

Doctrines des philosophes, doctrines des théologiens et Inquisition romaine au 17<sup>e</sup> siècle:  
aristotélisme, héliocentrisme, atomisme

par Francesco Beretta  
(CNRS, UMR 5190 LARHRA, Lyon)

Dans cette contribution, je me propose d'apporter quelques éléments de réponse à l'une des questions formulées dans le programme du colloque : « quel est le sens exact du recours à la *doctrina* dans les condamnations universitaires et ecclésiastiques ? » J'aborderai cette question sous l'angle de la problématique qui inspire mes recherches actuelles, celle de la production d'orthodoxie<sup>1</sup>, tout en l'articulant en deux volets. Premièrement, il y a le problème de la définition de l'orthodoxie, c'est-à-dire de l'opinion droite ou, pour ce qui est de notre sujet, de la vraie doctrine. À ce propos il faut relever que, historiquement parlant, une orthodoxie abstraite, une doctrine vraie dans l'absolu, qui serait la mesure de toutes les autres, n'existe pas. L'orthodoxie ne peut pas être présupposée, elle est toujours le produit complexe de la dynamique d'un espace intellectuel et des conflits, en son sein, entre représentants de positions antagonistes.

Deuxièmement, l'existence, au sein de l'espace intellectuel, d'institutions de régulation intellectuelle disposant d'un capital symbolique important, voire d'un pouvoir de coercition, soulève le problème de la possibilité pour une partie des acteurs d'imposer, par ce biais, sa propre doctrine en tant qu'unique orthodoxie. Lors des prises de position des institutions de régulation intellectuelle, les rédacteurs des textes officiels s'efforceront de montrer le caractère absolu de leur propre conception de l'orthodoxie, de la doctrine étalon exprimée dans ces documents autorisés. Mais il faut éviter de confondre le *discours* des membres de ces institutions avec la *réalité historique* qui voit les partisans de positions différentes lutter pour imposer leur propre conception de la vraie doctrine, en défendant en même temps leur propre statut et leurs prérogatives au sein de l'espace intellectuel.

J'appliquerai cette problématique aux procès instruits par l'Inquisition romaine — j'entends par là les Congrégations du Saint-Office et de l'Index, ainsi que les tribunaux périphériques administrés par les inquisiteurs et par les évêques—, dans l'Italie du 17<sup>e</sup> siècle, contre les tenants de trois différentes doctrines philosophiques : celle de la mortalité de l'âme,

---

1 Cf. mes études «La Congrégation de l'Inquisition et la censure doctrinale au XVII<sup>e</sup> siècle. Affermissement du pouvoir d'une institution de régulation intellectuelle», Gabriel Audisio (éd.), *Inquisition et pouvoir*, Aix-en-Provence, Publication de l'Université de Provence, 2004, p. 41-54; « Orthodoxie philosophique et Inquisition romaine au 16<sup>e</sup>-17<sup>e</sup> siècles. Un essai d'interprétation », *Historia philosophica* 3(2005), p. 67-96.

selon l'interprétation averroïste ou alexandriste des écrits d'Aristote ; l'héliocentrisme, affirmant le mouvement de la terre ; le corpuscularisme, postulant que la matière est composée d'atomes. Je me limiterai ici à relever dans quelques textes produits par l'Inquisition romaine, à usage interne ou de caractère public, la présence, ou l'absence, du terme *doctrina*, ainsi que son utilisation et sa signification. J'analyserai donc surtout le point de vue des censeurs, des experts au service de l'institution inquisitoriale, tout en le comparant, dans quelques cas, avec celui de leurs antagonistes. Cette recherche permettra d'apporter quelques éléments de réponse à la question posée au début, mais elle ne représente que l'ébauche d'une enquête qui mériterait d'être conduite à une plus large échelle, grâce à une comparaison avec les textes produits par les experts en dehors de leur activité au service de l'Inquisition romaine, ainsi qu'avec ceux rédigés en privé ou en public par leurs adversaires.

### *Le Concile de Latran V et la doctrine d'Aristote*

Dans la deuxième moitié du 15<sup>e</sup> siècle, le champ philosophique italien se caractérise par la présence de deux courants prédominants : l'aristotélisme séculier solidement enraciné dans les Facultés des arts et de médecine des Universités, et l'aristotélisme christianisé enseigné dans les *studia* des Ordres mendiants. Dès cette époque, on assiste à une tentative de la part des théologiens de limiter l'autonomie du secteur séculier du champ philosophique, expression d'une rivalité entre religieux et professeurs des Universités dont l'enjeu est le contrôle des représentations des élites sociales<sup>2</sup>.

L'affrontement se joue en particulier autour de la question de l'immortalité de l'âme et de l'enseignement d'Aristote à ce sujet. Si les philosophes séculiers tentent de préserver l'autonomie de leur discipline, en adoptant une posture d'interprètes fidèles de la pensée d'Aristote, les théologiens poussent l'autorité ecclésiastique à intervenir en faveur de leur conception de la hiérarchie des disciplines, en soumettant la philosophie au contrôle de la théologie. Un succès est marqué, en 1489, avec le décret de l'évêque de Padoue, auquel fait suite, le 19 décembre 1513, un exploit bien plus important avec la promulgation par le Concile de Latran V de la constitution *Apostolici regiminis*, qui érige en loi ecclésiastique la conception de la hiérarchie disciplinaire propre aux théologiens scolastiques et applique aux philosophes la législation pénale inquisitoriale : toute proposition philosophique contraire à la foi est déclarée comme fautive ; ses tenants sont soumis aux peines des hérétiques.

Ce qui frappe dans ce texte est l'absence du terme *doctrina*, et ceci d'autant plus que le thème de la doctrine est central : ce qui fait problème aux théologiens qui ont inspiré

---

<sup>2</sup> Je reprends ici quelques conclusions d'« Orthodoxie philosophique », *op. cit.*

*Apostolici regiminis* est précisément l'enseignement de la mortalité de l'âme par les professeurs de philosophie dans les Universités. Mais les rédacteurs du document ont choisi dans la partie doctrinale du document, la première, d'articuler le discours autour des termes « assertio / asserere », repris sous différentes formes, qui visent les assertions des philosophes contredisant la vérité de la foi catholique. Dans la partie disciplinaire, le Concile impose aux professeurs de philosophie d'enseigner, « docere », la vérité de la religion chrétienne et de dénouer les arguments avancés par les philosophes païens en faveur des conclusions qui contredisent la foi<sup>3</sup>.

Cet usage linguistique s'explique par la volonté de condamner ponctuellement les quelques aspects de la doctrine d'Aristote qui contredisent la foi chrétienne —et notamment la mortalité de l'âme—, sans remettre en question l'aristotélisme lui-même, qui représente le fondement du paradigme scientifique prédominant. Aussi, cette précision technique permet d'indiquer que les peines des hérétiques ne s'appliquent qu'à ceux qui adhèrent aux assertions incriminées. De fait, *Apostolici regiminis* est destiné à devenir un texte fondateur de la législation inquisitoriale, comme le montre son insertion dans le recueil de documents officiels relatifs au Saint-Office que Francisco Peña, théologien et canoniste espagnol actif à la Cour pontificale, publie en complément de son édition commentée du *Directorium inquisitionum* de Nicolas Eymeric<sup>4</sup>.

Dans la partie du *Directorium* consacrée à la définition de l'hérésie, l'inquisiteur dominicain du 14<sup>e</sup> siècle avait inséré une liste d'erreurs des philosophes, et notamment d'Aristote et d'Averroès. Dans son commentaire, Peña le félicite pour avoir montré la nocivité de la « doctrine des philosophes païens », si elle est enseignée sans précautions. Pour cette raison, le Concile de Latran V a imposé aux professeurs des Universités de réfuter les opinions des philosophes contraires à la foi et de manifester la vérité de la religion chrétienne<sup>5</sup>. Dans ce texte apparaît de nouveau la distinction, que nous avons relevée par rapport à *Apostolici regiminis*, entre la doctrine des philosophes, visant globalement leur

---

3 *Les Conciles oecuméniques*, t.2: Les Décrets, Paris, Editions du Cerf, 1994, vol. 1, p. 1236-1239.

4 [Francisco Peña (éd.)], *Litterae apostolicae diversorum romanorum pontificum, pro officio sanctissimae Inquisitionis*, Romae, In Aedibus Populi Romani, 1579, p. 58-59.

5 « Haec ergo sapienter intuitus Eymericus, optimo consilio falsa praecipuorum philosophorum, et magis nota *dogmata* in hoc opere recitavit, ut ostenderet quantum gentilium philosophorum incaute lecta *doctrina* nocere posset. Et propterea in Concilio Lateranensi sub Leone decimo, sessio VIII., in Bulla incip. *Apostolici regiminis*, relata in Bull. pag. 58, divinitus cautum est, ut qui philosophiam profitentur in universitatibus, philosophorum *dogmata* catholicæ fidei adversa auditoribus diluant, et religionis Christianæ *veritatem* ostendere nitantur in hæc verba [...], suit une citation d'*Apostolici regiminis* », Nicholaus Eymericus, *Directorium inquisitionum*, Francisco Peña (éd.), Romae, in Aedibus Populi Romani, 1578, t. 2 : Scholiorum, livre II, scholia 23, p. 53-54 (souligné par nous).

enseignement, et quelques propositions ponctuelles contredisant la foi, appelées par Peña « dogmata ».

Cet usage linguistique reproduit la situation de l'espace intellectuel italien et le conflit qui se prolonge tout au long du 16<sup>e</sup> siècle entre professeurs séculiers et religieux : car si le paradigme philosophique commun est représenté par le commentaire des textes d'Aristote, ce qui les distingue, et les oppose, est la volonté des théologiens de christianiser l'aristotélisme sur les points sensibles pour la foi. Ceci apparaît clairement de la *Ratio studiorum* des jésuites, le guide officiel des études, promulgué en 1599, du nouvel Ordre qui aura un très grand impact sur la formation des élites sociales. Si l'aristotélisme est posé comme fondement de l'enseignement philosophique, tout un programme d'expurgation des erreurs qui contredisent la foi est formulé, allant jusqu'à prescrire la manière de présenter les commentateurs d'Aristote, négative pour Averroès, favorable pour Thomas d'Aquin. Mais on sent bien que la « doctrine approuvée universellement par les universités », l'aristotélisme séculier que concurrencent les Collèges jésuites, reste une référence importante, sauf sur les points « contraires à la foi orthodoxe », qu'il faut réfuter selon l'enseignement du Concile du Latran<sup>6</sup>.

En arrière-plan de ces textes il y a donc une rivalité entre docteurs appartenant à des institutions de production et de reproduction du savoir en concurrence —les Universités, d'une part, les *studia* traditionnels et les nouveaux Collèges des religieux, de l'autre—, dont l'enjeu est l'orientation à donner aux représentations des élites sociales. Grâce à la mise en place de l'Inquisition romaine, au cours de la seconde moitié du 16<sup>e</sup> siècle, les religieux disposent désormais d'une puissante institution de régulation intellectuelle qui leur permet de tenter d'imposer leur contrôle à l'égard des professeurs séculiers par des moyens judiciaires. Si *Apostolici regiminis* fournit la base légale pour l'intervention de l'Inquisition, sa légitimation théorique réside dans la critériologie scolastique, mise en place au 13<sup>e</sup> siècle, qui postule la certitude supérieure de la théologie, fondée sur la certitude de la révélation divine, par rapport à la faiblesse de la raison humaine<sup>7</sup>. C'est ce que soulignent les commentateurs de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, tel le dominicain Raffaele Riva, lorsqu'il affirme la supériorité de la « sacra doctrina » sur les autres sciences<sup>8</sup>. Et son confrère Serafino

---

6 « In rebus alicuius momenti ab Aristotele non recedat nisi quid incidat a doctrina, quam academiae ubique probant alienum ; multo magis, si orthodoxae fidei repugnet ; adversus quam, si quae sunt illius aliusve philosophi argumenta, strenue refellere studeat iuxta Lateranense Concilium », Demoustier Adrien et al. (éds), *Ratio studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, Paris, Belin, 1997, p. 124.

7 Cf. mon étude « Orthodoxie philosophique », *op. cit.* (note 1), p. 68.

8 Raffaele Riva (Ripa), *Ad S. Thomae Aquinatis totam primam partem notationes, et dubitationes scholasticae*, Venetiis, Apud Marcum Antonium Somaschum, 1609, f. 9v.

Capponi renchérit en affirmant que, sur cette base, la théologie peut expurger les autres disciplines de l'infection et que toute assertion philosophique contraire à la foi est à considérer comme hérétique<sup>9</sup>.

De ce qui précède ressort que la doctrine d'Aristote, l'ensemble de son enseignement, a une connotation positive, puisqu'il s'agit de la base commune de l'enseignement supérieur. Ce qui fait problème, dans l'enseignement des professeurs séculiers, sont les aspects de cette doctrine, quelques « assertions » ou « opinions », qui contredisent la doctrine des théologiens et qu'il s'agit donc de proscrire. A ce sujet il faut relever que les théologiens sont conscients de la distinction qui subsiste entre la « sacra doctrina », leur propre doctrine, et la foi elle-même<sup>10</sup>, mais lorsqu'ils s'efforcent d'imposer leur contrôle aux philosophes, ils préfèrent, dans la construction de leur discours, invoquer directement la Révélation divine, sur laquelle se fonde la certitude de leur propre doctrine, en renforçant ainsi la légitimation symbolique de celle-ci : ainsi, selon *Apostolici regiminis*, les assertions des philosophes s'opposent à la vérité de la foi chrétienne.

#### *Le procès de Cesare Cremonini*

L'usage du terme *doctrina* peut se transformer lorsque le conflit s'exacerbe, comme le montre le cas de Cesare Cremonini dont l'affrontement avec les théologiens, et avec l'Inquisition romaine, se prolonge du début de son enseignement à Padoue, en 1591, jusqu'à sa mort, en 1631<sup>11</sup>. Dans ses cours, et notamment dans ses commentaires du traité de l'âme, Cremonini affirme qu'il ne veut pas enseigner ce qui est vrai dans l'absolu mais qu'il se limite à reproduire avec précision la doctrine d'Aristote, car en cela réside, selon lui, la tâche de son enseignement. Pour la réfutation des arguments qu'il avance en faveur de la mortalité de l'âme, il renvoie aux ouvrages des théologiens<sup>12</sup>. Ces derniers refusent une telle délimitation des compétences respectives, qui tend à légitimer, avec l'autonomie de la méthode philosophique, une interprétation de la pensée d'Aristote contraire à celle qu'ils considèrent comme orthodoxe : dans une expertise produite pour le Saint-Office romain en 1608, le dominicain Thomas de Lemos accuse les professeurs séculiers de provoquer ainsi « une

---

<sup>9</sup> Serafino Capponi, *Summa totius theologiae D. Thomae de Aquino [...] cum elucidationibus formalibus*, Venetiis, apud Iuntas, 1612, p. 15 et 470.

<sup>10</sup> Voir, outre le texte même de la *Summa theologiae* de l'Aquinat, le prologue du commentaire de Capponi consacré à « De altitudine doctrinae thomisticae », *Summa totius theologiae, op. cit.*, sans pagination.

<sup>11</sup> Leen Spruit, « Cremonini nelle carte del Sant'Uffizio Romano », dans E. Riondato / A. Poppi (éds), *Cesare Cremonini. Aspetti del pensiero e scritti*, Padova, Accademia Galileiana, 2000, vol. 1, p. 193–204.

<sup>12</sup> Bibliothèque Vaticane, ms. Vat. lat. 12601, f. 1v-2r.

guerre entre la philosophie naturelle et la doctrine révélée », alors que les philosophes chrétiens ont montré que la vraie position d'Aristote, sa « mens », n'est pas contraire à la « fidei doctrina »<sup>13</sup>. Dans ce texte, le terme *doctrina* est réservé à la Révélation divine elle-même, le but étant de légitimer l'interprétation du texte d'Aristote, conforme à la foi, qu'avancent les théologiens.

En 1614, suite à la publication de la *Disputatio de Coelo* de Cremonini, l'Inquisition lui demande de corriger son livre conformément au décret *Apostolici regiminis* : il aura à réfuter lui-même les arguments avancés en faveur de la « pernicieuse doctrine d'Aristote » et à montrer que la « lumière naturelle [de la raison] n'est pas contraire à la lumière de la foi », selon l'enseignement du Concile Latran V. « Comme philosophe chrétien et de valeur », il doit reconnaître la « fausseté de cette doctrine »<sup>14</sup>. Si Cremonini n'accepte pas, le Tribunal procédera contre lui comme suspect d'hérésie et d'athéisme<sup>15</sup>. La connotation négative acquise par la doctrine d'Aristote est étroitement associée à celle de l'enseignement de Cremonini lui-même, qui entraîne les étudiants, et notamment les médecins, à adhérer à la mortalité de l'âme : ainsi, en 1614, Paolo Andrea d'Auria, qui a adopté cette position poussé par la « doctrina Caesaris Cremonini », doit abjurer pour hérésie formelle<sup>16</sup>.

En février 1615, Giovanfrancesco Sagredo, qui sera l'un des personnages du *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde* de Galilée, écrit à ce dernier que Cremonini, avec sa doctrine de la mortalité de l'âme, a contribué à répandre l'athéisme parmi les jeunes et que son père, réformateur de l'Université de Padoue, s'oppose au renouvellement de son enseignement<sup>17</sup>. Mais sans succès, car Cremonini restera en charge jusqu'à sa mort, toujours protégé par le Sénat de Venise. Fort de cet appui, le professeur de Padoue réussit également à éviter, avec différents subterfuges, de devoir corriger son livre, qui sera toutefois mis à l'Index en juin 1623. Face à de nouvelles dénonciations, une circulaire est adressée par ordre du pape Urbain VIII Barberini à tous les Inquisiteurs d'Italie, en juin 1625, afin qu'ils

---

13 Archives de la Congrégation pour la doctrine de la foi, fonds Saint-Office (= ACDF, SO), St. st. O 1 f, fascicule 4, f. 115.

14 Document publié par Léopold Mabilleau, *Etude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie (Cesare Cremonini)*, Paris, Librairie Hachette, 1881, p. 356.

15 Spruit, « Cremonini », *op. cit.* (note 11), p.197-199.

16 Vincenzo Spampinato, « Nuovi documenti intorno a negozi e processi dell'Inquisizione (1603-1624) », *Giornale critico della filosofia italiana* 5(1924), p. 228 ; ACDF, SO, Decreta 1614, p. 254 (22.5.1614).

17 « La condotta del S.<sup>r</sup> Cremonino non è stata rinovata fin hora. Il S.<sup>r</sup> Procurator mio padre tiene pessimo conceto della sua persona, credendo che egli con la sua dottrina dell'anima habbia impresso l'ateismo in molta gioventù; il qual conceto pare che sia divolgato assae tra la nobiltà, onde molti lo giudichino huomo scandaloso, imprudente et indegno di essere confermato nello Studio di Padova », 7 février 1615, Galileo Galilei, *Opere*, Antonio Favaro (éd.), t.12, Firenze, Barbera, 1902, lettre 1078, p. 139.

cherchent dans leurs archives si quelqu'un a avoué avoir cru la mortalité de l'âme « a doctrina Cremonini seductus »<sup>18</sup>.

En 1631, le conseiller théologique personnel d'Urbain VIII, Agostino Oreggi, publie un traité exposant la vraie opinion, « sententia », d'Aristote concernant l'immortalité de l'âme, dont il attribue l'initiative au pape lui-même : vingt ans plus tôt, le cardinal Barberini lui avait suggéré d'étudier attentivement le texte grec d'Aristote et avait ajouté que si Aristote avait réellement soutenu l'inséparabilité de l'âme du corps —par conséquent sa mortalité—, il faudrait supprimer l'enseignement de cette *sententia* dans les écoles. Toutefois, Oreggi pense que selon la « doctrina Aristotelis » —nous retrouvons ici la distinction entre doctrine et assertion relevée ci-dessus— l'intellect peut se séparer du corps et que, par conséquent, l'âme est immortelle<sup>19</sup>. A cette époque, le Tribunal romain de l'Inquisition continue de recevoir des informations alarmantes concernant la diffusion de la doctrine de la mortalité de l'âme. Suite au décès de Cremonini, le Saint-Office romain tentera de prouver ses croyances hétérodoxes en faisant inspecter secrètement les manuscrits laissés par le défunt : les experts du Tribunal y reconnaîtront, en juillet 1632, une « doctrina haereticam manifeste damnata »<sup>20</sup>. Mais, du fait de la protection de Venise, la démarche n'aura pas de suite.

Dans les documents que nous venons d'évoquer, le terme *doctrina* vise en même temps l'enseignement de Cremonini et ses positions ponctuelles, notamment son interprétation 'mortaliste' de la pensée d'Aristote. Etant donné le contexte conflictuel, le terme a acquis une connotation négative qui se répercute sur la doctrine même d'Aristote, au point que le pape Barberini aurait envisagé de supprimer cette partie de l'enseignement dans les écoles. Il est évident que la fonction rhétorique de cette très improbable mesure est celle de stigmatiser, au nom de la foi, l'enseignement des professeurs séculiers qui, autour de la question de la mortalité de l'âme, défendent l'autonomie méthodologique traditionnelle de leur discipline, et de limiter leur influence dans la formation des élites intellectuelles italiennes. Le terme *doctrina* est ainsi utilisé pour décrire l'enseignement des philosophes, s'opposant à la vérité de la religion chrétienne, version absolutisée de ce qui n'est, en réalité, que la doctrine des théologiens.

---

18 ACDF, SO, Decreta 1625, f. 112r (26.6.1625).

19 Agostino Oreggi, *Aristotelis vera de rationalis Animae immortalitate sententia accurate explicata*, Romae, Ex Typographia Reu. Camerae Apostolicae, 1631, p. 35-37. Cf. Luca Bianchi, « Agostino Oreggi, Qualificatore del Dialogo, e i limiti della conoscenza scientifica », dans José Montesinos / Carlos Solís (éds), *Largo campo di filosofare. Eurosymposium Galileo 2001*, La Orotava (Tenerife), Fundación Canaria Orotava de historia de la ciencia, 2001, 575-84 : 578-9.

20 ACDF, SO, St. st. O 1 a, dossier 16, f. 104.

## *Les philosophies naturelles alternatives : l'affaire Patrizi*

La situation que nous avons décrite jusqu'ici concerne le principal affrontement entre philosophes et théologiens au cours de la première moitié du 17<sup>e</sup> siècle, celui de l'aristotélisme séculier. Mais le même type d'argumentation est appliqué par les théologiens aux philosophies naturelles alternatives, le but étant, dans ce cas, différent : préserver le paradigme aristotélien et, avec lui, la construction théologique scolastique qu'il a permis d'édifier. L'affaire Patrizi illustre parfaitement ce phénomène.

Francesco Patrizi avait découvert le platonisme au moment de commencer les études de médecine à Padoue et, après un long parcours, une chaire de philosophie platonicienne est créée pour lui, en 1577, à l'Université de Ferrare. Après dix ans de discussions publiques de ses thèses, il publie sa *Nova de universis philosophia*, dont l'édition définitive paraît à Ferrare en 1591. Dans son chef d'œuvre, Patrizi s'efforce de proposer une vaste somme de métaphysique et de philosophie naturelle platonicienne, intégrant également la pensée d'autres philosophes de l'Antiquité et des Pères de l'Eglise, comme alternative à l'aristotélisme.

En 1592, le cardinal Ippolito Aldobrandini, qui avait suivi avec faveur les travaux de Patrizi, devient le pape Clément VIII et crée pour lui une chaire de philosophie platonicienne à l'université de la *Sapienza*. Ce succès inattendu, qui fait entrer l'enseignement du platonisme dans l'Université pontificale, ne peut que susciter l'hostilité du parti scolastique. Le maître du Sacré Palais, Bartolomeo de Miranda, soumet le chef d'œuvre de Patrizi à une censure acérée.<sup>21</sup> Dans l'exorde du texte, Miranda reconnaît que, dans la « doctrina Aethnicorum philosophorum », il y a des erreurs qui doivent être passées au crible de la « censura nostrae fidei », mais ceci a déjà été fait avec succès par les docteurs scolastiques. Par conséquent, le dominicain s'insurge contre l'accusation d'impiété adressée par Patrizi à l'égard de ces derniers, pour avoir trop suivi l'autorité d'Aristote, car la « sacra doctrina » est fondée sur la foi et non pas sur la philosophie, et que l'aristotélisme a permis de grands progrès. Dans la conclusion de la censure, en évoquant les dispositions du Concile du Latran V, Miranda rappelle l'obligation qu'ont les philosophes de se soumettre au contrôle des théologiens, de la « schola theologorum », et il demande soit la proscription, soit une expurgation radicale de l'œuvre de Patrizi.

De cette longue censure, nous retiendrons uniquement un élément mineur dans l'économie du texte, mais important pour nous, c'est-à-dire la critique de l'affirmation par Patrizi du mouvement de la terre, en faveur de laquelle il invoque l'opinion de Copernic. Selon les censeurs, il s'agit d'une doctrine « fautive et contraire aux Lettres Sacrées ». De plus,

<sup>21</sup> ACDF, Fonds de la Congrégation de l'Index (=ACDF, Index), Protocolli 11 (M), f. 129-145.

selon la « *sententia theologorum* », le ciel, en mouvement maintenant, cessera de bouger lors du Jugement dernier<sup>22</sup>.

D'un autre avis est le jésuite Benedetto Giustiniani, professeur de théologie au Collège romain, chargé de préparer l'expurgation de l'ouvrage. Sa censure, très modérée, s'efforce de montrer le bien fondé de la démarche de Patrizi, qui correspond à celle de tant de Pères de l'Eglise ayant introduit des éléments du platonisme dans leur théologie. En particulier, Giustiniani considère que le mouvement de la terre, tel que l'a formulé Copernic après bien des philosophes de l'Antiquité, ne s'oppose pas ouvertement à l'Écriture car celle-ci peut être interprétée selon le principe d'accommodation : « Il faut donc laisser aux philosophes de discuter ce problème »<sup>23</sup>. Par rapport à d'autres passages censurés par Miranda, Giustiniani fait relever qu'il s'agit de questions relevant du « *philosophorum iudicio* », en reconnaissant ainsi une certaine autonomie aux philosophes. Mais la position scolastique sera réaffirmée avec vigueur par le cardinal jésuite Francisco de Toledo, et l'affaire se terminera en 1594 avec la mise à l'Index de l'ouvrage de Patrizi.

### *L'héliocentrisme et le procès de Galilée*

L'orthodoxie aristotélicienne et scolastique était donc solidement installée dans l'espace intellectuel italien lors de la prise de position claire par Galilée, dès 1610, en faveur du mouvement de la terre et, en même temps, d'un nouveau paradigme scientifique qui remet radicalement en cause l'orthodoxie philosophique prédominante : non seulement une méthode inspirée de la géométrie et du calcul mathématique est proposée comme alternative à la dialectique mais, surtout, l'étude directe de la nature doit remplacer le commentaire des textes des anciens philosophes. Les découvertes astronomiques de Galilée posent le problème avec une surcroît de visibilité dû au statut de philosophe personnel du Grand-Duc de Toscane qu'il obtient en 1610<sup>24</sup>. La question de l'héliocentrisme devient ainsi le lieu d'un affrontement dont l'enjeu est la légitimation du nouveau paradigme scientifique face aux résistances des adeptes de la philosophie naturelle aristotélicienne et de la théologie scolastique<sup>25</sup>.

Sans analyser ici en détail la position de Galilée, car notre objet est l'attitude des

---

22 *Ibid.*, f. 139rv.

23 Anna Laura Puliafito Bleuel, *'Nova de universis philosophia'. Materiali per un'edizione emendata*, Firenze, Olschki, 1993, p. XXXII.

24 Annibale Fantoli, *Galilée pour Copernic et pour l'Église*, Paris, Vatican Observatory Foundation, 2001; Michele Camerota, *Galileo Galilei e la cultura scientifica nell'età della Controriforma*, Roma, Salerno, 2004.

25 La partie consacrée à Galilée reprend en synthèse les conclusions de mon étude « Orthodoxie philosophique », *op. cit.* (note 1).

censeurs, relevons que l'astronome toscan s'efforce de souligner la certitude de la connaissance produite par le nouveau paradigme scientifique, en vue d'en défendre l'autonomie, et la nécessité conséquente d'adapter, dans ce domaine, l'interprétation de l'Écriture sainte. Sous sa plume, le terme *dottrina* s'applique tout autant au contenu de l'enseignement d'Aristote qu'à celui de Copernic, mais il acquiert parfois un sens plus spécifiquement épistémologique. Dans la lettre à Castelli, en décembre 1613, Galilée reconnaît, se soumettant aux exigences de la critériologie scolastique, qu'il n'y aura jamais de « *dottrina valida ed efficace* » s'opposant aux articles de foi, mais il suggère en même temps de ne pas les multiplier outre mesure<sup>26</sup>. Dans la *Lettre à Christine de Lorraine*, rédigée au printemps 1615, il invite les théologiens à « considérer avec une grande diligence la différence qui existe entre les doctrines d'opinion et les doctrines démonstratives » et « qu'il n'est pas au pouvoir des professionnels des sciences démonstratives de changer à volonté leurs opinions »<sup>27</sup>.

Toutefois, les scolastiques n'accepteront pas la nouvelle autonomie méthodologique revendiquée par le philosophe toscan et ils vont mobiliser l'Écriture, et l'Inquisition, pour défendre le paradigme aristotélicien. Ainsi, le dominicain Niccolò Lorini, au moment de transmettre aux autorités inquisitoriales romaines, en février 1615, une copie de la lettre à Benedetto Castelli écrit : « on piétine la philosophie d'Aristote qui est tellement utile à la théologie scolastique » et on soutient une opinion contraire à la Bible.<sup>28</sup> Son confrère Tommaso Caccini ira plus loin, en dénonçant Galilée au Tribunal romain de l'Inquisition, le 20 mars 1615, pour adhésion à l'héliocentrisme: selon le dominicain, l'opinion de Copernic est contraire à la foi, puisqu'elle contredit plusieurs passages de l'Écriture, interprétés dans le sens littéral conformément au consensus exégétique des Pères de l'Église.<sup>29</sup>

Or, la dénonciation de Caccini, dans ses termes mêmes, permet de relever qu'en réalité ce sont deux doctrines qui s'affrontent : celle de Galilée, certes, « *la sua dottrina et opinioni* », mais aussi celle du dénonciateur dominicain lui-même, « *la dottrina da me insegnata* », ainsi que celle des exégètes, « *dottrina di Nicolò Serrario* », que Caccini invoque pour défendre son interprétation littérale de l'Écriture, sur laquelle se fonde la censure d'hérésie appliquée à l'héliocentrisme. Ces propos de Caccini reflètent ce qu'il sait très bien, c'est-à-dire que tous les théologiens de l'époque ne partagent pas son point de vue. De fait, ce sont des théologiens

26 Galilei, *Opere, op. cit.* (note 17), t.5, Firenze, Barbera, 1895, p. 284.

27 *Ibid.*, p. 326. Traduction par Maurice Clavelin, *Galilée copernicien. Le premier combat (1610-1616)*, Paris, Albin Michel, 2004, p. 435.

28 Sergio M. Pagano (éd.), *I documenti del processo di Galileo Galilei*, Città del Vaticano, Pontificia Academia Scientiarum, 1984, p. 69-70.

29 *Ibid.*, p. 81-82.

qui ont fourni à Galilée les éléments du dossier exégétique utilisé dans sa lettre à Castelli, dont Caccini pense qu'elle « contient non buona dottrina in materia di theologia »<sup>30</sup>.

L'intervention du carme Paolo Antonio Foscarini, théologien réputé en son temps, provincial de Calabre, confirme cette situation : dans un petit traité sous forme de lettre adressée au général de son Ordre, publiée à l'époque même de la dénonciation de Galilée, il s'emploie à montrer que la doctrine copernicienne n'est pas en contradiction avec l'Écriture. Dans un écrit latin adressé au cardinal inquisiteur Robert Bellarmin, Foscarini va encore plus loin et affirme que la question de la mobilité de la terre ne concerne pas la foi et que, comme il s'agit de questions « quae ad humanas doctrinas spectant », on peut abandonner le consensus exégétiques des Pères dans l'interprétation géocentrique de l'Écriture, d'autant plus que la Bible, par rapport aux objets « quae ad naturales doctrinas ratione inventas spectant », doit être interprétée selon la raison naturelle et l'expérience. C'est donc un théologien autorisé, Foscarini, qui exprime un point de vue analogue à celui de Galilée quant à l'autonomie des « doctrinae naturales et mathematicae »<sup>31</sup>, tout en reconnaissant la force de leurs arguments.

Dans la célèbre réponse que Bellarmin adresse à Foscarini en avril 1615, le cardinal jésuite repousse cette ouverture et affirme que la cosmologie biblique relève elle aussi de la foi, bien qu'indirectement, parce que c'est l'Esprit Saint qui parle dans l'ensemble de l'Écriture. La doctrine copernicienne est donc à considérer comme virtuellement hérétique.<sup>32</sup> Pour défendre l'opinion des « philosophes et théologiens scolastiques », Bellarmin est donc prêt à engager l'inspiration divine de l'Écriture et la science que Salomon a reçu directement de Dieu. Autrement dit, pour trancher un débat qui relève du conflit entre doctrines différentes, c'est la Révélation divine qui est mise en avant.

Le 24 février 1616, les théologiens qualificateurs du Saint-Office romain adoptent la même attitude. Au nom de « l'exégèse commune des Pères de l'Église et des théologiens docteurs », les experts au service du Tribunal inquisitorial qualifient l'affirmation de la stabilité du soleil de formellement hérétique ; quant à l'affirmation du mouvement de la terre, elle est seulement erronée en matière de foi, étant donné que son opposition à la lettre de l'Écriture est moins évidente.<sup>33</sup> Dans les termes de ce document, le débat doctrinal en cours disparaît et c'est l'autorité irréfutable de l'Écriture qui est mise en avant.

Le même constat s'applique au décret de la Congrégation de l'Index, daté du 5 mars

---

30 *Ibid.*

31 Emanuele Boaga, «Annotazioni e documenti sulla vita e sulle opere di Paolo Antonio Foscarini teologo "copernicano" (1562c.-1616)», *Carmelus* 37(1990)1, p. 173-216: 206-208.

32 *Ibid.*, p. 215-216 Galilei, *Opere*, op. cit. (note 17), t. 12, Firenze, Barbera, 1902, p. 171-172.

33 Pagano (éd.), *I documenti*, op. cit. (note 28), p. 99-100.

1616, qui rend publique la définition doctrinale du pape Paul V. Selon le décret, qui proscribit définitivement la *Lettera* de Foscarini, et impose la correction du traité astronomique *De revolutionibus orbium caelestium* de Copernic, la doctrine pythagoricienne, « doctrina de immobilitatis solis et mobilitate terrae », est fautive et tout à fait contraire à l'Écriture. Dans ce texte, le terme *doctrina* n'est utilisé que pour indiquer l'enseignement des philosophes. La doctrine des théologiens est bien présente, dans les faits, puisque c'est elle qui légitime la proscription de l'héliocentrisme. Mais, comme le décret la passe sous silence, elle est absolutisée : elle s'identifie désormais à l'Écriture sainte elle-même. Le décret de l'Index du 5 mars 1616 représente une victoire importante pour les tenants du paradigme aristotélicien et scolastique parce que l'institution de régulation intellectuelle a tranché en leur faveur le débat en cours et a produit une nouvelle orthodoxie officielle.

Quant à la condamnation de Galilée à abjurer l'héliocentrisme comme contraire à la foi, selon le verdict prononcé par Urbain VIII le 16 juin 1633, nous n'en résumerons ici que quelques éléments essentiels<sup>34</sup>. En mai 1630, l'astronome toscan se rend à Rome pour obtenir le permis d'imprimer son *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*. Comme il présente dans son livre des arguments, en partie d'ordre physique, en faveur du mouvement de la terre, le pape Barberini lui impose comme condition de publication, par l'intermédiaire du maître du Sacré Palais Riccardi, d'insérer dans la conclusion de l'ouvrage le principe scolastique de la toute-puissance divine. Utilisé par Urbain VIII dans un sens fondamentalement sceptique, ce principe permet de fournir d'un seul coup la réfutation de tous les arguments avancés dans le livre, en évitant ainsi la contradiction formelle avec le décret de l'Index de 1616, toujours en vigueur.

Mais Galilée, dans les dernières répliques du *Dialogue*, présente bien ce principe, qu'il appelle, non sans ironie, « una saldissima dottrina che già da persona dottissima ed eminentissima appresi e alla quale è forza quietarsi », mais pour lui opposer ensuite une autre doctrine, « elle aussi divine », selon laquelle la *libertas philosophandi* a été divinement instituée<sup>35</sup>. La colère du pape-inquisiteur —non sans raison, il est vrai— explique un procès qui permet à Urbain VIII de punir le favori déchu et, en même temps, de réaffirmer la hiérarchie scolastique des savoirs, selon une politique pratiquée par le pontife également à l'égard de l'aristotélisme séculier, comme nous l'avons vu. Cette intention s'exprime dans l'ordre donné par le pape Barberini, au moment de prononcer le verdict d'abjuration, de porter le texte de la sentence de Galilée à la connaissance de tous les professeurs de philosophie et

<sup>34</sup> Cf. mon étude « Urbain VIII Barberini protagoniste de la condamnation de Galilée », dans Montesinos / Solís (éds), *Largo campo*, *op. cit.* (note 19), p. 549-573.

<sup>35</sup> Luca Bianchi, « Urbain VIII, Galilée et la toute-puissance divine », Beretta Francesco (éd.), *Galilée en procès, Galilée réhabilité?*, Saint-Maurice, Editions Saint-Augustin, 2005, p. 67-90: 88.

de mathématiques, en Italie et au-delà des Alpes, pour qu'ils évitent de subir le même sort.

Dans les textes de la sentence et de l'abjuration, dont la partie doctrinale a été rédigée par le commissaire du Saint-Office Vincenzo Maculani, nous retrouvons le même usage linguistique relevé précédemment : le terme *dottrina* n'est appliqué qu'à l'héliocentrisme de Galilée, « pernicioso dottrina » qui se répand au préjudice de la vérité, « Cattolica verità ». De plus, l'abjuration pour grave suspicion d'hérésie indique que ce qui est en jeu ce n'est pas une simple question d'interprétation de l'Écriture, mais la foi elle-même. Le *Tractatus syllepticus* du jésuite Melchior Inchofer, chargé de produire une légitimation doctrinale du verdict d'Urbain VIII, aligne une longue série d'arguments scripturaires et patristiques permettant d'affirmer que le géocentrisme biblique est objet de foi, bien que seulement indirectement, puisqu'il n'est pas indispensable au salut. Sur cette base, Inchofer peut appliquer aux astronomes les dispositions d'*Apostolici regiminis* et affirmer que la condamnation généralisée des assertions philosophiques contraires à la foi, formulée par le Concile, comprend virtuellement l'héliocentrisme : « Doctrina de motu terrae et stabilitate solis implicite prohibita a Leone X »<sup>36</sup>.

L'ouvrage d'Inchofer permet de comprendre le sens de l'utilisation du Tribunal romain de l'Inquisition de la part de son président, le pape Urbain VIII, pour produire une nouvelle orthodoxie officielle : faire de l'héliocentrisme une doctrine contraire à la foi, susceptible d'être abjurée, permettait de préserver le paradigme scientifique aristotélicien et d'empêcher l'autonomisation du nouveau savoir par rapport au contrôle des théologiens. Comme dans le cas de Cremonini, frapper une doctrine particulière —là, la mortalité de l'âme, ici, l'héliocentrisme— permettait de dresser des limites importantes à une manière d'enseigner, et d'influencer les représentations des élites sociales. Dans le cas de Galilée, on frappait une doctrine entendue comme méthode permettant de produire une connaissance certaine : bien sûr, on ignorait alors quel aurait été le cours ultérieur de l'histoire des sciences.

### *Galilée et le corpuscularisme*

La remise en question du paradigme aristotélicien par Galilée se produit aussi dans le domaine de la constitution de la matière, par sa théorie corpusculariste de la perception sensible exposée dans *l'Essayeur*, qui remet en cause la distinction fondamentale entre substance et accidents propre à la physique aristotélicienne. Or, il ne s'agit pas là du thème

---

<sup>36</sup> Melchior Inchofer, *Tractatus syllepticus, in quo, quid de terrae, solisq. motu, vel statione, secundum S. Scripturam, et Sanctos Patres sentiendum, quae certitudine alterutra sententia tenenda sit, breviter ostenditur*, Roma, 1633, index de l'ouvrage, renvoyant à la p. 57. Cf. mon étude « Melchior Inchofer et l'hérésie de Galilée: censure doctrinale et hiérarchie intellectuelle », *Journal of Modern European History* 3(2005), p. 23-49.

principal de l'ouvrage, publié à Rome en 1623 avec le permis d'imprimer de l'autorité ecclésiastique, qui est consacré au phénomène des comètes, et donc, indirectement, à la question de l'héliocentrisme, ainsi que, plus largement, à la question de la méthode scientifique<sup>37</sup>.

L'inspiration de l'atomisme démocritéen de Galilée lui vient peut-être, parmi d'autres sources, de l'un de ses maîtres, Jacopo Mazzoni, qui avait proposé une explication corpusculaire du froid et de la chaleur dans un ouvrage publié en 1597, sans, semble-t-il, soulever l'objection des censeurs<sup>38</sup>. Mazzoni avait repris la chaire de Patrizi à la Sapienza, mais, après son décès survenu en 1598, l'enseignement de la philosophie platonicienne ne sera pas reconduit. Quant à Patrizi, le refus d'admettre une distinction entre forme et accidents, au nom du platonisme, provoque la réaction du maître du Sacré Palais Miranda, dans la censure mentionnée ci-dessus : en se référant à la doctrine du Concile de Trente au sujet de l'Eucharistie<sup>39</sup>, le dominicain stigmatise la « prava doctrina » du philosophe platonicien, selon laquelle les accidents du pain, inséparables de la substance tout comme sa forme, ne peuvent pas subsister après la consécration<sup>40</sup>. Cet exemple montre bien que l'enjeu n'est pas la défense de la doctrine eucharistique elle-même, mais son instrumentalisation en vue de défendre la physique aristotélicienne qui lui est intégrée en vertu de l'outillage conceptuel propre à la scolastique. Le jésuite Giustiniani, qui a senti le danger, reconnaît qu'il s'agit d'une « sententia minus tuta », mais tente d'excuser Patrizi, qui est philosophe et non théologien.

Ce qui précède permet de comprendre le sens de la dénonciation de l'*Essayeur* de Galilée à la Congrégation de l'Index par un personnage anonyme, probablement un théologien, qui affirme avoir parcouru l'ouvrage et rencontré une « doctrine déjà enseignée par les philosophes anciens », reprise par Galilée, qu'il a voulu soumettre à l'épreuve de la « règle vraie et indiscutable des doctrines révélées ». Après avoir résumé la théorie corpusculariste de la sensation de Galilée, l'anonyme affirme qu'elle est incompatible avec l'opinion commune des théologiens, affirmant la permanence dans l'Eucharistie des accidents sensibles, et qu'elle s'oppose également « à la vérité des sacrés Conciles »<sup>41</sup>. Dans une expertise rapide rédigée pour le secrétaire de l'Index Marini, le jésuite Inchofer confirme le point de vue du

37 Galileo Galilei, *Il Saggiatore*, Ottavio Besomi / Mario Helbing (éds), Roma, Antenore, 2005.

38 Anna De Pace, *Le matematiche e il mondo*. Ricerche su un dibattito in Italia nella seconda metà del Cinquecento, Milano, FrancoAngeli, 1993, p. 290.

39 Décret sur le très saint sacrement de l'Eucharistie, 13<sup>e</sup> session, 11 octobre 1551, *Les Conciles oecuméniques*, t.2, *op. cit.* (note 3), vol. 2, p. 1410-1420, en particulier canon 2, p. 1419.

40 ACDF, Index, Protocolli 11 (M), f. 129-145 : 140.

41 Pagano (éd.), *I documenti*, *op. cit.* (note 28), p. 245-248.

dénonciateur et, après avoir blâmé la « philosophie toujours téméraire » de Galilée, il affirme que sa théorie de la sensation porte atteinte à la foi et que cela suffit à faire intervenir le Saint-Office<sup>42</sup>. Nous retrouvons dans ces deux textes l'usage linguistique qui oppose la doctrine des philosophes à la vérité révélée, ou à la foi, bien qu'en réalité c'est la doctrine des théologiens scolastiques qui est en question.

Ces deux documents ne sont pas datés, mais on peut émettre l'hypothèse que la dénonciation remonte à mai-juin 1630, lorsque Galilée se trouvait à Rome pour demander le permis d'imprimer le *Dialogue*. Quelques témoignages, dont une lettre adressée par Tommaso Campanella à Peiresc en 1636, nous permettent de savoir que l'adhésion de Galilée à l'atomisme à cette époque n'était pas un mystère<sup>43</sup>. On peut donc imaginer que la dénonciation visait à porter atteinte au philosophe, favori par le pape, au moment de demander l'*imprimatur*. On pourrait aussi penser que la dénonciation remonte à la fin des années 1630, car un discours de Giacomo Accarisi, professeur de philosophie à la Sapienza, prononcé en 1638 lors de l'inauguration de l'année académique, défend la philosophie d'Aristote contre ses détracteurs contemporains et soulève entre autres le problème de l'atomisme, ainsi que de sa contradiction avec la « vérité de la divine Eucharistie »<sup>44</sup>. Ce qu'il importe de relever c'est que la démarche souhaitée par Inchofer contre l'atomisme de l'*Essayeur* n'a pas eu de suite, ni à l'Index, ni au Saint-Office. Ce qui peut s'expliquer, entre autres, par l'absence en Italie, en dehors de cercles très restreints, d'un enseignement des thèses atomistes.

### *L'affaire Pissini*

La situation change considérablement dès les années 1650 et surtout 1660, suite aux discussions sur le vide et à la réception de plus en plus large d'opinions atomistes inspirées de Descartes ou de Gassendi<sup>45</sup>. De plus en plus d'acteurs, et notamment des religieux appartenant à des ordres mineurs, tel les minimes ou les somasques, mais aussi certains jésuites,

---

42 Document publié par Thomas Cerbu, « Melchior Inchofer, 'un homme fin et rusé' », dans Montesinos / Solís (éds), *Largo campo, op. cit.* (note 19), p. 587-611: 608-609 et Ugo Baldini / Leen Spruit, «Nuovi documenti galileiani degli archivi del Sant'Ufficio e dell'Indice», *Rivista di storia della filosofia* 56(2001), 661-699 :

43 Federica Favino, « A proposito dell'atomismo di Galileo : da una lettera di Tommaso Campanella ad uno scritto di Giovanni Ciampoli », *Bruniana & Campanelliana* 3(1997), p. 265-282.

44 Giacomo Accarisi, *Aristoteli detrahentes in philosophicis quanti faciendi sint disputatio*, Romae, ex typographia Petri Antonii Facciotti, 1638, p. 13.

45 Clericuzio Antonio, *Elements, principles and corpuscles. A study of atomism and chemistry in the seventeenth century*, Dordrech/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2000, p. 203-210.

s'intéressent à l'atomisme comme théorie de la matière alternative à l'aristotélisme. Le projet de christianisation de l'atomisme est promu à Rome même, notamment par Francesco Nazari, professeur de philosophie à la Sapienza de 1670 à 1714, éditeur dès 1668 du *Giornale de' Letterati*. En 1671, il écrit dans le *Giornale* que, étant donné la diffusion de la philosophie de Démocrite en Italie, comme en Angleterre et en France, des personnes éminentes pour leur autorité et doctrine, à Rome même, envisagent de la christianiser, comme Thomas d'Aquin a fait autrefois avec les doctrines d'Aristote<sup>46</sup>.

La diffusion jusque-là inégalée d'approches alternatives de la philosophie naturelle, intégrant le corpuscularisme, explique la tentative des partisans de l'aristotélisme scolastique de mobiliser l'institution inquisitoriale pour tenter d'enrayer cette évolution. Dans les documents d'archives désormais accessibles à Rome, les surprises ne manquent pas. Je me limiterai ici à présenter quelques aspects significatifs pour notre propos de l'affaire Pissini, ayant amené à la rétractation de l'olivétain en décembre 1676<sup>47</sup>.

En 1673, Francesco Pasolini, auteur d'un compendium de physique anti-péripatéticienne, transmet son manuscrit au Saint-Office romain, avant l'impression, croyant éviter ainsi tout ennui. En novembre 1673, l'analyse du manuscrit du livre, dont le but déclaré est de remplacer l'aristotélisme par une conception atomiste de la matière, est confiée à l'adjoint du commissaire du Saint-Office, Raimondo Nidi. Selon le censeur dominicain, une telle conception de la philosophie naturelle « n'est pas expressément et directement contraire à la foi ; toutefois, elle s'accorde mal avec l'Écriture et les Pères de l'Église », dont il donne d'abondantes citations. Dans la conclusion de l'expertise, Nidi propose d'envoyer une circulaire aux inquisiteurs en interdisant de donner le permis d'imprimer les ouvrages qui soutiennent la « doctrina de atomis »<sup>48</sup>. Le 29 novembre 1673, la Congrégation ratifie cette proposition et la circulaire est envoyée le 2 décembre<sup>49</sup>.

C'est probablement sur cette base que l'inquisiteur de Padoue refuse *l'imprimatur* à un ouvrage de l'olivétain Andrea Pissini proposant, sur un ton très virulent, de remplacer

46 Jean-Michel Gardair, *Le "Giornale de' letterati" de Rome (1668-1681)*, Firenze, Olschki, 1984, p. 216.

47 Pour une analyse plus développée de ce phénomène, voir Maria Pia Donato, « Atomi in Sant'Uffizio. La questione atomista nelle congregazioni romane e la cultura scientifica a Roma 1626-1727 », dans *La culture scientifique romaine à l'époque moderne*, Antonella Romano (éd.), Rome, Ecole française de Rome, à paraître, ainsi que mon étude « Inquisition romaine et atomisme de l'affaire Galilée au début du 18<sup>e</sup> siècle : quelle orthodoxie ? », à paraître dans les actes du colloque *Science and religion from Descartes to the French Revolution* organisé par la Fundación Canaria Orotava de historia de la ciencia (Santa Cruz de la Palma septembre 2006).

48 ACDF, SO, St. st. O 3 f, f. 346-7.

49 *Ibid.*, f. 380v. Pour le texte de la circulaire, voir Michele Cioni, *I documenti galileiani del S. Uffizio di Firenze*, Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1908 (réimpression Firenze, Giampiero Pagnini, 1996), p. 63-64.

l'aristotélisme par une philosophie naturelle atomiste. L'auteur décide de faire publier son ouvrage à Augsbourg, ce qui provoque l'intervention de l'Inquisition romaine, la proscription du livre par un décret prononcé par le pape Clément X, le 22 août 1675, et l'ouverture d'un procès contre Pissini<sup>50</sup>. Le dossier judiciaire complet de cette affaire n'est plus conservé, mais quelques documents, ayant peut-être appartenu au cardinal inquisiteur Girolamo Casanate, permettent de cerner les éléments essentiels d'une affaire qui voit les théologiens qualificateurs, ainsi que les cardinaux, diverger considérablement sur la censure théologique que mérite l'atomisme. Parmi les trois propositions imputées à Pissini, la première concerne la solution que le moine olivétain propose aux objections contre la « doctrina de atomis » tirées de la transsubstantiation eucharistique<sup>51</sup>. Les deux autres propositions concernent la doctrine scolastique de l'âme, forme du corps. En d'autres termes, c'est maintenant un théologien qui tente d'apporter une solution aux objections soulevées par les scolastiques contre l'atomisme, comme l'avait fait Foscarini, en 1615, à propos de l'héliocentrisme.

En parcourant les censures rédigées par les théologiens consultants, on est frappé par la différence des positions. Pour le jésuite Marzio de Esparza, la « doctrina » de Pissini concernant les accidents eucharistiques est hérétique, puisqu'elle contredit manifestement la définition de la transsubstantiation par le Concile de Trente<sup>52</sup>. Pour le cordelier Lorenzo Brancati de Lauria, les assertions de l'olivétain concernant l'âme sont hérétiques, celle relative aux accidents est contraire au « consensus des théologiens » et à ce « qu'enseigne l'Eglise ». Le cordelier s'insurge contre cette remise en question de la tradition théologique et demande l'abjuration de Pissini car sa doctrine des accidents dépasse tout ce qu'ont proposé jusque-là les atomistes chrétiens, en mettant en danger les jeunes gens avides de nouveautés<sup>53</sup>.

Le dominicain Giulio Maria Bianchi est plus prudent, et il s'interroge de façon approfondie sur les critères qui permettent de condamner la doctrine de Pissini. Après avoir relevé que le Concile de Trente parle d'espèces et non pas d'accidents, il reconnaît que, certes, il y a un consensus des théologiens et canonistes à interpréter les termes du Concile dans le sens aristotélien, et que tel est également le sentiment des Pères de l'Eglise et des fidèles, « haec perpetua et constans fuit Ecclesiae doctrina ». Mais ceci ne suffit pas à en faire un article de foi, et à condamner la doctrine de Pissini comme hérétique, car les Conciles ont

---

50 ACDF, SO, *Decreta* 1675, f.258v (13.8.1675).

51 Andrea Pissini, *Naturalium doctrina Andreae Pissini Lucensis qua funditus eversis materiae primae, formaeque substantialis et accidentalis, cunctisque ferme sectariorum sententiis, cuiuslibet auctoritate posthabita, rationibus firmis inopinata substituuntur, aut penitus obsoleta revocantur*, Augustae Vindelicorum, Typis Koppmayrianis, 1675, p. 368-373.

52 ACDF, SO, St. st. O 3 f, f. 464.

53 *Ibid.*, f. 473-473bis et 475.

préféra le terme d'espèces, et non d'accidents, pour laisser la question ouverte et « ne se immiscerent philosophicis quaestionibus ». Le dominicain conclut qu'il s'agit d'une doctrine téméraire, contredisant le consensus des théologiens mais sans porter atteinte à la foi<sup>54</sup>.

Plus prudent encore est son confrère Raimondo Capizucchi, maître du Sacré Palais, qui insiste sur le fait qu'il s'agit « d'une opinion purement philosophique » et que l'explication de l'eucharistie grâce aux accidents péripatéticiens n'est pas obligatoire car les Conciles ont utilisé le termes d'espèces. L'opinion de Pissini n'est donc pas hérétique, mais seulement téméraire, car elle s'oppose à l'opinion commune<sup>55</sup>. Enfin, Michelangelo Ricci, mathématicien élève de Castelli et de Torricelli qui a fait sa carrière dans la curie romaine, affirme que l'opinion de Pissini ne mérite aucune censure théologique et qu'il la considère simplement « comme éloignée de la commune philosophie »<sup>56</sup>. Parmi les experts mêmes du Tribunal romain de l'Inquisition il y en a donc, et pas des moindres, qui reconnaissent que le débat est de nature essentiellement philosophique, et qu'il ne faut pas y engager la foi<sup>57</sup>.

La discussion de ces censures théologiques par les cardinaux, le 21 octobre 1676, a duré trois heures et demi. Elle voit les inquisiteurs suprêmes se ranger dans deux camps: ceux qui souhaitent appliquer la censure d'hérésie à la doctrine eucharistique de Pissini, ceux qui se limitent à celle de téméraire<sup>58</sup>. Le 24 novembre, un compromis est atteint au sein de la Congrégation : Pissini n'aura pas à abjurer, en évitant ainsi les lourdes conséquences pénales qu'aurait comportées une abjuration, mais seulement à se rétracter selon un formulaire rédigé par le cordelier Brancati de Lauria, qui sera imprimé et envoyé aux inquisiteurs de Padoue et de Venise pour être publié<sup>59</sup>. Cette mesure permettait de tenter d'endiguer la diffusion de

---

54 *Ibid.*, f. 468-471.

55 *Ibid.*, f. 445.

56 *Ibid.*, f. 464v.

57 *Ibid.*, f. 479/482.

58 *Ibid.*, f.423 et *Decreta* 1676, f.217v (21.10.1676).

59 «Lecta per patrem Lauream retractatione ab ipso composita, facienda per patrem Andream Pissinum monacum olivetanum, eminentissimi mandarunt, ut praefatus pater Andreas debeat in Congregatione eminentissimorum dominorum cardinalium generalium inquisitorum retractare ea, quae male scripsit, docuit et composuit, iuxta formulam a praedicto patre Laurea de mandato Sacrae Congregationis praescriptam, et ab eadem approbatam, et eandem retractationem typis edere, ut per ministros Sacrae Congregationis divulgetur Patavii, Venetiis, Augustae Vinde[f.246v]licorum, Romae et aliis in locis opportunis, et absolendus est ad cautelam, quatenus opus sit. Fiat ei praeceptum sub poenis arbitrio Sacrae Congregationis gravibus, etiam corporalibus, ne libros de hac materia, quos iam habet impressos, vel manuscriptos divulget, sed Sancto Officio consignet. Item ne de hac materia amplius loquatur, nisi eam detestando, nec aliquid de hac, vel alia materia scholastica aliquid imprimat, vel scribat sine Sacrae Congregationis licentia. Et in paenam per suos superiores collocetur in Monasterio Montis Oliveti Maioris, nec ex eo removeatur inconsulta Sacra Congregatione », ACDF, SO, *Decreta* 1676, f.246r (24.11.1676).

l'atomisme, tout en évitant de fixer une censure théologique précise, du fait des dissensions parmi les consultants et les cardinaux inquisiteurs.

Dans sa rétractation, prononcée le 2 décembre 1676<sup>60</sup>, Pissini avoue —selon le texte rédigé par Brancati— qu'il a attaqué les opinions des docteurs catholiques concernant les accidents eucharistiques en des termes trop violents, en allant jusqu'à les appeler « des adorateurs d'Aristote, qui jettent le Christ par terre et qui nient la vraie théologie ». Il leur présente ses excuses et reconnaît que « ce sont eux qui ont enseigné la vraie doctrine » et qu'il n'avait pas le droit de censurer cette « sentence commune qui est la vraie et qui doit être suivie par tous ». Il se rétracte donc et expose son sentiment en accord avec celui qui est « commun dans l'Eglise catholique »<sup>61</sup>.

Dans ce texte issu d'un compromis entre censeurs, le terme *dottrina* n'est pas utilisé — comme dans le cas de l'aristotélisme séculier ou de l'héliocentrisme— pour indiquer l'opinion philosophique qui est en question, à laquelle Brancati se réfère comme l'« opinione » ou « sentenza degli atomi », mais, une seule fois, pour qualifier l'enseignement des théologiens scolastiques. De plus, ce n'est pas l'atomisme qui est censuré, mais les « propositions » avancées par Pissini pour répondre aux arguments théologiques contraires à cette forme de philosophie naturelle. Si sa négation de la doctrine scolastique de l'âme forme du corps a provoqué la suspicion d'hérésie, en vertu de la définition du Concile de Vienne<sup>62</sup>, aucune censure théologique explicite n'est formulée concernant ses propos relatifs aux espèces eucharistiques. Car, à ce sujet, ce n'est pas la Bible, ni la foi, qui a été lésée par les propos de l'olivétain, mais une opinion commune aux théologiens scolastiques, ce qui revient à un aveu d'impuissance, à un affaiblissement considérable de leur position. De fait, en dépit des mesures disciplinaires engagées par l'Inquisition romaine contre la diffusion de l'atomisme, jusqu'aux premières décennies du 18<sup>e</sup> siècle, la montée des nouvelles philosophies ne pouvait plus être arrêtée.

### *Conclusion*

Si nous revenons à la question posée au départ, c'est-à-dire celle du sens exact du recours à la *dottrina* dans les documents produits par l'Inquisition romaine, les exemples que nous

---

60 «Pater Andreas Pissinus monacus olivetanus legit in Congregatione coram eminentissimis retractationem iuxta formulam sibi traditam praesentibus omnibus consultoribus», ACDF, SO, Decreta 1676, f.255r (2.12.1676).

61 En annexe, on trouvera une transcription de ce texte fort intéressant.

62 Concile de Vienne, Constitution *Fidei catholicae*, 3<sup>e</sup> session, 6 mai 1312, *Les Conciles oecuméniques*, t.2, *op. cit.* (note 3), vol.1, p.746-829: 748-749.

avons évoqués permettent de relever quelques homologues et quelques différences dans les cas respectivement de l'aristotélisme, de l'héliocentrisme et de l'atomisme.

En général, on observe que le terme *doctrina* vise l'enseignement des docteurs, son contenu, parfois sa méthode. L'usage de notions telles que *fidei doctrina* ou *doctrina Ecclesiae* est rare et, dans les documents officiels, on lui préfère les termes de *veritas Christianae fidei* ou semblables, pour les opposer aux doctrines ou aux assertions des philosophes. Cet usage reflète l'affrontement dans l'espace intellectuel italien entre docteurs, philosophes et théologiens, dont l'enjeu est la définition des représentations des élites sociales. En se référant à des notions considérées comme absolues, telle l'Écriture sainte, ou la foi, et en passant sous silence le fait qu'ils parlent au nom de leur propre doctrine, les théologiens scolastiques tentent de légitimer leur hégémonie intellectuelle et le droit de contrôle à l'égard des doctrines des philosophes qu'ils s'arrogent. C'est aussi la condition requise pour mobiliser le Tribunal de l'Inquisition.

Jusqu'au milieu du 17<sup>e</sup> siècle, l'affrontement se joue principalement entre les philosophes aristotéliens séculiers, enseignant dans les Universités, et les religieux, actifs dans les *studia* traditionnels ou dans les nouveaux Collèges. Dans ce contexte, la « doctrine d'Aristote » bénéficie généralement d'une connotation positive, puisqu'il s'agit du fondement du paradigme scientifique commun aux deux camps. Ce sont les « assertions », les opinions ponctuelles des philosophes contraires à la foi qui font problème aux théologiens. Toutefois, le refus d'adopter l'aristotélisme christianisé de la part des philosophes séculiers, tel Cremonini, et la marge d'autonomie méthodologique et intellectuelle qu'ils revendiquent, provoquent l'intervention de l'Inquisition romaine et l'introduction dans les textes d'une connotation négative : au paganisme de la doctrine des philosophes anciens, s'ajoute l'accusation l'hérésie, voire d'athéisme à l'égard de la doctrine professée par les contemporains.

Lors de la confrontation avec les tenants des philosophies naturelles alternatives, tels Patrizi, Galilée ou les atomistes, les théologiens scolastiques ont recours au même type de critériologie théologique. Toutefois, dans ce type de censures, celle-ci acquiert une dimension essentiellement instrumentale car ce qui est en question ce n'est plus l'immortalité de l'âme, fondement des croyances religieuses, mais la cosmologie géocentrique, ou l'analyse hylémorphique de la matière : le but de la censure est donc de défendre l'aristotélisme et, avec lui, la théologie scolastique qu'il a permis d'édifier. D'où le fait que plusieurs théologiens, du jésuite Giustiniani, au carme Foscarini, au dominicain Capizucchi, refusent cette logique et avouent que le débat est essentiellement philosophique et qu'il faut reconnaître à cette discipline une certaine autonomie, sans engager la foi.

Dans le cas de l'héliocentrisme, cette demande n'a pas été écoutée, du fait de la prépondérance du parti scolastique au sein de l'institution inquisitoriale. Le décret de l'Index de 1616, puis la sentence de condamnation de Galilée en 1633, invoquent l'Écriture sainte, puis la foi, pour proscrire la doctrine des pythagoriciens, de Copernic et de Galilée, en appliquant au philosophe toscan les lourdes dispositions judiciaires prévues par le Concile de Latran V. Ce qui était à l'origine un débat entre doctrines différentes au sujet de l'interprétation de la Bible —de l'aveu même du dénonciateur Caccini—, se transforme en combat pour la défense de l'aristotélisme contre sa mise en question radicale par la nouvelle méthode de Galilée, en frappant la doctrine qui est au cœur du débat : l'héliocentrisme. Il est vrai que, en 1633, rares étaient les savants en Italie, voire même en Europe, qui se déclaraient prêts à reconnaître la réalité de la cosmologie copernicienne.

Cette configuration de l'espace intellectuel contribue à expliquer le contraste frappant entre l'issue de l'affaire Galilée et celle de Pissini, quarante ans plus tard, qui s'en tire avec une rétractation non de l'atomisme, mais des arguments théologiques anti-scolastiques qu'il a avancés. Les documents de son procès montrent que les censeurs, de façon plus ou moins avouée, sont conscients du fait qu'il s'agit d'une remise en question de la doctrine commune des scolastiques —donc à leurs yeux de la « vera dottrina »—, mais pas de la foi, et que l'enjeu du débat est proprement philosophique. En arrière-plan, la transformation de l'espace intellectuel italien voit s'affirmer, à partir des années 1660, des conceptions de la philosophie naturelle alternatives à l'aristotélisme, au sein même des Ordres religieux, avec des tentatives de produire de nouvelles synthèses théologiques. Les docteurs en conflit ne sont donc plus, principalement, philosophes séculiers et religieux, mais les théologiens eux-mêmes. La scolastique aristotélienne apparaît de plus en plus comme une doctrine parmi d'autres, que même le recours à l'Inquisition ne permet plus d'imposer, fût-ce au nom de la foi.

## Appendice

### Rétractation d'Andrea Pissini<sup>63</sup>

[f.480r] Ritrattatione fatta dal padre Andrea Pissini monaco olivetano nella Congregatione del Santo Offitio tenuta nel convento di Santa Maria sopra Minerva avanti gli eminentissimi e reverendissimi signori cardinali generali

---

<sup>63</sup> ACDF, SO, St. st. O 3 f, f. 480-481, exemplaire imprimé. Dans la transcription, j'ai reproduit la mise en forme de l'imprimeur ; l'orthographe original est respecté ; la ponctuation et les majuscules sont modernisées, selon l'usage actuel d'édition des sources inquisitoriales.

inquisitori, li 2 dicembre 1676, d'alcune proposizioni o dottrine contenute nel suo libro intitolato *Naturalium Doctrina etc.* della materia degli atomi.

Io Andrea Pissini da Lucca monaco olivetano confesso che havendo cercato licenza alli padri inquisitori di Padova e Venetia di stampare un mio libro, e venendomi da ambedue negata, procurai di farlo stampare in Augusta Vindelica, come seguì nell'anno 1675 nella stampa di Coppo Mariani.

Il libro è intitolato *Naturalium doctrina Andreae Pissini Lucensis, qua funditùs eversis materiei primae, formaeque substantialis, et accidentalis, cunctisque ferme sectariorum cuiuslibet autoritate posthabita, rationibus firmis inopinata substituuntur, aut penitus obsoleta revocantur.*

In questo libro ho con ragioni naturali difeso l'opinione degli atomi et impugnato alcune sentenze de i peripatetici circa le forme tanto sostanziali, quanto accidentali. E perché ero necessitato di rispondere alli maggiori argomenti, che si fanno contro la sentenza degli atomi, e delle forme, e sono quelli che toccano gli accidenti o specie del santissimo sacramento dell'EUCCHARISTIA, E DELL'ANIMA RAGIONEVOLE, per prima mi sono dichiarato novatore e gloriandomi di questi titoli ho detto alcune proposizioni, quali da alcuni theologi sono stimate temerarie, da altri erronee e da altri anche eretiche. Per la qual cosa è stato proibito il mio libro et a me imposto obbligo di ritrattare le sudette proposizioni e dichiarare il mio senso in modo che convenga col comune della Chiesa Cattolica.

[f.480v] Però professando io d'essere e vivere<sup>64</sup> non solo da vero cattolico, ma da religioso di San Benedetto, e per conseguenza in tutto e per tutto unito alli sentimenti della Santa Chiesa.

Dichiaro che, se bene come filosofo, seguitanto l'opinione degli atomisti, parlando degli accidenti o specie della santissima Eucharistia, ho detto alcune cose contrarie all'opinioni degli aristotelici circa la natura degli accidenti, dicendo che non sono entità distinte dalla sostanza, ma apparenze cagionate nelli sensi del viso, e del tatto; et il medesimo ho detto degli accidenti della santissima Eucharistia, e che sono come imagini de' sognanti, et altre simili figure: però non ho inteso, né intendo dire, che nell'Eucharistia, oltre il Santissimo Corpo e sangue di Christo, non vi siano attualmente le specie o accidenti, sotto li quali, come insegnano li sagri Concilii, si contengono li detti corpo e sangue. Né ho inteso, né intendo che in essa Eucharistia non vi siano attualmente le due cose, come dice Innocenzo terzo nel *cap. Cum Marthae de celebratione Missarum*, il sacramento, cioè le specie sensibili, et *res sacramenti*, che sono il corpo e sangue di Christo. Perché tengo e confesso che vi siano

---

64 *ms.* vivero.

attualmente. Et se bene in un mio esame ho detto che quando non si vede, o non si tocca l'Eucharistia, allora vi è solamente il corpo e sangue di Cristo, ma non vi è la cosa che si chiama sacramento, perché allora non vi sono quell'apparenze e commotioni nelli sensi che nascono quando si vede o si tocca, mi correggo e ritratto, e confesso, che sempre nell'Eucharistia, o si veda o non si veda, o si tocchi o non si tocchi, come nella pisside o altrove, sempre ci sono attualmente il sacramento et il corpo di Christo.

Dissi parimenti nel medesimo costituito che l'Eucharistia rispetto agli angeli non è sacramento, ma solo corpo e sangue di Christo, perché essendo gl'angeli privi di senso non possono ricevere quell'apparitioni che io chiamo specie. Mi dichiaro che anche in ordine agli angeli et all'anime separate l'Eucharistia è sempre sacramento, cioè sono in essa le due cose che dice Innocentio, il corpo e sangue di Christo, et il sacramento.

[f.481r] Ho nel sudetto libro anche detto che l'opinione (hoggi comune) quale tiene che le specie eucharistiche sono accidenti reali et entità positive sia empia; che se volessi potrei provare ch'è manifestamente eretica et espressamente dannata; e poi ho addotto molti argomenti per provarlo. Mi ritratto e dico che l'impeto della disputa m'indusse a dare in quell'estremo. E dico che questa commune sentenza non solo non dovea essere da me censurata, ma è la vera e deve essere da tutti seguitata.

Ho detto che Iddio nel farci comparire in quelle specie di pane e di vino qualche cosa che rappresenti il pane e vino ci inganna e come Autore della natura può farlo. Ho detto male perché non vi è inganno alcuno ma si vedono le specie reali et attuali, che si chiamano sacramento, quali si sentono col tatto e gusto.

Col medesimo<sup>65</sup> calore di disputa et impugnatione della sentenza che difende gli accidenti reali, attuali e positivi realmente distinti dal corpo e sangue sagratissimi di Christo nell'Eucharistia, ho trascorso in dire molt'ingiurie, e gravi, contro gli autori di detta sentenza, quali sono huomini dignissimi e molti di loro santi. Mi dispiace. Gli ho chiamati cathecumeni nell'Evangelio, stolti che parlano dal Presepe, ignoranti che non sanno spiegare le cose celesti, vivono alla malitia, martiri et adoratori d'Aristotile, che gettano a terra Christo, negano la vera theologia, miseri sepeliti nel profondo dell'ignoranza. E gli ho maltrattati con altre simili ingiurie indegne e scandalose. Non dovevo farlo, mi ritratto ne chiedo perdono a Dio, alla Sagra Congregatione et alli medesimi autori a' quali con ogni migliore occasione restituirò la fama, col lodarli come meritano, havendo essi insegnata la vera dottrina.

Per quello che tocca l'anima ragionevole ho detto che nell'huomo non vi è una forma, che sia in tutto l'huomo, et in qualsivoglia parte, adducendo per ragione un inconveniente, et è che saria huomo adeguatamente in tutto, et in ogni parte. Il che ho replicato più volte e negato

---

65 *ms. medemo.*

sempre che sia forma peripatetica informante. Dal che ne è nato il sospet[f.481v]to d'eresia dannata dal Concilio Viennense, che fa questo decreto: *Chi ardirà d'asserire, difendere o tenere pertinacemente che l'Anima ragionevole non sia forma informante del corpo humano, per se et essentialmente, sia tenuto come eretico*. Mi dichiaro che mai ho voluto negare che l'anima sia forma essenziale dell'huomo, perché ho tenuto e tengo che sia tale. Anzi, rispondendo agli argomenti in contrario<sup>66</sup>, ho detto che l'anima ragionevole non è forma assistente come il nocchiero in barca, o l'intelligenza motrice del cielo, nel cielo che muove. Ma che tutto il corpo è vivo per l'anima ragionevole et è intrinseca all'huomo ordinata essentialmente a vivificarlo. Con quelle formole di parlare ho voluto solamente dire che l'anima non è formante ogni parte del corpo in modo che qualsivoglia parte dell'huomo sia huomo. Però replico che col medesimo Concilio Viennense, e nel senso di esso Concilio, tengo e difendo che l'anima ragionevole è forma del corpo humano per se et essenziale. E se nel modo di spiegare questa materia nel mio libro havessi parlato impropriamente, e perciò resomi sospetto, detesto quella forma di parlare e ritratto quello che ho detto, che mi ha reso sospetto d'eresia.

Finalmente, se in detto libro havessi detto altro che possa offendere le pietose orecchie de' fedeli, hora lo detesto e, se mi sarà insinuato, lo ritratterò in specie, come ho fatto delle sudette cose.

*Io D. Andrea Pissini Lucchese olivetano mi son ritrattato come sopra, questo di 2 dicembre 1676 nella Sagra Congregatione del Santo Offitio de' signori cardinali generali inquisitori tenuta nel convento della Minerva.*

IN ROMA, nella stamperia della Reverenda Camera Apostolica, 1677.

---

<sup>66</sup> ms. incontrario.