelio Agrippa aveva messo a fuoco in termini pressoché simili.⁶⁷⁶ Così facendo, si torna dunque a insistere sui limiti delle pretese dogmatiche delle scienze, avversandone le cristallizzazioni astratte e le sublimazioni in chiave trascendente e universalistica. Il dissenso di cui Lando, nell'opera, si fa portavoce è quindi esteso a una molteplicità di aspetti del vivere civile: sebbene si focalizzi, provocatoriamente, sulle più consolidate convenzioni sociali, esso investe in maniera trasversale anche i saperi istituzionalizzati, percepiti come espressione di una *doxa* autoritaria. In questo senso, il ricorso alla formula paradossale diviene cifra dell'anticonformismo verso modelli di pensiero diffusi e inveterati: con la sua «potenzialità distruttiva nei confronti degli istituti culturali dominanti»,⁶⁷⁷ il paradosso si configura come dispositivo euristico necessario per permettere una ricerca del vero che, nel processo di decostruzione e ripensamento dei paradigmi vigenti, sia il più possibile libera dalle imposizioni teoretiche ufficiali. Difficile sarebbe non inquadrare, fra tali imposizioni, anche e soprattutto l'*auctoritas* del Magistero Romano, depositario di una «verità istituzionalizzata» che, agli occhi del Lando militante nelle fila dei riformati, non coincide più, evidentemente, con la «verità rivelata».

Alla luce di queste considerazioni, occorre dunque interrogarsi su come sia opportuno porsi in relazione al testo landiano, chiedendosi se l'autore fosse effettivamente intenzionato a farsi portavoce di una bizzarra, alternativa, visione del mondo, oppure se, ridendo «smascellatamente», si beffasse del lettore ingenuo – e degli inquisitori –, forte di aver trovato un arguto espediente di propaganda eterodossa, più idoneo a circolare semi-liberamente in Italia rispetto a opere di taglio più scopertamente ereticale.⁶⁷⁸ Da un punto di vista pragmatico, la formula paradossale permette infatti di evitare asserzioni dirette e attacchi frontali, celando i contenuti più compromettenti del messaggio dottrinale nelle maglie di un discorso ambiguo, sempre oscillante fra la serietà e lo scherzo, fra la verità e la menzogna.⁶⁷⁹ In questo senso, essa è una valente alleata di

⁶⁷⁶ Cfr. H. C. AGRIPPA VON NETTESHEIM, *Dell'incertitudine e della vanità delle scienze*, a cura di Tiziana Provvidera, Torino, Aragno, 2004, p. 22: «Oltra di ciò fargli conoscere quanto sia empia tirannia confinare gli ingegni de gli studiosi ad alcuni auttori, e levare a i discepoli la libertà di speculare, e di seguire la verità».

⁶⁷⁷ A. CORSARO, *Introduzione*, cit., p. 9.

⁶⁷⁸ Cfr. A. CORSARO, *Tra filologia e censura*, cit., pp. 305-313.

⁶⁷⁹ In questa duplicità risiede, d'altronde, anche la differenza fra il discorso paradossale e la satira, che Lando stesso mette in evidenza in *Paradossi*, cit., XXIII, p. 216: «Oh quante cose mi persuaderebbe a scrivere il sdegno contra delli ambiziosi conceputo; ma lo raffrenarò poi che mi ravego d'esser scrittore de

quelle istanze dissimulatorie e nicodemitiche che il periodo storico rendeva necessarie alla divulgazione eterodossa. A proposito del paradosso come strumento di propaganda, Corsaro scrive infatti che:

Tutto ciò è in relazione con la natura elastica e ambigua della scrittura paradossale, aliena e refrattaria a servire idee dottrinalmente definite (come può essere invece in strutture polemistiche o satiriche), e propensa piuttosto alla sottile discussione del concetto stesso di dottrina. Ma proprio in questo senso, per i continui suggerimenti alla perpetua demistificazione e ripensamento in materia di fede, il paradosso landiano si configura come strumento radicale ed estremistico, idoneo ad un percorso sotterraneo e a un pubblico selettivo e circoscritto, capace di intendere i messaggi dirompenti celati dietro alla veste del riso.⁶⁸⁰

La limitatezza di una lettura che voglia individuare nei *Paradossi* landiani solo degli artifici retorici è, a questo punto, evidente; anzi, come sottolinea Francine Daenens, tale lettura dell'opera «comprometterebbe l'esatta comprensione del suo impatto e del suo carattere provocatorio, d'altronde chiaramente percepito dagli stessi contemporanei».⁶⁸¹ Tuttavia, la convincente interpretazione propagandistica appena ripercorsa, incentrata sull'impiego del paradosso come formula di dissimulazione letteraria, non deve inficiare il valore dell'accesa polemica condotta nell'opera contro la *doxa*, su cui occorre, anzi, interrogarsi ulteriormente. Come si è visto, le architetture argomentative di Lando sono tali da rendere quanto mai complicato distinguere i casi in cui l'autore si esprime sinceramente da quelli in cui è invece necessario intendere l'esatto contrario di ciò che afferma – come d'altronde è tipico nella scrittura paradossale. Il fatto che l'enigmatica firma apposta in calce al testo, «Svisnetroh tabedul», acquisisca un senso solo se letta all'inverso («ludebat Hortensius»), potrebbe, addirittura, suggerire che non si debba attribuire alcuna serietà alle trenta disquisizioni paradossali e che, piuttosto, per coglierne il significato autentico, sia necessario rovesciarne il contenuto. Si lasci, per il momento,

paradossi, e non di satire». Si veda anche M. C. FIGORILLI, *Contro Aristotele, Cicerone, Boccaccio*, cit., p. 39.

⁶⁸⁰ A. CORSARO, *Introduzione*, cit., p. 18. Cfr. anche U. ROZZO, *Incontri di Giulio da Milano: Ortensio Lando*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», CXL (1976), p. 85: «Questa sintesi [di erasmismo e utopismo] troverà nello schema del “paradosso” la sua naturale espressione e allorché i tempi e le circostanze costringeranno anche il Lando ad uscire dai discorsi “utopici”, il relativismo logico e conoscitivo del paradosso non potrà che trasformarsi in nicodemismo teologico, forse con la mediazione, più o meno diretta, dello spiritualismo valdesiano».

⁶⁸¹ F. DAENENS, *op. cit.*, p. 105.

in sospeso la questione e si vada ad analizzare l'opera in cui Lando, effettivamente, si cimenta proprio nel compiere tale rovesciamento, argomentando a favore di (quasi) tutte quelle tesi che nei *Paradossi* aveva avversato. Come nota Paolo Procaccioli, per «cogliere in atto, in tutta la sua insanabile ambivalenza, la *mens landiana*»⁶⁸² è infatti necessario affiancare i *Paradossi* e la loro *Confutatione*, intendendoli come momenti solo cronologicamente distinti di un'organica e unitaria esperienza di riflessione.

IV.2.3. «False credenze e verissime opinioni»

Nel 1545 Lando pubblica a Venezia, per i tipi di Arrivabene, una *Confutatione* dei suoi stessi *Paradossi*, ancora in forma anonima, nella quale ventisei delle trenta sentenze⁶⁸³ dell'opera precedente sono puntualmente riprese e contro-argomentate. Attraverso una magistrale tecnica di auto-sdoppiamento in «autor bugiardo e autor veritiero»,⁶⁸⁴ Lando si maschera presentandosi come un indignato lettore di quegli stessi *Paradossi* e facendosi dunque portavoce della *doxa* bersagliata nell'opera precedente. Scagliandosi con veemenza contro il suo «pestilenzioso autore», si cimenta così nel compito di «togliere dalle false credenze e riempir di verissime opinioni» una ipotetica schiera di «signori honorandi». ⁶⁸⁵ Al contrario di quanto avveniva nei *Paradossi*, si argomenta ora che la ricchezza sia da preferire alla povertà, si enumerano i vantaggi che arreca lo studio delle lettere, si condanna l'ubriachezza, si celebrano l'abbondanza, la bellezza, le nobili origini e la vita sontuosa. È interessante, soprattutto, notare come il confutatore giustifichi il suo intento con una ragione esattamente analoga a quella che, come si è visto, aveva dato avvio allo scritto precedente:

⁶⁸² P. PROCACCIOLI, *Per Ortensio Lando a Venezia*, cit., p. 105.

⁶⁸³ Gli ultimi paradossi, contro Boccaccio, Aristotele e Cicerone, sono infatti contro-argomentati assai sbrigativamente, nella pagina conclusiva dell'opera. Cfr. *Confutatione*, Venezia, Arrivabene, 1545, f. 24r.

⁶⁸⁴ F. DAENENS, *op. cit.*, p. 109.

⁶⁸⁵ *Confutatione*, f. 3r. Sulla possibilità di identificare i «signori honorandi» con quegli «Esecutori contro la bestemmia» che il 2 agosto 1544 avevano emesso una sentenza di condanna contro i librai e gli editori coinvolti nella pubblicazione delle stampe non autorizzate dei *Paradossi*, cfr. C. FAHY, *Le edizioni veneziane*, cit., pp. 169-170; U. ROZZO, *I Paradossi*, cit., pp. 184-193.

[...] per lo sviscerato amore che ho sempre alla verità portato, incontanente mi disposi di far altrui accorgere in quali errori cercasse costui [l'autore dei *Paradossi*] di avvilupparci.⁶⁸⁶

È l'«amore per la verità», tanto nei *Paradossi* quanto nella *Confutatione*, a forzare l'autore a scrivere; una «verità» che è, però, cambiata di segno rispetto a quella predicata nell'opera precedente e che, anzi, ha il preciso compito di contrastare le «strane bugie» che hanno «col loro mortal veneno ammorbata tutta la Francia, anzi tutta l'Europa».⁶⁸⁷ Seppur con un'incidenza minore, nella *Confutatione* si replica, inoltre, lo schema imperniato sull'insorgere della «maraviglia», suscitata ora dalla lettura delle esternazioni paradossali difese nell'opera precedente; nella settima confutazione, ad esempio, si dice: «Mi maraviglio pur grandemente, che essendo huomo di molta et varia lettione, letto non habbia presso di Theognide, che il vino faccia gli animi nostri leggieri e vani»;⁶⁸⁸ nella tredicesima: «Maravigliomi però che, lodando tu i tempi della carestia [...], sii poi trascorso a dire, che quelle nationi di più vitii imbrattate sieno».⁶⁸⁹ Nella *Confutatione* viene così a riproporsi un modello argomentativo pressoché analogo, ma del tutto speculare, rispetto a quello costruito nei *Paradossi*: Lando ricorre ad altrettante citazioni dotte, a *exempla* tratti dal mondo classico e coevo, nonché all'autorità scritturale⁶⁹⁰ – seppur mantenendo una maggior cautela ed evitando quella non poi così tacita irriverenza che caratterizzava alcune pagine dell'opera precedente. Talvolta riprende addirittura le medesime formule impiegate nei *Paradossi*, traslandole però in un contesto speculare a quello di partenza. Così, se nell'opera del 1543, per esprimere le proprie «indubitabili» certezze, Lando sosteneva che:

[...] non mel persuaderebbero, dico, se avessero le lor lingue sorbite tutte le greche e le latine retoriche;⁶⁹¹

⁶⁸⁶ *Confutatione*, f. 3v.

⁶⁸⁷ *Ibidem*. Sulle traduzioni in lingua latina e in lingua francese dei *Paradossi*, alle quali si fa riferimento nella prosecuzione di questo passo, ma di cui non si hanno notizie certe, cfr. U. ROZZO, *I Paradossi*, cit., pp. 186-187.

⁶⁸⁸ *Ivi*, f. 10r.

⁶⁸⁹ *Ivi*, f. 14v.

⁶⁹⁰ Si veda il rimprovero che l'autore della *Confutatione* muove all'autore dei *Paradossi*: «[...] si spesso per stabilir le tue menzogne tu vai usurpando i sacri testimoni delle divine lettere», in *Confutatione*, f. 14r. Cfr. F. DAENENS, *op. cit.*, pp. 111-112.

⁶⁹¹ *Paradossi*, cit., XXIV, p. 222.

anche nella *Confutatione* egli ricorre a una formula analoga, asservita però alla difesa di una tesi opposta alla precedente:

A me non lo persuaderà già egli, se ben sorbito avesse tutte le rhetoriche, e più potente fusse nel dir, che non fu mai Demosthene o Chrisippo.⁶⁹²

Giustapponendo *Paradossi e Confutatione*, risulta che Lando, attraverso una tecnica che non sembra aver nulla di assimilabile a una ritrattazione – in quanto un così evidente sdoppiamento della *figura auctoris* ne vanificherebbe la necessaria dimensione del ravvedimento – arriva ad affermare tutto e il contrario di tutto. L'appello, nell'*incipit* di entrambe le opere, a un medesimo ed equipotente «amore per la verità» implicherebbe addirittura che Lando concedesse ai due scritti la possibilità di rivendicare uno stesso grado di attendibilità veritativa; o che, viceversa, nel paradossale rovesciamento dell'architettura argomentativa, non ne concedesse loro alcuno. Alla base del discorso condotto in entrambe le opere vi è, infatti, un orizzonte eminentemente doxastico: a partire da punti di vista opposti, le due opere si confrontano con convinzioni e convenzioni alle quali si può aderire o dissentire in virtù di una mera *consuetudo* o di preferenze soggettive, in assenza di un fondamento logico o teoretico in grado di giustificare, a livello universale, la validità di una sola delle possibili alternative. Le tesi prescelte sono dunque particolarmente idonee per un'argomentazione *in utramque partem*,⁶⁹³ procedimento peraltro prediletto dalla poetica landiana, animata nel profondo da un radicato «spirito di contraddizione»:⁶⁹⁴ già lo si era sperimentato nel dittico del *Cicero relegatus et Cicero revocatus*; ancora, una *Brieve essortatione allo studio delle lettere* seguirà la pubblicazione della *Sferza de' scrittori antichi e moderni*,⁶⁹⁵ nei *Ragionamenti familiari di diversi autori* (Venezia, 1550), tornerà in atto lo schema antilogico costituito da orazioni *pro e contra* uno stesso argomento.⁶⁹⁶ Il fatto che i valori esaltati in molti dei *Paradossi* possano trovare un riscontro diretto nelle Scritture, ossia

⁶⁹² *Confutatione*, ff. 20v-21r.

⁶⁹³ Cfr. P. PROCACCIOLI, *Per Ortensio Lando a Venezia*, cit., p. 105.

⁶⁹⁴ I. SANESI, *op. cit.*, p. 148. Sul gusto di Lando per la palinodia si veda anche M. C. FIGORILLI, *Meglio ignorante che dotto*, cit., pp. 13-14: «La scelta della palinodia diventa un potente strumento per amplificare, dilatare fino all'estremo l'essenza ambivalente della scrittura: nell'assunzione del duplice discorso la comunicazione paradossale, caricandosi di tutta l'ambiguità e la polisemia che il doppio formale comporta, penetra nello spazio della contraddizione, del relativismo e del dubbio, sfumando i confini tra vero e falso».

⁶⁹⁵ *La sferza de scrittori antichi et moderni di M. Anonimo di Utopia alla quale è dal medesimo aggiunta una essortatione allo studio delle lettere*, Venezia, Arrivabene, 1550.

⁶⁹⁶ Cfr. I. SANESI, *op. cit.*, p. 148.

nella parola di Cristo, e che la formula scelta per esprimerli richiami in se stessa proprio il – paradossale – contrasto fra *veritas* cristiana e *vanitas* del mondo è, certo, un indizio che spinge a conferire un maggiore grado di credibilità all’orientamento argomentativo della prima opera che non a quello della seconda; in questo senso, anzi, come nota Maria Cristina Figorilli, la *Confutatione* potrebbe avere il fine specifico di «potenziare il codice paradossale, non solo rilanciando *e contrario* le tesi eversive, ma talora anche insinuando all’interno della *doxa* il messaggio alternativo».⁶⁹⁷ Così, il nucleo di quella «verità» invocata in entrambe le opere rimarrebbe, in ultima analisi, invariato e, anzi, dalla prospettiva landiana, sarebbe proprio la *Confutatione* a rappresentare il più «paradossale» dei due scritti, perché appunto in contrasto con le autentiche convinzioni dell’autore, espresse nello scritto precedente.⁶⁹⁸

Ci si soffermi, tuttavia, ancora sull’aspetto prettamente formale di questa *duplex oratio* che, come nota Francine Daenens, rappresenta in se stessa un «perfetto esempio di *ars oppositorum*»:⁶⁹⁹ incorrendo sistematicamente, e volutamente, nell’auto-contraddizione, le strutture argomentative costruite dall’autore implodono, azzerando, da un punto di vista logico, il valore informativo dell’una e dell’altra opera. L’antilogia di matrice sofistica è qui recuperata in purezza, ricordando in questo il modello dei *Dissoi logoi* protagorei, senza attenuarne la carica paradossale attraverso l’espedito della finzione dialogica.⁷⁰⁰ Riprendendo il filo del discorso lasciato in sospeso alla fine del paragrafo precedente, dunque, si noti anzitutto come un totale appiattimento del tenore argomentativo delle due opere nel gioco auto-contraddittorio della *duplex oratio* costituirebbe, certamente, un’ulteriore prova a favore della lettura in chiave propagandistica dei *Paradossi*, in quanto le varie argomentazioni si ridurrebbero a niente più che un vuoto pretesto per divulgare clandestinamente contenuti dottrinali. Come ha ben sottolineato Silvana Seidel Menchi, d’altronde, «il facile slittamento dall’uno all’altro sistema di coordinate», riscontrabile non solo nei dittici di opere fra loro contrastanti, ma

⁶⁹⁷ M. C. FIGORILLI, *Contro Aristotele, Cicerone, Boccaccio*, cit., pp. 38-39: «Un esempio assai efficace di tale procedimento è offerto, tra gli altri, in un passo della *Confutatione* dedicato a provare la validità dell’opinione comune secondo la quale la ricchezza è migliore della povertà: il ricorso all’argomentazione polemica che persino i frati fuggono la miseria non fa altro che ribadire il contrario, ossia che è la povertà a costituire il polo positivo». Cfr. il passo in oggetto in *Confutatione*, f. 5v: «Per fuggir la povertà molti gran prelati abbandonano il gregge alla lor cura commesso, et vanno alle corti dei più potenti re [...]».

⁶⁹⁸ Cfr. R. SCRIVANO, *op. cit.*, p. 147: «Egli sceglieva questa via erasmiana del paradosso, e la portava alle sue estreme conseguenze producendo il paradosso dei paradossi che è la *Confutatione*».

⁶⁹⁹ F. DAENENS, *op. cit.*, p. 111.

⁷⁰⁰ Cfr. T. KATINIS, *op. cit.*, p. 19 e *supra*, p. 81.

spesso anche nell'impianto argomentativo di una stessa opera, in cui «il paradosso dà luogo al contro-paradosso, l'alterità negata si rovescia nel suo opposto [cioè] la norma vigente», ha per lungo tempo rappresentato un fattore di disorientamento per gli interpreti, contribuendo a creare l'immagine di un «Lando scrittore farneticante».⁷⁰¹

Eppure, è proprio dall'aporia epistemica che si genera dal confronto con la *Confutatione* che occorre partire per ampliare, da un punto di vista più prettamente filosofico, la portata speculativa dell'eterodossia di Lando. Come si è visto, l'espedito da lui scelto di creare dibattito su aspetti convenzionali della vita quotidiana non rimane limitato a questi ultimi, ma si declina altresì come una più estesa forma di dissenso radicale contro istituzioni culturali, politiche e, soprattutto, religiose;⁷⁰² in questo senso, proporre, *sub specie paradoxo*, visioni del mondo alternative non significa necessariamente pretendere che tali alternative siano accettate come legittime in quanto tali, ma significa insinuare, perlomeno, il dubbio sulla validità dei sistemi vigenti e delle soluzioni in atto. Instaurando un meta-ragionamento che prescinde dalla condivisione piena dell'una o l'altra delle tesi esposte per delinearle, Lando disegna, grazie all'imprescindibile impiego della formula paradossale, un orizzonte argomentativo in cui è legittimo porre in discussione credenze consolidate o gerarchie valoriali imposte in maniera arbitraria, poiché la *doxa*, anche nella più ufficiale delle sue vesti, quella dell'«ortodossia», non può mai essere, da sola, garante di verità. Non si tratta, ovviamente, di questionare sulla centralità dei dogmi cristiani, che in Lando rimangono dei punti fermi,⁷⁰³ ma sulla convinzione che uno specifico credo debba essere ritenuto maggiormente degno di fede rispetto a un altro solo perché un'autorità terrena lo stabilisce. In questo senso, la formula paradossale diviene, allora, una strategia argomentativa doppiamente funzionale alla perorazione della causa eterodossa, perché oltre a rievocare in se stessa l'*absurditas* del *logos* evangelico, reclama il diritto a un percorso individuale di ricerca del vero che non sia subordinato alle imposizioni dottrinali di autorità esterne, esortando, quindi, a una «diserzione» dai dettami dell'ortodossia romana.

⁷⁰¹ S. SEIDEL MENCHI, *Ortensio Lando cittadino di Utopia*, cit., pp. 112-113.

⁷⁰² Cfr. l'interessante articolo di N. CORREARD, *Le paradoxe landien: une poétique pour la dissidence?*, «Bruniana & Campanelliana», XXII (2016/2), pp. 541-552.

⁷⁰³ Cfr. S. SEIDEL MENCHI, *Ortensio Lando cittadino di Utopia*, cit., p. 112; F. DAENENS, *op. cit.*, p. 112; A. CORSARO, *Introduzione*, cit., pp. 24-25.

Risvegliare l'«intelletto ocioso», soggiogato passivamente alla *doxa* «come da un oracolo dependendo»⁷⁰⁴ è, allora, il fine specifico del paradosso come dispositivo euristico, come ripensamento critico di ogni narrazione autoriale cristallizzata che impedisca una costruttiva ricerca del vero. Un «vero» che però, al di fuori della dimensione scritturale, è, per Lando – che risente in questo della lezione di Erasmo – instabile, mutevole, essenzialmente contraddittorio, perché rifiuta qualunque assolutismo, qualunque, illegittimo, «dogmatismo». L'inammissibilità, nella dimensione mondana, di un criterio con cui giustificare universalmente la fondatezza di un assunto con pretese veritative comporta, dunque, che la polemica landiana contro le «verità ufficiali» non sia rivolta a sostituire una presunta verità con un'altra, ossia una *doxa* con un'altra *doxa*; comporta, bensì, l'apertura verso una pluralità epistemica, come emerge dal dittico *Paradossi-Confutatione*, che consenta la convivenza di più percorsi di ricerca, fra loro paralleli, simultanei o conflittuali, per la cui comprensione il paradosso è, ancora una volta, chiave concettuale privilegiata. Si pensi, d'altronde, alle molteplici manifestazioni di quella «duplicità» che contraddistingue nel profondo l'esperienza biografica e letteraria di Ortensio Lando, per il quale proprio la contraddizione rappresenta un elemento unificante, un tratto identitario. Nella *Confutatione*, in cui, come si è visto, egli si confronta con un vero esercizio di auto-sdoppiamento, numerosi sono i richiami a questa sua forma costitutivamente ancipite: «Ma lo veggo sempre con la lingua lodar la povertà e con l'affetto del cuore bramar le ricchezze»;⁷⁰⁵ «dubbio non mi è che sovente letto non l'abbia, benché ora lo dissimuli o celato lo tenghi»;⁷⁰⁶ «or vedo chiaramente che le tue parole discordano dai fatti»;⁷⁰⁷ oltre, ovviamente, al bellissimo passo già citato in cui, denunciando la propria «incostantia», egli paragona se stesso a un camaleonte.⁷⁰⁸

Quando non è specchio del linguaggio evangelico, dunque, il paradosso incarna il rifiuto dell'*assertio*, essendo per sua stessa natura una formula inidonea a esprimere verità univoche e racchiudendo, anzi, in sé la dimensione del conflitto. Nel paradosso trovano infatti spazio la compresenza dei contrari, l'intersezione fra prospettive di pensiero

⁷⁰⁴ *Paradossi*, cit., XXIX, pp. 253-254.

⁷⁰⁵ *Confutatione*, f. 4v.

⁷⁰⁶ Ivi, f. 5r.

⁷⁰⁷ Ivi, f. 6r.

⁷⁰⁸ Ivi, f. 7v: «O che grande incostantia è quella, che in te veggo, o che strana mutatione: non sono così volubili le ruote, che il grano tritano, quanto parmi volubile il cervello di costui: ama e disama in un punto: vuole e non vuole: non è per mia fè sì mutabile il camaleonte: né si rivolse mai Vertunno in tante forme». Cfr. *supra*, p. 175.

differenti e l'ambivalente doppiezza silenica, istanze che vanno ora tutte traducendosi in un caleidoscopio di opzioni potenzialmente valide in tempi o contesti differenti, ma riunite nell'organico disordine della *varietas*.

D'altronde, Lando, vorace compilatore di cataloghi e repertori, con la sua «tendenza ossessiva alla modalità enciclopedica e elencatoria»⁷⁰⁹ è un autore estremamente attento alla consistenza eterogenea del mondo e alle sue innumerevoli sfaccettature, tanto da aspirare, nella sua opera più propriamente classificatoria, i *Cataloghi*, a comporre una *summa* universale dei più curiosi aspetti della realtà umana. Assieme a repertori come il *Catalogo di quei che ebbero eccellente memoria* e di quelli che furono smemorati, ai cataloghi dei ricchi, dei mendicchi, ma anche di coloro che *Da alto stato a basso caddero* e viceversa, dei giusti, degli ingiusti, dei crudeli e dei mansueti, degli adulatori, dei sofisti degli astrologi e così via, Lando include in quest'opera anche il già menzionato *Catalogo di tutti quei scrittori che di basso soggetto trattarono*.⁷¹⁰ Qui, alla lista degli antichi autori di encomi paradossali (da Sinesio di Cirene, a Glaucone, a Favorino) segue una lista di moderni autori cinquecenteschi, fra i quali, insieme a Ulrich von Hutten e al Curione, compare Lando stesso, che nei *Sermoni funebri* aveva «cantato la morte d'un cavallo, d'un cane, d'un pedocchio, d'una simia, d'una civetta [...] e d'altri vili animali».⁷¹¹ Non sorprende che i *Paradossi*, che contengono lodi della carestia, della morte o della guerra, non siano inclusi in questo elenco: se il *lusus* degli autori burleschi trova ancora un suo centro di gravità negli encomi del banale e dell'irrelevante, il *serio ludere* prediletto da Lando nella sua opera più marcatamente paradossale è invece distante da tale tradizione, perché dotato di una specifica portata morale, teoretica, religiosa; la frivolezza, che Lando peraltro critica aspramente nelle opere di Boccaccio,⁷¹² non gli compete, poiché in questo caso la retorica del paradosso è anzitutto la consona rappresentazione, sulla pagina, di una concezione paradossale del mondo.

⁷⁰⁹ S. BLAZINA, *Ortensio Lando fra paradosso e satira*, in *I bersagli della satira*, a cura di G. Barberi Squarotti, Torino, Tirrenia Stampatori, 1987. Cfr. anche P. CHERCHI, *L'Officina del Testore*, cit., pp. 215-218.

⁷¹⁰ *Sette libri de cataloghi*, ff. 477-480. Una trascrizione si trova in S. LONGHI, *op. cit.*, pp. 284-286. L'elenco landiano deriva puntualmente da una pagina dell'*Officina* del Testore, anch'essa trascritta in *ivi*, pp. 281-282.

⁷¹¹ S. LONGHI, *op. cit.*, p. 285.

⁷¹² Cfr. *Paradossi*, cit., XXVII, p. 244: «Ma certa cosa è ch'esso con ragion si mosse a farne poca stima, e noi molto scioccamente facciamo tenendolo in tanta reputazione, con ciò sia che la materia nella quale si esercita si vega esser leggiera, vana e indegna d'un intelletto nobile [...]». Cfr. M. C. FIGORILLI, *Contro Aristotele, Cicerone, Boccaccio*, cit., pp. 59-60.

CONCLUSIONI

Lo scopo di questa ricerca è stato quello di indagare se e come il paradosso potesse costituire una peculiare forma del filosofare fra Quattrocento e Cinquecento, in quanto dispositivo concettuale atto a dischiudere una via di accesso alla verità attraverso canali quali lo smascheramento della menzogna, la messa in discussione della *doxa*, lo stimolo nella prosecuzione della ricerca e il vaglio di alternative situate al di fuori delle logiche convenzionali.⁷¹³ L'analisi condotta nel corso dei quattro capitoli esposti ha permesso di constatare quanto frequente, capillare e diversificato fosse il ricorso al paradosso nelle opere prese in esame: a partire dalla fortunata ricezione quattrocentesca dei *παράδοξα ἐγκώμια*, si è mostrato come tale ricorso spesso trascendesse la mera veste elogiativa, andandosi a configurare tanto come esercizio di consapevolezza critica contro l'acquiescenza alla *communis opinio*, quanto come tratto irriducibile di una *varietas* organica e proteiforme, che nella sua mutevole sregolatezza tende a fuggire determinazioni e imposizioni sistematiche.

Se sul versante metodologico, dunque, il paradosso si presenta come un'efficace strategia di mobilitazione contro la stasi del pensiero – sprigionando, in questo senso, tutta la sua valenza «produttiva», per richiamare la categoria invocata da Genovese⁷¹⁴ –, occorre tornare a riflettere sul valore intrinseco che esso assume una volta riconosciuto come elemento costitutivo della *varietas*: la problematizzazione del *verum* come dato cristallizzato e l'emergere di una dimensione ontologica sfumata e ambivalente – di cui spesso è riflesso la presa di coscienza, da parte degli autori, di una degenerazione sul piano morale –, per quanto acquisizioni significative da un punto di vista teoretico,

⁷¹³ Cfr. *supra*, pp. 6-9.

⁷¹⁴ Cfr. *supra*, p. 7 e R. GENOVESE, *Introduzione*, cit., p. 10: «[...] la chiave per la comprensione dei paradossi sta nel capire a che cosa servono. Ciò risulta a tutta prima strano, dato che la tradizione ci ha abituati a considerarli come ostacoli da superare; mentre qui si tratta invece di studiarli nella loro "produttività"».

sembrano creare delle conseguenze al limite dell'aporia di cui è ora opportuno evidenziare i potenziali risvolti «produttivi» nell'ambito di un più ampio contesto di riflessione. Nel ripercorrere i diversi risultati cui ogni capitolo ha permesso di approdare, si vada dunque a porre l'accento sugli eventuali ulteriori sviluppi dovuti all'identificazione del paradosso come cifra della *varietas*.

Come è stato possibile constatare, Luciano di Samosata rappresenta il modello di riferimento che accomuna tutti gli autori presi in esame, i quali attingono direttamente o indirettamente a temi, immagini e forme stilistiche proprie dei suoi *opuscula*. Nell'architettura speculativa del Samosatense, il paradosso trova specifica applicazione come dispositivo funzionale allo smascheramento delle false credenze della *mutlitudo* ed è proprio nell'atto di demolizione degli idoli che esso acquisisce la sua *pars construens*: è riconoscendo il falso come tale che trova spazio, per Luciano, la sola possibile epifania della verità. Se le sette filosofiche, con la loro presunzione di conoscere il vero, sono il bersaglio polemico dell'argomentazione lucianesca, «vero filosofo» è invece colui che è in grado di rivelare il falso, spesso attraverso una tecnica di *reductio ad absurdum* delle tesi incriminate che mostri l'inconsistenza delle verità ostentate dai filosofastri.⁷¹⁵ In generale, la ricezione quattrocentesca del modello lucianesco non sembra, tuttavia, privilegiare questa componente prettamente cinica ed eversiva del pensiero del Samosatense, focalizzandosi, piuttosto, sulla rilevanza didattico-morale degli *opuscula*, sulle gustose facezie letterarie – come quella rappresentata dal *Muscae encomium* – e sull'ordito serio-ludico che caratterizza intimamente la scrittura lucianesca.⁷¹⁶

Fra gli esponenti del «lucianesimo»⁷¹⁷ quattrocentesco, Alberti rappresenta quindi, in questo senso, un'illustre eccezione. Riconoscendo la portata eversiva del paradosso lucianesco anche oltre il dilettevole impianto epidittico, Alberti accoglie il *serio ludere* come cifra programmatica della sua riflessione, tanto da farne un *genus philosophandi* che non teme di recuperare anche quei toni irriverenti che già erano stati propri del Samosatense.⁷¹⁸ La *Musca* e il *Canis*, pur presentandosi come composizioni epidittiche, sfidano la vacuità contenutistica solitamente assegnata alle opere paradossali, costituendosi come leggere, ma coscienziose, satire contro l'ottusità e la debolezza dei

⁷¹⁵ Cfr. *supra*, p. 37.

⁷¹⁶ Cfr. *supra*, pp. 45-48.

⁷¹⁷ Cfr. E. MATTIOLI, *Luciano e l'Umanesimo*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1980.

⁷¹⁸ Cfr. *supra*, pp. 49-69.

comportamenti umani, proponendo in filigrana nuclei tematici che troveranno ulteriore sviluppo in altri luoghi albertiani.⁷¹⁹ *Risus* e *hilaritas* divengono, perciò, elementi costitutivi di un *lusus* retorico che si prefigge il compito di denunciare l'universale follia del mondo, all'insegna di un sapiente connubio filosofico-letterario fra diletto e pedagogia, fra piacevolezza stilistica e critica delle apparenze mendaci.

Nel quadro disincantato che emerge dalla riflessione albertiana, dominato dall'artificio della dissimulazione, l'aporia diviene, quindi, misura della complessità di un orizzonte inquieto e poli-prospettico, in cui l'elemento imprevisto, «insperatus», è sempre in agguato per irrompere di soprassalto e alterare gli equilibri faticosamente istituiti; essa è, inoltre, dolorosa presa di coscienza dell'insensatezza dei meccanismi che, guidati dalla cieca dea Fortuna, governano le vicissitudini umane. Come scriveva Eugenio Garin a proposito di questo aspetto del pensiero di Alberti: «[...] ovunque si affaccia, nei suoi testi, l'interrogativo ansioso circa il significato della vita, l'angoscia per le forze oscure che agitano disordinatamente il divenire delle cose».⁷²⁰ Questo orizzonte aporetico non si traduce, tuttavia, in una inattività sterile e generalizzata: riflettendo l'irrequietezza di un pensiero che trova nel conflitto fra posizioni mai pacificate il suo tratto costitutivo, la critica all'immobilismo⁷²¹ e la messa in discussione dell'unicità del punto di vista divengono elementi necessari per la moltiplicazione degli sguardi prospettici, tanto nelle arti figurative quanto nella speculazione. I concetti si mostrano diversi a seconda dell'angolo dal quale li si affronta ed è proprio nel non risolversi in un'intesa monocorde che risiede la loro pregnanza inesauribile, la loro «produttività». La *varietas*, in questo senso, dischiude un universo di combinazioni e possibilità decise dalla sorte, che nel loro casuale scomporsi e ricomporsi ricordano le dinamiche dell'atomismo di Democrito⁷²² – il quale peraltro nel *Momus* è rappresentato nell'atto di indagare le ragioni segrete della natura⁷²³ –, sfidando apertamente la legittimità di ogni assolutismo. La dispersione della

⁷¹⁹ Cfr. *supra*, pp. 57-59.

⁷²⁰ E. GARIN, *Il pensiero di Leon Battista Alberti e la cultura del Quattrocento*, cit., p. 502.

⁷²¹ Cfr. *Theogenius*, cit., pp. 87-88: «Affermano e' fisici, e in prima Ippocrate, essere a' corpi umani ascritta vicissitudine, che o crescano continuo o scemino: quello che tra questi due sia in mezzo, dicono trovarsi brevissimo [...]. Vedi la terra ora vestita di fiori, ora grave di pomi e frutti, ora nuda senza sue fronde e chiome, ora squallida e orrida pe' ghiacci e per la neve canute le fronti e summità de' monti e delle piagge. E quanto pronto vediamo ora niuna, come dicea Mannilio poeta, segue mai simile a una altra ora, non agli animi degli uomini solo, quali mo lieti, poi tristi, indi irati, poi pieni di sospetti e simili perturbazioni, ma ancora alla tutta universa natura, caldo el dì, freddo la notte, lucido la mattina, fusco la sera, testé vento, subito quieto, poi sereno, poi piogge, fulgori, tuoni, e così sempre di varietà in nuove varietà».

⁷²² Cfr. R. L. COLIE, *op. cit.*, pp. 296-299.

⁷²³ Cfr. *Momus*, cit., III, pp. 208-212.

caducità e gli inganni della Fortuna andranno tuttavia contrastati attraverso l'impegno costante nella realizzazione di opere in grado di sopravvivere, quanto più possibile, alla dissoluzione. Il ricorso di Alberti al paradosso riflette, dunque, una dimensione drammatica, dialettica e anti-dogmatica della conoscenza, in cui dimora il cuore pulsante di un pensiero che vive proprio nella dinamica del «giuoco delle parti».⁷²⁴

L'idea di dissimulazione che emerge dall'analisi del *Momus* e intesa come tratto costitutivo del vivere civile è significativamente diversa da quel *topos* della *dissimulatio veritatis* che, come si è visto, si impone a partire dalla restaurazione ficiniana dell'ontologia platonica, sviluppandosi lungo una linea esegetica che accomuna tanto Pico quanto, per alcuni aspetti, Erasmo.⁷²⁵ Tale *topos*, strettamente connesso alla natura misterica della sapienza, ne ribadisce il carattere elitario, restio all'apertura della condivisione: il sapere necessita di proteggersi dal volgo, che altrimenti lo contaminerebbe con la sua ignoranza, ed è opportuno a tal fine ricorrere alla scorza silenica della dissimulazione. In questo senso, la discrepanza fra la superficie e l'essenza non è un ostacolo alla comprensione della verità, bensì è una strategia funzionale alla sua salvaguardia.⁷²⁶ Alla costituzione di tale scorza silenica, di tale *velamen*, può contribuire anche l'enigmatica formula paradossale, come si è visto nel capitolo dedicato a Giovanni Pico della Mirandola: questo autore rappresenta, peraltro, un caso estremamente interessante nel percorso di ricerca che si è condotto, in quanto esponente di un pensiero in cui unicità e universalità del *verum* non sono mai messe in discussione. Tuttavia, è proprio il concetto ossimorico di *concordia discors* ad assurgere, nella sua riflessione, a sommo ideale etico ed estetico:⁷²⁷ nella disarmonia e nel contrasto, Pico individua una componente ineludibile della verità stessa, componente che, però, non si risolve nella «pugnantia» fra polarità discordanti o nell'annullamento delle loro specificità individuali, bensì nella dinamica del «mutuus nexus» fra le stesse. L'accordo sincretico della *varietas*

⁷²⁴ E. GARIN, *Il pensiero di Leon Battista Alberti e la cultura del Quattrocento*, cit., p. 505. Si recupera, dunque, la concezione della «drammaticità» intrinseca al discorso paradossale, di cui parlava A. E. MALLOCH in *The Techniques and Function of the Renaissance Paradox*, cit., p. 202, e *supra*, pp. 10-11.

⁷²⁵ Cfr. *supra*, pp. 118-123.

⁷²⁶ A questo proposito, si noti che anche Giordano Bruno insisterà sulla funzione prudenziale della dissimulazione: di essa «[...] talvolta sogliono servirsi anco gli dèi: perché talora per fuggir invidia, biasmo et oltraggio, con gli vestimenti di costei la Prudenza suole occultar la Veritade», in G. BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, in ID., *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Milano, Mondadori, 2000, p. 581.

⁷²⁷ Cfr., ad esempio, J.-C MARGOLIN, *Sur un paradoxe bien tempéré de la Renaissance: "concordia discors"*, cit., pp. 416-417.

è, dunque, condizione necessaria per valorizzare le peculiarità di ogni forma, per rendere «la contrarietà unita e la discordia concorde»⁷²⁸ e individuare, nella relazione dialettica fra le parti in gioco, l'individua e immutabile verità da cui tutte hanno origine: «si verba spectes, nihil pugnantius, si res nihil concordius».⁷²⁹

Erasmus rievoca in più occasioni il *topos* della dissimulazione della verità, per quanto la sua riflessione sia piuttosto improntata a far emergere un'altra delle conseguenze derivanti dalla scissione fra essere e apparire, ossia il problema della simulazione. Quest'ultima è denunciata da Erasmo come ostentazione forzata di ciò che non sussiste oltre la superficie e, quindi, come paradossale esternazione di verità inconsistenti.⁷³⁰ In tale prospettiva, il paradosso viene dunque a essere, anzitutto, cifra della degenerazione morale che l'umanista denuncia a più riprese, sintomo della prevaricazione dell'apparenza sull'essenza, della *vanitas* sulla *veritas*: esso assume, in questo contesto, una valenza tragica, prettamente negativa, invocando perciò la necessità di una risoluzione, di una riforma dei costumi in grado di restaurare gli equilibri infranti. Tuttavia, come si è visto, nella riflessione erasmiana il paradosso riflette anche un irriducibile tratto ontologico della *condicio mundana*, contraddistinta dall'inesauribile ambivalenza delle cose, immerse in un orizzonte silenico e sfuggente dove il *verum* non trova albergo se non come opzione frammentaria e relativizzata. Tentare di definire con esattezza i concetti si rivela, in tale orizzonte, estremamente difficoltoso, tanto che Moria stessa dichiara di non poter offrire una definizione di se stessa, poiché tale impresa risulterebbe inevitabilmente riduttiva e fallimentare.⁷³¹ Delimitare con una definizione concetti dai contorni sfumati e tendenti a fondersi continuamente l'uno nell'altro è dunque

⁷²⁸ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento*, cit., p. 495.

⁷²⁹ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Lettere*, cit., 22, p. 115.

⁷³⁰ Al contrario, appunto, di quanto avviene attraverso la dissimulazione, che è viceversa orientata a celare una verità che si preferisce non mostrare. Cfr. *supra*, p. 125.

⁷³¹ Cfr. *Elogio*, cit., IV, pp. 20-22: «At ne quis iam a nobis expectet ut iuxta vulgarium istorum Rhetorum consuetudinem meipsam finitione explicem, porro ut dividam, multo minus. Nam utrumque ominus est inauspicati, vel fine circumscribere eam cuius numen tam late pateat vel secare in cuius cultum omne rerum genus ita consentiat». Testo italiano alle pp. 21-23: «Nessuno dunque si aspetti a questo punto da me, secondo la consuetudine dei retori volgari, una definizione di me stessa, e molto meno una partizione della materia. L'una e l'altra sarebbero di pessimo augurio: circoscrivere con una definizione un nome di così vasto dominio o ritagliarlo mentre ogni specie di esseri concorda nel suo culto comune». Sul rifiuto da parte di Moria di offrire una divisione della materia che sta per affrontare, cfr. anche R. L. COLIE, *op. cit.*, p. 39: «The ideal decorum for a book on paradox would require no chapter division whatever, so that the reader is at once naturalized and surprised by the passage from one subject to the "next". So Folly leads us through her own *Encomion*, defying logical construction in her argument, refusing those fences conventionally assigned to the topics she treats, demonstrating in her own oration the point she always insists upon, that all experience is at once both utterly disparate and unbrokenly united».

un'operazione che occorre compiere per convenienza e praticità dal punto di vista del vivere sociale, ma che non trova riscontro diretto nella magmatica natura delle cose. Questa fondamentale acquisizione, maturata già nel *Moriae encomium* e ribadita nell'adagio *Sileni Alcibiadis*, descrive un costitutivo nodo aporetico che investe i limiti gnoseologici dell'uomo nell'offuscato orizzonte della *varietas*, in cui «nihil dilucide sciri potest». ⁷³²

A tale proposito, è legittimo chiedersi quale sia il passo successivo di questo peculiare aspetto della riflessione erasmiana: l'analisi di tipo descrittivo dovrà essere accompagnata da una prescrizione di tipo normativo, ovvero da una direttiva che, una volta identificata l'aporia come tratto costitutivo delle *res humanae*, indichi come sia necessario o preferibile porsi in relazione a essa. Una simile acquisizione ontologica richiede, cioè, di esplorare le possibili strategie attraverso cui educare la complessità disordinata di cui l'aporia è espressione e, allo stesso modo, educarsi al fine di entrare in relazione linguistica con essa in maniera tale da non fomentare ulteriormente la degenerazione del *mundus inversus* – di cui, come si è visto, proprio il linguaggio rovesciato è il sintomo più vistoso. ⁷³³ Intervenire sulla dimensione linguistica, in quanto riflesso diretto della configurazione mentale della *multitudo*, sarà, dunque, una priorità del progetto di riforma etico-politica che Erasmo si auspica di veder realizzato e che dovrà, inevitabilmente, tenere conto anche dell'acquisizione ontologica relativa all'irriducibile silenicità di tutte le cose. È proprio al linguaggio che spetta l'arduo compito di tenere le redini di un orizzonte proteiforme e caotico, a cui solo una sapiente attribuzione terminologica può conferire ordine e struttura: l'estrema contingenza e l'incessante variabilità dei composti necessitano di essere accompagnate da un'altrettanto incessante moltiplicazione dei termini in grado di nominarli, da una cornucopia di vocaboli che possano imitare le dinamiche della mutevole natura. ⁷³⁴ Questo è, ad esempio, lo scopo ultimo di un'opera come il *De utraque verborum ac rerum copia* (Parigi, 1512), in cui si celebra virtuosisticamente l'abbondanza delle possibili

⁷³² *Elogio*, cit., XLV, p. 136.

⁷³³ Si ricordi quanto Erasmo scriveva in *Adagi*, cit., 2201, p. 1744: «Deinde ex praeposteris opinionibus praepostera rerum vocabula».

⁷³⁴ Sugli esiti infausti dovuti alla frattura del nesso fra *res* e *verba* si veda ad esempio, nei *Colloquia*, il dialogo *De rebus ac vocabulis*, in cui è denunciata la condotta di chi non si fa scrupoli a perseverare nella colpa, ma si ostina a fuggire il nome che la designa; o di chi, viceversa, ostenta il possesso di un titolo altisonante, ma trascura poi di adeguarvi il comportamento. Cfr. *ASD*, I-3, pp. 566-571.

espressioni linguistiche con cui formulare e affrontare determinati argomenti di conversazione. In tal senso, importante è dunque non solo ristabilire quel nesso funzionale fra parole e cose in grado di tenere a freno la liquida duttilità del reale, ma occorre, altresì, che la lingua non smetta mai di rinnovarsi, che sempre sia possibile attingere a parole nuove per descrivere concetti nuovi. Nel *Ciceronianus* (1528), infatti, opera consacrata espressamente alla questione linguistica, Erasmo postula la necessità di una lingua che sia anzitutto in grado di assecondare la *varietas*, perché un linguaggio fossilizzato è un linguaggio che non può essere efficace: «Vocabula nova cum rebus novis exorta sunt».⁷³⁵

Un atteggiamento disincantato nei confronti delle presunte certezze terrene è recuperato anche da Ortensio Lando, in una cornice teoretica che neanche in questo caso si declina come una totale subordinazione dell'intelletto alla fede: la portata eversiva del paradosso si coniuga infatti, per Lando, alla sua valenza prettamente euristica, che lo rende forma concettuale privilegiata per vagliare ed, eventualmente, suffragare opzioni epistemologiche alternative, anche fra loro conflittuali. La contestazione dei canoni vigenti e, quindi, del principio di *auctoritas* si configura, perciò, come atto necessario per legittimare la *varietas* dei modelli di riferimento possibili e per dischiudere orizzonti di ricerca che siano potenzialmente svincolati dagli inveterati pregiudizi della *doxa*.

Il rischio sofistico di poter giungere all'ammissione di ogni cosa e del suo contrario viene scongiurato, nell'orizzonte landiano, solo nel momento in cui si riconosce il fatto che tale eventualità non dipende da un'insanabile frattura tra il linguaggio e la realtà – come, in linea generale, avveniva per gli antichi sofisti –, ma trova bensì una sua legittimazione nell'ordito della realtà stessa, la quale, nella molteplicità e variabilità delle sue forme, si presta a lasciar spazio a una rosa di possibili letture diverse, anche fra loro antitetiche, animate da un conflitto che non sempre può contare su una risoluzione pacifica. Così, per il «camaleontico» e «incostantissimo» Lando, paradossi, palinodie e oscillazioni continue vengono a essere una peculiare strategia per celebrare, attraverso la contestazione della *doxa*, un aspetto costitutivo della «verità» stessa, che con quella *doxa*, appunto, non va confusa, e che è in sé poliedrica, dinamica, nemica delle cristallizzazioni e dell'acquiescenza statica. Ecco, quindi, che a tornare in primo piano nella riflessione landiana è la già menzionata dimensione intrinsecamente drammatica del paradosso, in

⁷³⁵ *Ciceronianus sive de optimo dicendi genere*, LB, I, col. 992. Cfr. ivi, col. 996: «Quocunque me verto, video mutata omnia, in alio sto proscenio, aliud conspicio theatrum, imo mundum alium». Cfr. T. GREGORY, *Alle origini della terminologia filosofica moderna*, cit., pp. 51-52.

grado di porre in relazione dialettica prospettive fra loro contrastanti e riverberando in sé la dimensione altrettanto drammatica, plurale e tormentata delle cose stesse, destinata spesso a rimanere insoluta in quanto proprio nel contrasto risiede la sua natura caratteristica.⁷³⁶

Intendere il paradosso come dispositivo in grado di vagliare alternative situate al di fuori delle logiche convenzionali rappresenta senz'altro una delle sue funzioni più costruttive. Thomas More, amato modello di Lando, ma anche intimo amico di Erasmo e, con ogni probabilità, anello di congiunzione nell'approccio di questi autori al paradosso, offre in questo senso un esempio compiuto dell'accezione «produttiva» del paradosso come rivoluzionaria fonte di idee alternative ai canoni vigenti. In *Utopia* (Lovanio, 1516) è infatti l'intera società, con la sua organizzazione politica e le sue usanze, a essere *para doxa*, cioè paradossale, estraniante per lo sguardo europeo e in contraddizione con le convenzioni più diffuse e stereotipate. Se nei *Paradoxa Stoicorum* ciceroniani esaltare la povertà come condizione preferibile alla ricchezza o la morte come preferibile alla vita erano alcune delle paradossali tesi da difendere «contra opinionem omnium» – e lo stesso avverrà nei *Paradossi* landiani –, More non si limita ad argomentare a favore di tali assunti, bensì immagina e descrive un mondo in cui davvero non esiste proprietà privata, l'oro è un marchio d'infamia, la morte è salutata come evento lieto⁷³⁷ e i cui abitanti vivono seguendo principi e pratiche che contrastano fermamente con la *communis opinio*, come il divorzio o l'eutanasia.⁷³⁸ Immaginando una società animata nel profondo da un codice etico «paradossale», More aspira quindi a dimostrare che, a ben vedere, proprio in quel paradosso risiede l'ottimo modello di organizzazione dello Stato e della vita in società, ispirato ai dettami della retta ragione, mentre, viceversa,

⁷³⁶ Cfr. su questo anche A. CORSARO, *Introduzione*, cit., p. 9: «La cultura umanistica, in definitiva, aveva appurato l'impossibilità di esistere della esercitazione paradossale al di fuori di una coscienza storica della *communis opinio* oggetto di critica. Dietro al paradosso cinquecentesco (da Erasmo a More, da Agrippa a Montaigne a Donne) è in realtà una visione tormentata del reale, cui sottostà il fine ambizioso di dimostrare il carattere drammatico della conoscenza – magari all'interno di un'esposizione essa stessa drammatica – e il valore propedeutico della menzogna come strumento indiretto di verità».

⁷³⁷ Cfr., ad esempio, THOMAS MORE, *Utopia* in ID., *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. IV, ed. by E. Surtz-J. H. Hexter, New Haven and London, Yale University Press, 1993, II, *De peregrinatione Vtopiensivm*, p. 152: «Ita omnibus curant modis, uti apud se aurum argentumque in ignominia sint, atque hoc pacto fit, ut haec metalla, quae ceterae gentes non minus fere dolenter ac uiscera sua distrahi patiuntur, apud Vtopienses, si semel omnia res postularet efferi, nemo sibi iacturam unius fecisse assis uideretur»; ivi, *De religionibus Vtopiensivm*, p. 222: «Contra, quicumque alacriter ac pleni bona spe decesserint, hos nemo luget, sed cantu prosequuti funus, animas deo, magno commendantes affect, corpora tandem reuerenter magis quam dolenter concremant, columnamque loco insculptis defuncti titulis erigunt».

⁷³⁸ Cfr. ivi, *De servis*, pp. 186; 188-190.

è la società inglese a muoversi in un grottesco *mundus inversus*, per molti aspetti in contrasto con le norme del buon senso. Lungi dall'arenarsi in una sterile aporia, dunque, il paradosso diviene, nel pensiero moreano, la necessaria strategia argomentativa per mostrare la validità di una possibile opzione etico-politica che, al fine di perseguire ideali di giustizia e imparzialità, deve, anzitutto, dissociarsi dai pregiudizi e dalle limitazioni cui è assuefatta la società contemporanea.

Riassumendo, quindi, è possibile ammettere che la *pars construens* del ragionamento paradossale si concretizzi, anzitutto, nell'intendere il paradosso come cifra del mutamento: esso accompagna i cambi di paradigma e descrive la fluidità della *varietas* che, nella sua mutevolezza, non permane immobile all'interno delle strutture concettuali che possono esserle attribuite. Il paradosso esprime inoltre, in tale prospettiva, il pluralismo dei possibili punti di vista posti fra loro in relazione dialettica e, di conseguenza, il relativismo della verità.

Intendere il paradosso come trama costitutiva della *varietas*, ossia come categoria attraverso la quale leggere le dinamiche del mondo *sub specie paradoxo*, riflette in maniera manifesta un progressivo allontanamento dal paradigma aristotelico e, in particolare, da uno schema logico serrato e fondato sul principio di non-contraddizione che, in quanto tale, non prevede che il paradosso possa venire inteso come una possibile categoria. Anzi, proprio in quanto liminare al concetto di contraddizione, il paradosso può essere più frequentemente associato alla dimensione dell'assurdo e della pura irrazionalità, tanto da divenire araldo dell'anti-intellettualismo paolino, nonché quanto di più simile alle formulazioni *per absurda* con cui si comunicano i dogmi della fede. Eppure, dalla lettura proposta nel corso dell'esposizione, emerge il tentativo, da parte degli autori esaminati, di servirsi del paradosso anzitutto come strumento razionale: che lo si intenda come strategia argomentativa, come dispositivo euristico o come arma polemica, si è potuto constatare che il ricorso che se ne fa non scade mai nell'irrazionalità gratuita o nel nonsenso, neanche quando a farne uso è la Follia in persona. Esso sembra, bensì, proporsi come una possibile forma di razionalità alternativa, in grado di descrivere aspetti problematici e controversi della mutevole *varietas*, per indagare i quali la sola logica classica pare non essere, da sola, sufficiente; richiamando il passo di Garin menzionato nell'*Introduzione*, il paradosso può quindi essere inteso, nei casi esaminati, come una delle categorie necessarie «per cogliere», in atto, «la plastica mobilità

dell'essere»,⁷³⁹ esprimendo inoltre i connotati caratteristici di un contesto culturale contraddistinto dall'affermarsi di un vivace pluralismo epistemologico.

D'altronde, che il paradosso possa costituire una legittima forma di razionalità filosofica lo dimostra anche la strategia della *reductio ad absurdum*, da sempre alleata dell'argomentazione filosofica.⁷⁴⁰ Maestro di paradossi, poi, fu Socrate, non solo per la natura apparentemente astrusa di molte sue massime⁷⁴¹ o per la sua proverbiale silenicità, ma anche e soprattutto per l'impostazione stessa del percorso d'indagine filosofica da lui proposto: guidato dalle acute domande del maestro, il discepolo era indotto a cadere in contraddizione con se stesso e a riconoscere, così, l'inadeguatezza delle proprie convinzioni pregresse (ἀπορία).⁷⁴² Prendendo le distanze dal falso sapere, il discepolo si trovava così finalmente libero e motivato a intraprendere il periglioso cammino di ricerca della verità, cioè a filosofare. L'affrancamento da paradigmi di pensiero ritenuti inadeguati è, dunque, il primo passo per aprire una via di accesso alla ricerca del vero: attraverso lo smascheramento delle false credenze, la messa in discussione della *doxa* e il vaglio di alternative situate al di fuori delle logiche convenzionali, il paradosso viene a rappresentare un elemento costitutivo dell'atteggiamento filosofico e si propone, anche fra Quattrocento e Cinquecento, come specifica, capillare e produttiva forma del filosofare.

Nel 1588, in quello che è stato definito «uno degli elogi più alti della libertà di pensiero mai fatti»,⁷⁴³ un filosofo per tanti aspetti paradossale – perché critico implacabile di tante ortodossie e tradizioni consolidate – come Giordano Bruno individuerà proprio

⁷³⁹ Cfr. E. GARIN, *L'Umanesimo italiano*, Bari, Laterza, 1993, p. 17, e *supra*, p. 13.

⁷⁴⁰ Cfr., ad esempio, R. M. SAINSBURY, *Zeno's paradoxes: space, time, and motion*, in ID., *Paradoxes*, Third edition, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 4-21.

⁷⁴¹ Cfr. R. E. ALLEN, *The Socratic Paradox*, «Journal of the History of Ideas», vol. 21, n. 2 (Apr. - Jun., 1960), pp. 256-265. Cfr. anche R. L. COLIE, *op. cit.*, p. XIII, in cui si ribadisce che: «Most paradoxists invoke Socrates, either directly or in Alcibiades' image for him, as their patron».

⁷⁴² Cfr. P. HADOT, *La figura di Socrate*, cit., pp. 96-100: «Il Socrate che cammina insieme al suo interlocutore esige incessantemente un accordo totale di quest'ultimo. Assumendo come punto di partenza la posizione di questo interlocutore, gli fa ammettere, a poco a poco, tutte le conseguenze di tale posizione. Esigendo ogni istante questo accordo, che si fonda sulle esigenze razionali del discorso sensato, del Logos, oggettiva il cammino comune e porta l'interlocutore a riconoscere che la sua posizione iniziale era contraddittoria [...]. Allora l'interlocutore si rende conto del fatto di non sapere veramente perché agisca. Tutto il suo sistema di valori gli appare bruscamente privo di fondamento. Fino ad allora in qualche modo si identificava con quel sistema di valori che governava la sua maniera di parlare. Ora gli si oppone. [...] Socrate non ha un sistema da insegnare. La sua filosofia è interamente esercizio spirituale, nuovo modo di vita, riflessione attiva, coscienza vivente».

⁷⁴³ M. CILIBERTO, *Tra disincanto e furore*, in ID., *L'occhio di Atteone. Nuovi studi su Giordano Bruno*, Roma, Storia e Letteratura, 2002, p. 32.

nell'affrancamento dal principio di *auctoritas* e dai vincoli imposti dalla «credendi consuetudo» il presupposto necessario per perseguire l'ideale della *libertas philosophandi*:

Quod vero ad liberas disciplinas attinet, tantum absit a me credendi consuetudo institutioque magistratorum atque parentum, quinimo et communis ille sensus qui (ipsomet iudice) multoties atque multifariam nos decipere et circumvenire convincitur. [...] Nunquam a me in philosophiae partibus temere quippiam et sine ratione proferatur, sed ea mihi dubia sunt, ut quae difficillima et absurda putantur, ea quae certissima habentur atque evidentissima, sicubi et quando in controversiam fuerint adducta.⁷⁴⁴

Si tratta di un passo che pareva opportuno citare a conclusione di questa ricerca, poiché ben riassume le conclusioni dell'analisi trasversale qui condotta ma che, a sua volta, dischiude un campo di indagine ulteriore, focalizzato espressamente sul paradosso come strumento in grado di «scuotere le certezze acquisite»;⁷⁴⁵ in un'ottica ancora più marcatamente razionalista, il paradosso così inteso diverrà tema favorito della cultura scettica e libertina e sarà sempre meno legato a quel retroterra epidittico che la fortunata ricezione quattrocentesca aveva portato a nuova vita.

⁷⁴⁴ «Per quanto concerne [...] le discipline liberali, non sia mai che io accetti quanto ci propone l'abitudine a credere, ovvero i precetti inculcati dai maestri e dai padri, e perfino quel senso comune che – come ho potuto giudicare io stesso – in molte circostanze e in molti casi risulta per noi fonte di inganni e di errori. [...] Di conseguenza, trattando di filosofia, non sosterrò mai una tesi avventata o priva di fondamento, anzi tutte le cose saranno per me ugualmente dubbie: non solo le affermazioni più ardue e lontane dal senso comune, ma anche quelle che sembrano fin troppo certe ed evidenti, dovunque e comunque saranno oggetto di controversia», in *Prefatio in Articulos adversus mathematicos*, in JORDANI BRUNI NOLANI, *Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita, recensebat F. Fiorentino [F. Tocco, H. Vitelli, V. Imbriani, C. M. Tallarigo], Neapoli-Florentiae, 1879-91, I, 3, p. 794. Cfr. M. CILIBERTO, *Tra disincanto e furore*, cit., pp. 32-33.

⁷⁴⁵ Cfr. G. PAGANINI, *Analisi della fede e critica della ragione in Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1980, pp. 25-27.

APPENDICE

Verso una ricerca «inclusiva»

Il lavoro di ricerca svolto durante il Dottorato, di cui la tesi qui esposta ha presentato i risultati, è frutto di un progetto finanziato dal Programma Operativo Nazionale FSE-FESR - Ricerca e Innovazione (PON RI 2014-2020) per “Dottorati innovativi a caratterizzazione industriale”. Tale finanziamento, ottenuto dal Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale dell’Università degli Studi di Salerno e connesso alla frequenza del XXXIII ciclo del Corso di Dottorato RAMUS, prevedeva, parallelamente alla normale attività di ricerca, un potenziamento mirato delle competenze relative alle Digital Humanities, intese sia come tecnologie finalizzate a favorire la ricerca umanistica in senso tradizionale, sia come frontiere di riflessione specifiche e innovative, in grado cioè di dischiudere ulteriori orizzonti d’indagine e di mutare il paradigma stesso attraverso cui la ricerca in ambito umanistico si compie.

Il mio percorso di formazione ha dunque previsto lo svolgimento di due tirocini semestrali presso aziende specializzate nella produzione di beni e servizi inerenti al campo dell’informatica umanistica: la S.I.S.M.E.L. (Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino) di Firenze, dove ho lavorato come tirocinante dal 5 novembre 2018 al 30 aprile 2019 – con partner di riferimento aziendale la ConMet srl di Prato –, e la Brepols Publishers NV di Turnhout, in Belgio, presso cui ho svolto il tirocinio dal 5 novembre 2019 al 30 aprile 2020.

Nell’uno e nell’altro caso, il lavoro svolto presso le aziende poneva, come suo presupposto, la spendibilità delle competenze di tipo umanistico per la realizzazione di prodotti destinati a essere resi disponibili sul mercato. In S.I.S.M.E.L., tale prodotto era dato dalla compilazione di *Medioevo Latino* (MEL), il bollettino bibliografico annuale redatto dalla Società; in Brepols, dall’implementazione delle piattaforme *Sources Chrétiennes Online* (SCO) e *Database of Latin Dictionaries* (DLD), progettate per l’incremento di *Brepolis*, il portale online dell’azienda. Poiché una ricognizione

dettagliata del lavoro eseguito presso le aziende menzionate è stata depositata nell'apposito documento dedicato alla rendicontazione delle attività del Dottorato, in questa sede vorrei piuttosto soffermarmi sul significato formativo di queste esperienze di tirocinio, evidenziando in particolare le sfide e i problemi che alcune delle attività svolte hanno posto e provando, infine, a integrare gli insegnamenti che ho potuto trarne con il lavoro di ricerca presentato nella tesi. Inizierò da una constatazione forse banale, che non riguarda le Digital Humanities, ma che ha altresì rappresentato un'impagabile occasione di crescita professionale: mi riferisco al fatto che, tanto in S.I.S.M.E.L. quanto in Brepols, ho dovuto confrontarmi continuamente con materiali inerenti all'epoca tardo-antica e medievale, ossia con autori e opere che esulano dal mio specifico campo di specializzazione. Ciò mi ha dunque offerto l'opportunità, sempre preziosa nel campo della ricerca, di acquisire nozioni e competenze in ambiti che difficilmente mi sarei trovata a frequentare altrimenti e di favorire, così, quell'"ampliamento degli orizzonti" in senso inclusivo e trasversale che dovrebbe sempre essere incoraggiato in ambito formativo.

È ormai appurato che le risorse digitali siano uno strumento imprescindibile per lavorare in alcuni settori della ricerca umanistica. In questo senso, è chiaro che la possibilità, offerta dalle esperienze di tirocinio, di acquisire familiarità con la gestione di collezioni, bibliografie e repertori online sia stata, anche da un punto di vista meramente pragmatico, molto valida. Numerosissime e in progressiva crescita sono poi le potenzialità offerte da *software* sviluppati appositamente per implementare la realizzazione dei prodotti della ricerca umanistica, che vanno dai linguaggi per la digitalizzazione dei manoscritti (come XML), ai programmi per la redazione di edizioni critiche (come Classical Text Editor), alla possibilità di migliorare la risoluzione delle immagini in fase di studio e di condivisione (come IIIF), all'analisi integrata dei dati per la loro visualizzazione multidimensionale (come Gephy o Palladio). Di questi strumenti, che certamente richiederebbero *training* mirati per essere appresi adeguatamente, ho potuto almeno acquisire delle competenze generali grazie alla partecipazione a dei corsi di formazione dedicati all'informatica umanistica, come la Second Baltic Summer School of Digital Humanities (National Library of Latvia, Riga, 23-26 luglio 2019) e due corsi sugli strumenti digitali applicabili agli studi di tipo filologico e religioso, organizzati

rispettivamente da KU Leuven e Brepols Publishers (ReIReS Digital Humanities Course in Leuven e ReIReS Digital Humanities Course in Turnhout, 7-11 dicembre 2020).

Tuttavia, la componente informatica che più mi ha impegnato durante i tirocini ha riguardato non tanto l'utilizzo di *software* di questo tipo, quanto piuttosto lo sviluppo e la gestione di specifiche maglie concettuali attraverso cui schedare materiali bibliografici al fine di permettere delle ricerche lemmatiche in un database di riferimento. Si tratta di un'attività che, in modi diversi, ha caratterizzato entrambe le esperienze di tirocinio e che merita, dunque, di essere presa in esame in maniera specifica. Si parta dall'esperienza in S.I.S.M.E.L.: in questo caso, la schedatura del materiale bibliografico destinata a confluire nella versione elettronica e cartacea di MEL prevedeva, oltre allo spoglio e alla sintesi orientativa del contenuto della pubblicazione, anche l'attribuzione di un lemma generale di riferimento per ogni scheda e l'inclusione di rimandi specifici ad altri lemmi «chiave» (che potremmo definire *tag* o categorie), pertinenti al contenuto trattato nel testo schedato. Nell'assegnare tali rimandi, secondo un criterio volto a privilegiare, in ogni caso, gli autori e le opere medievali discussi nella pubblicazione, così come i manoscritti, gli studiosi e i luoghi geografici lì menzionati, il sistema metteva a disposizione un «albero dei lemmi» predefinito e strutturato in sottosezioni sempre più specifiche, che racchiudeva l'insieme dei vari *tag* applicabili: fra questi, erano ad esempio incluse diverse discipline e istituzioni, numerosi aspetti della storia della cultura e della spiritualità, o altri temi cui potenzialmente potevano riferirsi le pubblicazioni in oggetto.

L'«albero dei lemmi» offriva, cioè, una sorta di griglia concettuale attraverso cui filtrare il contenuto della pubblicazione; quest'ultima, una volta schedata, poteva così comparire come *record* fra i risultati delle ricerche compiute sulla base dei lemmi specifici che le erano stati assegnati come *tag*. Interessante da notare è, inoltre, che l'attribuzione dei *tag* permetteva altresì di concettualizzare il testo della pubblicazione sulla base di certi dati ritenuti dal sistema *rilevanti* al fine della sua classificazione nel database: l'utente che si interfaccia alla pubblicazione schedata, oltre ad avere a disposizione i riferimenti bibliografici e una sintesi orientativa del suo contenuto, può anche individuare rapidamente, attraverso il vaglio dei *tag* assegnati, quali ne siano i più vistosi ambiti di interesse. Tale attività di concettualizzazione formale di un certo contenuto sulla base delle informazioni in esso ritenute rilevanti è affine o, comunque, prelude a ciò che in informatica prende il nome di «ontologia», intesa appunto come

rappresentazione formale della conoscenza per mezzo di una logica basata, in primo luogo, sulla definizione e l'individuazione dei concetti rilevanti in un determinato dominio di interesse.

Se l'attribuzione dei *tag* a partire da una griglia predefinita come l'«albero dei lemmi» è un'operazione, in ultima analisi, meccanica e non particolarmente complessa una volta che si è acquisita familiarità con la gamma di categorie a disposizione, ben più impegnativo è sviluppare *ex novo* una maglia concettuale che sia adatta per la classificazione di un intero *corpus*, o che sia applicabile a diversi *corpora* fra loro eterogenei. Proprio questa è stata la sfida con cui mi sono confrontata durante il tirocinio in Brepols: qui, nell'ambito dei progetti del «Centre "Traditio Litterarum Occidentalium"» (CTLO), era allora in corso la digitalizzazione dei testi della collezione *Sources Chrétiennes* per la realizzazione di un database dedicato specificamente alla loro fruizione (*Sources Chrétiennes Online* – SCO). Al fine di agevolare gli utenti nella navigazione di tale database con una specifica funzionalità di *browsing* che vi consentisse la ricerca lemmatica, l'amico e collega Giuseppe Palermo – anch'egli, come me, borsista PON e tirocinante presso Brepols – e io siamo stati incaricati di sviluppare un apposito «albero dei lemmi» (*Subjects Tree*) e di schedare tutti i volumi del *corpus* sulla base di esso. Al momento del mio ingresso in Brepols, il dott. Palermo ne aveva già brillantemente impostato la struttura, attraverso la suddivisione dei *tag* in quattro macro-categorie indispensabili per delineare le coordinate entro cui classificare il testo: l'area geografica di provenienza («Cultural Area»), l'arco cronologico di riferimento («Period»), il genere letterario di interesse («Genre») e il tipo di contenuto affrontato («Topic»). Attraverso l'attribuzione di uno specifico *tag* per ciascuno di questi quattro ambiti, ogni opera avrebbe così ottenuto un proprio «documento d'identità», che le avrebbe consentito di essere adeguatamente classificata dal sistema e di comparire come *record* nei risultati delle ricerche filtrate attraverso i *tag* a essa assegnati.

Pur trattandosi di un *corpus* vasto, ma abbastanza unitario – limitato, cioè, a opere di età patristica, non troppo eterogenee nel tipo di contenuto e che solo raramente presentavano testi in una lingua diversa dal greco e dal latino – la vera sfida consisteva nell'elaborare soluzioni che, dato il fine essenzialmente empirico del lavoro, fossero il più possibile funzionali, ma che non rinunciassero, per questo, all'accuratezza. In un certo senso, anzi, l'accuratezza stessa era parte integrante del più generale obiettivo

pragmatico, in quanto, nel classificare le varie opere, era necessario assecondare le aspettative degli utenti e fare, dunque, in modo che ogni testo andasse a collocarsi là dove la comunità scientifica si sarebbe aspettata di poterlo reperire. Si trattava, dunque, di stabilire il giusto equilibrio fra il bisogno di sciogliere la complessità legata alle specificità individuali delle singole opere e la necessità di non appiattirle genericamente l'una sull'altra; di selezionare delle categorie che fossero funzionali a restituire l'identità dei testi in maniera semplice, ma rigorosa, rispettando un basilare principio di economia che imponeva che il numero complessivo di categorie fosse quanto più possibile limitato. Così, nell'applicare ai volumi i *tag* della griglia sviluppata *ad hoc* per il *corpus* (che, per comodità, definirò d'ora in poi «ontologia»), assai spesso accadeva di dover ricorrere a un procedimento inverso, operando, cioè, nell'ontologia di riferimento delle modifiche sulla base delle esigenze specifiche nate dalle peculiarità di singole opere. Particolarmente importante era, inoltre, mantenere una coerenza di fondo al momento di dover dirimere le questioni più dubbie, adottando, per tutti i testi del *corpus* che presentassero delle problematiche simili, una analoga soluzione.

Ecco, a titolo di esempio, il risultato della classificazione di un testo della collana *Sources Chrétiennes*, il *De Baptismo* di Basilio di Cesarea, realizzata sulla base di tali direttive. Come si può facilmente constatare, il criterio prevedeva che, dalle quattro macro-categorie principali, si scendesse a delle sottosezioni caratterizzate da una sempre maggiore specificità:

Basiliius Caesariensis, *De Baptismo*

Genre → Argumentative Texts → Treatises

Topic → Theology → Sacramental Theology

Cultural Area → Greek World → Greece and Asia Minor

Period → Patristic Age (post-Nicaea)

Alla fine di dicembre 2019, Brepols pubblicava una prima versione del database SCO, corredata anche della possibilità di navigare il sito ricorrendo a questo tipo di ricerca lemmatica. A seguito di tale traguardo, fu chiesto al dott. Palermo e a me di provare a integrare l'ontologia adoperata per SCO, concependone una versione più estesa che fosse potenzialmente in grado di catalogare non solo il *corpus* delle *Sources Chrétiennes*, ma anche i *corpora* digitalizzati nei database LLT (*Library of Latin Texts*) e ClaCla (*Clavis Clavium*). Si trattava, cioè, di sviluppare un'ontologia che potesse includere una quantità

estremamente più elevata di testi rispetto alle sole *Sources Chrétiennes*, dei più svariati generi letterari e sugli argomenti più disparati, appartenenti, inoltre, a un arco cronologico ben più ampio: le opere digitalizzate in LLT coprono, infatti, un'estensione temporale che va dal III secolo a.C. sino al Concilio Vaticano II. Tale progetto ha dunque comportato la revisione e l'incremento dei *tag* relativi a ciascuna delle quattro macro-categorie adoperate per SCO e un intenso lavoro di continua discussione e continuo confronto anzitutto fra il dott. Palermo e me, ma anche fra noi due e gli altri collaboratori del CTLO.

In primo luogo, per i *tag* relativi all'area culturale di riferimento – considerando che il database integrato ClaCla include anche opere composte in varie lingue orientali – fu deciso di privilegiare la tradizione linguistica del testo, rispetto alla sua provenienza geografica. Così facendo, era possibile sciogliere l'ormai troppo generica categoria «Non-Greek East», adoperata per SCO, ed esplicitare una serie di categorie più specifiche, una per ogni lingua di riferimento. L'indicazione relativa alla provenienza geografica delle opere rimaneva solo per i testi latini e greci e solo a un livello di specificità maggiore rispetto alle più immediatamente distintive caratterizzazioni linguistiche.

A questo proposito sorgeva, tuttavia, il problema di come comportarsi con i testi tradotti da un'altra lingua. Quale area culturale di riferimento esprimere, ad esempio, per le traduzioni delle opere aristoteliche realizzate da Boezio? Trattandosi di una questione che lasciava spazio a più risposte equamente legittime, la cosa importante era accordarsi su una soluzione che fosse poi applicata in maniera coerente ogni volta che vi fossero da schedare opere tradotte. Si convenne, così, di procedere applicando, per i testi in questione, un doppio *tag*, uno relativo all'area culturale di provenienza del testo tradotto e uno a quella del testo in lingua originale, e di aggiungere, inoltre, lo specifico *tag* «Translations» come sotto-categoria del genere letterario di riferimento.

La suddivisione in *tag* di un periodo cronologico così ampio (appunto, dal III secolo a. C. al XX secolo) è certamente un'operazione fortemente arbitraria che non può, in nessun caso, pretendere di essere esaustiva, né tantomeno univoca. Per caratterizzare i vari segmenti temporali fu quindi deciso di seguire, indicativamente, la suddivisione standard già adottata dal database LLT, suggerendo delle modifiche motivate da ragioni meramente pratiche: ad esempio, considerando che la classica suddivisione di LLT prevede di far “iniziare” il medioevo nel 736, si era proposto di anticipare questo limite cronologico al VI secolo, per evitare che, al momento di applicare la stessa suddivisione

al *corpus* delle *Sources Chrétiennes*, la categoria «Patristic Age» finisse per inglobarne quasi la totalità dei testi, rendendo così vano anche il tentativo di volervi operare una distinzione cronologica.

Il motivo per cui, nonostante le evidenti forzature legate a questo tipo di suddivisione, si insisteva nel voler attribuire dei *tag* specifici ai segmenti temporali (invece di seguire una mera progressione numerica dei secoli) nasceva dal desiderio di distinguere fra loro tradizioni che, pur sovrapponendosi cronologicamente, davano espressione a esperienze culturali completamente differenti. Così, ad esempio, le *Metamorphoses* di Apuleio e l'*Apologia* di Giustino, pur appartenendo entrambe al II secolo, sarebbero almeno state classificate l'una come relativa al «Periodo Imperiale», l'altra all'«Età Pre-Patristica». Un'attenzione di questo tipo era riservata anche alla distinzione fra l'epoca medievale e quella bizantina, nonostante, appunto, l'inevitabile sovrapposizione cronologica. La logica seguita da questo tipo di sistematizzazione poneva tuttavia continuamente degli interrogativi ulteriori, come quello di trovare una collocazione ai testi appartenenti a tradizioni non cristiane, per classificare i quali né il «Periodo Imperiale», né l'«Età Pre-Patristica» sembravano essere del tutto adeguati.

Anche per quanto riguarda la questione dei generi letterari e degli argomenti affrontati nelle varie opere è stato necessario ampliare significativamente l'originaria ontologia adoperata per SCO. Data, appunto, l'estrema eterogeneità dei testi con cui ora avevamo a che fare, fu deciso di adottare una metodologia che prevedesse di selezionare, dalla lista delle opere incluse nei database, quelle che sembrassero più incompatibili con le categorie che già avevamo a disposizione, e da lì partire per stabilire di quali nuovi *tag* avessimo bisogno. Il fatto che si avessero, ad esempio, resoconti di viaggi in versi (come la *Mosella* di Ausonio), raccolte di proverbi in distici elegiaci (come i *Disticha Catonis*) o anche opere didascaliche in esametri (come il *De rerum natura* di Lucrezio), ci spinse a elaborare, anzitutto, una prima distinzione relativa alla forma delle opere («Prosa», «Versi» o «Prosimetrum») e di applicare poi un ulteriore *tag* relativo al genere vero e proprio (nei casi sopramenzionati: «Testi narrativi», «Proverbi» e «Testi didascalici»). Il caso del *De rerum natura* lucreziano era, inoltre, particolarmente anomalo, trattandosi di un'opera che rientrerebbe a buon diritto anche nel genere epico; da qui l'idea di non irrigidirsi nell'applicare i *tag* in maniera troppo restrittiva (un solo *tag* per ogni categoria), ma di concedersi più flessibilità e adoperare *tag* doppi o addirittura tripli ove necessario.

Tale premura riguardava, come sempre, l'intento ultimo di agevolare gli utenti nella ricerca dei volumi, assecondando la legittima aspettativa di trovare un testo come il *De rerum natura* sia fra le opere didascaliche, sia fra le opere epiche.

L'ontologia che stavamo sviluppando doveva, inoltre, essere pensata per classificare i testi in maniera quanto più possibile sistematica, ovvero facendo in modo che nessuna delle quattro macro-categorie di riferimento rimanesse non specificata. Al fine di rispettare tale direttiva, fu dunque necessario creare delle categorie *ad hoc* da incrociare ad altre solo per fare in modo che non rimanessero dei vuoti nella schedatura del testo: così, se nella griglia originaria sviluppata per SCO le epistole rimanevano mute del *tag* relativo al «Topic» (poiché spesso dedicate agli argomenti più disparati e impossibili da categorizzare), con la nuova classificazione si decise di creare un *tag* specifico da applicare come «Topic» a questi casi generici, ossia «Documentary Sources». Tale *tag* non trasmetteva nessuna informazione particolare circa il contenuto in oggetto, ma associato al «Genre» delle epistole rendeva la classificazione più completa e simmetrica.

Non sempre facile era, inoltre, distinguere i *tag* pertinenti al «Genre» da quelli pertinenti al «Topic». Per fare un esempio, «Comedies» e «Tragedies» erano originariamente classificate come sottocategorie del «Genre» relativo ai testi teatrali, cui quasi sempre era assegnato, come «Topic» corrispettivo, quello di «Fictional Literature»; tuttavia, la necessità di includere fra i testi teatrali anche quelle rappresentazioni classificabili come «Morality Plays» o «Sacred Plays» comportò che «Comedies» e «Tragedies» confluissero nella sezione dedicata al «Topic», mantenendo come «Genre» di riferimento solamente la più generica e inclusiva categoria di «Theatrical Works». Allo stesso modo, il *tag* «Hagiographies», considerato un «Topic» nella classificazione sviluppata per SCO, diveniva ora un genere letterario, cui corrispondeva, come «Topic», il *tag* «Biographies of Saints» (a sua volta suddiviso nelle due sottocategorie «Vitae» o «Passiones»); questo perché anche opere non propriamente classificabili come agiografie potevano ugualmente affrontare come tema la vita dei Santi.

La relazione fra il «Genre» e il «Topic» andava, dunque, sempre ben calibrata, in quanto proprio le possibili combinazioni fra questi due *tag* avevano il compito di far emergere al meglio l'identità del testo. Talvolta, ciò comportava delle apparenti forzature – come, ad esempio, il fatto di includere la satira come «Topic» invece che come «Genre»;

eppure, questa congettura permetteva di classificare gli encomi paradossali (la cui incidenza nei database non era tale da permettere di creare un *tag* specifico) come «Panegyrics» per quanto riguardava il genere e «Satire» per quanto riguardava l'argomento.

Riporto, in chiusura di questa appendice, il risultato del lavoro appena descritto, ovvero la bozza dell'ontologia sviluppata per la classificazione dei *corpora* digitalizzati nei database SCO, LLT e ClaCla. Si tratta, come già specificato, di un lavoro realizzato insieme al dott. Palermo e che, nella versione qui riportata, già include le integrazioni suggerite dagli stessi collaboratori di Brepols in occasione di un *meeting* dedicato alla presentazione e alla discussione dell'ontologia in oggetto. La bozza viene perciò riprodotta nello *status* in cui è stata consegnata al momento della fine della mia esperienza in Brepols, *status* che, nonostante le integrazioni, non era ancora quello definitivo: per questo ripropongo, in nota, anche le osservazioni che io stessa, prima della partenza, avevo formulato e che dimostrano come il progetto, sebbene in uno stadio avanzato, fosse ancora sostanzialmente *in fieri*.⁷⁴⁶ D'altronde, proprio le discussioni che inevitabilmente sorgevano dal dedicarsi a questo tipo di attività erano uno degli aspetti più interessanti del lavoro, in quanto testimoniavano l'assenza di soluzioni univoche ai problemi sollevati e la resistenza opposta dai contenuti della conoscenza a lasciarsi incasellare in griglie sistematiche.

Come già più volte ribadito, l'obiettivo del lavoro era infatti essenzialmente pratico ed era quello di elaborare una classificazione che assolvesse al compito per cui la si sviluppava, ossia che “funzionasse” nell'agevolare gli utenti nella ricerca di specifiche tipologie di testi. Da un punto di vista scientifico emergono tuttavia le difficoltà che una tale operazione, per “funzionare”, comporta: da qui scaturisce l'importanza di sussumere questo tipo di operazioni a scopi meramente pragmatici, in quanto è chiaro che, se anche fosse possibile schedare il sapere entro maglie concettuali così rigidamente definite, ciò sarebbe comunque un'operazione riduttiva, perché “definire” significa necessariamente tracciare dei confini che rischiano di escludere informazioni, dettagli o sfumature che potrebbero così finire col perdersi completamente.

Sono quindi proprio gli interrogativi di fronte ai quali questo «esercizio classificatorio» pone il ricercatore in materie umanistiche a rappresentare la vera

⁷⁴⁶ Cfr. *infra*, pp. 224-230.

ricchezza teoretica del lavoro, offrendo una singolare opportunità di riflessione che induce a chiedersi, ad esempio: cosa è che rende un'opera quello che è; quali caratteristiche strutturano i concetti, denotandoli per ciò che effettivamente sono; da quali di questi concetti dipende la specifica identità di un testo, se di identità si può parlare. Il discorso, qui riferito ai *corpora* schedati attraverso l'ontologia sviluppata in Brepols, è facilmente applicabile anche ad altri contesti o ambiti di ricerca, apparentemente ben definiti e circoscritti ma che, invece, mostrano di fondarsi su delle basi i cui elementi costitutivi non sono univocamente chiari o espliciti; un esempio paradigmatico in questo senso sono le discipline stesse, in particolare la filosofia, della quale non esiste, ad oggi, una definizione esaustiva, in grado di esplicitare con esattezza tutte le specifiche componenti che la rendono tale.

Proprio al tentativo di formulare un'«ontologia della filosofia», con particolare attenzione alla riflessione filosofica altomedievale, si dedica il progetto OPHeMA del centro FiTMU, a cui sta attualmente lavorando il Prof. Armando Bisogno insieme ad alcuni borsisti PON del Dottorato RAMUS, nell'intento di estrapolare, dall'enumerazione e dall'analisi delle occorrenze dei termini *philosophia* e *philosophus* in una selezione di opere altomedievali, le coordinate concettuali necessarie per risalire all'idea che all'epoca si avesse di questa disciplina. Come osservato a proposito delle ontologie adoperate in S.I.S.M.E.L. e in Brepols, ciò che contraddistingue questo tipo di operazioni è proprio l'atto dell'individuazione e dell'estrapolazione dei *concetti rilevanti* all'interno di un dominio di interesse, dove il termine *rilevanti* è da intendersi come *funzionali* per delineare la struttura della classificazione desiderata. A seconda del dominio preso in esame, varierà infatti probabilmente la tipologia o la gamma di tali *concetti rilevanti*: come si è visto illustrando l'esperienza in Brepols, *corpora* diversi esigono infatti un'ontologia diversa per essere descritti. La sfida, ancora una volta, è quella di fare in modo che le categorizzazioni non appiattiscano la complessità del dominio, bensì valorizzino la sua eterogeneità e tengano insieme la possibile complementarità delle soluzioni.

Un esperimento significativo in questo senso potrebbe consistere nell'osservare le interessanti differenze che si registrano nell'analizzare i risultati – o i presupposti – delle ricerche compiute su uno stesso oggetto a partire da prospettive disciplinari differenti. Si prenda, come *case study*, proprio l'argomento affrontato in questa tesi che, dedicata a un

concetto tanto ambiguo quanto interdisciplinare come il paradosso, può forse rappresentare uno *specimen* adatto per condurre questo tipo di riflessione.

Come è noto, infatti, la discussione sui paradossi, soprattutto nel secolo scorso – ma non solo –, ha anzitutto interessato gli studiosi da un punto di vista logico-matematico: in questo campo, la priorità dell'indagine condotta è solitamente data agli aspetti aporetici che il paradosso pone nella sua formulazione antinomica, oppure alla sua funzione di strategia argomentativa finalizzata alla *reductio ad absurdum*. In tale prospettiva, il paradosso è qualcosa che, nel presentarsi, mette in crisi la coerenza interna di un sistema e necessita, quindi, o di una soluzione o di una ridefinizione del sistema stesso. Appartiene a questo specifico e affascinante ambito di ricerca anche lo studio della tradizione bassomedievale degli *insolubilia*; mentre per i *sophismata*, l'aspetto meramente logico del problema va già a intersecarsi con quello più propriamente retorico-dialettico, come d'altronde accadeva nella trattazione aristotelica dei παράδοξα nei *De Sophisticis Elenchis*.⁷⁴⁷

La corrente paradossografica, invece, incentrata sulla descrizione dei *mirabilia* e legata, ad esempio, ad alcuni libri della *Naturalis Historia* pliniana, non ha quasi nulla in comune con l'accezione logica precedentemente menzionata, se non, forse, l'aspetto riconducibile all'*ars impossibilium* di cui, in entrambi i casi, il paradosso viene a essere espressione. Lo studioso di paradossografia si orienterà, dunque, verso un orizzonte di ricerca volto a privilegiare, nella ricca e articolata storia del paradosso, la sua consonanza con elementi di carattere prettamente mitico o naturalistico, riallacciandosi inoltre a quel *topos* del meraviglioso che può destare l'attenzione degli studiosi anche da un punto di vista che si potrebbe invece definire storico-letterario.⁷⁴⁸

Così, entrando più specificamente nel vivo dei temi trattati nella tesi, si è avuto modo di constatare come la tradizione epidittica paradossale rivesta una valenza

⁷⁴⁷ Per offrire un esempio di studi che privilegiano questa accezione logico-matematica del paradosso, menzionerei: W. V. QUINE, *Paradox*, «Scientific American», vol. 206, 4, 1962, pp. 84-96; F. BOTTIN, *Le antinomie semantiche nella logica medievale*, Padova, Antenore, 1976; R. M. SAINSBURY, *Paradoxes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; P. V. SPADE, *Five Early Theories in the Medieval Insolubilia-Literature*, «Vivarium», 25, 1 (1987), pp. 24-46.

⁷⁴⁸ In questo particolare filone si potrebbero includere A. GIANNINI, *Studi sulla paradossografia greca I. Da Omero a Callimaco: motivi e forme del meraviglioso*, in «Rendiconti dell'Istituto Lombardo», 97, 1963, pp. 247-60; A. GIANNINI, *Studi sulla paradossografia greca II. Da Callimaco all'età imperiale: la letteratura paradossografica*, in «Acme», 17, 1964, pp. 104-105; P. HARDIE, *Paradox, Mirabilia, Miracles*, in *Classicism and Christianity in Late Antique Latin Poetry*, Oakland, University of California Press, 2019, pp. 163-187.

significativa in ambito retorico, tanto che, in tale prospettiva, la critica parla espressamente di “paradossi retorici”;⁷⁴⁹ si è inoltre avuto spesso modo, durante l’esposizione, di trattare la questione del *genus* a cui il discorso paradossale apparterebbe: Pease si premurava di distinguerlo da altri generi letterari apparentemente affini come la satira e la *suasoria*;⁷⁵⁰ gli stessi autori di scritti paradossali si esprimevano in proposito, prendendo le distanze da quei generi ai quali non volevano essere associati (si pensi al caso di Erasmo e Ortensio Lando);⁷⁵¹ non mancano, dunque, gli elementi per condurre, come infatti sono state condotte, riflessioni sul paradosso da un punto di vista eminentemente letterario.⁷⁵² In quest’ultimo caso, rientra, a mio avviso, anche l’idea, più che legittima e infatti più volte suggerita dagli interpreti, di tipizzare il discorso paradossale come una delle forme assunte dalla tecnica letteraria del *serio ludere*; in questo senso, lo studio dei paradossi retorici permetterebbe di privilegiare, nella ricerca, tematiche come il rapporto fra serietà e comicità nel tessuto linguistico della formula paradossale, così come il rapporto fra discorso veritiero e discorso menzognero. L’aspetto della menzogna, in questa sua declinazione paradossale, rappresenta peraltro un tema estremamente interessante che, forse anche per la sua attinenza all’ambito della finzionalità, ha riscosso un grande e meritato successo sul fronte degli studi letterari.⁷⁵³ Si noti tuttavia che, a dimostrazione dell’impossibilità, di fatto, di tracciare nette linee di demarcazione fra uno sguardo disciplinare e l’altro, il rapporto fra discorso veritiero e

⁷⁴⁹ Si vedano a questo proposito: T. C. BURGESS, *Epideictic Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 1902; J.-C. MARGOLIN, *Le paradoxe est-il une figure de rhétorique?*, «Nouvelle revue du XVIe siècle», VI (1988), pp. 5-14; R. L. COLIE, *Paradoxia epidemica. The Renaissance Tradition of Paradox*, Princeton, Princeton University Press, 1966; S. HARTUNG, *Rehierarchisierungen und Systemverschiebungen in der paradoxen Lob- und Tadelliteratur der Renaissance*, in *Varietas und Ordo. Zur Dialektik von Vielfalt und Einheit in Renaissance und Barock*, a cura di M. Föcking-B. Huss, Stuttgart, Steiner, 2003, pp. 91-114.

⁷⁵⁰ Cfr. A. S. PEASE, *Things without honor*, in «Classical Philology», 21, 1 (Jan. 1926), pp. 34-35 e *supra*, pp. 8-9.

⁷⁵¹ Cfr. *Elogio*, cit., p. 12; *Paradossi*, cit., XXIII, p. 216.

⁷⁵² Si vedano, ad esempio: P. CHERCHI, *L’encomio paradossale nel Manierismo*, «Forum italicum», IX, 1975, pp. 368-384; A. CORSARO, *Prisca aetas. Eros e paradosso nella cultura letteraria del Cinquecento*, «Italia», 82, 3/4 (Autumn - Winter, 2005), pp. 390-407; FIGORILLI M. C. (2008), *Meglio ignorante che dotto. L’elogio paradossale in prosa nel Cinquecento*, Liguori, Napoli.

⁷⁵³ Si vedano: F. DAENENS, *Encomium mendacii, ovvero del paradosso*, in *La menzogna*, a cura di Franco Cardini, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989, pp. 99-119; H. WULFRAM, *The Aesthetics of the False. Paradoxical Encomium and Virgilian Allegories in Poggio Bracciolini’s De avaritia*, in *Serio ludere. Sagesse et dérision à l’âge de l’Humanisme*, H. Casanova-Robin, F. Furlan, H. Wulfran (dir.), Paris, Garnier, 2020, pp. 67-90.

discorso menzognero si ricollega, a sua volta, alla matrice più specificamente logica legata alle antinomie epistemiche di Epimenide cretese e della scuola megarica.⁷⁵⁴

Un'indagine filosofica sul paradosso ha invece, probabilmente, il compito di privilegiare il primo polo del binomio “discorso veritiero-discorso menzognero”, ossia quello della verità (sebbene la menzogna vi sia costitutivamente legata *e contrario*). Si ricorderà, a tale proposito, che il discorso *per absurda* viene a essere sia la formula con cui la verità rivelata si esprime, sia – al di fuori dell'ambito teologico – un'arma polemica contro il tentativo illegittimo di elevare la *doxa* a verità universale, assumendo, in quest'ultimo caso, una spiccata valenza teoretica. Ancora, per la mia indagine filosofica sul paradosso fra Quattrocento e Cinquecento, sono tornata a riflettere sui suoi aspetti aporetici, intesi, in senso socratico, come parte di una strategia argomentativa in grado di porre in discussione paradigmi di pensiero inadeguati e, soprattutto, come una necessaria presa di coscienza da cui avviare la ricerca di paradigmi alternativi. Nella tesi si è, inoltre, riflettuto sulla valenza moraleggiante del paradosso, che per definirsi tale presuppone sempre che si dia un sistema valoriale consolidato e condiviso dalla *doxa*, al quale la tesi paradossale si propone di opporsi. Ancora, piuttosto che classificare il paradosso come una forma di *serio ludere*, ci si è viceversa orientati a pensare il concetto ossimorico di *serio ludere* come un'espressione della più inclusiva categoria degli stessi paradossi. I riscontri testuali e lo studio del contesto culturale in cui muoveva la ricerca hanno inoltre dato ragione di credere che, nei casi esaminati, il paradosso non fosse da intendersi tanto come un “problema da risolvere” per salvare la coerenza interna di un sistema, quanto come un elemento costitutivo delle *res humanae* in senso universale, ossia come necessaria chiave di lettura di una *varietas* sfuggente e in costante mutamento.

Nonostante questa breve ricognizione multidisciplinare risulti inevitabilmente semplificatoria, mi interessava proporla per osservare come ogni ambito di ricerca tenda a identificare, in uno stesso dominio di interesse, *concetti rilevanti* differenti – così come, d'altronde, anche all'interno di uno stesso ambito disciplinare studiosi differenti potranno, legittimamente e auspicabilmente, individuarvi *concetti rilevanti* fra loro

⁷⁵⁴ Uno studio che mette bene in evidenza l'intersezione fra le varie accezioni assunte dal paradosso in diversi contesti storici e culturali è quello di L. PANIZZA, *The Semantic Field of 'Paradox' in 16th and 17th Century Italy. From Truth in Appearance False to Falsehood in Appearance True. A Preliminary Investigation*, in *Il vocabolario della république des lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo*, Atti del Convegno Internazionale in memoriam di Paul Dibon, Napoli 17-18 maggio 1996, a cura di M. Fattori, Firenze, Olschki, 1997, pp. 197-220.

distinti. La stessa possibilità di separare con nettezza gli ambiti disciplinari è, d'altro canto, non solo estremamente discutibile, ma anche fortemente limitante: le intersezioni fra sguardi disciplinari differenti sono tanto inevitabili quanto preziose e ribadiscono, ancora una volta, la necessità di includere – invece che di escludere – prospettive equamente rilevanti per una strutturazione collettiva della conoscenza in chiave olistica, che sia il più possibile organica, articolata e interdisciplinare.

Così, per fare un ultimo esempio in questo senso, anche i parametri da me adoperati per filtrare in chiave filosofica il materiale a disposizione (e che si potrebbero, forse, brevemente riassumere in: ricerca del vero, critica e problematizzazione di paradigmi di pensiero cristallizzati, slancio universalistico) non esauriscono assolutamente, da soli, l'essenza della filosofia, la quale anzi, nello specifico percorso di ricerca da me seguito per indagare il “paradosso come forma del filosofare”, ha mostrato di proporsi più come un atteggiamento che non come una disciplina.

Per concludere, lo scopo ultimo di questi esercizi classificatori si concretizza non tanto nella forma che la classificazione assume nella sua fase finale, ma nella ricchezza delle discussioni che sorgono nel tentativo di portarla a termine; le quali, a loro volta, convergono nell'ideale che la conoscenza sia qualcosa di vivo, che trova proprio nell'intersezione fra letture diverse il suo centro di gravità, da un punto di vista tanto interdisciplinare quanto intra-disciplinare. In questo senso potrebbe delinarsi, per l'informatica umanistica, un traguardo in grado di trascendere ampiamente la mera funzione di ausilio alla ricerca tradizionale: un traguardo che consentisse, piuttosto, di realizzare un paradigma di lavoro del tutto nuovo, ispirato al modello dell'*open science*, ovvero alla possibilità di contribuire, collettivamente e simultaneamente, a ricerche condivise. Un simile traguardo potrebbe, dunque, essere animato proprio dal desiderio di valorizzare il reciproco supporto fra gli studiosi in senso collaborativo, la multidisciplinarietà degli sguardi da cui condurre la ricerca e la libera accessibilità delle informazioni; dal desiderio di privilegiare, ancora una volta, l'inclusività invece che l'esclusività.

All Subjects*

CULTURAL AREA Subdivision based on the cultural/linguistic tradition from which the texts draw their origin (i.e. origin and/or culture of the author).

Latin	Texts originally written in Latin
<i>Africa</i>	The Roman province of Africa, i.e. modern-day Tunisia, Lybia and Algeria
<i>British Isles</i>	All of the British Isles, including both Britain and Ireland
<i>Gaul/France</i>	An area corresponding mostly to modern France
<i>Central Europe</i>	A geographical area centered around the Holy Roman Empire
<i>Italy</i>	Italy in its wider sense, including parts of Croatia and Slovenia that belonged to the Roman province of Italy
<i>Iberian Peninsula</i>	An area corresponding to modern-day Spain and Portugal
Greek	Texts originally written in Greek
<i>Greece and Asia Minor</i>	An area corresponding to Greece and Anatolia, taken together given their strong cultural bonds
<i>Alexandria and Egypt</i>	The Roman province of Egypt, with Alexandria as its main centre of Christian culture
<i>Western Greek World</i>	Texts written in Western Europe, but in Greek, and therefore connected to the Greek tradition
<i>Eastern Greek World</i>	Texts written in the Levant, but in Greek, and therefore connected to the Greek tradition
Arabic	Texts originally written in Arabic
Syriac	Texts originally written in Syriac
Slavonic	Texts originally written in Slavonic
Coptic	Texts originally written in Coptic
Armenian	Texts originally written in Armenian

* Ringrazio Tim Denecker e gli altri collaboratori di Brepols Publishers per avermi permesso di riprodurre questo documento in appendice.

PERIOD Chronological subdivision

Antiquity	Non-Christian texts written before 200 AD
<i>Early Latin Age</i>	Texts written between III-I (century) BC
<i>Golden Age</i>	Texts written between I BC - I AD
<i>Imperial Period</i>	Texts written between I-II AD which don't belong to the Patristic tradition ⁷⁵⁵
Patristic Age	Texts composed by the Church Fathers or Early-Christian ecclesiastical authors
<i>Pre-Patristic Age</i>	The earliest Christian texts, written before 200 AD
<i>Patristic Age: Pre-Nicaea</i>	Christian texts spanning from the III century up to the Council of Nicaea (325)
<i>Patristic Age: Post-Nicaea</i>	Christian texts spanning from 325 up to the first half of VIII century (735 or 750)
Byzantine Age	Texts written in the Byzantine sphere of influence from the VI century ⁷⁵⁶ up to the Fall of Constantinople (1453 AD)
<i>Early Byzantine Age</i>	Texts written in the Byzantine sphere of influence from the VI century up to the Great Schism (1054 AD)
<i>Late Byzantine Age</i>	Texts written in the Byzantine sphere of influence from the Great Schism (1054 AD) up to the Fall of Constantinople (1453 AD)
Middle Ages	Texts written in Western Europe from the second half of VIII century (736 or 751) up to the XV century
<i>Early Middle Ages</i>	Texts written in Western Europe from 751 up to the Great Schism (1054 AD)
<i>Late Middle Ages</i>	Texts written in Western Europe from the Great Schism (1054 AD) up to the XV century
Neolatinitas	Texts written in Western Europe from the XV century onwards

⁷⁵⁵ About the classification of non-Christian texts over the Patristic Age, three possible solutions emerged from the meeting:

- Adding "Patristic Age: non-Christian Texts" among the subcategories of the Patristic Age;
- Extending the chronological boundaries of the Imperial Period until the end of the Patristic Age [but: can we still talk about an Imperial Period after the V century?]
- Adding the "Late Antiquity" (200-735) category on a higher level and subsume the Patristic Age to that.

⁷⁵⁶ In the first draft of the classification, Giuseppe and I chose the VI century mostly for symmetry's sake, as the Middle Ages were supposed to "start" on the VI century as well. I guess, now that we changed the boundaries for the Middle Ages, this boundary can be reviewed too, if necessary.

<i>Renaissance and Humanism</i>	Texts written between the end of XV century, when humanist ideas spread outside of Italy, and the beginning of the XVII century. The tag also applies to those texts written by humanists (i. e. Italian humanists) from the beginning of the XV century.
<i>Modern Age</i>	Texts written from the beginning of the XVII century onwards

GENRE Subdivision based on formal elements in the texts

Form

<i>Prose</i>	Texts written without metrical structure
<i>Verse</i>	Texts written with metrical structure
<i>Prosimetrum</i>	Texts that use a combination of prose and verse

Poetry⁷⁵⁷

	Texts that use metre and other aesthetic elements in order to convey meaning
<i>Hymns</i>	Religious songs written for the purpose of adoration or prayer
<i>Epic Poetry</i>	Verse literature, i.e. long poems, mostly narrative
<i>Lyric Poetry</i> ⁷⁵⁸	Various structured poetic compositions
<i>Epigrams</i>	Brief poetic statements

Theatrical Works

Texts meant to be performed theatrically

Oral Texts

Texts originally meant to be spoken out loud

<i>Panegyrics</i>	Speeches in praise of someone or something
<i>Sermons</i>	Speeches to be pronounced during Mass
<i>Orationes</i>	Speeches addressed to a public audience
<i>Prayers</i>	Invocations for the ritual worship of God

Argumentative Texts

Texts outlining a problem and its possible solution(s)

<i>Treatises</i>	Systematically written discourses on a specific topic
<i>Dialogues</i>	Discussions between two or more characters
<i>Commentaries</i>	Explanatory texts that deal with large parts of the commented text (<i>scholia</i> , <i>glossae</i> and <i>catenae</i> included)

⁷⁵⁷ Even though we added the Form tree, maybe it's worth it to maintain Poetry here at this level, in order to gather its four subcategories together.

⁷⁵⁸ We might probably need a specific Topic for this kind of poetry, such as "Inner Life", or "Feelings and Personal Life", where the inner dimension is to be intended in a wordly manner.

<i>Summae et Sententiae</i>	Collections of authoritative statements or of information on a specific topic, mostly used in universities
<i>Quaestiones</i>	Systematic discussions of problems, organized according to questions and answers
<i>Capitula and Articuli</i>	Systematic discussions organized according to short chapters
<i>Paratexts</i>	Prologues, appendices and epilogues
Letters	Epistolary literature
Anthologies	A selective collection of literary works
Narrative/Expository Texts	Texts giving an account of a series of facts, events or experiences
<i>Hagiographies</i>	Texts presenting a structure and/or elements geared towards the description of Saints' lives
Practical Texts	Texts meant to teach a set of practical principles, i.e. that can have an impact on everyday life
<i>Didactic Texts</i>	Texts offering a set of guidelines or instructions, manuals or other texts geared towards education
<i>Protrepitics</i>	Exhortative texts
<i>Parables</i>	Short didactic stories
<i>Aphorism, Proverbs and Reflections</i>	Concise statements with a didactic value
Institutional Literature	Texts that have been codified by institutions such as the Church or the State
<i>Acts</i>	Transcriptions of acts of councils, trials, etc.
<i>Sacred Texts</i>	The Bible, Gospels etc.
<i>Apochrypha</i>	Sacred texts not included in the Biblical Canon
<i>Regulae</i>	Monastic rules to be observed by the monks of a specific order
<i>Codes of Law</i>	Legal texts or collections thereof
<i>Liturgical Texts</i>	Texts used for celebrating Mass
Translations	Texts translated from their original language

TOPICS Subdivision based on the content or discipline of the texts

Theology	The systematic study of the nature of the divine
<i>Exegesis</i>	The interpretation of Scripture
<i>Dogmatic Theology</i>	Theoretical conceptions of Christianity (e.g. God, the Trinity, the soul)
Sacramental Theology	The interpretation of Christian sacraments

Christology	The theoretical study of the role and the figure of Christ
Mariology	The theoretical study of the role and the figure of Mary
Ecclesiology	The theoretical study of the nature and the role of the Christian Church
Natural Theology	The dialectic inquiry into the existence of the divine
<i>Mystical Theology</i>	Ways of experiencing the divine and descriptions thereof
<i>Practical Theology</i>	The application of theological beliefs on everyday life
Liturgy	Texts for public worship
Asceticism and Monastic Life	Guidelines for a life of spirituality and abstinence
Pastoral Theology	The Christian education for believers and Church ministers
Devotion	Prayers, adoration and other practices of worship not included in the liturgy
Philosophy	Rational and critical inquiry into the world we live in
<i>Natural Philosophy</i>	The study of nature and the physical universe
<i>Moral Philosophy and Ethics</i>	The inquiry into the right and wrong ways of conduct
<i>Metaphysics</i>	The inquiry into the first causes of things
<i>Political Philosophy</i>	The study on how to organize collective life
<i>Aesthetics</i>	The branch of philosophy that deals with art and beauty
History	Texts that describe a past event or series of events
<i>Biographies</i>	Descriptions of the lives of (mostly important) people
<i>Biographies of Saints</i>	Descriptions of Saints' deeds
Vitae	Saints' lives
Passiones	Saints' martyrdoms
<i>Chronicles and Annals</i>	Historical account of facts and events
<i>Documentary Sources</i>	Letters, acts, <i>diplomata</i> and other historical documents not otherwise specified
Polemics	Texts arguing in defense of (or against) specific religious doctrines
<i>Inner-Christian Polemics</i>	Conflicts between different Christian doctrines, i.e. Nicene Christianity, Arianism, Pelagianism, Protestantism etc.

<i>Christian-Pagan Polemics</i>	The systematic defense of Christian doctrine against paganism [and vice versa]
<i>Christian-Jewish Polemics</i>	The systematic defense of Christian doctrine against Judaism [and vice versa]
<i>Christian-Muslim Polemics</i>	The systematic defense of Christian doctrine against Islam [and vice versa]
Jurisprudence	Texts dealing with laws and rights
<i>Civil Law</i>	Legal system of the State
<i>Canon Law</i>	Legal system of the Church
Geography	Geographical descriptions of regions or countries, diaries of journey
Mythology	Myths or tales whose characters are mainly gods or heroes
Biblical Stories	Narration of biblical events or figures
Fictional Literature	Texts presenting situations or events intended by the author to be fictional
<i>Comedies</i>	Amusing plays whose characters ultimately triumph over adversities
<i>Tragedies</i>	Plays dealing with tragic events with an unhappy ending
<i>Mystery Plays</i>	Dramatic representations of Biblical stories ⁷⁵⁹
<i>Morality Plays</i>	Dramatic representations aimed to teach true morals
Satire	Clever parodies of individuals, vices and follies
Encyclopedic Literature	Comprehensive accounts of multiple topics
Liberal Arts	Educational disciplines: humanities and mathematical sciences
<i>Grammar</i>	Set of structural rules governing the composition of phrases and words
<i>Dialectic</i>	Discipline regarding reasoning and the forms of inference
<i>Rhetoric</i>	Art of persuading an audience
<i>Arithmetic</i>	Branch of mathematics dealing mostly with numbers and operations on them
<i>Geometry</i>	Branch of mathematics dealing mostly with space, shapes and figures

⁷⁵⁹ If we decide to classify Comedies and Tragedies as “Topics”, we should think about where to place them. When they were classified as a “Genre”, Giuseppe and I used to assign them Fictional Literature as a topic (i.e. *Miles Gloriosus*; Genre: Comedy, Topic: Fictional Literature). The point is that, if we also add Sacred Plays and Moral Plays in addition of Comedies and Tragedies, it could be weird to find Sacred Plays under Fictional Literature, especially because Biblical Stories (which, if I’m not wrong, are supposed to be the object of Sacred Plays) are a subject on their own.

<i>Music</i>	Performing art based on sound, rhythm and rational proportions (i.e. harmony)
<i>Astronomy</i>	Study of celestial objects
Technical Arts	Practical or manual arts, i.e. medicine, agriculture, architecture, warfare etc.

BIBLIOGRAFIA

FONTI

Admiranda rerum admirabilium encomia, sive diserta et amena pallas disserens seria sub ludicra specie [...], Noviomagus, Reinerus Smetius, 1666

AGRIPPA VON NETTESHEIM, H. C., *Dell'incertitudine e della vanità delle scienze*, a cura di Tiziana Provvidera, Torino, Aragno, 2004 [edizione realizzata sulla base del volgarizzamento di Lodovico Domenichi, Venezia, 1547]

ALBERTI, L. B., *Opuscoli inediti. "Musca", "Vita di S. Potiti"*, Firenze, Olschki, 1954

– *Opere volgari*, a cura di Cecil Grayson, Bari, Laterza, 1966

– *Apologhi ed elogi*, a cura di Rosario Contarino, presentazione di L. Malerba, Genova, Costa & Nolan, 1984

– *Momo o Del principe*, edizione critica e traduzione a cura di Rino Consolo, introduzione di Antonio Di Grado, Genova, Costa & Nolan, 1986 [Romæ, apud Stephanum Guileretum, 1520]

– *Intercenales*, a cura di F. Bacchelli, presentazione di A. Tenenti, Bologna, Pendragon, 2003

ARISTOTELE, *Confutazioni sofistiche*, in ID., *Organon*, coordinamento generale di M. Migliori, testo greco a fronte, Milano, Bompiani, 2016

– *Retorica*, introduzione di Franco Montanari, testo critico, traduzione e note a cura di Marco Dorati, testo greco a fronte, Milano, Mondadori, 2019

BARBARO, E., *Aristotelis Rhetoricorum Libri Tres, Hermolao Barbaro Patricio Veneto interprete. Danielis Barbari in eosdem libros Commentarii*, Officina Bartholomaei Westemeri, Basileae, 1545

– *Orationes, epistolae et carmina*, edizione critica a cura di Vittore Branca, Firenze, Olschki, 1943

BARBARO, E. – PICO DELLA MIRANDOLA, G., *Filosofia o eloquenza?*, a cura di Francesco Bausi, Napoli, Liguori, 1998

BERNI, F., *Capitoli e sonetti burleschi*, a cura di Silvia Longhi, in *Poeti del Cinquecento*, I, a cura di Guglielmo Gorni, Massimo Danzi e Silvia Longhi, Milano-Napoli, Ricciardi, 2001

BRANT, S., *Narrenschiff*, Johann Bergmann von Olpe, Bâle, 1494

BRUNI, L., *Ad Petrum Paulum Histrum*, in *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di Eugenio Garin, Milano-Napoli, Ricciardi, 1952.

BRUNO, G., *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Milano, Mondadori, 2000

– *Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita, recensebat F. Fiorentino [F. Tocco, H. Vitelli, V. Imbriani, C. M. Tallarigo], Neapoli-Florentiae, 1879-91

CAMPANELLA, T., *L'ateismo trionfato*, a cura di Germana Ernst, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2004

CICERONE, *I paradossi degli Stoici*, introduzione, traduzione e note di R. Badalì, testo latino a fronte, Milano, Rizzoli, 2003

COUSIN, G., *Gilberti Cognati Nozereni opera multifarii argumenti [...] in tres tomos digesta*, Basileae, 1562

CURIONE, C. S., *Araneus, seu de Providentia Dei*, edizione, traduzione e commento a cura di Damiano Mevoli, Roma, Storia e Letteratura, 2019 [Basilea, Oporinus, 1544]

DE BOVELLES, C., *Il sapiente*, a cura di Eugenio Garin, Torino, Einaudi, 1987

DORNAVIUS, C., *Amphitheatrum sapientiae socraticae ioco-seriae [...]*, a cura di R. Seidel, Keip, Goldbach, 1995 [Hanoviae, 1619]

ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della pazzia e dialoghi*, a cura di Benedetto Croce, Bari, Laterza, 1914

– *Opus epistolarum Desiderii Erasmi Roterodami*, a cura di P. S. Allen et alii, Oxford, Clarendon Press, 1906-1958, 12 voll. (= EE)

– *Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia emendatiora et auctiora*, recognovit Johannes Clericus, 10 voll., Lugduni Batavorum, Peter Vander, 1703-1706 (= LB) [ristampa: Hildesheim, G. Olms, 1961-62]

– *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, sous le patronage de l'Union Académique Internationale et de l'Académie Royale Néerlandaise des Sciences et des Sciences Humaines, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1969- (= ASD)

– *Elogio della pazzia*, a cura di Tommaso Fiore, Torino, Einaudi, 1964 [1° ed. 1943]

– *Elogio della follia*, a cura di Eugenio Garin, Milano, Mondadori, 1992

– *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*, testo latino a fronte, a cura di Silvana Seidel Menchi, Torino, Einaudi, 1997

– *Elogio della follia*, a cura di Carlo Carena, testo latino a fronte, Torino, Einaudi, 2002

– *Il pugnale del soldato cristiano*, in ID., *Scritti religiosi e morali*, progetto e introduzione di Adriano Prospero, a cura di Cecilia Asso, Torino, Einaudi, 2004

– *Adagi*, a cura di Emanuele Lelli, testo latino a fronte, Milano, Bompiani, 2013/2014

– *Giulio*, a cura di Silvana Seidel Menchi, Torino, Einaudi, 2014

FICINO, M., *Opera omnia*, riproduzione in fototipia a cura di M. Sancipriano, con presentazione di P.O. Kristeller, Torino, Bottega d'Erasmus, 2 voll, 1959-1962 [ripr. ed. Basilea, 1576]

FRANCK, S., *Paradossi*, a cura di M. Vannini, Brescia, Morcelliana, 2009 [*Paradoxa ducenta octoginta*, Ulm, 1534]

– *Sämtliche Werke*, Kritische Ausgabe mit Kommentar, Band IV, *Die vier Kronbüchlein*, herausgegeben von Petre Klaus Knauer, 1992

FRONTONE, M. C., *The correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Marcus Aurelius Antoninus, Lucius Verus, Antoninus Pius, and various friends*, edited and for the first time translated into English by C. R. Haines, London-New York, Heinemann, 1919

GESSNER, C., *Appendix Bibliothecae Conradi Gesneri*, Tiguri, apud Cristophorum Froshoverum, 1555

GORGAS-BEMBUS, P., *Helena Encomium. Gorgiae Leontini in Helenam laudatio*, edidit Francesco Donadi, glossarium graeco-latinum adiunxit Antonia Marchiori, Berlin, De Gruyter, 2016

GORGIA DI LEONTINI, *Su ciò che non è*, testo greco, traduzione e commento a cura di Roberta Ioli, Hildesheim, Olms, 2010

GUARINO VERONESE, *Epistolario*, raccolto, ordinato e illustrato da Remigio Sabbadini, 2 voll., Venezia, Reale Deputazione Veneta di Storia Patria, 1916

LA MOTHE LE VAYER, F., *Quatre dialogues faits à l'imitation des anciens par Oratius Tubero*, texte revue par A. Pessel, Tours, 1988

LANDO, O., *Paradossi, cioè sentenze fuori del comun parere*, a cura di A. Corsaro, Roma, Storia e Letteratura, 2000 [Lione, Giovanni Pullon da Trino]

– *Cicero relegatus et Cicero revocatus. Dialogi festivissimi*, a cura di Elisa Tinelli, Bari, Pagina, 2017 [Gryphium, Lugduni, 1534]

– *I funerali di Erasmo da Rotterdam. In Des. Erasmi Funus*, a cura di Lorenzo di Lenardo, Udine, Forum, 2012 [Basilea, 1540]

– [LANDO, O.], *Confutazione del libro de Paradossi nuovamente composta, et in tre orationi distinta*, Venezia, Arrivabene, 1545

– *La Repubblica nuovamente ritrovata, del governo dell'isola Eutopia [...]*, opera di Thomaso Moro cittadino di Londra, Vinegia, 1548

– *Sermoni funebri de vari authori nella morte de diversi animali*, Vinegia, Giolito, 1548

- ANONIMO DI UTOPIA [LANDO, O.], *La sferza de' scrittori antichi et moderni*, a cura di Paolo Procaccioli, Roma, Beniamino Vignola, 1995 [Venezia, Arrivabene, 1550]
 - *Oracoli de moderni ingegni si d'huomini come di donne [...]*, Vinetia, Giolito, 1550
 - *Quattro libri de' dubbi con le solutioni a ciascun dubbio accomodate [...]*, Venezia, Giolito, 1552
 - *Sette libri de cathaloghi a varie cose appartenenti [...]*, Vinegia, Giolito, 1552
 - *Commentario delle più notabili e mostruose cose d'Italia e altri luoghi*, a cura di Guido e Paola Salvatori, Bologna, Pendragon, 1994 [ristampa sulla base dell'edizione veneziana del 1553]
- LUCIANO, *Opere di Luciano voltate in italiano da Luigi Settembrini*, Firenze, Le Monnier, 1861, 3 voll.
- *Dialoghi*, a cura di Vincenzo Longo, Torino, UTET, 1976, 3 voll.
 - *Tutti gli scritti*, testo greco a fronte, traduzione di Luigi Settembrini, introduzione, note e apparati di Diego Fusaro, Milano, Bompiani, 2007
- LUTERO, M., *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 60 voll., Weimar, H. Böhlhaus Nachfolger, 1883-1983 (= WA)
- *Libro de la emendatione et correctione dil stato christiano*, a cura di Stefania Salvadori, Roma, Storia e Letteratura, 2019
- MAJORAGIUS, M., *Antiparadoxon, sive suburbanarum quaestionum libri sex, in quibus M. Tullii Ciceronis omnia paradoxa refelluntur*, apud Seb. Gryphium, Lugduni, 1546
- MENANDER RHETOR, [DIONYSIUS OF HALICARNASSUS], *Ars Rhetorica*, edited and translated by William H. Race, Harvard University Press, Cambridge (MA) – London, 2019
- MORE, T., *The Complete Works of St. Thomas More*, 15 voll., New Haven and London, Yale University Press, 1963-1997
- PICO DELLA MIRANDOLA, G. F., *Ioannis Pici Mirandulani [...] Vita*, curata e tradotta da T. Sorbelli, Modena, Aedes Muratoriana, 1963 [ristampa con presentazione di B. Andreolli, ivi, 1994]
- PICO DELLA MIRANDOLA, G., *Opera omnia*, Henricus Petrus, Basilea, 1572 (riproduzione anastatica, Olms, Hildesheim, 1969)
- *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di Eugenio Garin, Firenze, Vallecchi, 1942
 - *Giovanni Pico della Mirandola a Ermolao Barbaro*, in *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di Eugenio Garin, Milano-Napoli, Ricciardi, 1952

– *Opera omnia*, a cura di Eugenio Garin, Torino, Bottega d’Erasmus, 1971 (il tomo I è la ristampa anastatica dell’ed. di Basilea del 1572)

– *Lettere*, edizione critica a cura di Francesco Borghesi, Firenze, Olschki, 2018

PIO DA CARPI, A., *Ad Erasmi Roterodami expostulationem responsio accurata et paraenetica*, a cura di Fabio Forner, Firenze Olschki, 2002

PLATONE, *Simposio*, tr. it. di C. Diano, introduzione e commento di D. Susanetti, Venezia, Marsilio, 1992

– *Platonis dialogi graece et latine ex recensione Immanuelis Bekkeris*, Berolini, impensis Ge. Reimeri, 8 voll., 1816-1818

PSELLO, M., *Encomio del vino. Laus vini*, introduzione, traduzione e note a cura di Lucio Coco, Firenze, Olschki, 2018

SANSOVINO, F., *Del governo de’ regni e delle repubbliche così antiche come moderne*, Venezia, 1561

SIXTUS SENENSIS, *Bibliotheca sancta*, Venetiis, apud Franciscum Franciscum Senensem, 1566

SPERONI, S., *Dialogi*, Venezia, Figli di Aldo, 1542

TOMITANO, B., *Esposizione letterale del testo di Mattheo evangelista di M. Bernardino Tomitano*, Venezia, Griffio, 1547

WESTERMANN, A. (hrsg. von), *Paradoxographoi. Scriptores rerum mirabilium Graeci*, Brunswick, 1839.

STUDI

ACOCELLA, M., *L’Asino d’oro nel Rinascimento. Dai volgarizzamenti alle raffigurazioni pittoriche*, Ravenna, Longo, 2001

ADORNI BRACCESI, S. – RAGAGLI, S., *Lando, Ortensio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXIII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2004, pp. 451-459

ADORNI BRACCESI, S., *L’Agrippa Arrigo’ e Ortensio Lando: fra eresia, cabbala e utopismo. Ipotesi di lettura*, «Historia Philosophica», 2 (2004), pp. 97-113

ALLEN, M. J. B., *Icastes. Marsilio Ficino’s Interpretation of Plato’s Sophist*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1989

ALLEN, R. E., *The Socratic Paradox*, «Journal of the History of Ideas», 21, 2 (Apr. - Jun., 1960), pp. 256-265

ANDERSON, G., *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, London-New York, Routledge, 1993

ANGELINI, A., *Pico, Barbaro e i Sileni di Alcibiade: considerazioni sulla disputa de genere dicendi philosophorum*, in *Pico tra cultura e letteratura dell'Umanesimo. Giornata di studi in occasione del 550° anniversario della nascita (1463-2013)*, a cura di Giacomo Ventura, Bologna, Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, 2017, pp. 25-40

APPELT, TH. CH., *Studies in the Contents and Sources of Erasmus' Adagia, with particular Reference to the first edition, 1500, and the Edition of 1526*, Diss. Univ. Chicago, 1942

ASSO, C., *La teologia e la grammatica. La controversia tra Erasmo ed Edward Lee*, Firenze, Olschki, 1993

– *La stoltezza e la follia: Erasmo «catholicus» e altri equivoci*, in *Religione e politica in Erasmo da Rotterdam*, a cura di E. A. Baldini e M. Firpo, Roma, Storia e letteratura, 2012, pp. 111-128

BACHTIN, M. M., *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, Carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino, Einaudi, 1979 [ed. or. *Tvor estvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura srednevekov'ja i Renessansa*, Moskva, 1965]

BADALÌ, R., *Sui codici dei Paradoxa di Cicerone*, «Rivista di cultura classica e medioevale», 10 (1968), pp. 45-58

BAINTON, R. H., *Erasmo della Cristianità*, Firenze, Sansoni, 1970 [ed. or. *Erasmus of Christendom*, New York, 1969]

BARTHES, R., *La retorica antica*, Milano, Bompiani, 1972 [ed. or. *L'ancienne rhétorique*, Paris, 1970]

BAUDRIER, H. e J., *Bibliographie lyonnaise. Recherches sur les imprimeurs, libraires, relieurs et fondeurs de lettres de Lyon au XVI e siècle* (Lyon-Paris, 1895-1921), Réimpr. exacte, Paris, De Nobele, 1964-1965

BAUMBACH, M. – VON MÖLLENDORFF, P., *Ein literarischer Prometheus. Lukian aus Samosata und die Zweite Sophistik*, Heidelberg, Winter, 2017

BAUSI, F., *Nota sul procedimento antilogico nei Dialoghi di Leonardo Bruni*, «Interpres», XII (1992), pp. 275-283

– *Il «dissidio» del giovane Pico tra umanesimo e filosofia (1484–1487)*, in *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, a cura di Paolo Viti, Firenze, Olschki, 1994, pp. 31-58

– «*Nec rhetor neque philosophus*». *Fonti, lingua e stile nelle prime opere latine di Giovanni Pico della Mirandola (1484-87)*, Firenze, Olschki, 1996

BAYLESS, M., *Parody in the Middle Ages. The Latin Tradition*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996

BELCASTRO, M., *Mistica e dialettica dello spirito. I "Paradossi" di Sebastian Franck*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», CCV (2009), pp. 115-128

BÉNÉ, C., *Érasme et Saint Augustin, ou l'influence de Saint Augustine sur l'humanisme d'Érasme*, Genève, Droz, 1969

– *Facétie et humour chez Erasme et chez More. Discussion*, in *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, n. 7, 1977: Facétie et littérature facétieuse à l'époque de la Renaissance. Actes du colloque de Goutelas 29 septembre — 1er octobre 1977, sous la direction de V. L. Saulnier, pp. 46-52

BERTI, E., *Alla scuola di Manuele Crisolora: lettura e commento di Luciano*, «Rinascimento», XXVII (1987), pp. 3-73

BIEBENECKER, S., *A Small History of Laughter, or When Laughter Has to Be Reasonable*, in *Behaving like fools. Voice, Gesture, and Laughter in Texts, Manuscripts, and Early Books*, ed. by Lucy Perry and Alexander Schwarz, Turnhout, Brepols, 2010, pp. 193-221

BIRKENMAJER, A., *Der Streit des Alonso von Cartagena mit Leonardo Bruni Aretino*, in ID., *Études d'histoire des sciences et de la philosophie du Moyen Âge*, Wrocław-Warszawa-Kraków, Ossolineum, 1970, pp. 405-412

BLAZINA, S., *Ortensio Lando fra paradosso e satira*, in *I bersagli della satira*, a cura di G. Barberi Squarotti, Torino, Tirrenia Stampatori, 1987, pp. 71-87

BOISSET, J., *Erasmus et Luther: libre ou serf arbitre?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962

BONAZZI, M., *I sofisti*, Roma, Carocci, 2010

BORGHESI, F., *Il camaleonte in cerca di ordine. Giovanni Pico tra pluralismo religioso e concordia filosofica*, in *Pico tra cultura e letteratura dell'Umanesimo. Giornata di studi in occasione del 550° anniversario della nascita (1463-2013)*, a cura di Giacomo Ventura, Bologna, Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, 2017, pp. 41-53

BOTTIN, F., *Le antinomie semantiche nella logica medievale*, Padova, Antenore, 1976

BOWERSOCK, G. W., *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 1969

BRACCIALI MAGNINI, M. L., *Fonti vecchie e nuove del Momus*, in *Leon Battista Alberti umanista e scrittore. Filologia, esegesi, tradizione*, a cura di R. Cardini e M. Regoliosi, 2 voll., Firenze, Polistampa, 2007, I, pp. 377-402

BREEN, Q., *Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rhetoric*, «Journal of the History of Ideas», 13 (1952), pp. 384-412

– *The Antiparadoxon of Marcantonius Majoragius, or a Humanist Becomes a Critic of Cicero as a Philosopher*, «Studies in the Renaissance», 5 (1958), pp. 37-48

- BURGESS, T. C., *Epideictic Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 1902
- BURNYEAT, M. F., *Enthymeme: Aristotle on the Logic of Persuasion*, in *Aristotle's Rhetoric. Philosophical essays*, ed. by D. J. Furley - A. Nehamas, Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 3-55
- BUSI, G., *Giovanni Pico and the Ideal of Concordia Discors. Disharmony as a Way to Esoteric Wisdom*, in *Constructing Tradition. Means and Myths of Transmission in Western Esotericism*, edited by Andreas B. Kilcher, Leiden-Boston, Brill, 2011, pp. 293-302
- CACCIARI, M., *La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo*, Torino, Einaudi, 2019
- CAMBI, M., *Il discorso "sincero" e la magia della parola. Montaigne, Bruno e la retorica*, «Archivio di Storia della Cultura», XXXIII (2020), pp. 333-350
- CANTIMORI, D., *Ulrico von Hutten e i rapporti tra Rinascimento e Riforma*, «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», 30, 2 (1930), pp. 3-79
- *Eretici italiani del Cinquecento*, a cura di Adriano Prosperi, Torino, Einaudi, 2009 [1° ed. 1949]
- CASSANI, G., *La fatica di costruire. Tempo e materia nel pensiero di Leon Battista Alberti*, postfazione di Massimo Cacciari, Milano, Unicopli, 2004
- CASSIN, B., *L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia*, prefazione di Gianfranco Dalmaso, Milano, Jaca Book, 2002 [ed. or. *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995]
- CATANORCHI, O., *Luciano, Alberti e Bruno. Note su alcune linee di ricerca*, «Annali della Scuola Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», IV, 8, 1/2 (2003), pp. 31-52
- *Circe*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, direzione scientifica di M. Ciliberto, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 2014, I, coll. 344-346
- *Momo*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, direzione scientifica di M. Ciliberto, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 2014, II, coll. 1259-1260
- CÉARD, J., *La censure tridentine et l'édition florentine des Adages d'Erasmus*, in *Actes du Colloque Internationae Érasme (Tours 1986)*, études réunies par Jacques Chomarat, André Godin et Jean-Claude Margolin, Genève, Droz, 1990, pp. 337-350
- CESARINI MARTINELLI, L., *Metafore teatrali in Leon Battista Alberti*, «Rinascimento», XXIX (1989), pp. 3-51
- CHERCHI, P., *L'encomio paradossale nel Manierismo*, «Forum italicum», IX (1975), pp. 368-384
- *L'Officina del Testore e alcune opere di O. Lando*, «MLN», 95, 1 (1980), pp. 210-219

CILIBERTO, M., *L'occhio di Atteone. Nuovi studi su Giordano Bruno*, Roma, Storia e Letteratura, 2002

– *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Roma, Storia e Letteratura, 2005

CLÉMENT, M., *Le Cynisme à la Renaissance, d'Érasme a Montaigne*, Genève, Droz, 2005

COCCHIARA, G., *Il mondo alla rovescia*, presentazione di P. Camporesi, Torino, Bollati Boringhieri, 1981

COLIE, R. L., *Paradoxia epidemica. The Renaissance Tradition of Paradox*, Princeton, Princeton University Press, 1966

COOGAN, R., *Erasmus, Lee and the correction of the Vulgate: the shaking of the foundations*, Genève, Droz, 1992

CORREARD, N., *Le paradoxe landien: une poétique pour la dissidence?*, «Bruniana & Campanelliana. Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali», XXII (2016/2), pp. 541-552

CORRIGAN, K., - GLAZOV-CORRIGAN, E., *Plato's dialectic at play. Argument, structure, and myth in the Symposium*, The Pennsylvania State University Press, University Park (PA), 2004

CORSARO, A., *The Composition of Ortensio Lando's Dialogue Cicero relegatus et Cicero revocatus*, «Italian Studies», 30 (1975), pp. 30-41

– *Il dialogo di Ortensio Lando Contra gli uomini letterati (una tarda restituzione)*, «Studi e problemi di critica testuale», XXXIX (1989), pp. 91-131

– *Tra filologia e censura. I "Paradossi" di Ortensio Lando*, in *La censura libraria nell'Europa del secolo XVI*, a cura di Ugo Rozzo, Udine, Forum, 1997, pp. 297- 324

– *Ortensio Lando letterato in volgare. Intorno all'esperienza di un reduce "ciceroniano"*, in *Cinquecento capriccioso e irregolare. Eresie letterarie nell'Italia del Classicismo*, Seminario di Letteratura italiana, Viterbo 6 febbraio 1998, a cura di P. Procaccioli e A. Romano, Manziana, Vecchiarelli, 1999

– *Introduzione*, in ORTENSIO LANDO, *Paradossi, cioè sentenze fuori del comun parere*, a cura di A. Corsaro, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2000, pp. 1-25

– *Prisca aetas. Eros e paradosso nella cultura letteraria del Cinquecento*, «Italica», 82, 3/4 (Autumn-Winter 2005), pp. 390-407

– *L'Utopia nella storia. Da Thomas More a Ortensio Lando a Sansovino*. Del governo de i regni, in *Francesco Sansovino scrittore del mondo*. Atti del convegno internazionale di studi (Pisa, 5-6-7 dicembre 2018), a cura di Luca D'Onghia e Daniele Musto, Sarnico, Edizioni di Archilet, 2019, pp. 413-427

- CRAVEN, W. G., *Giovanni Pico della Mirandola: Symbol of His Age. Modern Interpretations of a Renaissance Philosopher*, Genève, Droz, 1981
- CROCE, B., *Poesia giocosa ossia la poesia tolta in giuoco*, «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce», 39 (1941), pp. 78-84
- CULIANU, I. P., *Iocari serio. Scienza e arte nel pensiero del Rinascimento*, a cura di H. C. Cicortaș, postfazione di H. R. Patapievici, Torino, Lindau, 2017 [ed. or. *Iocari serio. Știință și artă în gândirea Renașterii*, Polirom, Bucarest, 2003]
- CURTIUS, E. R., *Letteratura europea e Medio Evo latino*, Scandicci, La Nuova Italia, 1995 [ed. or. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, 1948]
- D'ASCIA, L., *Erasmus e l'umanesimo romano*, Firenze, Olschki, 1991
- *Celio Secondo Curione: erasmista o antierasmista?* in *Erasmus, Venezia e la cultura padana nel '500*, a cura di A. Olivieri, Padova, Minelliana, 1995, pp. 209-223
- *Tra platonismo e Riforma: Curione, Zwingli e Francesco Zorzi*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 61, 3 (1999), pp. 673-699
- D'ONOFRIO, G., *Storia del pensiero medievale*, Roma, Città nuova, 2013 [1° ed. 2011]
- DAENENS, F., *Encomium mendacii, ovvero del paradosso*, in *La menzogna*, a cura di Franco Cardini, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989, pp. 99-119
- DANDREY, P., *L'éloge paradoxal de Gorgias à Molière*, Paris, Presses universitaires de France, 1997
- DE BUJANDA, J. M., *Érasme dans les index des livres interdits*, in *Langage et vérité. Études offertes à Jean-Claude Margolin*, éditées par J. Céard, Genève, Droz, 1993, pp. 31-47
- DE FAVERI, L., *Le traduzioni di Luciano in Italia nel XV e XVI secolo*, Amsterdam, Hakkert, 2002
- DE FILIPPIS, R., *Loquax pagina. La retorica nell'Occidente tardo-antico e alto-medievale*, Roma, Città Nuova, 2013
- DE LUBAC, H.-M., *L'alba incompiuta del Rinascimento. Pico della Mirandola*, Milano, Jaca Book, 1977 [ed. or. *Pic de la Mirandole. Études et discussions*, Paris, Aubier Montaigne, 1974]
- DE MICHELIS PINTACUDA, F., *Tra Erasmo e Lutero*, Roma, Storia e Letteratura, 2001
- *La philosophia Christi di Erasmo tra Umanesimo e Riforma*, in *Humanistica: per Cesare Vasoli*, a cura di Fabrizio Meroi ed Elisabetta Scapparone, Firenze, Olschki, 2004, pp. 99-119

DE ROMILLY, M., *Les Grandes Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Éditions de Fallois, 1988

DE RUGGIERO, G., *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, I, in *Storia della filosofia*, III, Bari, Laterza, 1930

DELCOURT, M., *Érasme traducteur de Lucien*, in *Hommages à M. Renard*, I, Bruxelles, Latomus, 1969, pp. 301-311

DELL'OMODARME, F., *Sileno*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, direzione scientifica di M. Ciliberto, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 2014, II, coll. 1780-1782

DI NAPOLI, G., *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma-Parigi-Tournai-New York, Desclée e C. – Editori Pontifici, 1965

Dizionario delle sentenze latine e greche, a cura di Renzo Tosi, Milano, Rizzoli, 2017 [1° ed. 1993]

DONADI, F., *Ancora sull'Aldina dell'Encomio di Elena*, in F. DONADI - S. PAGLIAROLI - A. TESSIER, *Manuciana Tergestina et Veronensia*, Trieste, EUT, 2015, pp. 9-40

DONDI DALL'OROLOGIO, F. S., *Dissertazioni sopra l'istoria ecclesiastica padovana*, Padova, 1817, diss. IX, pp. 66-90

DORANDI, T., Laertiana. *Capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio*, Berlin, De Gruyter, 2009

DUPONT, F., *Cicéron, sophiste romain*, «Langages», 16^e année, 65 (1982), pp. 23-46

EBGI, R., *Saggio introduttivo*, in G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Dell'ente e dell'Uno*, a cura di Raphael Ebgi con la collaborazione di Franco Bacchelli, Milano, Bompiani, 2010

FAHY, C., *Per la vita di Ortensio Lando*, «Giornale storico della letteratura italiana», CXLII (1965), pp. 243-258

– *The two “Neapolitan” Editions of Ortensio Lando’s Forcianaes Questiones*, in *Collected Essays in Italian Language and Literature presented to Kathleen Speight*, ed. by G. Aquilecchia, S. N. Cristea, S. Ralphs, Manchester, Manchester University Press, 1971, pp. 123-142

– *Landiana. I. Ortensio Lando and the Dialogue «Desiderii Erasmi Funus» (1540). II. Lando’s Letter to Vadianus (1543)*, «Italia Medioevale e Umanistica», XIX (1976), pp. 325-387

– *Il dialogo Desiderii Erasmi Funus*, «Studi e problemi di critica testuale», XIV (1977), pp. 42-60

– *Le edizioni veneziane dei Paradossi di Ortensio Lando*, in ID., *Saggi di bibliografia testuale*, Padova, Antenore, 1988, pp. 169-211

FAINI, M., *A Ghost Academy between Venice and Brescia: Philosophical Scepticism and Religious Heterodoxy in the Accademia dei Dubbiosi*, in *The Italian Academies 1525-1700: Networks of Culture, Innovation and Dissent*, ed. by Jane E. Everson, Denis V. Reidy, Lisa Sampson, Cambridge-New York, Routledge, 2016, pp. 102-115

FANTAPPIÈ, I., *Rewriting, Re-figuring. Pietro Aretino's Transformations of Classical Literature*, in *Renaissance Rewritings*, ed. by Helmut Pfeiffer, Irene Fantappiè and Tobias Roth, Berlin-Boston, De Gruyter, 2017, pp. 45-69

– *'Re-figuring' Lucian of Samosata: Authorship and Literary Canon in Early Modern Italy*, in *Building the Canon through the Classics. Imitation and Variation in Renaissance Italy (1350-1580)*, a cura di Eloisa Morra, Leiden-Boston, Brill, 2019, pp. 187-215

– *'Veramente confesso mentire'. Realtà e finzione fra Luciano di Samosata e l'Orlando furioso*, in *L'Orlando furioso oltre i 500 anni: problemi aperti e prospettive*, a cura di Christian Rivoletti, Bologna, Il Mulino (in stampa)

FARMER, S. A., *Syncretism in the West. Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional, Religious and Philosophical Systems*, with text, translation and commentary, Tempe, Medieval & Renaissance Texts and Studies, 1998

FERRONI, G., *Sprezzatura e simulazione*, in *La corte e il Cortegiano*, a cura di C. Ossola, Roma, Bulzoni, 1980, I, pp. 119-147

FIGORILLI, M. C., *Meglio ignorante che dotto. L'elogio paradossale in prosa nel Cinquecento*, Napoli, Liguori, 2008

– *Contro Aristotele, Cicerone e Boccaccio. Note sui Paradossi di Ortensio Lando*, «Filologia e critica», I (2008), pp. 35-64

Figure del paradosso. Filosofia e teorie dei sistemi 2, a cura di Rino Genovese, Napoli, Liguori, 1992

FOKKE, G. J., *Christus verae pacis auctor et unicus scopus. Erasmus and Origen*, Lovanio, Katholieke Universiteit, Faculty of Theology, 1977

FORNER, F., *L'eretica ironia*, in *Religione e politica in Erasmo da Rotterdam*, a cura di E. A. Baldini, M. Firpo, Roma, Storia e letteratura, 2012, pp. 171-186

FOUCAULT, M., *Storia della follia nell'età classica*, nuova edizione a cura di Mario Galzigna, Milano, Rizzoli, 2018 [ed. or. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972]

FRONTEROTTA, F., *Introduzione*, in PLATONE, *Sofista*, a cura di Francesco Fronterotta, Milano, Rizzoli, 2019, pp. 9-135

FROSINI, F., *Illusione, immaginazione e vita nell'Elogio della Follia di Erasmo tra San Paolo e Luciano*, «Accademia. Revue de la Société Marsile Ficin», XI (2009), pp. 79-95

FUMAROLI, M., *L'età dell'eloquenza. Retorica e «res literaria» dal Rinascimento alle soglie dell'epoca classica*, Milano, Adelphi, 2002 [ed. or. *L'age de l'eloquence: Rhetorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'epoque classique*, Genève, Droz, 1980]

GAGARIN, M., *Did the Sophists Aim to Persuade?*, «Rhetorica», 19 (2001), pp. 275-291

GAGLIARDI, D., *Il ciceronismo nel primo Cinquecento e Ortensio Lando*, Napoli, A. Morra, 1967

GAINES, R. N., *Cicero and the Sophists*, in *New Chapters in the History of Rhetoric*, ed. by L. Pernot, Leiden, Brill, 2009, pp. 137-151

GARIN, E., *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, introduzione di Cesare Vasoli, Roma-Firenze, Storia e Letteratura, 2011 [1° ed. Firenze, Le Monnier, 1937]

– *Alcune intercenali inedite*, «Rinascimento», IV (1964), pp. 125-258

– *Venticinque intercenali sconosciute e inedite di L. B. Alberti*, «Belfagor», XIX (1964), pp. 377-393

– *Le interpretazioni del pensiero di Giovanni Pico*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola, Atti del convegno internazionale (Mirandola, 15-18 settembre 1963)*, Firenze, Istituto nazionale di Studi sul Rinascimento, 1965, pp. 3-31.

– *Erasmus e l'umanesimo italiano*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 33, 1 (1971), pp. 7-17

– *Il pensiero di Leon Battista Alberti e la cultura del Quattrocento*, «Belfagor», 27, 5 (Set. 1972), pp. 501-521

– *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Bari, Laterza, 1975

– *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari, 1993 [1° ed. italiana: 1978; ed. or. *Der italienische Humanismus*, Francke, Bern, 1947]

– *Erasmus*, Firenze, Cultura della Pace, 1988

– *Introduzione*, in ERASMO DA ROTTERDAM, *Elogio della follia*, Milano, Mondadori, 1992, pp. VII-XXV

– *Il pensiero di Leon Battista Alberti: caratteri e contrasti*, in ID., *Interpretazioni del Rinascimento. 1950-1990*, a cura e con un saggio introduttivo di Michele Ciliberto, Roma, Storia e Letteratura, 2009, II, pp. 233-249

GAVIN, J. A. – WALSH, T. M., *The Praise of Folly in Context: The Commentary of Girardus Listrius*, «Renaissance Quarterly», 24, 2 (summer 1971), pp. 193-209

GERI, L., *A colloquio con Luciano di Samosata: Leon Battista Alberti, Giovanni Pontano ed Erasmo da Rotterdam*, Roma, Bulzoni, 2011

GIANNINI, A., *Studi sulla paradossografia greca I. Da Omero a Callimaco: motivi e forme del meraviglioso*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo», 97 (1963), pp. 247-60;

GIANNINI, A., *Studi sulla paradossografia greca II. Da Callimaco all'età imperiale: la letteratura paradossografica*, «Acmé», 17 (1964), pp. 104-105

GILMORE, M. P., *Anti-Erasmism in Italy. The Dialogue of Ortensio Lando in Erasmus' Funeral*, «The Journal of Medieval and Renaissance Studies», IV (1974), pp. 1-14

GINZBURG, C., *Nessuna isola è un'isola. Quattro sguardi sulla letteratura inglese*, Milano, Feltrinelli, 2002

GIOMBINI, S., *Gorgia epidittico. Commento filosofico all'«Encomio di Elena», all'«Apologia di Palamede», all'«Epitaffio»*, Passignano sul Trasimeno, Aguaplano, 2012

GODIN, A., *Érasme lecteur d'Origène*, Genève, Droz, 1982

GRANADA, M. Á., *Giovanni Pico e il mito della concordia. La riflessione di Pico dopo il 1488 e la sua polemica antiastrologica*, in C. VASOLI [ET AL.], *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di P. C. Pissavino, Milano, Mondadori, 2002, pp. 229-246

GRASSI, E., *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*, University Park-London, The Pennsylvania State University Press, 1980

GRASSI, E. – LORCH, M., *Umanesimo e retorica. Il problema della follia*, traduzione di E. Valenzani e G. Barbantini, Modena, Mucchi, 1988 [ed. or. *Folly and Insanity in Renaissance Literature*, Binghamton, Mrts, 1986]

GRAYSON, C., *Il Canis di Leon Battista Alberti*, in *Miscellanea di studi in onore di Vittore Branca*, Firenze, Olschki, 1983, III, pp. 193-204

GREGORY, T., *Alle origini della terminologia filosofica moderna. Traduzioni, calchi, neologismi*, in ID., *Origini della terminologia filosofica moderna. Linee di ricerca*, Firenze, Olschki, 2006, pp. 35-75

GRENDLER, P. F., *Critics of the Italian World (1530-1560): Anton Francesco Doni, Nicolò Franco and Ortensio Lando*, Madison, University of Wisconsin Press, 1969

GRIMALDI PIZZORNO, P., *The Ways of Paradox from Lando to Donne*, Firenze, Olschki, 2007

HADOT, P., *La figura di Socrate*, in ID., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, nuova edizione ampliata, a cura e con una prefazione di Arnold I. Davidson, Torino, Einaudi, 2005, pp. 87 e sgg. [ed. or. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes augustiniennes, 1981]

HALKIN, L. E., *Érasme et l'humanisme chrétien*, Paris, éd. Universitaires, 1969

HARDIE, P., *Paradox, Mirabilia, Miracles*, in *Classicism and Christianity in Late Antique Latin Poetry*, Oakland, University of California Press, 2019, pp. 163-187

HARTUNG, S., *Rehierarchisierungen und Systemverschiebungen in der paradoxen Lob- und Tadelliteratur der Renaissance*, in *Varietas und Ordo. Zur Dialektik von Vielfalt und Einheit in Renaissance und Barock*, a cura di M. Föcking-B. Huss, Stuttgart, Steiner, 2003, pp. 91-114

HEMPFER, K. W., *Probleme traditioneller Bestimmungen des Renaissancebegriffs und die epistemologische 'Wende'*, in *Renaissance. Diskursstrukturen und epistemologische Voraussetzungen. Literatur - Philosophie - Bildende Kunst*, Stuttgart, Steiner, 1993, pp. 9-45

– *Zur Interdependenz und Differenz von 'Dialogisierung' und 'Pluralisierung' in der Renaissance*, in *Pluralisierungen. Konzepte zur Erfassung der Frühen Neuzeit*, ed. by Jan-Dirk Müller, Wulf Oesterreicher, Friedrich Vollhardt, Berlin, De Gruyter, 2010

HERSANT, Y., *Momus, roman*, «Albertiana», XXIII (2020), pp. 11-29

HOVEN, R., *Les éditions successives des Adages: coup d'oeil sur les sources et les méthodes de travail d'Érasme*, in *Erasmus ab Anderlacho. Miscellanea Jean-Pierre Vanden Branden*, Bruxelles, 1995, pp. 257-281

HUIZINGA, J., *Erasmus*, tr. it. di Arrigo Vita, Torino, Einaudi, 2002 [ed. or. Erasmus, Haarlem, 1924]

HUB, B., *Cum ipsis sensibus labor et pugna. Zur Lyrik von Giovanni Pico della Mirandola*, «Zeitschrift für Romanische Philologie», 131, 1 (2015), pp. 13-35

I proverbi greci. Le raccolte di Zenobio e Diogeniano, a cura di Emanuele Lelli, traduzione di Francesco Paolo Bianchi et al., Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006

IACOMETTI, F., *L'Accademia degli Intronati*, «Bullettino senese di storia patria», XII, III (1941/2)

Il riso. Atti delle Giornate internazionali interdisciplinari di studio sul Medioevo. "Homo risibilis", capacità di ridere e pratica del riso nelle civiltà medievali (Siena, 2-4 Ottobre 2002), a cura di Francesco Mosetti Casaretto, con indici a cura di Michael P. Bachmann, Alessandria, Dell'Orso, 2005

JACQUOT, J., *Le «théâtre du monde» de Shakespeare à Calderòn*, «Revue de littérature comparée», 31 (1957), pp. 341-372

JANZ, D. R., *Syllogism or Paradox. Aquinas and Luther on Theological Method*, «Theological Studies», 59 (1998), pp. 3-21

JOSSA, S., *Finzione e menzogna*, in *Letteratura europea*, a cura di Piero Boitani e Massimo Fusillo, Torino, UTET, 2014

KAISER, W., *Praisers of Folly: Erasmus, Rabelais, Shakespeare*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1963

KATINIS, T., *Sperone Speroni and the Debate over Sophistry in the Italian Renaissance*, Leiden-Boston, Brill, 2018

KAUFMANN, T., *Geschichte der Reformation*, Frankfurt/M.–Leipzig, Weltreligionen, 2009

– *I redenti e i dannati. Una storia della Riforma*, tr. it. Monica Guerra, Torino, Einaudi, 2018 [ed. or. *Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation*, München, Beck, 2017]

KAY, W. D., *Erasmus' Learned Joking: The Ironic Use of Classical Wisdom in The Praise of Folly*, «Texas Studies in Literature and Language», 19 (1977), pp. 247-267

KINNEY, D., *Erasmus and the Latin Comedians*, in *Actes du colloque international Érasme (Tours, 1986)*, ed. J. Chomarat, A. Godin, J.-C. Margolin, Genève, Droz, 1990, pp. 57-69

KLEIN, T., *In Praise of Bald Men. A Translation of Hucbald's Ecloga de Calvis*, «Comitatus. A Journal of Medieval and Renaissance Studies», 26, 1 (1995), pp. 1-9

KNOX, D., *Ironia. Medieval and Renaissance Ideas of Irony*, Leiden-New York-København-Köln, Brill, 1989

KRAYE, J., *Pico on the Relationship of Rhetoric and Philosophy*, in *Pico della Mirandola. New Essays*, a cura di M. V. Dougherty, Cambridge 2008, pp. 13-36

L'image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVIe siècle au milieu du XVIIe, studi raccolti e presentati da J. Lafond e A. Redondo, Vrin, Paris, 1979

LAFOND, J., *Le Prologue de Gargantua et le dire hyperbolique*, in *Langage et vérité. Études offertes à Jean-Claude Margolin*, éditées par J. Céard, Genève, Droz, 1993, pp. 245-253

LAUVERGNAT-GAGNIERE, C., *Lucien de Samosate et le Lucianisme en France au XVIe siècle. Athéisme et Polémique*, Geneva, Droz, 1988.

Le paradoxe au temps de la Renaissance, a cura di Marie-Thérèse Jones-Davis, Paris, Touzot, 1982, pp. 59-84

LENZI, F., *Ortensio Lando, Erasmo e la Riforma in Italia*, «Annali dell'istituto di Filosofia» (Università di Firenze), III (1981), pp. 71-101

LOMBARDO, G., *Le σπουδαιογέλοιον et les antécédents antiques du serio ludere*, in *Serio ludere. Sagesse et dérision à l'âge de l'Humanisme*, H. Casanova-Robin, F. Furlan, H. Wulfran (dir.), Paris, Garnier, 2020, pp. 23-43

LONGHI, S., *Lusus. Il capitolo burlesco nel Cinquecento*, Padova, Antenore, 1983

LONGO, N., *Collalto, Collantino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXVI, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1982, pp. 780-782

LONGO, V., *Luciano e l'Ermotimo*, Genova, Istituto di filologia classica e medievale, 1964

Luciano di Samosata nell'Europa del Quattro e del Cinquecento, Atti del Convegno, Pisa, 5-6 ottobre 2017, volumi 1-2, a cura di Irene Fantappiè e Marina Riccucci, Pisa-Roma, Serra, 2019

LUPI, F. W., *La scuola dei Sileni*, in *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1987, pp. 1-20

MACCULLOCH, D., *Reformation. Europe's House Divided 1490–1700*, London, Penguin, 2004

MACPHAIL, E. M., *The Sophistic Renaissance*, Geneve, Droz, 2011

– *Dancing around the Well. The Circulation of Commonplaces in Renaissance Humanism*, Leiden, Brill, 2014

MAGNARD, P., *La diffusione europea della cultura umanistica nei primi decenni del XVI secolo*, in C. VASOLI [ET AL.], *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di P. C. Pissavino, Milano, Mondadori, 2002, pp. 249-268

MAGNINI BRACCIALI, M. L., *L.B. Alberti, Canis 10-27. Fonti e problemi*, in *Nel cantiere degli umanisti. Per Mariangela Regoliosi*, a cura di Lucia Bertolini, Donatella Coppini, Clementina Marsico, Firenze, Polistampa, 2014, pp. 777-826

MALLOCH, A. E., *The Techniques and Function of the Renaissance Paradox*, «*Studies in Philology*», 53, 2 (1956), pp. 191-203

MANN PHILLIPS, M., *The 'Adages' of Erasmus. A Study with Translations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964

MARGOLIN, J.-C., *Recherches érasmienne*, Geneve, Droz, 1969

– *Guerre et paix dans la pensée d'Érasme*, Paris, Aubier Montaigne, 1973

– *Parodie et paradoxe dans l'Éloge de la folie d'Érasme*, «*Nouvelles de la République des Lettres*», 2 (1983), pp. 27-57

– *Le paradoxe est-il une figure de rhétorique?*, «*Nouvelle revue du XVIe siècle*», VI (1988), pp. 5-14

– *Philosophie et théologie chez Érasme*, in *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, a cura di Michele Ciliberto e Cesare Vasoli, Roma, Editori Riuniti, 1991, pp. 215-247

– *Sur un paradoxe bien tempéré de la Renaissance: "concordia discors"*, in *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, a cura di Gregorio Piaia, Padova, Antenore, 1993, pp. 405-432

– *Sur la conception humaniste du «barbare»: à propos de la controverse épistolaire entre Pic de la Mirandole et Ermolao Barbaro*, in *Una famiglia veneziana nella storia: I Barbaro*, Atti del Convegno di Studi in Occasione del Quinto Centenario della morte dell'umanista Ermolao (Venezia, 4–6 novembre 1993), a cura di Michela Marangoni e Manlio Pastore Stocchi, Venezia, Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, 1996, pp. 235-276

– *Erasmus da Rotterdam e la respublica litterarum umanistica della prima metà del XVI secolo. Sapienza, “follia” e utopia nell'Europa delle grandi guerre e dei conflitti religiosi*, in C. VASOLI [ET AL.], *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di P. C. Pissavino, Milano, Mondadori, 2002, pp. 269-292

– *Lettres et poèmes de Charles de Bovelles, édition critique, introduction et commentaire*, Paris, Champion, 2002

MARSH, D., *Lucian and the Latins. Humor and Humanism in the Early Renaissance*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1998

MARTELLI, M., *Il «Libro delle epistole» di Angelo Poliziano*, «Interpres», I (1978), pp. 184-255

MATTIOLI, E., *Luciano e l'Umanesimo*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1980

MAUSS, M., *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di “io”*, in ID., *Teoria generale della magia e altri saggi*, introduzione di Claude Lévi-Strauss, Torino, Einaudi, 1965, pp. 351-381 [ed. or. *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950]

MAYER, C.-A., *Lucien de Samosate et la Renaissance Française*, Geneva, Slatkine, 1984

MAZZARA, G., *Gorgia. La retorica del verosimile*, Sankt Augustin, Academia, 1999

MC CUTCHEON, E., *More's Utopia and Cicero's Paradoxa Stoicorum*, «Moreana», 86 (Jul. 1985), pp. 3-22

MCLAUGHLIN, M., *Alberti's Canis. Structure and Sources in the Portrait of the Artist as a Renaissance Dog*, «Albertiana», XIV (2011), pp. 55-83

– *Alberti's Musca. Humour, Ethics and the Challenge to Classical Modes*, in *Authority, Innovation and Early Modern Epistemology. Essays in Honour of Hilary Gatti*, Cambridge, Legenda, 2015, pp. 8-24

MC NALLY, J. R., «Rector et dux populi». *Italian Humanists and the Relation between Rhetoric and Logic*, «Modern philology», LXVII (1969-70), pp. 168-176

MEROI, F., *Pedante*, in *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, direzione scientifica di M. Ciliberto, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 2014, II, coll. 1455-1458

MESNARD, P., *Humanisme et théologie dans la controverse entre Érasme et Dorpius*, «Filosofia», XIV (1963), pp. 885-900

– *Érasme et la conception dialectique de la folie*, in *L'Umanesimo e la follia*, a cura di E. Castelli, Roma, Abete, 1971

MICHEL, A., *Rhétorique et philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Paris, Presses Universitaires, 1960

MIERNOWSKI, J., *L'Ontologie de la contradiction sceptique. Pour l'étude de la métaphysique des Essais*, Paris, Champion, 1998

MOLAGER, J., *Introduction*, in CICERON, *Les paradoxes des Stoïciens*, texte établi et traduit par Jean Molager, Paris, Belles Lettres, 1971, pp. 7-88

MORETTI, G., *Acutum dicendi genus. Brevità, oscurità, sottigliezze e paradossi nelle tradizioni retoriche degli Stoici*, Bologna, Pàtron, 1995

– *Cicerone allegorico. La metamorfosi del personaggio storico in paradigma dell'Eloquenza romana*, in *New Chapters in the History of Rhetoric*, edited by L. Pernot, Leiden, Brill, 2009, pp. 153-165

MOURELATOS, A. P. D., *Gorgias on the Functions of Language*, «Syculorum Gymnasium», 38 (1985), pp. 607-630

MURPHY, J. J., *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1974

NÉDONCELLE, M., *L'humour d'Érasme et l'humour de Thomas More*, in *Scrinium Erasmianum*, ed. by J. Coppens, Leiden, Brill, 1963, II, pp. 547-567

OSSOLA, C., *Les divins de la lettre et les masques du double: la diffusion de l'anagrammatisme à la Renaissance*, in *Devins et charlatans au temps de la Renaissance*, colloques du centre de recherches sur la Renaissance, dir. M.-T. Jones-Davies, Paris, Université de Paris-Sorbonne, 1979

PAGANINI, G., *Analisi della fede e critica della ragione in Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1980

PANIZZA, L., *Ermolao Barbaro e Pico della Mirandola tra retorica e dialettica: il De genere dicendi philosophorum del 1485*, in *Una famiglia veneziana nella storia: I Barbaro*, Atti del Convegno di Studi in Occasione del Quinto Centenario della morte dell'umanista Ermolao (Venezia, 4-6 novembre 1993), a cura di Michela Marangoni e Manlio Pastore Stocchi, Venezia, Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, 1996, pp. 277-330

– *The Semantic Field of 'Paradox' in 16th and 17th Century Italy. From Truth in Appearance False to Falsehood in Appearance True. A Preliminary Investigation*, in *Il vocabolario della république des lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo*, Atti del Convegno Internazionale in memoriam di Paul Dibon, Napoli 17-18 maggio 1996, a cura di M. Fattori, Firenze, Olschki, 1997, pp. 197-220

- *Pico della Mirandola e il De Genere Dicendi Philosophorum del 1485. L'encomio paradossale dei "Barbari" e la loro parodia*, «I Tatti Studies in the Italian Renaissance», 8 (1999), pp. 69-103.
- *Pico della Mirandola's 1485 Parody of Scholastic «Barbarians»*, in *Italy in crisis. 1494*, a cura di Jane Everson e Diego Zancani, Oxford, Legenda, 2000, pp. 152-174
- *Vernacular Lucian in Renaissance Italy: Translations and Transformations*, in *Lucian of Samosata Vivus et Redivivus*, ed. by Christopher Ligota and Letizia Panizza, London-Torino, The Warburg Institute-Aragno, 2007, pp. 71-114
- PASINI, E., *Dubbio e scetticismo in Erasmo da Rotterdam*, in *Erasmo da Rotterdam e la cultura europea*, a cura di Enrico Pasini e Pietro B. Rossi, Firenze, SISMEL, 2008, pp. 199-250
- PAVLOVSKIS, Z., *The Praise of Folly. Structure and Irony*, Leiden, Brill, 1983
- PEASE, A. S., *Things without honor*, «Classical Philology», 21, 1 (Jan., 1926), pp. 27-42
- PERELMAN, C., *Le Champ de l'argumentation*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 1969
- PERNOT, L., *La rhétorique de l'éloge dans le monde greco-romain*, 2 voll., Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1993
- PERRONE COMPAGNI, V., «Minime occultum chaos». *La magia riordinatrice del Cantus Circaeus*, «Bruniana & Campanelliana», VI, (2000/2), pp. 281-297
- PIAIA, G., *Sapienza e follia. Per una storia intellettuale del Rinascimento europeo*, Pisa, Edizioni della Normale-Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 2015
- PIAZZA, F., *Non solo sillogismo. Per una lettura retorica dell'entimema aristotelico*, «PAN», 1 (2012), pp. 31-48
- Pluralität der Welten*, hrsg. von Wolf-Dieter Stempel, Karlheinz Stierle, München, Fink, 1987
- POPKIN, R. H., *The History of Scepticism from Savonarola to Bayle*, revised and expanded edition, New York, Oxford University Press, 2003 [1° ed. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, 1960]
- PROCACCIOLI, P., *Per Ortensio Lando a Venezia. In margine alla recente edizione dei Paradossi*, «Filologia e critica», XXVII (2002), pp. 102-123
- QUINE, W. V., *Paradox*, «Scientific American», vol. 206, 4, 1962, pp. 84-96
- REGOLIOSI, M., *Un'orazione funebre umoristica. Il Canis dell'Alberti*, «Albertiana», XXIII (2020), pp. 161-169

- RENAUDET, A., *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, Paris, Librairie d'Argences, 1953 [1° ed. Paris, Champion, 1916]
- REYNOLDS, E. E., *Thomas More and Erasmus*, London, Burns and Oates, 1965
- RINALDI, R., «*Melancholia christiana*». *Studi sulle fonti di Leon Battista Alberti*, Firenze, Olschki, 2002
- ROBINSON, C., *Lucian and His Influence in Europe*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1979
- ROLLO, A., *Bartolomeo Aragazzi, Poggio e i Paradoxa di Cicerone*, «Studi medievali e umanistici», 5/6 (2007/2008), pp. 51-68
- RONNICK, M. V., *Cicero's Paradoxa Stoicorum. A Commentary, an Interpretation and a Study of Its Influence*, Ann Arbor, UMI, 1991
- ROZZO, U., *Incontri di Giulio da Milano: Ortensio Lando*, «Bollettino della Società di Studi Valdesi», CXL (1976), pp. 77-108
- *I Paradoxi di Ortensio Lando tra Lione e Venezia e il loro contenuto teologico*, «La Bibliofilia», 113, 2 (2011), pp. 175-210
- RUMMEL, E., *Erasmus as a Translator of the Classics*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 1985
- *Erasmus and his Catholic Critics. 1515-1536*, Nieuwkoop, De Graaf, 1989
- SABBATINO, P., *Nei luoghi di Circe. L'“asino” di Machiavelli e il Cantus Circaeus di Bruno*, in *Cultura e scrittura di Machiavelli*, Roma, Salerno, 1998, pp. 553-596
- SAINSBURY, R. M., *Paradoxes*, Third edition, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 [1° ed. 1987]
- SALAS, I., *Les ambivalences du rire dans le Momus*, «Albertiana», XXIII (2020), pp. 45-84
- SANESI, I., *Il cinquecentista Ortensio Lando*, Pistoia, Fratelli Bracali, 1893
- SCHMITT, C. B., *Cicero Scepticus: A Study of the Influence of the Academica in the Renaissance*, The Hague, M. Nijhoff, 1972
- SCREECH, M. A., *Erasmus: Ecstasy and the Praise of Folly*, London, Gerald Duckworth and Company, 1980
- SCRIVANO, R., *Ortensio Lando traduttore di Thomas More*, in *La norma e lo scarto. Proposte per il Cinquecento letterario italiano*, a cura di Riccardo Scrivano, Roma, Bonacci, 1980, pp. 139-149
- SECCHI, P., *Bovelles lettore di Cusano: umanesimo e apofatismo*, «Bruniana & Campanelliana», 12 (2006/2), pp. 583-589

- SEGAL, C. P., *Gorgias and the Psychology of the Logos*, «Harvard Studies in Classical Philology», 66 (1962), pp. 99-155
- SEIDEL MENCHI, S., *Alcuni atteggiamenti della cultura italiana di fronte a Erasmo*, in *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, *Miscellanea I*, Firenze-Chicago, Sansoni, 1974, pp. 69-133
- *Spiritualismo radicale nelle opere di Ortensio Lando attorno al 1550*, «Archiv für Reformationsgeschichte», LXV (1974), pp. 210-277
- *Sulla fortuna di Erasmo in Italia. Ortensio Lando e altri eterodossi della prima metà del Cinquecento*, «Schweizerische Zeitschrift für Geschichte», 24 (1974), pp. 537-634
- *Un inedito di Ortensio Lando. Il Dialogo contra gli uomini letterati*, «Rivista storica svizzera», 27, 4 (1977), pp. 509-527
- *Erasmo in Italia. 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri, 1987
- *Chi fu Ortensio Lando?*, «Rivista storica italiana», CVI (1994), pp. 501-562
- *Ortensio Lando cittadino di Utopia: un esercizio di lettura*, in *La fortuna dell'Utopia di Thomas More nel dibattito politico europeo del '500*, II giornata Luigi Firpo, 2 marzo 1995, Firenze, Olschki, 1996, pp. 95-118
- SOLITARIO, M., *L'Ermotimo di Luciano. Introduzione, traduzione e commento*, Berlin, De Gruyter, 2020
- SPADE, V., *Five Early Theories in the Medieval Insolubilia-Literature*, «Vivarium», 25, 1 (1987), pp. 24-46
- STELLA, A., *La lettera del cardinale Contarini sulla predestinazione*, «Storia della Chiesa in Italia», 15, 3 (1961), pp. 412-441
- STEM, R., *The First Eloquent Stoic. Cicero on Cato the Younger*, «The Classical Journal», 101, 1 (2005), pp. 37-49
- STENGER, G., *The Praise of Folly and its Parerga*, «Medievalia et Humanistica», N.S., 2 (1971), pp. 97-118.
- STOK, F., *Omnes stultos insanire. La politica del paradosso in Cicerone*, Pisa, Opera universitaria, 1981
- STRUEVER, N., *The Language of History in the Renaissance. Rhetoric and Historical Consciousness in Florentine Humanism*, Princeton, Princeton University Press, 1970
- SURTZ, E. L., *The Praise of Pleasure. Philosophy, Education, and Communism in More's Utopia*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1957
- TERRACCIANO, P., «Omnia in figura». *L'impronta di Origene fra '400 e '500*, Roma, Storia e letteratura, 2012

The Playful Middle Ages: Meaning of Play and Plays of Meaning. Essays in Memory of Elaine C. Block, ed. by Paul Hardwick, Turnhout, Brepols, 2010

THOMAS, R., *Prose Performance Texts. Epideixis and Written Publication in the Late Fifth and Early Fourth Centuries*, in *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*, ed. by H. Yunis, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 162-188

TIRABOSCHI, G., *Storia della letteratura italiana*, Milano, Società tipografica de' classici italiani, 1822-1826

TOMASI, F., *L'Accademia degli Intronati e Alessandro Piccolomini: strategie culturali e itinerari biografici*, in *Alessandro Piccolomini (1508-1579). Un siennois à la croisée des genres et des savoirs*, Actes du Colloque International (Paris 23-25 septembre 2010), réunis et présentés par M.-F. Piéjus, M. Plaisance, M. Residori, Paris, Université Sorbonne Nouvelle Paris 3, 2012, pp. 23-38

TOSI, R., *Gli Adagia di Erasmo e la presenza di topoi classici nella letteratura europea*, in *Erasmo da Rotterdam e la cultura europea*, a cura di Enrico Pasini e Pietro B. Rossi, Firenze, SISMEL, 2008, pp. 43-59

TRANINGER, A., *Disputation, Deklamation, Dialog. Medien und Gattungen europäischer Wissensverhandlungen zwischen Scholastik und Humanismus*, Wiesbaden, Steiner, 2012

Twentieth Century Interpretations of The Praise of Folly. A Collection of Critical Essays, ed. by Kathleen Williams, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1969

UGOLINI, P., *Paradox in Renaissance Philosophy*, in *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, ed. by M. Sgarbi, Cham, Springer, 2020

UNTERSTEINER, M., *I sofisti. Testimonianze e frammenti*, I-IV, Firenze, Nuova Italia, 1949-1962

VALCKE, L., *L'itinerario filosofico di Giovanni Pico della Mirandola: fra libertà poetica e rigore scientifico*, in *Homo sapiens. Homo humanus*, a cura di G. Tarugi, Firenze, Olschki, 1990

VANINI, P., *Tommaso Moro e il mondo alla rovescia. Le maschere di Utopia*, in *Thomas More e la sua utopia. Studi e prospettive*, a cura di Francesco Ghia e Fabrizio Meroi, Firenze, Olschki, 2018, pp. 157-166.

VANNINI, M., *Sebastian Franck. L'eterno paradosso del cristianesimo*, «La società degli individui», 34, XII, 1 (2009)

– *Storia della mistica occidentale*, Firenze, Le lettere, 2018 [1° ed. 1999]

VICKERS, B., *In Defence of Rhetoric*, Oxford, Clarendon University Press, 1980

VICTOR, J. M., *Charles de Bovelles, 1479-1553. An Intellectual Biography*, Genève, Droz, 1978

WATSON, D. G., *Erasmus' Praise of Folly and the Spirit of Carnival*, «Renaissance Quarterly», XXXII (1979), pp. 333-53

WESSELING, A., *Dutch Proverbs and Expressions in Erasmus' Adages, Colloquies, and Letters*, «Renaissance Quarterly», 55, 1 (Spring 2002), pp. 81-147

WILSON, N. G., *From Byzantium to Italy: Greek Studies in the Italian Renaissance*, London, Duckworth, 1992

WIND, E., *Misteri pagani nel Rinascimento*, Milano, Adelphi, 1971 [ed. or. *Pagan mysteries in the Renaissance*, New Haven, Faber & Faber, 1958]

WISNIEWSKI, B., *Les Paradoxa Stoicorum de Cicéron et la sophistique*, «Les études classiques», 49 (1981), pp. 293 sgg.

WULFRAM, H., *The Aesthetics of the False. Paradoxical Encomium and Virgilian Allegories in Poggio Bracciolini's De avaritia*, in *Serio ludere. Sagesse et dérision à l'âge de l'Humanisme*, H. Casanova-Robin, F. Furlan, H. Wulfran (dir.), Paris, Garnier, 2020, pp. 67-90

YATES, F. A., *Astrea. L'idea di Impero nel Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1990

ZAGORIN, P., *Ways of lying. Dissimulation, persecution and conformity in early modern Europe*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1990.