
«Una scuola di silenzio». Maschere della dissimulazione e forme della comunicazione politica in Paolo Sarpi

Giovanni SCARPATO

Abstract

This article discusses the relationship between Sarpi and dissimulation. The Venetian friar criticizes the Jesuits because through aequivocatio they use language to deceive. At the same time, however, Sarpi believes that it is permissible to make use of dissimulation so as not to put oneself at risk, even to the confessor. From a religious point of view he is also convinced that not all opinions and doubts should be disclosed. Sarpi, as advisor to the Venetian senate during the Interdict advised a strategy based on dissimulation, as in many cases it was necessary to keep political news secret. A few years later, however, he declared that the State should react to the publication of libels that challenged the obedient relationship of subjects to the state. Sarpi, therefore is both a theorist of dissimulation and one of the first protagonists in the formation of a sphere of public opinion based on the circulation of news.

Keywords

Dissimulation - Sarpi - Jesuit - Venice - Public Opinion

La maschera e il camaleonte

I giorni che precedettero la morte di Paolo Sarpi, avvenuta il 15 gennaio 1623, destarono profondo interesse a Venezia. Al suo capezzale accorsero molte personalità della cultura e della politica veneziane tutte interessate a cogliere qualsiasi segno o espressione significativa fosse occorsa nelle ultime ore di quel frate, da molti ritenuto per la sua dottrina “miracolo del suo secolo”, ma ridotto ormai da lunghi travagli in condizione quasi esangue. Sarpi era entrato giovanissimo nell’ordine dei Servi di Maria ed aveva condotto una giovinezza appartata, dedicandosi all’approfondimento dei suoi interessi di studio che

spaziavano dalla filosofia alla storia ecclesiastica, dal diritto alla medicina. La sua figura aveva assunto notorietà europea solo all'età di cinquantaquattro anni, in occasione della grave crisi dell'Interdetto che oppose Venezia al papato. Nel 1606, infatti, il pontefice Paolo V, in polemica con alcuni provvedimenti del Senato in materia di immunità ecclesiastiche e limitazione all'acquisto di nuove proprietà da parte della Chiesa aveva scagliato l'Interdetto nei confronti della Serenissima¹. Il Senato veneziano aveva allora incaricato il servita di difendere le ragioni del potere secolare. Era una decisione anomala poiché tradizionalmente i vertici della Repubblica erano estremamente reticenti nell'avvalersi della collaborazione di un uomo di Chiesa, specie in un frangente in cui era messa in discussione la natura dei rapporti di obbedienza tra il clero e il papato. Gli scritti che Sarpi approntò durante quella crisi furono considerati a lungo un monumento al diritto ecclesiastico veneziano e un modello impareggiabile nel campo dell'argomentazione storico-giuridica. Guadagnarono però al loro autore l'odio fanatico dei cattolici intransigenti, in particolare della Curia romana, da cui provennero i due gravi attentati contro la sua persona, ai quali il servita sopravvisse in maniera fortunosa. Anche quando l'anno successivo la crisi con Roma si chiuse con un "accomodamento" tra le parti Sarpi continuò a collaborare con le istituzioni veneziane. Per ragioni allo stesso tempo religiose e politiche Sarpi tenne una vasta corrispondenza con gli esponenti più rappresentativi del mondo riformato. Questi ultimi però non riuscirono mai ad appurare se il servita si fosse convertito alla riforma poiché – nonostante alcune dichiarazioni di soddisfazione per «l'avanzamento dell'Evangelio» in Europa – il frate non volle mai impegnarsi in una pubblica dichiarazione di fede. Altrettanta ambiguità circondava *l'Istoria del Concilio tridentino*, pubblicata nel 1619 con il nome fittizio di Pietro Soave Polano. Sarpi volle pubblicarla fuori dall'Italia, facendo pervenire i capitoli dell'opera in forma manoscritta a Marco Antonio de Dominis, l'ex arcivescovo di Spalato che durante l'Interdetto era passato a Londra sotto la protezione di Giacomo I². Nonostante fosse stato più volte sollecitato a confessare la paternità dell'opera il servita si nascose sempre dietro al silenzio o a risposte elusive. Anche per queste ragioni Sarpi continuerà ad essere per i suoi contemporanei una sorta di enigma vivente. Non molto diversa si presenta la condizione degli storici odierni che faticano – nonostante l'ampiezza dei materiali a loro disposizione – a comporre un ritratto coerente e unitario della sua personalità. Del resto, durante la sua lunga vita il servita non

¹ Tra la vasta letteratura sull'argomento mi limito a richiamare Bouwsma 1968; Benzoni 1973, 50-78; De Vivo 2012.

² Yates 1944; Vivanti 1974, 84-102.

cedette mai alle insistenze di coloro che volevano effigiarlo in ritratto. L'unica immagine del padre Paolo che abbiamo a disposizione venne di fatto estorta da un emissario degli Stuart³. Essa mostra il volto ossuto, quasi scheletrico del servita, con i segni della cicatrice nel punto in cui si era conficcato il pugnale del suo attentatore. Quel pugnale in cui egli riconobbe, inequivocabile – come ebbe a dire ai medici che lo assistevano - lo «stilo romanae curiae»⁴.

Anche per queste ragioni la morte di Sarpi, è stato scritto, assumeva il valore di una scena barocca, dove ogni gesto o espressione poteva caricarsi di significati reconditi⁵. Era una condizione bene espressa dal padre Micanzio, principale collaboratore di Sarpi, il quale nella biografia a lui dedicata riserva pagine significative alla descrizione della sua morte, poiché, scriveva, «l nodo della morte è sincero argomento della vita e leva tutte le maschere»⁶. Molti attendevano un momento di verità in un'esistenza segnata dal silenzio, dalla riflessione e dalla prudenza. Tutti confidavano sul fatto che Sarpi, negli ultimi istanti della sua vita, smettesse la maschera che si era imposto. Un episodio analogo era avvenuto quasi un secolo prima, il 18 maggio 1525, in occasione della morte di Pietro Pomponazzi. Il filosofo padovano, noto per le sue teorie controverse circa la mortalità dell'anima era stato incalzato, nelle ultime ore

³ «Un particolar anco non si può tacere in tal proposito, cioè la ferma risoluzione di non lasciar cosa o di sua mano o d'altri, che lo facesse nominare, come di lasciarsi mai ritrarre dal naturale, con tutto che da re e da prencipi grandi ne sia stato ricercato. E se bene vanno attorno suoi ritratti dal naturale, tutti sono copie d'uno, che si dice esser nella galeria d'un gran re, che gli fu tolto contra sua voglia e con bel stratagema», (Micanzio 1974, 1373).

⁴ Sarpi sarebbe stato avvertito circa la possibilità di un attentato contro la sua persona da Gaspare Scioppio durante una sua visita a Venezia nel corso della quale gli saranno sequestrati alcuni manoscritti di Campanella in favore della monarchia spagnola (presumibilmente gli *Antiveneti* che Sarpi in quella circostanza ebbe modo di leggere). Sarpi ignorò quell'avvertimento poiché «esser cosa [un attentato] machinata contra imperatori, eseguita contra re e prencipi grandi, non contra privati di sì bassa fortuna come egli era» (Micanzio 1974, 1347). Nella stessa fonte così è narrato l'attentato: «Sei mesi dopo l'accomodamento successe un accidente che diede molto da dire al mondo e comprobò che 'l Scioppio non aveva parlato in aria, e che gl'iterati avvisi al padre di guardarsi non erano superflui. Imperoché la sera dell'i 5 ottobre, circa le 23 ore, ritornando il padre al suo convento di San Marco a Santa Fosca, nel calare la parte del ponte verso le fondamenta, fu assaltato da cinque assassini, parte facendo scorta e parte l'esecuzione, e restò l'innocente padre ferito di tre stilettate, due nel collo et una nella faccia, ch'entrava all'orecchia destra et usciva per apunto a quella valicella ch'è tra il naso e la destra guancia, non avendo potuto l'assassino cavar fuori lo stillo per aver passato l'osso, il quale restò piantato e molto storto» (Micanzio 1974, 1348). Viene esaltata la pazienza con cui affronta le settimane di convalescenza: «Come una volta mosse a riso tutti i medici e chirurghi, che non erano meno di dodici, perché nel medicarlo, dicendo l'Acquapendente non aver medicata ancora la più stravagante ferita, prontamente il padre disse: «E pure il mondo vuole che sia data stilo Romanae Curiae» (Micanzio 1974, 1354).

⁵ Guaragnella 2006. Si veda anche Cozzi 1958.

⁶ Micanzio 1974, 1404.

della sua vita, a pronunciarsi sull'esistenza di una vita ultraterrena⁷. In entrambi i casi vi era, in questa attesa, qualcosa di profondamente in sintonia con la visione controriformistica della morte che per gli uomini del tempo costituiva una esperienza di verità, in cui si potevano cogliere interventi divini volti a confermare la probità del morente o, al contrario, a manifestare nei suoi confronti l'annuncio della imminente punizione divina. Non a caso, la letteratura religiosa del tempo era ricca di testimonianze, spesso esorbitanti, sulla cattiva morte che era toccata agli eretici e ai riformatori protestanti. Ma le opere di Sarpi mostravano la sua lontananza da questo tipo di mentalità. Nell'*Istoria del Concilio tridentino*, ad esempio, si era soffermato sulla morte di Lutero, avvenuta il 18 febbraio 1546, il cui annuncio era stato salutato con giubilo da coloro che presero parte alle prime sessioni del Concilio, anche per via di «molte circostanze portentose e favolose [...] le quali s'ascrivevano a miracolo e vendetta divina»⁸. Sarpi destituiva di fondamento lo stupore di questi uomini zelanti. A suo parere, le sofferenze fisiche che precedettero la morte di Lutero dovevano essere considerate alla stregua di fatti ordinari per un uomo che aveva ormai raggiunto i sessantatré anni d'età. Altrettanto infondata era l'idea che la morte del riformatore potesse arrestare la diffusione della riforma. Lutero, sosteneva Sarpi, era stato solo l'artefice di circostanze storiche che avrebbero avuto un loro svolgimento anche se non fosse stato il caparbio monaco agostiniano a intraprenderle: «Martino fu solo uno de' mezi e che le cause furono altre più potenti e recondite»⁹.

Sulla scena della morte di Sarpi si appuntò anche l'attenzione delle autorità veneziane che chiesero ai presenti una sorta di relazione giurata sui fatti a cui avevano assistito. Si trattava di una precauzione volta ad evitare l'inevitabile susseguirsi di voci orchestrate ad arte dal partito filo-romano. Tra queste testimonianze spicca quella del già richiamato Micanzio, il quale dichiarò che Sarpi, prima di spirare, aveva ricevuto i sacramenti. Ma avvertì – forse per tutelare sé stesso – di aver scritto quella relazione in uno stato di profonda confusione dovuta al forte legame che lo univa al fratello morente. Questa circostanza spiegherebbe la difformità della sua dichiarazione rispetto a quella

⁷ Il filosofo morente, sospetto per la sua idea della mortalità dell'anima, esclama: «Abeo loetus abeo». Et questi da cui sono informato di queste cose, gli rispose: «Quo ergo vultis abire domine?». Et egli: «Quo mortales omnes». Onde costui un'altra fiata gli disse: «Et quo erunt mortales?». Gli rispose: «Quo ego et alii». Et in questo lo incominciarono a confortare et di novo a porgerli al cibo. Ma lo stoico indignato cominciò a gridare. «Sinite, volo abire», Lettera datata 20 maggio 1525 in M. Sanuto, *Diarrii*, vol. XXXVIII Col. 388, cit. in Pine 1986, 51.

⁸ Sarpi 1974, 254.

⁹ Sarpi 1974, 255.

di altri, i quali sostennero che Sarpi aveva ricevuto l'eucaristia ma aveva rifiutato la confessione.

La confessione come *arcano politico*

Ma qual era il giudizio di Sarpi sulla pratica della confessione? La valorizzazione di questo sacramento e la sua rigorosa codificazione teorica e giuridica costituiscono uno dei momenti centrali della poderosa opera di disciplinamento sociale intrapresa dalla chiesa della Controriforma¹⁰. Molti però già in quella fase contestarono il carattere pervasivo della confessione e cominciarono ad affinare alcune tecniche tipiche dei teorici della dissimulazione. In particolare, divenne ricorrente l'idea della liceità di una strategia dell'ambiguità e della reticenza nei confronti del confessore, così come avveniva nei riguardi dei tribunali secolari che imponevano la loro autorità con metodi spesso arbitrari. Come ha scritto Remo Bodei, la dissimulazione costituisce l'unica risposta possibile ai problemi posti dall'età della storia europea che corre tra la Riforma protestante e la pace di Westfalia. In questa fase il potere affina nuovi dispositivi di coercizione e di controllo orientati, non solo ad ottenere l'obbedienza esteriore, ma a "colonizzare le coscienze". In particolare, la nascita dei tribunali di coscienza spinge «molti a cercare rifugio nell'interiorità [...] inducendo i dissenzienti alla dissimulazione [...] e i libertini a separare l'ossequio esteriore alle leggi dall'effettiva condotta»¹¹.

Tornando a Sarpi, per la chiarificazione di questo problema risulta preziosa, ancora una volta, una pagina della sua biografia scritta da Micanzio. Apprendiamo che nel 1574 Sarpi fu chiamato a Milano presso il cardinale Carlo Borromeo, desideroso di impiegarlo nella riorganizzazione della sua diocesi. Quel soggiorno durò solo pochi mesi e tutti gli elementi a nostra disposizione consigliano nell'accreditare l'ipotesi che Sarpi non nutrisse una particolare ammirazione per il Borromeo, il quale – scrive Micanzio - lo avrebbe destinato ad ascoltare le confessioni «contro ogni sua inclinazione»¹². Del resto, in un commento alla *Relazione dello stato della religione* dell'anglicano Sandys il servita non avrebbe esitato a definire la confessione come il «principale arcano del papato»¹³, strumento di controllo sulla massa dei fedeli, connotato di

¹⁰ Si vedano le pagine recenti di Prosperi 2022.

¹¹ Bodei 2002, 254-255.

¹² Micanzio 1977, 1286.

¹³ Nelle postille che Sarpi aggiunse in forma anonima a Sandys, *Relazione dello stato della religione*, in Sarpi 1969, 247-295.

valenze politiche e repressive. La confessione non solo consentiva la circolazione di informazioni dalla massa dei fedeli fino ai vertici della curia, come era accaduto durante l'Interdetto¹⁴, ma era anche usata dal papato per trasmettere massime politiche che non potevano essere divulgate pubblicamente. Ancora in un suo consulto del 1620 per il senato veneziano, il servita notava come i nemici della Repubblica (in particolare i gesuiti), escogitassero argomenti per indebolire la fiducia dei sudditi verso l'autorità, usando non solo scritture diffamatorie ma anche facendo circolare false notizie all'ombra del confessionale¹⁵.

Sarpi era convinto della natura politica della pratica confessionale e fu partecipe del dibattito tipico di quella stagione circa la natura delle dichiarazioni che erano rese al confessore. Questa ipotesi è avvalorata da un passo di Micanzio. Nel 1585, durante il suo primo anno passato a Roma, Sarpi strinse amicizia con il teologo gesuita Martín de Azpilcueta, noto come il dottor Navarro, celebre tra l'altro per aver difeso l'arcivescovo Carranza in un importante processo per eresia¹⁶. L'ammirazione che Sarpi riserva al Navarro è significativa ai fini del nostro discorso perché il teologo spagnolo fu tra i primi a istruire un nesso tra confessione e dissimulazione, affermando la liceità dell'uso della riserva mentale da parte dei penitenti¹⁷. Secondo il Navarro la confessione veniva resa a Dio, non al sacerdote, per questa ragione il fedele per custodire un segreto, o difendere sé stesso, poteva essere reticente e fornire dichiarazioni incomplete se non ambigue¹⁸.

¹⁴ Sarpi a Groslot de l'Isle, 9 dicembre 1608, in Sarpi 1931, vol. 1, 51.

¹⁵ «e quello che più è da stimare, eccitano anco li predicatori e confessori a fare de' sinistri uffici nelle confessioni et in altri colloqui religiosi, li quali di quanta efficacia siano, non abbiamo bisogno impararlo dalle istorie. L'età nostra ha visto una lega formata in Francia col mezzo de confessori, che ha potuto levar lo stato e la vita ad un potentissimo re, le reliquie di quella non sono ancora tutte ben estinte», *Del confutare scritture malediche*, (Sarpi 1969, 1170-1171).

¹⁶ Micanzio 1974.

¹⁷ Sul rapporto tra dissimulazione e confessione, con particolare riferimento al Navarro, Zagorin 1992, 153-185 e Prosperi 2009.

¹⁸ Scrive Prosperi 2009: «Fu invece il Navarro a difendere senza mezzi termini l'obbligo del segreto. Il suo *Enchiridion Confessariorum* fu diffusissimo fra i confessori. Non solo: il dottor Navarro negò che si potesse fulminare la scomunica per gli atti interiori, i movimenti del pensiero. Ma soprattutto fu autore di quella distinzione fra l'orecchio del confessore e l'orecchio di Dio che apriva la porta centrale della confessione all'arte della riserva mentale: si dice una cosa e si pensa l'opposto perché metà della frase non viene pronunciata. Non la intendono le orecchie del confessore, ma la intende Dio che è colui di cui il confessore è ministro delegato. La confessione si fa a Dio, dunque la frase vera è quella completa che il confessore non intende. La tesi fu sostenuta da Azpilcueta per una questione di causa matrimoniale ma la sua validità fu estesa sia alle risposte del penitente al confessore sia alle risposte del confessore al giudice».

Ingannare con le parole

Sembrerebbe quindi che Sarpi approvasse il ricorso alla riserva mentale e alla *aequivocatio* nella maniera in cui la teorizzavano molti scrittori gesuiti nei loro trattati. Sappiamo però che il frate veneziano fu tra i più tenaci oppositori degli ignaziani al punto da contribuire a fondare la leggenda nera della Compagnia di Gesù¹⁹. Secondo il servita i gesuiti adottavano una politica mondana orientata a rafforzare il potere del papa e della monarchia spagnola. A suo giudizio, la cooperazione di queste due forze stava stringendo l'Italia in una morsa di cattiva politica e di conformismo religioso. Si trattava di un dominio inedito anche perché condotto avvalendosi di massime politiche perlopiù occulte. Inoltre, Sarpi accusava i gesuiti di aver istigato alcuni dei più controversi accadimenti che avevano segnato l'apertura del secolo, in particolare la congiura delle polveri e l'assassinio di Enrico IV. In tutti questi episodi Sarpi era convinto che i gesuiti si fossero serviti della confessione per eccitare i sentimenti di alcuni fanatici al punto da spingerli ad azioni delittuose. Vi sarebbe stata quindi nella pratica dei gesuiti un dualismo tra la loro dottrina ufficiale e le loro pratiche segrete²⁰. Sarpi si fece critico instancabile dei criteri di condotta degli ignaziani, basati non solo sulla divaricazione tra la loro dottrina espressa e quella recondita, ma soprattutto sull'arte di praticare l'*aequivocatio*. Se la dottrina del regicidio era esecrabile ancora di più lo era quella secondo cui era lecito giocare con l'ambiguità delle parole:

Perniciosissima è la loro dottrina sul regicidio, lo affermo, perché ne deriva la rovina per lo stato, ma il loro insegnamento che è lecito servirsi senza commettere peccato dell'ambiguità delle parole e della riserva mentale – dottrina questa che distrugge ogni relazione umana – e l'arte di ingannare, la più perniciosa nei riguardi delle virtù, oserei dire, ripeto, che questa dottrina è più esiziale di quella riguardante il regicidio. Cosa infatti è possibile fare o trattare con quelli che coprono la menzogna col manto della virtù? (Sarpi 1969, 267-268).

Se in passi come questo il servita pronuncia una condanna senza appello dell'*aequivocatio*, in altri momenti della sua riflessione egli sembra propendere per la liceità di pratiche prudenziali non molto dissimili da quelle sottilmente elencate dai gesuiti nei loro manuali di casuistica. Una necessità ben espressa in

¹⁹ Scarpato 2022.

²⁰ Pavone 2000.

una sua lettera dell'agosto 1610 a Leschaissier: «Quod ad Jesuitas attinet, bene quidam eorum dixit *lesuita est omnis homo; chamaleonem habes*»²¹. Rivolgendosi allo stesso Leschassier, nel dicembre 1611, Sarpi notava come nella sua cerchia «cogamur et maiori cautione uti, et saepe dissimulatione»; ma si affrettava a precisare che la dissimulazione da loro usata era «non illa quidem iesuitica, quae purum et merum mendacium est, sed ea quae taciturnitate et silentio valet»²².

Vi era quindi nella visione del frate servita la distinzione tra una cattiva dissimulazione e una buona dissimulazione, la prima basata sulla frode e sulla volontà di ingannare il prossimo, la seconda giudicata come un esercizio prudente e onesto. Attingere ai codici della dissimulazione poteva considerarsi lecito (e per molti versi inevitabile) quando emergeva la necessità di difendere sé stessi da possibili minacce. Occorreva distinguere questa forma di prudenza dalla cattiva dissimulazione – come quella che a suo avviso praticavano i gesuiti per ragioni politiche - esercitata al solo scopo di ingannare e confondere le menti. Questo uso ambiguo del linguaggio equivaleva alla menzogna. Come ha scritto Corrado Pin, per Sarpi la dissimulazione rappresentava una sorta di “metodo di lavoro”²³, uno strumento da impiegare per necessità, ma non vi era in lui nessun compiacimento nel metterla in pratica. La sua preoccupazione era quella di distinguersi da coloro che facevano della menzogna una sorta di seconda natura²⁴.

Persecuzione e reticenza

Leo Strauss, in un saggio del 1941 su *Persecution and the art of writing*²⁵, notava come scienziati e uomini di lettere si fossero da sempre dovuti scontrare con l'intolleranza che le società tradizionali riservavano a coloro che osavano mettere in discussione le opinioni tramandate in materia politica e religiosa. Durante l'età moderna diversi stati europei si dotano di un apparato repressivo esteso territorialmente e implacabile nei suoi metodi coercitivi. I dotti non potevano ignorare questo stato di cose e nell'esporre il loro pensiero dovevano

²¹ Sarpi 1961, 87.

²² Sarpi 1961, 100.

²³ Pin 2010.

²⁴ Sarpi 1961, 79. Scrive ancora: «Iugo preminur quod quidam amant alii levius exoptant, quidam excutere prorsus vellent; in postremis ego» (Sarpi 1961, 56).

²⁵ Strauss 1990.

sempre considerare i rischi cui potevano andare incontro²⁶. Per questa ragione molti scrittori adottarono un'autentica strategia della reticenza²⁷. Se ad un'analisi superficiale essi mostravano di condividere le idee comuni, ad un livello più recondito disseminavano i loro scritti di considerazioni criptiche, sfidando i veri saggi, i soli che ritenessero degni di considerazione, a "leggere tra le righe" per cogliere la reale natura del loro insegnamento.

L'itinerario intellettuale e biografico di Paolo Sarpi può essere inteso all'interno di questa tradizione in cui era ricorrente l'elogio del silenzio e del segreto. Del resto, il ruolo di consultore assunto dal servita richiedeva singolari qualità di prudenza e discrezione, nonché la disponibilità a non rivelare le informazioni di cui si entrava in possesso. Si trattava di una prassi istituzionale che comportava il sottoporsi a regole di condotta molto ferree e, in maniera implicita, a essere oggetto della vigilanza occhiuta esercitata dal Consiglio dei Dieci.

Non è azzardato affermare che Paolo Sarpi fu un autentico maestro della dissimulazione. Così lo rappresentarono i suoi contemporanei, i quali lo considerarono una sorta di enigma vivente, una personalità la cui essenza era per molti versi impenetrabile. Diverso il giudizio dei cattolici del partito filopapale, i quali lo ritenevano a tutti gli effetti un'ipocrita, un calvinista mascherato.

Nel Seicento, la pratica della dissimulazione non attiene solo alla sfera della morale e della condotta individuale ma si afferma come una questione di primaria importanza nella trattistica politica. Per intendere questo aspetto occorre acclimatarsi con la concezione barocca della politica. Secondo questa visione la politica non consiste solo nell'elaborazione di strategie di azione e nell'espressione del pensiero ma richiede un insieme di pratiche, un patrimonio di tecniche che attengono alla psicologia e al "governo del corpo". La dissimulazione, in tal senso, traccia dei codici di comportamento che investono non solo la parola (o il silenzio) ma anche gli ambiti del linguaggio fisico e gestuale.

²⁶ Villari 2003, mette bene in luce come il ricorso alla dissimulazione fosse giustificato anche dalla presenza in uno stato come il Regno di Napoli – attraversato da frequenti rivoluzioni urbane - dalla presenza di un sistema penale per molti versi arbitrario, fondato sull'idea del valore esemplare e ammonitivo che si attribuiva al supplizio.

²⁷ È l'espressione utilizzata da Momigliano 1969. Zagorin 1992, 11, critica il saggio di Strauss e segnala i limiti e le notevoli forzature esegetiche tipiche di molti suoi allievi: «The dissimulation ascribed to a particular author must be proved or at least shown to be highly probable in light of all the evidence, not merely assumed. Moreover, the text must be treated with scruple and caution, not wrested and strained to yield a preconceived conclusion».

Sulle pratiche di dissimulazione: una storia umbratile

Nel contesto intellettuale dell’Europa moderna il dibattito sulla dissimulazione è molto fitto²⁸. La più esemplare definizione di essa si trova nelle pagine della *Dissimulazione onesta* del napoletano Torquato Accetto, il quale chiariva come dissimulare non equivalesse a mentire (e quindi fosse esercizio prudente e cristiano) perché «si simula ciò che non è, si dissimula quello che è»²⁹. Dissimulare consiste nel coprire la verità, quindi chi dissimula non mente. Nel caso di Accetto la dissimulazione è giudicata come una pratica necessaria innanzitutto per ragioni di natura difensiva. Come ha notato Villari, lo scrittore napoletano viveva in un regno attraversato da notevoli tensioni sociali che la corona spagnola aveva deciso di gestire ricorrendo a metodi particolarmente assertivi³⁰. In contesti simili l’individuo ha il diritto di difendere se stesso dall’autorità, specie quando essa assume posture dispotiche. Quest’idea, del resto, era in sintonia con le acquisizioni dell’antropologia politica seicentesca orientata a mostrare con incontrovertibili argomenti geometrici come nell’individuo fosse prevalente l’impulso all’autoconservazione.

Il concetto di dissimulazione non nasce certo con Accetto (al quale però spetta il merito di aver sviscerato la questione con raro acume critico), se ne trovano infatti definizioni esaustive già nell’ambito della filosofia scolastica³¹. Ma è solo tra il sedicesimo e diciassettesimo secolo che la dissimulazione viene sempre più a definirsi come una pratica specifica dell’agire politico, non sempre agevolmente distinguibile dalla frode o dalla menzogna. Si pensi al riguardo ai precetti di Machiavelli, il quale esortava il principe a coltivare una sembianza di virtù, a simulare qualità morali anche quando non le possedeva, poiché nella politica il piano dell’apparenza prevaleva su quello della realtà, per cui «ognuno vede quello che pari, pochi quello che sei»³². Con la riforma protestante, invece, la dissimulazione è chiamata in causa dai riformati che difendono la liceità delle proprie convinzioni religiose contro l’invadenza delle autorità statali sollecite a preservare con qualsiasi mezzo l’uniformità religiosa. Nasce così la figura del

²⁸ Tra la vasta bibliografia sull’argomento mi limito a richiamare i lavori di Ginzburg 1970, Biondi 1974, Zagorin 1992, Cavaillé 2002, Villari 2003, Snyder 2009.

²⁹ Accetto 2012, 23-24: «Non essendo altro il dissimulare, che un velo composto di tenebre oneste e di rispetti violenti: da che non si forma il falso, ma si dà qualche riposo al vero, per dimostrarlo a tempo; e come la natura ha voluto che nell’ordine dell’universo sia il giorno e la notte, così convien che nel giro delle opere umane sia la luce e l’ombra, dico il procedere manifesto e nascosto, conforme al corso della ragione, che regola della vita e degli accidenti che in quella occorrono».

³⁰ Villari 2003.

³¹ Cavaillé 2002.

³² Machiavelli, *Principe*, cap. XVIII.

niconemita – centrale negli studi sulla vita religiosa italiana del Cinquecento – colui che pubblicamente professa la religione cattolica ma segretamente osserva la fede riformata³³.

Il dibattito sulla dissimulazione assume poi una valenza specifica con la letteratura della ragion di Stato che individua come principale compito del politico quello di celare gli “arcani”, senza però cadere nelle astuzie suggerite da Machiavelli, da più parti tacciato di empietà e ateismo.

L'*Istoria del Concilio Tridentino* di Sarpi partecipa di questa tradizione. In particolare, l'autore mostra la capacità di leggere i fatti narrati interpretandoli all'interno delle categorie essenziali della ragion di Stato. Non a caso l'opera, che non fu mai stampata in Italia per tutto il Seicento, circolò largamente in Francia, dove Sarpi venne considerato dai libertini francesi e dai regalisti gallicani come un continuatore della tradizione realistica inaugurata da Machiavelli³⁴.

Nell'*Istoria* la dissimulazione appare, in primo luogo, come un aspetto essenziale della condotta di quei pontefici che gestirono le fasi preparatorie del concilio. La loro abilità sarebbe stata quella di mettere in atto iniziative per prepararne l'apertura dissimulando la loro decisa volontà di non intraprenderlo. Tale ambiguità era dovuta alla loro condizione di manifesta inferiorità nei rapporti di forza rispetto all'imperatore Carlo V, che di quel concilio era sostenitore convinto. Era ispirata, inoltre, alla convinzione che mutare i costumi della chiesa e intraprenderne la riforma potesse rivelarsi estremamente pericoloso. Le gerarchie romane in questo senso non sembravano in grado di uscire dall'idea, tipica della ragion di Stato, secondo cui le innovazioni sono intrinsecamente dannose e che la politica è essenzialmente arte della conservazione³⁵.

Le pagine in cui Sarpi tratta del rapporto tra Carlo V e Clemente VII risentono dell'idea secondo cui il primo dovere del politico deve essere quello di non rivelare l'*arcano* su cui si basa la propria condotta. Così, la capacità di dissimulare è centrale nella personalità del papa mediceo, il quale possedeva «gravità naturale ed esemplare parsimonia e dissimulazione»³⁶. Questa tendenza a intermettere ostacoli e impedimenti finti sulla strada del concilio

³³ Biondi 1974 e Ginzburg 1974.

³⁴ Si tratta di un giudizio formulato da Charbonnel 1919 sulla base di una ricca documentazione testuale. Si veda anche il documentato lavoro di De Franceschi 2009.

³⁵ Borrelli-Coccoli 2019.

³⁶ Sarpi 1534.

era caratteristica anche di Paolo III «prelato di buone qualità, e che fra tutte le sue virtù, di nessuna faceva maggior stima che della dissimulazione»³⁷. Paolo III non si diceva sfavorevole all'apertura della sinodo solo perché «vedeva benissimo questo colore di concilio li poteva servir a coprire molte cose».

Nel corso del Seicento si verifica un'autentica proliferazione della trattistica prudenziiale che rende il dibattito sulla dissimulazione particolarmente fitto. Baltasar Gracian ne tesseva le lodi, ritenendo necessario affinarsi in essa, non solo per l'uomo di stato ma anche per coloro che volessero avere successo in società³⁸. Secondo Gracian e i trattatisti barocchi dissimulare vuol dire riuscire a controllare non solo la parola ma persino la più recondite espressioni del corpo: il *Breviario dei politici* dello pseudo-Mazzarino offre una fenomenologia assai espressiva di questa nuova prossemica politica.

Negli ultimi decenni la letteratura critica sul libertinismo ha approfondito il legame tra filosofie libertine e dissimulazione³⁹. Il libertino, infatti, considera se stesso come il detentore di un sapere elitario, trasmissibile solo agli «esprit fort». Nessuna tentazione di persuasione lo anima, nessun proselitismo lo tenta. Al contrario, egli adotta strategie particolarmente elaborate per coprire la verità. Negli scrittori libertini la dissimulazione rappresenta lo sbocco inevitabile della sostanziale scissione che essi sperimentano tra le proprie convinzioni interiori e gli atteggiamenti che mettono in atto nella vita pubblica. Se l'erudizione storica spinge i libertini a dubitare di tutto, la loro idea sostanzialmente conservatrice della società, unita alla più volte asserita constatazione dei limiti propri dell'agire politico, li spinge a vivere seguendo la morale comune⁴⁰.

“Abbi verba in tua potestate”

Tornando a Sarpi, occorre precisare come nel suo rapporto con la dissimulazione incidano diversi fattori di natura biografica che non possono essere ignorati. Sarpi aveva lavorato presso la corte papale ma ne aveva ricavato un'impressione fortemente negativa. Non era mai riuscito ad integrarsi in essa, né a riceverne benefici e avanzamenti significativi. Inoltre, era stato imprudente nel confessare per iscritto il proprio malcontento ad un confratello,

³⁷ Sarpi 1977, 115.

³⁸ Gracian 2020.

³⁹ Gouverneur 2005; Moreau 2007; Mori 2022.

⁴⁰ Battista 1980; Taranto 1994.

il quale più tardi non esiterà a servirsi di quella lettera per screditarlo⁴¹. Questa circostanza dovette consigliargli ulteriore prudenza e ispirargli le molte affermazioni sulla necessità della dissimulazione che si trovano nei suoi *Pensieri*⁴². L'esperienza della corte di Roma e le trame ordite all'interno del suo ordine monastico, contribuirono a far maturare quegli accenti di sfiducia e disincanto sulla realtà italiana che sono ricorrenti nelle sue lettere. In Italia, afferma Sarpi, è impossibile vivere senza indossare una maschera: «Ego eius ingenii sum, ut, velut Chamaleon, a conversantibus mores suam: verum, quo ab occultis, et tristis haurio, invitus incordio: hilares et apertos, sponte ac libere accipio: personam coactus fero, licet in Italia nemo sine ea esse possit»⁴³.

A un suo corrispondente ginevrino che gli chiedeva di intraprendere un lungo soggiorno a Venezia Sarpi rispondeva che «venire in Italia non serve se non per divenire ipocrita»⁴⁴. Inoltre, Sarpi partecipava di quella cultura padovana che aveva consegnato alla tradizione libertina l'idea della doppia verità nell'indagine filosofica. Un atteggiamento ben espresso dal filosofo aristotelico Cesare Cremonini, al quale si attribuiva la massima «intus ut libet foris ut moris est». Nei *Pensieri medico-morali* sarpiani troviamo precetti non dissimili:

Non devi mai "iactare philosophiam": ella corregga li costumi tuoi, non li pubblici; restringi il tuo volere entro li termini delle opinioni comuni, ma non le allargare, se non secondo la tua. Al di dentro vivi e giudica secondo la ragione, al di fuori secondo la comune opinione vivi e parla (Sarpi 1969, 56)

Mai piglia impresa di voler persuadere la tua opinione dell'universale, ch'è impossibile; né per leggerezza ti lascia uscir parola contro la comune, ma abbi "verba in tua potestate", al che giova "minimum cum aliis loqui, plurimum secum": e se puoi stare mascherato con tutti, non curare ch'alcuno vegga la tua faccia; e se non puoi contenere il prorito di lasciarla vedere, eleggi con giudicio, e con precedente prova pochi o uno dicendo con Epicuro: "Satis magnum alter alteri theatrum sumus" (Sarpi 1969, 92)

⁴¹ Si rimanda al profilo biografico di Cozzi in Sarpi 1969, 24-25 e alla testimonianza di Micanzio 1977: «Il padre, tra l'altre repulse a quel consiglio [di restare a Roma lasciando Venezia], per levarsi una volta il tedio per sempre, rispose in una lettera in cifra, che tra di loro usavano, alcune parole in discreditio della corte, come in quella si venisse alle dignità con male arti, e di tenerne esso poco conto, anzi abominarla» (Micanzio 1977, 1298). In una stesura alternativa del testo Micanzio era più esplicito rivelando quale fosse stata la risposta di Sarpi: «E che volete ch'io sperì in Roma, ove li soli ruffiani, cenedi et altri ministri di piaceri o di guadagni hanno ventura?».

⁴² Il legame tra questo episodio romano e l'insistenza sulla dissimulazione è colto anche da Wootton 1983.

⁴³ A Jacques Gillot, 11 maggio 1606, Sarpi 1961, 133.

⁴⁴ Sarpi 1931, 97.

La dissimulazione richiede il ricorso alla razionalità e alla prudenza ma presuppone alcune qualità che sono preminenti negli animali. Non a caso nei *Pensieri* l'idea della necessità della dissimulazione è avvalorata attraverso il ricorso ad immagini zoomorfe, come quella del camaleonte, del grillo, del gatto. Ancora più necessaria nella vita pubblica, come già ammonivano gli stoici, è la capacità di scrutare l'animo delle persone con cui entriamo in contatto per riconoscere le passioni da cui sono dominate.

Molte pagine sarpiane sembrano richiamare l'idea barocca del mondo umano come un teatro di maschere. Questa enfasi sull'idea di prudenza spiega anche l'entusiasmo del servita per le pagine dell'*Amitié* di Montaigne⁴⁵. L'amico è tra le poche persone alle quali possiamo rivolgerci mostrando il nostro vero volto. Così Sarpi confessò al Von Dohna: «La falsità non dico mai, ma la verità non a ogni uno»⁴⁶.

Un'eredità difficile

Nel *Trattato della dissimulazione onesta* Accetto sosteneva che sarebbe stato impossibile scrivere una storia della dissimulazione, poiché i più abili dissimulatori non hanno lasciato tracce di sé. Così lo stesso Sarpi ha lasciato poche testimonianze sulla sua vita che sarebbero ancora più scarse se il suo epistolario fosse stato distrutto dopo la sua morte, così come era nelle sue volontà. La maggior parte delle informazioni a nostra disposizione provengono dalla biografia scritta da Micanzio, a cui ci siamo più volte richiamati. Si tratta un'opera lungamente meditata, scritta per assecondare la richiesta di informazioni sulla vita del servita che animava gli uomini di lettere in tutta Europa⁴⁷. Allo stesso tempo l'autore si prefiggeva un obiettivo più ambizioso: mettere in crisi quella strategia del silenzio che le autorità ecclesiastiche avevano adottato nei confronti della memoria di Sarpi⁴⁸. Per questa ragione Micanzio avrebbe impiegato diversi anni nella stesura dell'opera, soppesando diverse versioni del testo. Nonostante l'autore dichiarasse di aver cominciato a scrivere la *Vita* subito dopo la morte del biografato, l'opera venne stampata solo nel 1646 a Leida. Si può congetturare che Micanzio si risolvesse a darla alle

⁴⁵ Cozzi 1960.

⁴⁶ *Colloqui con Von Dohna*, in Sarpi 1931, vol. 2, 153.

⁴⁷ Guaragnella 2006.

⁴⁸ Raynes 2006; Infelise 2010.

stampe solo dopo la morte del pontefice Urbano VIII, nemico ostinatissimo dei libertini veneziani e – stando sempre a Micanzio – animato da un odio inscalfibile verso Sarpi che considerava «peggio di Lutero e di Calvino»⁴⁹. La *Vita* rappresenta quindi un documento imprescindibile per comprendere la personalità di Sarpi e il significato delle diverse maschere che egli dovette indossare nel corso della sua travagliata esistenza. Nel complesso però se ne ricava un ritratto per molti versi scarno e privo di vitalità. Micanzio, infatti, non solo si preoccupa di allontanare dal suo maestro qualsiasi ombra di eterodossia religiosa ma lavora per far coincidere la sua immagine con quella di una sorta di saggio stoico.

Un ulteriore elemento di interesse era dato dal fatto che Micanzio – in un gioco sottile di ambiguità – desse a intendere al lettore che Sarpi fosse l'autore dell'*Istoria del concilio tridentino* senza mai affermarlo in maniera esplicita. Del resto, parlando del suo maestro notò come i suoi scritti inediti erano assai più numerosi di quelli pubblicati. Sarpi sarebbe stato estremamente prudente nel dare alle stampe i suoi scritti, e in ogni sua produzione aveva soppesato ogni parola, poiché «nell'opere scritte nella necessità di quei disperati più fu lo studio in quello che conveniva tacere che dire»⁵⁰.

Dissimulazione o nicodesimo?

Il 26 novembre 1622 si svolse a Venezia un incontro singolare. Era in visita nella città lagunare il principe di Condè, Enrico II di Borbone, figlio del capo della fazione ugonotta durante le guerre di religione. Il Condè, allevato nella fede riformata, era stato arrestato nel 1616 per essersi opposto alla reggenza di Maria de' Medici. Detenuto tre anni alla Bastiglia, era stato riabilitato solo dopo esserci convertito al cattolicesimo. Condè era ora un cattolico tra i più intransigenti, al punto da opporsi alla decisione di Luigi XIII di rinnovare l'editto di Nantes. A causa di quel dissenso Condè aveva deciso di intraprendere un

⁴⁹ «Più violentemente trattava in Francia [dove era nunzio apostolico] Maffeo Barberino nunzio, che con amplificazioni poetiche gridava ch'era peggio di Lutero e di Calvino, e non s'asteneva di dire che conveniva ammazzarlo. Riseppe che 'l padre scriveva e riceveva lettere da alcuni di quei signori consiglieri del Parlamento e sorbonisti della buona stampa, che tengono la difesa della legittima potestà secolare, s'oppongono all'usurpazioni di Roma e mantengono la libertà della Chiesa gallicana (...) Le lettere erano sempre consulte di giurisdizione. A Barberino erano tutti eretici a chi scriveva o che gli scrivevano. Ma gl'altri che non potevano sindicare né la professione, né i costumi, avevano l'unico luogo comune che fosse ipocrita», Micanzio 1974, 1370-1371. Il nesso tra la pubblicazione della biografia e la morte del Barberini è evidenziato anche in Barzazi 2010.

⁵⁰ Micanzio 1974, 1337.

lungo viaggio in Italia. Tra gli obiettivi politici del principe francese vi era quello di preparare il ritorno della Compagnia di Gesù nella Serenissima. Inoltre, durante il suo soggiorno a Venezia, il Condè espresse a più riprese il proposito di incontrare Paolo Sarpi. Il servita gli fece sapere che non avrebbe potuto acconsentire a quella richiesta senza espressa licenza della Repubblica. Le autorità veneziane si risolsero infine a dare il loro consenso a quell'incontro che si svolse in forma pubblica nella casa di Angelo Contarini. Ne conosciamo i dettagli dalla relazione che lo stesso Sarpi scrisse per il Senato⁵¹. Condè era un uomo molto dotto, e – sincero o simulato che fosse il suo ritorno al cattolicesimo – aveva nelle sue convinzioni lo zelo e il rigore puntiglioso tipico dei convertiti. Pose a Sarpi domande molto dirette sulla natura dell'eresia, sul suo rapporto con la riforma, sulle questioni religiose che avevano lacerato l'Europa. A tutte queste domande il frate diede risposte estremamente concise e laconiche. Micanzio paragonò quel dialogo al violento frangersi delle onde sugli scogli. Le pressanti domande di Condè erano orientate tra l'altro a far uscire Sarpi allo scoperto sulla questione dell'autorialità dell'*Istoria del Concilio Tridentino*. Su tale questione Condè fu presumibilmente sollecitato da alcuni cattolici intransigenti francesi che chiedevano al Parlamento di Parigi di pronunciarsi contro quell'opera⁵². La posizione di Sarpi su tale questione era particolarmente scomoda poiché egli non poteva disconoscere del tutto l'opera (i sospetti su di lui rasentavano la certezza), ma allo stesso tempo confessarne la paternità lo avrebbe messo in pericolo. Sarpi scelse di attingere al repertorio della dissimulazione:

Mi soggionse che era un'altra opera intitolata l'*Istoria del Concilio di Trento*, che si diceva esser mia. Risposi che a Roma sapevano molto bene chi era l'auttore, né volsi uscire di questa risposta. Mi dimandò se io avevo scritto altro, risposi non aver scritto né esser mai per scrivere cosa alcuna, essendo certo che mai quel che è scritto è inteso dal lettore nel senso dell'auttore (Sarpi 1969, 1284)

Le domande di Condè toccavano anche un punto tra i più controversi della biografia del frate servita: la natura e gli obiettivi dei suoi rapporti col mondo protestante. Com'è noto, Sarpi, negli anni tra il 1606 e il 1609, prese parte ad

⁵¹ *Ragionamento col Prencipe di Condè*, 26 novembre 1622, in Sarpi 1969.

⁵² Beguin 1999, 360.

alcune iniziative orientate a promuovere la diffusione della riforma a Venezia⁵³. Nello stesso frangente rinveniamo nelle lettere ai calvinisti frequenti espressioni di apprezzamento per i progressi della religione evangelica. Sulla natura del rapporto di Sarpi col mondo protestante persistono ancora molte questioni irrisolte. Non sappiamo, infatti, se quanto detto e operato dal servita dopo l'Interdetto corrispondesse ad una autentica convinzione interiore o, diversamente – come riteniamo verosimile – all'idea da lui maturata che la diffusione della riforma in Italia avrebbe potuto indebolire il "totato" papale, indebolendo il blocco asburgico e guadagnando una maggiore autonomia alla Serenissima sul piano politico e religioso. Su questo problema gli studiosi si sono divisi tra coloro che ritengono che Sarpi fosse, in materia religiosa, un nicodemita, e altri che hanno sostenuto che il servita pur con tutte le sue ambiguità non si collocò mai fuori dalla religione cattolica. Su questa ultima direttrice si collocano gli interventi di Ulianich, il quale ha vigorosamente respinto l'idea di un nicodemismo sarpiano, poiché l'applicazione di un tale criterio «equivarrebbe alla distruzione della personalità del Sarpi e alla sua riduzione ad una pura maschera»⁵⁴.

Un dato invece generalmente acquisito è rappresentato dall'ammirazione di Sarpi per la chiesa gallicana da lui considerata come un modello di riferimento per la stessa Venezia⁵⁵.

Un altro aspetto rilevante è dato dal rapporto tra Sarpi e i movimenti latitudinari del suo tempo. Il servita era in contatto con ambienti protestanti, in particolar modo anglicani, che professavano la necessità di pervenire ad un nucleo di convinzioni religiose comuni sulle quali basare una rinnovata concordia delle confessioni cristiane⁵⁶. Su questo punto, Sarpi venne sollecitato ad esprimersi senza ambiguità dall'ambasciatore inglese a Venezia Dudley Carleton. Dalla risposta di Sarpi si evince come nella sua concezione fosse ineludibile la funzione del dubbio nelle questioni religiose, specie su quelle non essenziali. Tali dubbi andavano però dissimulati quando le circostanze non consentivano di rivelarli. Sarpi, quindi, consentiva all'idea generale dei latitudinari circa la necessità di togliere gli uomini «dalla servitù delle opinioni non necessarie»⁵⁷. Ma, a suo avviso, maturata una nuova opinione, non era giusto diffonderla senza averne prima verificato l'opportunità. Tale prudenza

⁵³ Frajese 2019.

⁵⁴ Ulianich 1956, 439.

⁵⁵ Ulianich 1961.

⁵⁶ De Mas 1983.

⁵⁷ Paolo Sarpi a Dudley Carleton, in Sarpi 1969, 713-719.

doveva essere usata in primo luogo per non creare scandalo, specie tra gli uomini semplici che mancavano di capacità di discernimento. Sulle questioni sollevate dal movimento latitudinario il frate servita quindi espresse ancora una volta l'idea di un uso onesto della dissimulazione:

Direi ancora potersi assolutamente consigliare ogni christiano, che venendoli in mente nova opinione indifferente, o novo argomento contro la pregiudicata fosse per operar sicuramente trattenendo il tutto in se stesso senza communicarlo ad altri, non si valendo della sua cognocenza, et della certezza dell'indifferenza dell'opinioni. Ma considerando l'importanza del pericolo di offendere Christo rovinando il fratello, per il quale egli è morto, et riputando per seccuro il consiglio di S. Paulo, se tu hai certezza habbiali in te stesso inanzi a Dio (Sarpi 1969, 716-717)

Questo criterio spiegava l'adesione sostanzialmente interiore di Sarpi alle istanze del movimento latitudinario ma allo stesso tempo giustificava la sua scelta di non compiere in suo favore passi più decisi e concreti: «Comprendere la capacità di quelli con chi si parla, et la disposizione in quel tempo particolare: et certo la cognitione delle opportunità è il colmo della sapienza umana: ma mettendo un libro in stampa credo esser cosa impossibile»⁵⁸.

Il chiarimento offerto a Carleton giustifica il giudizio che Micanzio diede su Sarpi come uomo freddo e irresoluto. Micanzio, infatti, si era avvicinato con maggior entusiasmo agli ambienti anglicani attivi a Venezia e per questa ragione appariva deluso dalla prudenza del suo maestro. Del resto, gli stessi riformati finirono per abbandonare l'idea che Sarpi sarebbe potuto passare dalla loro parte impegnandosi in una pubblica dichiarazione di fede. A tale riguardo, può essere illuminante una testimonianza che il ginevrino Jean Diodati - il quale si diceva convinto che Sarpi in cuor suo avesse optato per la Riforma – consegnò a Philippe Duplessis-Mornay: «il padre Paolo è fisso in una pericolosissima massima, che Iddio non curi l'esterno, pur che l'animo, e 'l cuore habbia quella paura, e diritta intentione e relatione a lui, in Christo, pel lume della sua parola e spirito»⁵⁹. L'enfasi posta sul valore della verità interiore avvalorava una concezione religiosa basata ancora una volta sulla sostanziale scissione tra le convinzioni profonde e gli atteggiamenti manifestati nella vita pubblica.

⁵⁸ Sarpi 1969, 716.

⁵⁹ Ulianich 1976.

Comunicazione pubblica e lotta politica

Come ha notato Filippo De Vivo, l'uso delle tecniche di dissimulazione rappresentava per Sarpi anche una necessità dettata dalla notevole mole di informazioni di carattere politico che affluirono sul suo tavolo di lavoro⁶⁰. L'Interdetto aveva richiamato su Venezia l'attenzione di molti esponenti del mondo gallico e riformato i quali individuarono nel frate un interlocutore privilegiato. L'epistolario di Sarpi costituisce un'autentica miniera di informazioni su una gamma molto ampia di temi. Inoltre, il ruolo di consultore esercitato dal servita gli consentiva di avere accesso alle segrete degli archivi veneziani. Nessuna sorpresa quindi nel constatare come il servita nelle sue lettere adoperasse formule retoriche prefissate per scusarsi con coloro che lo interrogavano su questioni su cui non era autorizzato a parlare.

Sarpi non volle dare alle stampe nessuno dei suoi scritti prima che le occasioni pubbliche lo richiedessero⁶¹. Del resto, parlando di sé scrisse: «Un uomo non può niente, senza l'occasione. Se l'occasione dell'Interdetto non si fosse offerta, io non avrei scritto niente. Spesso, mancando le occasioni, gli uomini non sono conosciuti. Spesso, se gli uomini non stanno in cervello, le occasioni fuggono»⁶². L'Interdetto rappresentò la svolta decisiva nella vita di Sarpi. Il provvedimento adottato dal pontefice intendeva colpire la reputazione della Serenissima. Si trattava allora di affinare strategie politiche e comunicative adeguate a preservarla. Su tale questione si era già pronunciato Botero, il quale nella *Ragion di Stato* sosteneva che la difesa della reputazione doveva essere la prima preoccupazione del principe. Secondo Botero, però, non era possibile conservare la reputazione senza ricorrere alla dissimulazione, nascondendo o vietando la circolazione di notizie che potevano essere dannose per la corte⁶³. Sosteneva, inoltre, che il principe doveva imparare ad apprezzare il valore della segretezza «perché, oltre che lo rende simile a Dio, fa che gli uomini, ignorando i pensieri del Principe, stiano sospesi e in aspettazione grande de' suoi disegni». Per questa ragione «non s'addomestichi con ogni sorte di persone, non con uomini loquaci e cianciatori, perché, divulgando quel che si dee tener secreto, il discrediteranno presso il popolo»⁶⁴.

⁶⁰ De Vivo 2006.

⁶¹ Micanzio 1974.

⁶² Sarpi 1931, vol. 2, 130.

⁶³ Si tratta di un passaggio ben evidenziato da Dooley 1999b., 1322.

⁶⁴ Botero 1589, 52.

La condotta che Sarpi suggerì al Senato veneziano durante la prima fase dell'Interdetto era in linea con questa idea tipica della ragion di Stato, basandosi sulla necessità di mantenere la segretezza sul decreto di scomunica promulgato dal pontefice. In particolare, Sarpi lavorò alla stesura di un *Protesto* che fu affisso in diversi punti della città e diffuso presso gli esponenti del clero. In questo documento non si discutevano le argomentazioni contenute nella bolla papale ma se ne dichiarava la nullità. Il decreto di Paolo V era giudicato semplicemente illegittimo e per questa ragione la sua divulgazione fu vietata sotto la minaccia di pene severissime. Questa circostanza giustifica la preoccupazione più volte espressa da Sarpi circa l'uso politico della confessione da parte degli esponenti dei gesuiti, i quali se ne potevano servire per diffondere le scomuniche del papa e gli argomenti acuminati dei suoi teologi. In questa fase, quindi, non è azzardato affermare che quella suggerita da Sarpi fu un'autentica strategia della dissimulazione, poiché orientata a tenere segreto il contenuto della bolla papale. Una scelta giustificata anche dalla "nullità" di tale provvedimento. Si trattava di una strategia non esente da contraddizioni, come ebbe a notare tra gli altri Bellarmino, il quale osservò che il *Protesto* dichiarava nullo il decreto papale negandone al contempo l'esistenza.

La strategia suggerita da Sarpi in questa prima fase dello scontro con Roma era in linea, oltre che con i precetti di Botero, con la tradizionale massima del governo veneziano, secondo cui il popolo doveva essere tenuto quanto più possibile allo scuro delle informazioni politiche. La Serenissima, del resto, era una repubblica aristocratica che escludeva dalla rappresentanza politica non solo i ceti popolari ma anche le corporazioni di arti e di mestieri. Molti senatori erano convinti che consentire la circolazione delle informazioni politiche avrebbe aperto uno spazio di discussione pubblica che poteva progressivamente erodere la struttura oligarchica dello Stato e provocare pericolose mutazioni nello stesso assetto religioso della società. Questo atteggiamento prudente dei politici veneziani sarà ben compreso da Gregorio Leti, il quale notò come Venezia, a differenza degli altri stati, non si preoccupasse tanto di controllare la circolazione delle informazioni, quanto di fare in modo che non uscissero dal Palazzo.

Ma sin dalle prime fasi dell'Interdetto molti osservatori ebbero sentore che quel conflitto non poteva essere ristretto agli attori tradizionali e che il dibattito avrebbe finito per coinvolgere un pubblico molto più ampio. Del resto, la bolla di Paolo V, non colpiva tanto la repubblica quanto la comunità veneziana nella sua interezza. Quel provvedimento, inoltre, metteva in una posizione molto delicata il clero locale stretto tra l'obbedienza al papa e quella dovuta alla

Repubblica che prevedeva pene molto severe per coloro che si fossero rifiutati di impartire i sacramenti. Non a caso, nella primavera del 1606, gesuiti e teatini lasciarono Venezia perché indisponibili a disobbedire a quanto comandato dal papa.

La «guerra delle scritture», così come la definì Sarpi, si accese solo nella primavera del 1606, quando cominciarono a circolare a Venezia le opere di Bellarmino e Baronio che difendevano le posizioni della Santa Sede in quella controversia. Per questa ragione Sarpi accusò Roma di avere per prima esacerbato il conflitto autorizzando la divulgazione di libelli che intendevano aggirare il silenzio imposto dal *Protesto*. Era necessario, quindi, mutare profondamente la strategia politica e comunicativa rendendola più aggressiva. Sarpi consigliò allora al Senato di incoraggiare la divulgazione di scritture che si opponessero a quelle dei teologi romani. Per questa ragione la crisi dell'Interdetto, pur nella sua brevità, rappresenta uno dei momenti più significativi per lo studio della nascita dell'opinione pubblica in età moderna. Ad entrare in crisi in quella fase fu la stessa visione tradizionale della politica basata sul segreto e sulla riservatezza. Lo sviluppo della letteratura politica faceva in modo che le istituzioni pubbliche non potessero più limitarsi al controllo delle informazioni ma dovessero agire per contrastare le scritture polemiche.

Oltre la dissimulazione

Una situazione per molti versi simile si verificò nel 1621 quando Sarpi venne sollecitato ad esprimersi sul modo migliore di rispondere a un libello filo-asburgico che criticava la struttura oligarchica dello stato veneziano. Il consulto di Sarpi sulla questione, *Del confutare scritture malediche*, costituisce un documento di notevole importanza e può essere considerato una sorta di archetipo della comunicazione pubblica governativa. Sarpi lo scrisse in stile argomentativo vagliando tutte le possibili strategie che erano a disposizione della parte offesa. Sosteneva in particolare che l'obbedienza dei sudditi verso lo Stato era un fatto naturale che non aveva bisogno di essere rafforzato attraverso la diffusione di libri. Al contrario, quando un principe elogia pubblicamente il suo operato finisce per apparire sospetto agli occhi dei sudditi. Sarpi condivideva l'idea secondo cui è preferibile che uno stato come Venezia si governasse tenendo il popolo nell'ignoranza delle "notizie" di carattere politico. Il problema però si poneva quando i fondamenti dell'obbedienza erano messi in discussione dalla circolazione di scritture polemiche che criticavano radicalmente l'operato del governo. Particolarmenete pericolosi erano, ancora una volta, i libri dei gesuiti che non esitavano a giudicare tirannici tutti quegli

stati che non si conformavano alle richieste del papa. In casi simili, la strategia migliore non poteva consistere solo nella difensiva, poiché – scriveva Sarpi «non ci è maggior miseria che stare sopra la sola deffesa; e chi prende un tal partito è necessario che soccomba, perché l'inimico essendo certo che non sarà offeso ma rispettato, arditamente passerà a nuove ingiurie e più petulanti»⁶⁵. Era necessario fare di tutto per arrestare la circolazione di questo genere di scritture, ma allo stesso tempo adoperarsi per rispondere pubblicamente alle offese ricevute:

Quando si potesse chiuder l'adito a queste scritture, sarebbe il proprio e vero rimedio; questo non si potendo fare, resto il rintuciarli il filo e lavargli la forza con opporli altre scritture che scuoprino la malignità e la falsità insieme, e mettendo le cose in chiaro servino a confonder li malevoli, confermar li ben affetti et imprimer il vero nelli titubanti (Sarpi 1969, 1171)

Ancora una volta Sarpi tornava sull'efficacia delle strategie comunicative dei gesuiti, i quali quando erano chiamati in causa rispondevano gettando discredito sui loro accusatori, raccogliendo sul loro conto ogni genere di materiale diffamatorio. Questa condotta, sebbene aggressiva, era da preferire alle tradizionali apologie, destinate a restare inefficaci «se non accusano l'avversario altrettanto e qualche più».

Nelle pagine di questo contributo ho cercato di riflettere sull'interna scissione della personalità sarpiana. Nella condotta di questo grande protagonista della cultura seicentesca è possibile cogliere una tensione antinomica per molti versi tipica del mondo libertino. Sarpi pratica una visione aristocratica del sapere, esaltando il ruolo della doppia verità, della prudenza, della dissimulazione. Allo stesso tempo, però, il fattivo sostegno offerto alle istituzioni repubblicane minacciate dall'ingerenza papale spinge l'intellettuale ad uscire dal suo rifugio aristocratico, confrontandosi con le dinamiche della nascente opinione pubblica. Sarpi, quindi, è allo stesso tempo un teorico della dissimulazione e uno dei primi protagonisti della formazione di una sfera d'opinione pubblica basata sulla circolazione delle notizie. Una condizione ben presente agli scrittori libertini veneziani che per molti versi seguiranno il suo esempio impegnandosi nella battaglia per l'indipendenza di Venezia contro il papato.

⁶⁵ Sarpi 1969, 1172-1173.

Bibliografia

- Accetto, Torquato. 2012. *Della dissimulazione onesta. Rime*. A cura di Edoardo Ripari. Milano: Rizzoli-Bur.
- Barzazi, Antonella. 2010. *Micanzio, Fulgenzio*, Dizionario Biografico degli Italiani, vol. 74, *ad vocem*.
- Battista, Anna Maria. 1980. *Libertini e moralisti nella Francia del Seicento*, in *Il libertinismo in Europa*, a cura di Sergio Bertelli, Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi Editore.
- Béguin, Katia. 1999. *Les princes de Condé. Rebelles, courtisans et mécènes dans la France du grand siècle*. Seyssel: Champ Vallon.
- Benzoni, Gino. 1973. *Venezia nell'età della Controriforma*. Milano: Mursia.
- Biondi, Albano. 1974. *La giustificazione della simulazione nel Cinquecento*, in *Eresia e riforma nell'Italia del Cinquecento*, Miscellanea 1 (Corpus Reformatorum Italicorum), Firenze-Chicago: Sansoni: The Newberry Library, 7-68.
- Bodei, Remo. 2002. *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*. Milano: Feltrinelli.
- Borrelli, Gianfranco e Lorenzo Coccoli. 2019. *Ragion di Stato e ragioni della Chiesa*. Napoli: Bibliopolis.
- Botero, Giovanni. 2009. *La Ragion di Stato*, a cura di Chiara Continisio. Roma: Donzelli.
- Bouwsma, William. 1968. *Venezia e la difesa della libertà repubblicana*. Bologna: Il Mulino.
- Catteeuw, Laurie. 2013. *Censures et raisons d'État. Une histoire de la modernité politique*. Paris: Albin Michel.
- Cavaillé, Jean-Pierre. 2002. *Dis/simulations. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVII e siècle*. Paris: Champion.
- Cavaillé, Jean Pierre, e Antony Molho. 2009. *Dissidence et dissimulation. "Le Dossier du Grihl"* 3: 2. Ultimo accesso 16 ottobre 2023 <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/3665>.

- Cavaillé, Jean-Pierre. 2013. *Les Déniaisé. Irréligion et libertinage au début de l'époque moderne*. Paris: Garnier.
- Charbonnel, J. Roger. 1919. *La pensée italienne au XVIe siècle et le courant libertin*. Paris: Champion.
- Clerici, Alberto. 2019. *Nicholas of Cusa and Paolo Sarpi: Copernicanism and Conciliarism in Early Modern Venice*, in *Nicholas of Cusa and the Making of the Early Modern World*, a cura di Simon J.G. Burton, Joshua Hollmann, Eric M. Parker, 128-150. Leida: Brill.
- Cozzi, Gaetano. 1958. *Sulla morte di fra Paolo Sarpi*, in *Miscellanea in onore di Roberto Cessi*, vol. 2, 387-396. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Cozzi, Gaetano. 1960. "Una vicenda della Venezia barocca: Marco Trevisan e la sua eroica amicizia", *Bollettino dell'Istituto di storia della società e dello Stato veneziano*, II: 61-154.
- Cozzi, Gaetano. 1969. "Nota introduttiva." in Paolo Sarpi, *Opere*, a cura di Gaetano Cozzi, Luisa Cozzi, tomo 1, 3-37. Milano-Napoli: Ricciardi.
- De la Motte Le Vayer, Francois. 2015. *Dialogues faits à l'imitation des Anciens*, a cura di Bruno Roche. Paris: Champion.
- De Vivo, Filippo. 2006. "Il vero termine di reggere il suddito': Paolo Sarpi e la gestione dell'informazione", in *Ripensando Paolo Sarpi*, a cura di Corrado Pin, 237-270. Venezia: Ateneo Veneto.
- De Vivo, Filippo. 2012. *Patrizi, informatori, barbieri. Politica e comunicazione a Venezia nella prima età moderna*. Milano: Feltrinelli.
- Dooley, Brendan. 1999. *The Social History of Skepticism. Experience and Doubt in Early Modern Culture*. Baltimore-London: The John Hopkins University Press.
- Dooley, Brendan. 1999b. "De bonne main: les pourvoyeurs de nouvelles à Rome au XVIIe siècle", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 54 (6): 1317-1344.
- Frajese, Vittorio. 1994. *Sarpi scettico*. Bologna: Il Mulino.
- Frajese, Vittorio. 2018. "Struttura e significato dei *Pensieri sulla religione* di Paolo Sarpi", *Rivista Storica Italiana* 1: 44-73.
- Frajese, Vittorio. 2019. "Visti da Roma. Paolo Sarpi e Fulgenzio Micanzio nel triennio filoprotestante (1606-1609)", *Nuova Rivista Storica* 1: 173-201.
- Ginzburg, Carlo. 1970. *Il nicodemismo: Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*. Torino: Einaudi.

- Ginzburg, Carlo. 1992. *L'alto e il basso. Il tema della conoscenza proibita nel Cinquecento e Seicento*, in Id., *Miti emblemi spie. Morfologia e storia*, 107-132. Torino: Einaudi.
- Gouverneur, Sophie. 2005. *Prudence et subversion libertines. La critique de la raison d'État chez François de La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé et Samuel Sorbière*. Paris: Champion.
- Gracian, Baltasar. 2020. *Oracolo manuale ovvero l'arte della prudenza*, con un saggio introduttivo di M. Fumaroli. Milano: Adelphi.
- Guaragnella, Pasquale. 2006. *Fulgenzio Micanzio biografo di Paolo Sarpi*, in *Ripensando Paolo Sarpi. Atti del Convegno internazionale di studi nel 450° anniversario della nascita*, a cura di Corrado Pin, 461-488. Venezia: Ateneo Veneto.
- Infelise, Mario. 2010. "Che di lui non si parli". *Inquisizione e memoria di Sarpi a metà '600*, in *Paolo Sarpi. Politique et religion en Europe*, a cura di Marie Viallon, 349-368. Paris: Garnier.
- Le Roux, Nicolas. 2014. *Les guerres de religion*. Paris: Belin.
- Pine, Martin L. 1986. *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance*. Padova: Antenore.
- Machiavelli, Niccolò. 1961. *Il principe*, a cura di Federico Chabod, Torino: Einaudi.
- Micanzio, Fulgenzio. 1974. *Vita di Padre Paolo*, in Paolo Sarpi. *Istoria del Concilio Tridentino*, a cura di Corrado Vivanti, vol. 2: 1273-1413. Torino: Einaudi.
- Momigliano, Arnaldo. 1969. *Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss*, in Id., *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, 117-128. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Moreau, Isabelle. 2007. «Guérir du sot». *Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*. Paris: Champion.
- Mori, Gianluca. 2022. *Atheisme et dissimulation au XVII siecle*. Paris: Champion.
- Muir, Edward. 2008. *Guerre culturali. Libertinismo e religione alla fine del Rinascimento*. Bari-Roma: Laterza.
- Pavone, Sabina. 2000. *Le astuzie dei gesuiti. Le false istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuitica nei secoli XVII e XVIII*. Roma: Salerno.

- Pin, Corrado. 2010. *Paolo Sarpi senza maschera*, in *Paolo Sarpi. Politique et religion en Europe*, a cura di Marie Viallon, 55-103. Paris: Garnier.
- Pintard, René. 1983. *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*. Genève: Slatkine.
- Prosperi, Adriano. 2009. *Dissimulazione e confessione*, in *Dissidence e dissimulation*, a cura di Antony Molho e Jean-Pierre Cavaillé, Dossier du Ghrl, 3-2; Ultimo accesso 18 aprile 2024. [https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/3671 - entries](https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/3671)
- Prosperi, Adriano. 2022. *Una rivoluzione passiva. Chiesa, intellettuali e religione nella storia d'Italia*. Torino: Einaudi.
- Raines, Dorit. 2006. *Dopo Sarpi: il patriziato veneziano e l'eredità del servita*, in *Ripensando Paolo Sarpi*, a cura di Corrado Pin, 546-649. Venezia: Ateneo Veneto.
- Sarpi, Paolo. 1931. *Lettere ai protestanti*. Bari: Laterza.
- Sarpi, Paolo. 1961. *Lettere ai gallicani*, a cura di Boris Ulianich, Franz Steiner Verlag GMBH-Wiesbaden.
- Sarpi, Paolo. 1969. *Opere*, a cura di Gaetano Cozzi e Luisa Cozzi, "La letteratura italiana. Storia e testi", in *Storici, politici e moralisti del Seicento*, tomo 1. Milano-Napoli: Ricciardi.
- Sarpi, Paolo. 1974. *Istoria del Concilio tridentino*, a cura di Corrado Vivanti. Torino: Einaudi.
- Sarpi, Paolo. 1996. *Pensieri naturali, metafisici e matematici*, a cura di Luisa Cozzi e Libero Sosio. Milano-Napoli: Riccardi Editore.
- Scarpato, Giovanni. 2022. "Gli arcani dei gesuiti nella polemica dei libertini italiani." *Storia del Pensiero Politico*. 3, 349-371.
- Snyder, R. Jon. 2009. *Dissimulation and the culture of secrecy in early modern Europe*. Berkeley: University of California Press.
- Strauss, Leo. 1990. *Scrittura e persecuzione*. Venezia: Marsilio.
- Taranto, Domenico. 1994. *Pirronismo e assolutismo nella Francia del '600. Studi sul pensiero politico dello scetticismo da Montaigne a Bayle (1580-1697)*. Milano: Franco Angeli.
- Ulianich, Boris. 1956. "Sarpiana, La lettera di Sarpi allo Heinsius." *Rivista Storica Italiana* LXVIII: 425-456.

- Ulianich, Boris. 1961. *Sarpi e i gallicani. Primi appunti*, in Paolo Sarpi, *Lettere ai gallicani*, Ulianich, B. (1961). «Saggio introduttivo. *Sarpi e i Gallicani: primi appunti*». *Sarpi* 1961, XI-CXLV.
- Ulianich, Boris. 1976. "Il principe Christian von Anhalt e Paolo Sarpi: dalla missione veneziana del Dohna alla relazione Diodati (1608)." *Annuarium historiae conciliorum*, VIII: 429-506.
- Ulianich, Boris. 1994. *I Gesuiti e la Compagnia di Gesù nelle opere e nel pensiero di Paolo Sarpi*, in *I Gesuiti a Venezia. Momenti e problemi di storia veneziana della Compagnia di Gesù*. Atti del Convegno di Studi (Venezia 1990), a cura di M. Zanardi, 233-262. Padova: Gregoriana.
- Ulianich, Boris. 2006. "Teologia paolina in Paolo Sarpi." In Corrado Pin (ed.), *Ripensando Paolo Sarpi*, Venezia: Ateneo Veneto, 73-101.
- Villari, Rosario. 2003. *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*. Bari-Roma: Laterza.
- Vivanti, Corrado. 1974. "Introduzione" in Sarpi, Paolo, *Istoria del Concilio Tridentino*, 29-92. Torino: Einaudi.
- Wooton, David. 1983. *Paolo Sarpi between Renaissance and Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yates, A. Frances. 1944. "Paolo Sarpi's "History of the Council of Trent." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 7: 123- 143.
- Zagorin, Perez. 1990. *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe*. London: Harvard University Press.

Giovanni Scarpato è ricercatore in "Storia delle dottrine politiche" presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università Federico II di Napoli. Ha pubblicato saggi e ricerche sul pensiero politico dell'età moderna e della Restaurazione, con particolare riferimento al pensiero politico di Giambattista Vico. Ha pubblicato le monografie *Giambattista Vico dall'età delle riforme alla Restaurazione. La Scienza nuova tra Lumi e cultura cattolica* (Roma, Aracne,2018); *Verso governi umani. Politica e storia in Luigi Blanch* (2018). Ha curato con Gennaro Maria Barbuto il volume *Polis e polemos. Giambattista Vico e il pensiero politico*, (2022). Attualmente è in corso di pubblicazione per Mimesis il volume *Occasioni di libertà. Percorsi del libertinismo politico tra Italia e Francia*.

Email: giovanni.scarpato@unina.it