

CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE
ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO E STORIA DELLE IDEE

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

9, 2021

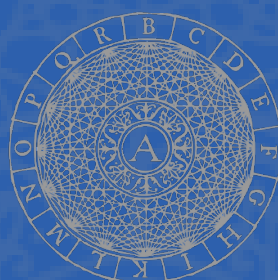
SUPERSTITIO

Edited by

CLAUDIO BUCCOLINI

and

ENRICO PASINI



ILIESI
CNR

LEXICON PHILOSOPHICUM

INTERNATIONAL JOURNAL FOR THE HISTORY OF TEXTS AND IDEAS

A peer-reviewed online resource, published by the Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee (CNR-ILIESI)

EDITORS-IN-CHIEF: Antonio Lamarra, Enrico Pasini

JOURNAL MANAGER: Pietro Restaneo

ASSOCIATE EDITORS: Claudio Buccolini, Simone Guidi, Massimiliano Lenzi, Cristina Marras, Chiara Rover, Michela Tardella, Francesco Verde

PRODUCTION MANAGER: Maria Cristina Dalfino

GRAPHIC DESIGN: Simone Guidi, Simona Lampidecchia

SCIENTIFIC ADVISORY BOARD: Luciano Canfora (Bari), François Duchesneau (Montréal), Daniel Garber (Princeton), Norbert Hinske (Trier), Christia Mercer (New York), Massimo Mugnai (Pisa), David Sedley (Cambridge)

FORMER MEMBERS: Tullio Gregory[†], Marcelo Dascal[†], Elisa Germana Ernst[†], Hans Poser[†]

WISE-PERSONS' COMMITTEE: Antonio Clericuzio (Rome), Antonella Del Prete (Viterbo), Roberto Palaia (Rome)

Lexicon Philosophicum
via C. Fea, 2 - 00161 Rome, Italy
lexicon@iliesi.cnr.it
www.lexicon.cnr.it

The individual contributions to Lexicon Philosophicum are licensed under a Creative Commons General Public License 'Attribution, Non-Commercial, Share-Alike' (CC BY-NC-SA). © CNR-ILIESI retains the copyright on the collection, for the single issues as well as for the Journal as a whole, in both print and digital editions.

ISSN 2283-7833

Periodico iscritto al n. 216/2013 del Registro della Stampa del Tribunale Civile di Roma
Direttore responsabile: Antonio Lamarra

LEXICON PHILOSOPHICUM



LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

9
2021

CONTENTS

- 1 Editorial (Antonio Lamarra and Enrico Pasini)

SPECIAL SECTION: *SUPERSTITIO*

Edited by Claudio Buccolini and Enrico Pasini

- 3 CLAUDIO BUCCOLINI & ENRICO PASINI, *Superstitio*: an Introduction to the Special Section

INVITED PAPERS

- 11 DANA JALOBEANU, Superstition, Idolatry and the Advancement of Learning. From the Brotherhood of Light to the Solomon's House
- 33 DANIEL GARBER, Antropomorfismo, teleologia e superstizione. La politica dell'obbedienza nel *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza / Anthropomorphism, Teleology, and Superstition. The Politics of Obedience in Spinoza's *Tractatus theologico-politicus*

ARTICLES

- 53 MANUEL GALZERANO, Reversing the Invention of Religio. Lucretius' First Eulogy of Epicurus (DRN 1.62-79) and the Sisyphus-Fragment (D.-K. 88B25)
- 69 LAURA CESCO-FRARE, La *superstitio* nelle opere filosofiche di Girolamo Cardano / *Superstitio* in Girolamo Cardano's Philosophical Works
- 89 MARCO ALBERTONI, La lente del nunzio. Superstizione e occulto a Venezia nella prima metà del Seicento / The Nuncio's Lens. Superstition and Occult in Venice in the First Half of the Seventeenth Century
- 109 FIORMICHELE BENIGNI, *Atheismus* e *superstitio* nel dibattito sullo spinozismo di inizio Settecento / *Atheismus* and *superstitio* in the Debate on Spinozism in the Early 18th Century.
- 125 ANDREA COSTA, *L'impietas* et la peur du noir de M. Hobbes. La *superstitio* dans l'œuvre de G. W. Leibniz / *Impietas* and Hobbes' Fear of the Dark. *Superstitio* in Leibniz's Works

NOTES & DISCUSSIONS

- 147 LUCA SIMEONI, Per un lessico dell'astronomia classica (2). La terminologia dei corpi celesti: ἀστήρ e ἄστρον / Toward a Lexicon of Classical Astronomy. The Terminology of Celestial Bodies: ἀστήρ and ἄστρον
- 153 SELENE I. S. BRUMANA, Osservazioni sul lessico della causalità nel *Timeo* di Cicerone / Observations on the Lexicon of Causality in Cicero's *Timaeus*
- 161 GIULIA MIGLIETTA, Intersezioni e interdisciplinarietà digitali. Note su *AIUCD2022* / Digital Intersections and Interdisciplinarity. Remarks on *AIUCD2022*

NOTES – PANDEMIC LEXICON

- 167 STEFANO GENSINI, La DAD: un tema tabù / Distance Learning: A Taboo Topic
- 173 PAOLO MONELLA, Contro l'esternalizzazione della pubblicazione e dell'insegnamento in ambito digitale / Against the Outsourcing of Digital Publishing and Teaching
- 189 ROSA BOTTINO, La sfida dell'innovazione educativa / The Challenge of Educational Innovation

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

Editorial

As announced last year in our Editorial – and following the Call for contributions that has subsequently been published – the present issue of *Lexicon Philosophicum* includes a monographic section dedicated to the theme *Superstitio*, which has been edited by Claudio Buccolini and Enrico Pasini.

While *Lexicon Philosophicum* will continue to publish contributions freely submitted by scholars through the Journal online site (<https://l.cnr.it/lp-auth>), monographic sections will be increasingly included in the forthcoming issues. Some of them have already been planned. The first issue of next year will include a section dedicated to Cartesian metaphysics (*Des objections aux Objections. Le lexique de la métaphysique cartésienne*), edited again by Claudio Buccolini, whereas the following issue will include a monographic section dedicated to the theme *Simulatio* ('simulation'), which will be edited by Cristina Marras.

Recurring in 2024 the tricentenary of the birth of Immanuel Kant, Antonio Lamarra and Paola Rumore (University of Turin) are preparing a special issue of *Lexicon Philosophicum* entirely focused on textual and linguistic aspects of the great philosopher's writings. Scholars who wish to contribute to this issue are warmly encouraged to submit their papers by June 30, 2023.

Finally, for the two issues to be published in 2025, two monographic sections are envisaged respectively on *Terminus* ('term', in the logical and metaphysical sense), to be edited by Vincenzo De Risi and Enrico Pasini, and on *Praedestinatio* ('predestination'), to be edited by Massimiliano Lenzi.

As said, we strongly invite scholars in the history of philosophy, the history of ideas and conceptual history, and the history of scientific and medical thought, as well as intellectual historians engaged with the development of learned terminology, to submit their contributions to the Journal, both to the forthcoming special issues, and to the general section.

Antonio Lamarra

Enrico Pasini



LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

CLAUDIO BUCCOLINI & ENRICO PASINI

Superstitio: an Introduction to the Special Section

1. The following contributions stem from a Call for Papers on “*Superstitio* from Ancient to Early Modern: Philosophy, Lexicography, and History of Ideas” that was presented in the previous issue of *Lexicon Philosophicum* (8, 2020). While historians have often studied ‘superstition’ tracing past practices of now sunken beliefs and systems of belief, we were especially interested in charting the intricate lexical and semantic field that originates from and surrounds ‘superstition’: the web of word usages, associations, and meanings, as well as of connected terms and concepts, that arose in the early modern reception of ancient debates and in the transformation, extensions, and innovations that modernity brought about in this domain.

2. Terms such as the Greek *deisidaimonía* (δεισιδαιμονία), the Latin *superstitio* and its Neolatin derivatives, and the German *Aberglaube*, although not numerous, present us with complicated and multifarious developments and a varied semantic field. Δεισιδαιμονία, in particular, sees its initial meaning turned upside down: the earliest examples – e.g. Xenophon – have the favorable sense of a pious and legitimate fear of the gods, but eventually it will be used both for forms of popular religion and for an exaggerated devotion inspired by a terror of the gods. In the latter meaning, it becomes identified with religious attitudes and beliefs that give a sacred character to vain practices – Theophrastus’ ‘Superstitious’ character who is affected by “a sort of cowardice with respect to the divine”, and “if a cat cross his path he will not proceed on his way till someone else be gone by, or he have cast three stones across the street” (*Char.* XVI; tr. Edmonds).

In the end, δεισιδαιμονία may also be opposed to true religion¹ – as empty credulity instead of spiritual faith, or as a fear of ‘demons’ instead of a proper awe of gods. Thus Plutarch² always extols anyone who slashes superstitious usages. He treats δεισιδαιμονία at different times, most famously in *De superstitione* and *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*. In the first, superstition is deemed worse than atheism, since the superstitious, on the one hand, refuse responsibility for their actions in favor of preposterous and escapist beliefs, and, on the other hand, they extend their inordinate fears even beyond the end of life; while in the latter he intends to stigmatize

1. For the Stoic “Trennung von Religion und Aberglaube”, see Mora 1999.

2. See among others Veyne 1999.



the impiety of the Epicurean rather than the miserable condition of the superstitious. But the atheist and the superstitious ultimately share, according to him, a negative attitude toward the gods. In *De Iside*, superstition is seen as a ‘quagmire’, atheism a ‘precipice’, the former ‘a not less evil’ than the latter.

In *De superstitione* Plutarch is keen, in accord with an Aristotelian tradition, to place pioussness (εὐσέβεια) as the mean between atheism – or impiety (ἄσεβεια) – and superstition. In the same venue, Philo of Alexandria (Philo Judaeus) juxtaposes the opposed excesses of temerity and cowardice, lavishness and miserliness, superstition (δεισιδαμονία) and impiety: all additions to and subtractions from the mean, that in the latter case is εὐσέβεια (*De imm. Dei* IV). Eventually the term, in this disparaging sense, would also be used to discredit Jewish piety³ and Christian rites. Pliny the Younger’s letter to the Emperor Adrian *Ep.* 10.96, as well as Tacitus in the *Annales* (*Ann.* 15.44), see the Christian faith as a “contagious superstition”, a political disease, dangerous because it could spread among Roman citizens a barbarian and unauthorized religion, thereby becoming a *coniuratio*.⁴ Likewise, Christian authors used it as they equated the gods of paganism with evil spirits.⁵

Any point of view can, of course, have its own reversals. Thus Polybius, in a passage that would have much influence on Early-Modern political thought, states “that it is the very thing which among other peoples is an object of reproach, I mean *superstition*, which maintains the cohesion of the Roman State”. It is a course the Roman elites adopted “for the sake of the common people”: the unreasoned passions of the multitude can be kept at bay only by the invisible terrors that religious credulity instills (*Hist.* VI, 56; tr. Paton).

3. This is all well known, in the end, as it is known that in the Roman world those ordinary duplicity and complexity are expressed, simplified, and stabilized in the couple *religiō/superstitiō*. Again a word that may have had an originally positive meaning – that of the *superstes*, the witness of a fact who privilegedly knows how it happened – becomes a name for spurious vaticinators, like Ennius’s *superstitiosi vates*, quoted by Cicero (*De div.* I, 132).⁶ To gain their pseudo-knowledge – that in some interpretations concerns or comes from the *super instans* (Lucr. *De rer. nat.* I, 65) or *superstans*, the ‘above’ – they have a maniacal attention to irrelevant events similar to that of Theophrastus’s and, just like him, they propagate fear: *metus* and *timor inanis* (Cic. *De nat. deor.* I, 45 and 117). But while Cicero will insist that battling superstition does not entail a refusal of indispensable *pietas*, *cultus*, and religion, “nec vero [...] superstitione tollenda religio

3. A use repelled, for instance, by Josephus Flavius, *Ant. Jud.* II, 9 and XII, 1, *Contra Ap.* I, 208 ff., who nonetheless seems to accept its employment to mark the excesses of such piety.

4. Nagy 2002.

5. And Christian writers, since at least Eusebius of Caesarea, will be obsessed with the superstition of the Jews (*superstitio Iudaeorum*, an expression, anyway, that dates back to Quintilian, III, 7) well into the Early-Modern age.

6. Still useful are Janssen 1975, 1979; see also Sachot 1991, Gothóni 1994.

tollitur” (*De Div.* II, 148)⁷, Lucretius extends this spuriousness to *religio* itself, and to the human oppression “gravi sub religione” (I, 63). Manuel Galzerano’s paper proposes an intertextual analysis of Lucretius’ first eulogy of Epicurus in *De rerum natura*, showing its relation to the so-called Sisyphus-fragment (D.-K. 88B25), which represents a summa of ancient atheism, and is used by Lucretius to frame his *pars destruens* against ancient religious beliefs and Roman public religion, in order to make space for a new Epicurean theology. The unmasking of the ‘sweet lie’ divulged by the ‘shrewd man’ who convinced humanity of the gods’ existence, summarized in the famous “tantum religio potuit suadere malorum”, does nonetheless subvert traditional religion.

In 15th-century Italy, Bartholomew Platina will offer this two-sided advice to his readers: “Do not waste your time with superstitions, do not let hypocrites deceive you” (“duo [...] maxime attendenda sunt, unum ne superstitione tempus teras, alterum ne ab hypocritis decipiari”⁸). Rather than Lucretius, Platina quotes, as it was customary, the dual authority of Cicero and Lactantius, whose definitions of *superstitio* (as opposed to *religio*) and of *falsa* and *vera religio* (*Inst. div.* IV, 28) had framed the idea for centuries. But the triptych irreligion-religion-superstition had also been codified by Thomas Aquinas, again along the Aristotelian pattern of defect-mean-excess, in the *Summa theologiae*. In the long section on *superstitio* in the *Secunda Secundae* (qq. 92-96), with regard to the definitions of Lactantius, Augustine, and Isidore, Thomas himself initiates, to some extent, a new approach and lexicalization of superstition and classical Ciceronian sites. The following two centuries will see an ample literary production on superstition by churchmen all over Europe.⁹ Thus, alongside classical sources, Augustinian and Thomistic understanding of *superstitio* will also be channeled, directly or through later Scholastics, to Humanism and Renaissance.

4. In the Early Modern age, the parlance of *superstitio* develops firstly in the context of moral, theological, and religious discourse. Superstition is a vice, an excess in attributing unnatural causes to rare or adverse occurrences and, for this reason, a deviation from proper religious practices and beliefs. At the same time, the ‘superstitious’ is a human type, as in Theophrastus’ character: “Superstitionem sane definire possumus meticulosum erga numen affectum”, in Casaubon’s widely circulated Latin translation (1592). It is an emotional state that induces pusillanimity and the meticulous observance of detailed practices dictated by the fear of the divine, a prototype both of the irrational rejection of the scientific search for natural causes of phenomena and of the easy subjection to heterodox and demonic cults.

7. And: “Divinatio [...] perspicue tollitur, deos esse retinendum est” (*De div.* II, 48). Augustine (*De civ. Dei* IV, 30) comments that Cicero is trying to separate the religion of his ancestors from superstition, but *quomodo id faciat*, he cannot find: when his character Balbus deplores superstition, he is implicitly condemning the practices of those very ancestors, as well as their present continuation, and himself, who would not dare speak in public against it. Only the Christian god, according to Augustine, solves this conundrum of paganism, upending it both in religious hearts and in the temples of superstition. See also Margel 2006.

8. *De principe* I, 3; Platina 1979: 61.

9. See Bailey 2009.

Superstition is also addressed in texts of political philosophy concerned with the relation between political and religious institutions and the consensual and legitimate forms of worship, that is, with the modern reshaping of the relationship of *lex* and *religio*. The question of the social and political role of *superstitio* – either as a disruptive factor or as an aggregating factor in political life – is thus revived. The political discourse on superstition is often centered on the atheism-superstition dichotomy, taking up the terms of the question as it had been posed by Plutarch, whose writings circulated in various forms, and predominantly, since the second half of the 16th century, in Xylander’s Latin translation (1570) and Amyot’s French one (1572). About Plutarch’s *De superstitione*, the cautious Amyot warns the reader: “Ce traité est dangereux à lire, et contient une doctrine faulse: car il est certain que la Superstition est moins mauuaise, et approche plus pres du milieu de la vraye Religion, que ne fait l’impieté et Atheisme”.¹⁰ Along the lines of apologetic writers and, indeed, of other essays of Plutarch’s, Amyot prefers superstition, as an excess of redeemable faith, to atheism; but the Plutarchean text ties in with the context of political and social reflections on superstition.¹¹

Looking at this period, Laura Cesco-Frere considers and analyzes the occurrences of the term *superstitio* in Girolamo Cardano’s philosophical works. While the term is not exceedingly frequent, Cardano refers to it in combination, on the one hand, with some of the fundamental aspects of his own philosophical reflection (*utilitas*, the centrality of deception, the role of *experientia*, the search for the causes of prodigious events, the methodical effort to predict the future), and on the other hand, as an element inherent in human nature. In the author’s view, Cardano offers an original perspective on superstition, although he deliberately avoids its use in confessionally compromising contexts, choosing not to take part in the clash between Catholics and Reformed that strongly animated 16th-century debates: in the specific case of superstition, in the fiery confessional confrontation of the period, Cardano is careful not to side with either one or the other.

This epoch-making conflict is the background to Marco Albertoni’s paper on 17th-century Venice. The Nunciature in Venice represented for the Papacy not only an important observatory on the political and religious life of the Republic, but also a social and cultural barometer. The *nuncio* presided over the tribunal of the Holy Office, where he often came into direct contact with those who nourished the patchwork of superstitious beliefs that challenged the monopoly of the otherworldly, which he was called upon to defend. The trials make it possible today to observe and examine curious syncretisms, and the involvement of the clergy in the spread of ‘superstitious’ practices in Venice. In the eyes of some who carried out ‘occult’ rituals and arts, they were not necessarily an alternative to orthodox faith. Books and pamphlets that were printed or copied by hand, read in the backrooms of booksellers, barbers, and apothecaries, who in turn were willing to take some risks in order to round out their earnings, show

10. Amyot 1572: I, 119v.

11. From Medina’s *Christiana paraenesis* (1564) to Mersenne’s *Quaestiones celeberrimae in Genesim* (1623). See also in this regard the conservative theses in the 5th dialogue of Bodin’s *Colloquium heptaplomeres*.

the traces of Christianity, Judaism, and Greek schism, mixed with hermetic, cabalistic, astrological culture, in turn contaminated by rudiments of herbalism, chemistry, medicine, geometry, astrology and, last but not least, a good dose of inventiveness. The rites themselves thus represent yet another mirror of 17th-century Venetian culture and its continuous hybridization.

5. The circulation of Cicero's *De natura deorum* and *De divinatione* and, eventually, of Lucretius, as well as the reception of Plutarch's and Theophrastus' treatments of *δεισιδαιμονία*, provided Early-Modern scholars and clerics with an equally hybrid conceptual framework that could be exploited not only in the new religious conflicts, but also in a vast array of ideal controversies. It covered deviant religious knowledge as well as the demonological sphere and magical, hermetic, cabalistic, and alchemical practices. Luther associated superstition with the 'tyranny of Rome', Hume and Kant with 'enthusiasm' and 'Schwärmerei'; Rousseau with the birth of astronomy, Comte with primitivism – and a German dissertation of 1720 even lambasted the *superstitio medica*.¹²

A complex accumulation of long-lasting debates uprose, giving rise to varied lexica of superstition that combined concepts stemming from individual philosophers, from dynamics of cultural transfer, from debates and controversies, from central works of the Renaissance, such as Giovan Francesco Pico Della Mirandola's *De rerum praenotione [...] contra superstitiosas vanitates* (1506), or from official demonological treatises, such as Martin Antonio Del Rio's infamous *Disquisitiones magicae*, that remained in print from 1599 to mid-18th century and opened their first book with a chapter *De superstitione et eius speciebus*. Along this line, the semantic field of *superstitio* and *religio* would be integrated by a variety of concomitant expressions, primarily by those relating to enthusiasm and fanaticism, as well as prejudice and deception.¹³

A remarkable opposition between, on one side, philosophy and the use of reason, and on the other side superstition and credulity was openly proposed by Pierre Bayle:

Je pretens avoir une vocation legitime pour m'opposer aux progrès des superstitions, des visions, et de la credulité populaire. A qui appartient-il mieux qu'aux personnes de ma profession,¹⁴ de se tenir a la brèche contre les irruptions de ces desordres?¹⁵

In fact, the philosophical cultures of early modernity appropriated the concept with a characteristic focus on the critical use of reason in science, morals and politics – ranging from Hobbes (*Leviathan*) to Bayle's *Pensées diverses sur la comète*, from Van Dale's *De oraculis* (1683) to Shaftesbury (*A Letter Concerning Enthusiasm*, 1708), Toland (*Adeisidaemon, sive Titus Livius a superstitione vindicatus*, 1709), and Collins (*A Discourse of Free-thinking*, 1713), from Hume's essay *Of Superstition and Enthusiasm* (1741) to the various editions of Voltaire's *Dictionnaire philosophique* (1764-69; 1775), to Jaucourt's

12. That is, the introduction into medical knowledge and practice of purported supernatural causal factors (Kletschke 1723: 7).

13. For such semantic constellations in, e.g., the German Enlightenment, see Hinske 1985, 1988.

14. "Professeur en Histoire et en Philosophie à Rotterdam" (Bayle 1691b: 1).

15. Bayle 1691a: 287-288.

article for the *Encyclopédie* (1765), and to the famous Kantian formula: *Befreiung vom Aberglauben heißt Aufklärung*,¹⁶ “freedom from superstition is called Enlightenment”.

From Cicero, the humanists had already picked up the idea that superstition is a vice (*De nat. deor.* II, 7) from which one can be delivered (I, 45). The Early Modern philosophical landscape would eventually shift from Cicero’s suggestion (I, 117) that religion delivers from superstition to the most radical 17th- and 18th-century thinkers’ conviction that all religion is superstition.

Benigni’s paper on *atheismus* and *superstitio* in early-18th century debates on spinozism intends to show how the classical distinction between religion and the two moral vices opposed to it, superstition and *irreligiositas*, is reconfigured in the modern age as a discourse on atheism and superstition. In many 17th-century authors, the deeper split is no longer between religion and atheism, but between an inner and rational religiosity, on one side, and any historical, positive religion on the other side. ‘Superstition’ had had an important role as a polemical weapon to be wielded against anyone who thinks otherwise. In this, Hobbes’ lucid diagnosis, that it is always the religion of others that is superstitious (and aberrant with respect to reason), applies. But Hobbes and Spinoza, following Machiavelli’s appropriation of Polybius, give a coup de grâce to religion, when they plainly deem it useful for social cohesion (Spinoza) or political control (Hobbes) but otherwise destitute of significance. Religious rituals and ceremonies are thus downgraded to extrinsic elements, on a par with superstitious practices.

6. Dan Garber argues instead that Spinoza transformed superstition from something that is deeply problematic and irrational, to something positive: the anthropomorphic view of God which, Spinoza argues, is definitive of superstition can lead people to love their neighbors as themselves, an attitude that leads them to cooperate with one another, to the benefit of all. So far from eliminating superstition, Spinoza uses superstition in a positive way. Wondering whether this transformation can be deemed better than eliminating superstition altogether, Garber turns to Hobbes: for him, and maybe for Spinoza as well, the seeds of religion – curiosity, ignorance, and fear – are innate, an inseparable part of human nature.

7. Set on a path that diverges considerably from this landscape, the semantic of *superstitio* in the writings of G. W. Leibniz is studied in Andrea Costa’s article in order to isolate a typically Leibnizian meaning, the originality of which is highlighted by comparison with the main philosophical lexicons of the time. Superstition has its origins in ignorance and fallacious reasoning, and in that aspect there is no difference in kind between superstition and atheism. Leibniz’s conceptualization of the lexeme in the philosophical domain also proves to be functional and effective both in the context of his irenic projects and in its application to historiographical methods. And a double-faced political characterization of *superstitio* allows him to condemn the ‘pagan and superstitious’ of the Ottoman state as well as mitigate the gravity of similar practices traditionally blamed on the Catholic party.

16. *Kritik der Urteilskraft*, §40; AA 5: 294.

8. Yet it is Bacon's approach that especially stands out when seen against its historical background. As Dana Jalobeanu's paper shows, in Bacon's writings 'superstition' designates a type of erroneous doctrines, such as speculative philosophies which mix science (*scientia*) and religion. It is also a label for certain speculative practices ("superstitious philosophy"), i.e., that in which "everyone philosophizes out of the cells of his own fantasy (*phantasiae suae cellulis*)". Last but not least, superstition is also used to designate aspects and qualities of the human mind. The paper surveys the evolution of Bacon's analysis of superstition since the early writings, towards the articulation that Jalobeanu sees, in his late writings, of a "problem of superstition". The capacity of distinguishing between the truth of things (or, in Bacon's words, between the "works of nature") and "superstition and impostures"¹⁷ is central to Bacon's approach, and he casts a specific vocabulary for it, borrowed from the contemporary theology of salvation. To this, yet, a set of collaborative practices that Jalobeanu calls "externalizing assent" must be added, namely those illustrated in Bacon's description of Solomon's House in the *Nova Atlantis*.

The organization of Solomon's House instrumentalizes not only the process of assent, but also the virtue of charity, that since the *Advancement of learning* had been central to Bacon's projects of medicating the mind. But now the "corrective spice of charity" is transformed into procedures for working together in a selfless and collective manner, based both on superior knowledge and an impulse toward the common good.

ABBREVIATIONS

AA = *Kants Gesammelte Schriften*, ed. by the Akademie der Wissenschaften in Berlin, Berlin, G. Reimer, 1900-1919; De Gruyter, 1920-.

REFERENCES

- Amyot, J. (ed.) 1572. *Les oeuvres morales & meslées de Plutarque, traduites du Grec en François par messire Jacques Amyot*, Paris, Vascosan.
- Bayle, P. 1691a. *La cabale chimerique, ou Refutation de l'histoire fabuleuse, & des calomnies qu'on vient de publier malicieusement [...]*, Rotterdam, R. Leer.
- Bayle, P. 1691b. *La cabale chimerique [...]* Seconde edition, revüe et augmentée, Rotterdam, R. Leer.
- Bailey, M. D. 2009. "A Late-Medieval Crisis of Superstition?", *Speculum* 84/3, pp. 633-661.
- Dompnier, B. (ed.) 1998. *La superstition à l'âge des Lumières*, Paris, Champion.
- Gothóni, R. 1994. "Religio and Superstitio Reconsidered", *Archiv für Religionspsychologie*, 21/1, pp. 37-46.
- Hinske, N. 1985. "Le idee portanti dell'illuminismo tedesco. Tentativo di una tipologia", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, 15/3 (s. III), pp. 997-1034.
- Hinske, N. 1988. "Die Aufklärung und die Schwärmer – Sinn und Funktionen einer Kampfidee", *Aufklärung*, 3/1, pp. 3-6.
- Kletschke D. G. 1723. *Disertatio inauguralis medica, de Superstitione medica [...]* Praeside Dn. D. Michaele Alberti, [...] submittet Respondens David Godofred. Kletschke, Halae Magdeburgicae, Hendelius.
- Janssen, L. F. 1975. "Die Bedeutungsentwicklung von Superstitio/Superstes", *Mnemosyne*, 28/2, pp. 135-188.
- Janssen, L. F. 1979. "'Superstitio' and the Persecution of the Christians", *Vigiliae Christianae*, 33/2, pp. 131-159.

17. The latter being in its turn a crucial term in anti-religious debates of the following two centuries, that will even tinge Rousseau's critical account of the birth of private property.

-
- Margel, S. 2006. "Religio/Superstitio: La crise des institutions, de Cicerón à Augustin", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 138/3, pp. 193-207.
- Martin, D. B. 2004. *Inventing Superstition: from the Hippocratics to the Christians*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Mora, F. 1999. "Religionswissenschaftliches Denken in der Antike", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 51/1, pp. 17-29.
- Nagy, A. 2002. "Superstitio et Coniuratio", *Numen*, 49/2, pp. 178-192.
- Platina (Bartolomeo Sacchi). 1799. *De principe*, a cura di G. Ferrà, Palermo, Il Vespro.
- Polybius. 2011. *The Histories*, transl. by W. R. Paton, rev. by C. Habicht and F. W. Walbank (Loeb Classical Library, 138), 6 vols., Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Pott, M. 1992. *Aufklärung und Aberglaube: die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik*, Tübingen, Niemeyer.
- Sachot, M. 1991. "Religio/Superstitio. Historique d'une subversion et d'un retournement", *Revue de l'histoire des religions*, 208/4, pp. 355-394.
- Theophrastus. 1929. *The Characters*, ed. and transl. by J. M. Edmonds, London, Heinemann.
- Veyne, P. 1999. "Prodiges, divination et peur des dieux chez Plutarque", *Revue de l'histoire des religions*, 216/4, pp. 387-442.
-

Claudio Buccolini
ILIESI-CNR, Roma
claudio.buccolini@cnr.it
ORCID: 0000-0001-6412-4617

Enrico Pasini
ILIESI-CNR, Roma
enrico.pasini@cnr.it
ORCID: 0000-0002-4525-187X

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

DANA JALOBEANU

Superstition, Idolatry and the Advancement of Learning From the Brotherhood of Light to the Solomon's House

ABSTRACT: In this article, I offer a survey of Bacon's use of the term superstition, tracing the evolution of his views on the matter, as well as the articulation of what I call a "problem of superstition." The problem of superstition regards the discipline of assent, but also the formation of a certain capacity of distinguishing truth from "superstition and impostures." In his early writings, Bacon suggested that certain forms of knowledge can cure superstition and entitle a select group to become "sons of science." I claim that Bacon abandoned this solution. Instead, in his late writings, the recipe from keeping superstition at bay is based on collaborative practices of what I will call "externalizing assent". I show how such mechanisms of externalizing assent are vividly illustrated in Bacon's description of the ranks and functions of Salomon's House, the blueprint institution for the production of knowledge.

SOMMARIO: Nell'articolo presento un'indagine sull'uso del termine superstizione negli scritti di Bacon, tracciando l'evolversi delle sue idee sul tema e l'articolarsi di quel che definisco il "problema della superstizione". Il problema della superstizione riguarda la disciplina dell'assenso, ma anche il formarsi di una certa capacità di distinguere la verità dalla "superstizione e dalle imposture". Nei suoi primi scritti, Bacon suggerì che alcune forme di conoscenza costituissero un rimedio per la superstizione e permettessero a un selezionato gruppo di persone di diventare "figli della scienza". Secondo me, Bacon successivamente ha abbandonato questa soluzione e nei suoi ultimi scritti ha basato il rimedio per tenere a bada la superstizione su pratiche collaborative di ciò che chiamerò "assenso esternalizzato". Nel testo mostro come tali meccanismi di esternalizzazione dell'assenso siano illustrati nel descrivere i ranghi e le funzioni nella Casa di Salomone, l'istituzione progettata per produrre la conoscenza.

KEYWORDS: Francis Bacon; Idols; Superstition; Brotherhood of Light; *New Atlantis*

1. INTRODUCTION: A "MALEFICIATED" MIND

Bacon's discussion of superstition moves quite liberally between three different meanings of the term. On a more traditional sense, superstition is a feature of doctrines. Thus, Bacon speaks, for example, of the superstitious doctrine of the Epicureans who claim that the gods have human shapes;¹ but also, of the superstition of "the Schoolemen" who "like astronomers", feign "Eccentricks, and Epicycles [...] to save the phenomena".² Superstitious doctrines can be found in mathematics, philosophy and theology. Their common feature seems to be the formulation of existential claims for what are basically the products of human imagination.

1. OFB IV, 116-117.

2. OFB VIII, 55.



Bacon's second meaning of superstition refers to superstitious practices. Such are the practices common of 'mixing' contents of different disciplines, i.e, mixing science and religion, theology and literature, or philosophy and theology. But practices of observations can also be superstitious when the investigator falls prey to his own idols and sees in nature what belongs to the "caverns of his mind". Alchemists, or the proponents of magnetic philosophy are enthralled by their own superstitious practices; they not only imagine and assert, they eventually grow used to see a distorted world.³ Superstitious practices produce superstitious philosophies; but they are more problematic than that, because they also produce a deluded mind. They infect the fantasy and even distort and break the solidity of the sense-perception.⁴

Last but not least, a third meaning of superstition refers more generally to the nature, functions and mechanisms of the mind. In this more technical sense, superstition denotes the effects of a particularly distorted mechanism of assent, one influenced by the idols of the mind. It characterizes the process and mechanisms of cognition which begins by identifying the individuals of common experience. This very identification can go wrong if, instead of "carving nature at its joints," the mind goes "her own way".⁵ This is how badly formed notions arise from the empirical investigation of nature: I am observing the sky at night, looking for planet Mars. My mind divides the field of observation according to its own fancy, or according to the received tradition, into various constellations of the Zodiac. The constellations are parts of the sky; but they are not parts of Nature. They are mere figments my imagination. I say that Mars is in Leo, and has a retrograde motion. More figments of imagination – and received doctrines and prejudices -- are entering into my description of what my eyes will see. I imagine the celestial spheres and various epicycles, and the distinction between 'real' and 'apparent' motions. It is not merely that I believe in the superstitious doctrine of the simple and crystalline celestial spheres; my whole mind is infected by it. The way I see, understand and carve nature in my attempt to observe the sky at night is irremediably flawed by superstition.

These three meanings are of course not entirely independent. Superstitious doctrines are the result of superstitious practices and all originate, ultimately, in the superstitious nature of the mind. The mind, in turn, gets ensnared by doctrines – these are what Bacon calls the "idols of the theatre" – and produces more superstition both at the level of practices and at the level of new theories and doctrines.⁶ As it has been already noted, key to understanding the superstitious mechanisms of the mind is the distorted mechanism of assent.⁷ There is something in superstition that commands the assent; superstitious theories are convincing and seductive, and they trick the mind into

3. For a discussion see Jalobeanu 2019: 8-36.

4. See for example OFB XI, 100-101.

5. OFB VI, 96-99.

6. Jalobeanu 2019.

7. On the more general problems of assent in the seventeenth century see Corneanu 2007: 17-55; Corneanu 2016: 201-229.

assenting to become a follower of a particular doctrine. This is how sects are born.⁸ Superstitious practices are also infectious; and, as Bacon claims, the “root of all superstition” reside in our distorted common notions and the universal idols of the tribe. Because, as he claims time and again

For the Mind of Man is farre from the Nature of a cleare and equall glasse, wherein the beames of things should reflect according to their true incidence; Nay, it is rather like an enchanted glasse, full of superstition and Imposture, if it bee not delivered and reduced.⁹

The question is whether the mind can ever be “delivered and reduced” and what would that mean. In this paper I claim that Bacon’s ultimate answer to this question is negative. Meanwhile, I will also show that what I call the ‘problem of superstition’ was the driving force behind his numerous attempts to revisit the problem of knowledge-formation until he found a way forward. But, as we shall see in what follows, it was a surprising solution; one that abandoned completely the ideal of clearing the mind of all perturbations and proposed, instead, a form of collective wisdom figurately expressed in the fable of *New Atlantis*.

2. THE PROBLEM OF SUPERSTITION

The reader of the *Novum organum* faces a paradox. On the one hand, the first book ends on a note of hope, suggesting that superstition will disappear once the interpretation of nature is put in place, because the interpretation of nature is “the true and natural work of a mind freed from the fetters that restrain it”.¹⁰ On the other hand, the second part of the *Novum organum* is so sketchy and unfinished that it is clear that the interpretation of nature is a project for future generations and not an individual solution for the naturalist. A couple of years later, in 1623, Bacon prefaces his *Historia naturalis et experimentalis* with a stronger statement, suggesting that the project of curing the mind through a form of philosophical discipline is hopeless and should be abandoned. Together with the *Novum organum*.

At the same time this thought comes to mind: that there are without doubt many capacious, candid, sublime, subtle, solid, and steadfast intellects scattered the length and breadth of Europe. And what if one such intellect were to appropriate the plan and purpose of my *Organum* and put it to test? He still does not know how to proceed, nor how to get ready to re-equip himself for philosophy. If it were something which could be achieved by poring over books of philosophy, by disputation, or by meditation, he, whoever he may be, might be up to the job, and do it well. But if I refer him (as I do) to natural history, and the experiments of the arts, he is at a loss: it is not what he is used to, and he has neither the time nor the money for it. [...] And so it comes down to this, that my *Organum*, even if it were finished, would

8. Jalobeanu 2019.

9. OFB IV, 116.

10. OFB XI, 197.

not carry forward the Instauration of the Sciences much without Natural History, whereas Natural History without the Organum would advance it not a little.¹¹

Did Bacon really argue for a different method? Present-day scholars fail to agree on this point. And yet, Bacon's claims are sustained by his practice, i.e., by his sustained efforts, in the last years of his life, to assemble the blueprint of a large-scale natural historical project.¹² This is doubled by further reflection on the nature of superstition which shifts the focus from the nature of the mind (and its idols) to the nature of investigative practices (and their associated methodology). The preface to the *Historia naturalis et experimentalis*, and the subsequent *Norma historiae presentis* outline a complex, multi-dimensional project which requires bracketing, at last for a while, philosophizing (i.e., using the intellect to form notions and abstract axioms) in order to engage in practicing observation, experimentation and classification, i.e., the forms of activity characteristic of natural and experimental history.¹³ The two intellectual products, natural philosophy and natural history are placed in sharp contrast to one another; and it looks like the key difference between the two regards precisely the superstition. The preface to *Historia naturalis et experimentalis* is a full-blown attack on the superstitious nature of all natural philosophies, ancient and modern. In it, Bacon revisits criticisms formulated already, in earlier writings, but places them in a different context and adds to them supplementary weight. Philosophy does not generate superstition only because its speculative tendencies; but also, because its aspiration towards comprehensiveness and systematicity. Bacon claims that all philosophical systems are, in fact, attempts to emulate the Divine act of creation. In this way, philosophies produced in the "cells" of one's own "fantasy, as if from Plato's cave" [*Phantasiae suae cellulis, tanquam ex specu Platonis*] are attempting to "dictate to nature" and install their dominion over it [*Natura praeimus, & dominamur*]. In other words, the natural philosopher commits at least two sins. The first is a sin against God, whose power he emulates. The second is a sin against Creation, on which traditional philosophers attempted to impose their own systems of notions and categories. As Bacon emphasizes time and again, these are forms of idolatry and tyranny.¹⁴ Furthermore, philosophy is possible of yet another form of tyranny, that over the minds of others. In this sense, he claims in the *Sylva sylvarum* that the introduction of "new doctrines is [...] an affectation of tyranny over the understandings and beliefs of men".¹⁵

Few interpreters took at face value Bacon's claims that all systematic philosophy is superstitious; that all philosophers, ancients and moderns are not merely deluded creators of fables, but "arch-heretics" intentionally attempting to ensnare the minds of

11. OFB XII, 11-13.

12. Jalobeanu 2015; Jalobeanu 2021b: 98-119.

13. Jalobeanu 2020b: 1-5; Anstey & Jalobeanu 2022: 222-238.

14. OFB XII, 11.

15. *Works* II, 672.

men.¹⁶ And yet, it is only by taking such claims seriously that we can understand the problem Bacon was facing, as well as the shift in Bacon's interest from the restorative project of the *Novum organum* to the foundational project of the *Historia naturalis and experimentalis*, i.e., the shift from logic to natural history. At the core of this shift lies what I will call in this paper, the problem of superstition.

The problem of superstition is double layered. First, a deformed mind, like a distorted mirror, produces superstitious doctrines, or is locked in superstitious practices. This happens because the mechanism of assent is distorted. Impressions presented to the mind are already emotionally colored, passions interfere in the process of judgment and the mind assents with what is ultimately a false opinion. Bacon's early writings already list numerous difficulties, or "impediments" – internal, as well as external – which contribute to the distortion of assent. Most famously, the "theory of the idols" reads like a classification of these impediments.¹⁷ However, this is not all. The preface of the *Historia naturalis and experimentalis* presents us with a second layer of distortions and deformities of the superstitious mind, one that involves the intention to deceive. The mind produces self-deceptions originating in the desire to be "like God"; and intentionally aims to deceive other minds into believing these fabrications. The preface of the *Historia naturalis et experimentalis* describes this second layer of the problem of superstition in terms of a 'second fall'. The first fall was a result of a particular transgression: Adam wanted to be like God in respect to the knowledge of good and evil. By contrast, superstitious philosophers want power, as well as knowledge: power over nature, and power over other minds. In Bacon's terms:

They [Adam and Eve] wanted to be like God, but their descendants want more still. For we conjure up worlds, and dictate to nature like despots; we want to have things our own way and in accordance not with the Divine Wisdom, or how we find the actual facts, but with depths of our own folly. Indeed, I do not know whether we more abuse the things themselves or our own wits but we plainly set the seal of our own image on the creature and works of God rather than carefully examining and recognizing the seal that the Creator has set upon them. Thus again do we deservedly lose our power over created things; and while after the fall of man some degree of control over the recalcitrance of creatures still remained – so that they could be subdued and steered by true and solid arts – yet to this too we for the most part forfeit through our insolence, and because we want to be like God, and follow the dictates of our own reason.¹⁸

This 'second fall' sharply contrasts with Bacon's more optimistic views on the human nature expressed in his earlier writings. In the *Valerius Terminus* and the *Advancement of learning* Bacon explicitly exempts the desire to search for the secrets of nature from

16. Among the notable exceptions are the works of Sophie Weeks, Guido Giglioni and Sorana Corneanu who are addressing, each in her own way, the same problem of superstition. See for example: Weeks 2019: 1-39; Corneanu 2015: 337-364; Giglioni 2012: 62-86.

17. More recently, Sophie Weeks has also gone beyond classifications, and attempted to describe the physiology of the idoloc mind in Weeks 2019.

18. OFB XII, 9.

the scenario of fall and salvation. In the *Valerius Terminus* he claims that the “thirst for knowledge” was not a “humour of the mind” but “an emptiness or want in nature and an instinct from God”.¹⁹ Even in its fallen and distorted form, this “instinct from God” would sparkle the desire to knowledge which, if correctly directed and carefully “bounded by religion”, will yield results (i.e., non-superstitious descriptions of nature). Moreover, in the *Valerius Terminus* Bacon seems to believe that there is a harmony of purpose and structure between human mind and Nature. Because

whatsoever is not God but parcel of the world, he hath fitted it to the comprehension of man’s mind, if man will open and dilate the powers of his understanding as he may.²⁰

Therefore, in these early writings, error and superstition seem arise only from transgression, such as the attempt to mix science and religion, or to inquire into the mysteries of divinity. And the mind has religion as a

singular help and a preservative against unbelief and error; for, saith our Saviour, *You err, not knowing the Scriptures, nor the power of God*; laying before us two books or volumes to study if we will be secured from error; first the Scriptures revealing the will of God, and then the creatures expressing his power; for that latter book will certify us that nothing which the first teacheth shall be thought impossible.²¹

In the later *Historia naturalis et experimentalis* this optimism is gone. Reading the two books can breed superstition, and the desire to understand nature with the help of philosophy, far from being a remedy against superstition, is an incentive to it. The superstitious mind breeds speculative theories and this happens from an inner tendency to idolatry, a desire “to be like God” by “conjuring up worlds”, trying of command nature and “exult over God’s works” [*de operibus Dei triumpharunt*].²² We do not merely deal with a distorted and diseased mind but with a more substantial evil. This explains, I think, Bacon’s vocabulary and choice of terms. For example, in the “Rules of the present History” [*Norma historiae praesentis*] Bacon talks about his attempts to regulate observation, experimentation and experimental recordings in the following terms.

I intersperse advice and cautions about the fallacies of things, and the errors and snags which may crop up in the course of inquiring and discovering, so that all spectres can as far as possible be driven off as if by exorcism [*tanquam Exorcismo fugemus*].²³

In other words, the investigator of nature works is not in a privileged position with respect to the speculative philosopher. The investigator of nature works also with a mind possessed, a “maleficated mind”. As William Rawley puts it in his preface to Bacon’s posthumous *Sylva sylvarum*:

19. *Works* III, 220-221.

20. *Ibidem*, 221.

21. *Ibidem*.

22. OFB XII, 10-11.

23. *Ibidem*, 14-15.

he knew well that there was no other way open to unloose men's minds, being bound and, as it were, maleficated by the charms of deceiving notions and theories, and thereby made impotent for generation of works, but only nowhere to depart from the sense and clear experience; but to keep close to it.²⁴

This choice of vocabulary is significant. It reflects Bacon's preoccupation with, but also his deeper understanding of the difficulties involved in the problem of superstition. We can see the same concern in some other of his late works as well. For example, in the 1625 edition of the *Essays*, Bacon reworks some of his earlier essays on superstition, cunning, vain-glory, prophecy and atheism. He adds to the essay on vain glory a final, catch-phrase

Glorious Men are the Scorne of Wise Men; the Admiration of Fooles; the Idols of Parasites; and the Slaves of their own Vaunts.²⁵

Meanwhile, glory and reputation give rise to fame which, Bacon claims (in *Of Seditious and troubles*) is a "relique of seditious past" and a "prelude of seditious to come". Fame commands action and enslaves the understanding; glory and fame contribute to the formation of sects. And sects are, according to Bacon, "greatest Vicissitude of Things amongst Men" for they "rule in Mens Minds".²⁶ Again, in *Of Seditious and troubles* the first cause of civil revolt is said to be the "innovation in religion". Mark how in all these essays, superstition is responsible for human actions leading to civil disorder and unrest. From the mind, superstition spreads to the society, infecting the body of the commonwealth. And it is the worst of all plagues. In the essay on *Superstition*, Bacon claims that superstition is worse than atheism.²⁷

Atheisme leaves a Man to Sense; to Philosophy; to Natural Piety; to Lawes; to Reputation; All which may be Guides to an outward Morall virtue, though Religion were not; But Superstition dismounts all these, ad erecteth an absolute Monarchy, in the Mindes of Men.²⁸

Bacon is following here Plutarch's essay on superstition. And it is worth noting that in Philemon Holland's translation of Plutarch's *Moralia*, published in 1603, the position to which Bacon refers here is summarized in the following manner:

he saith in the first place, that superstition is the most unworthy and unseemly of all the passions of the soule [...] That the superstitious man is in continuall per-

24. *Works* II, 335.

25. OFB VIII, 162.

26. *Ibidem*, 173.

27. The 1625 edition of the *Essays* adds a quote from Plutarch's essay *Of Superstition* which is not mentioned in the first version of Bacon's essay on superstition, that from the 1612. The quote also illustrates my point about Bacon's depiction of superstition as something monstrous, a form of madness. Here is the quote: "Plutarch saith well to that purpose: Surely (saith he) I had rather, a great deale, Men should say, there was no such Man, at all, as Plutarch: then they should say, that there was one Plutarch, that would eat his Children, as soon as they were borne, as the Poets speake of Saturne". *Ibidem*, 54.

28. *Ibidem*.

plexity, he dreadeth his owne idole no lesse than a cruell tyrant, and imagineth a thousand evils even after his death.²⁹

Superstition is a form of idolatry; the superstitious mind is possessed and bewitched. Bacon uses the same language and the same terminology as Holland in linking superstition and idolatry; the inner recesses and specters of the mind, and the outer tyranny that superstition can exercise over other minds, in the whole social body. And to all these, the 1625 edition of the *Essays* adds a disturbing conclusion, in some added lines at the end of the essay *Of Superstition* which read like a hopeless verdict.

There is a Superstition, in avoiding Superstition; when men thinke to doe best, if they goe furthest from the Superstition formerly received: Therefore, Care would be had, that (as it fareth in ill Purgings) the Good be not taken away, with the Bad; which commonly is done, when the People is the Reformer.³⁰ (55-56)

This applies mainly to new religious sects; but Bacon's claim is more general and, as we have seen, he sees "sectarianism" as a more general tendency of the superstitious mind.³¹ Not only that superstition breeds superstition, but the mind can encounter superstition even when trying to run away from it. It is almost as if there is no way out from the problem of superstition; all production of human thought simply bears its stamp. This echoes the opening of the essay *Of Truth* which speaks of the "delight in Giddinesse" which characterizes the sceptic's attitude; sceptics, Bacon claims, merely "affect" free-will and "count it a Bondage, to fix a Beleeve". In fact, this attitude originates in a much more positive, affirmative, and substantial evil, what Bacon calls a "natural, though corrupt Love of the Lie it self".³²

We see thus in Bacon's late writings an increase awareness of the problem of superstition and the difficulties it poses to any attempt to produce knowledge. Moreover, we see him convinced that natural philosophy is not a solution to the problem of superstition but a large part of the problem itself. If there is to be any cure, it cannot begin with philosophy. Can natural and experimental history provide a remedy against superstition? Bacon's answer is positive, but its details are far from clear. I think that this lack of clarity originates in the fact that Bacon gives, in fact, not one but two different answers to the problem of superstition. The first answer, which I will sketch in the next section of this article, aims to rethink natural and experimental history as a medicine of the mind. By and large, I suggest it does not really work; and Bacon is forced to think of a different kind of answer, which I aim to uncover in the last part of this paper.

29. Plutarch, *The Philosophie commonly called The Morals* (London, 1603), 259.

30. OFB VIII, 55-56.

31. Jalobeanu 2019.

32. OFB VIII, 7.

3. NATURE, “SONS OF GOD” AND “SONS OF KNOWLEDGE”

As we have seen already, in Bacon’s earlier works, we find a more moderate, optimistic view on the nature of superstition and the possibility of finding roundabout ways to circumvent one’s own idols. The most optimistic position can be found in the *Meditationes sacrae*, where Bacon adopts a Ciceronian stance, saying that true religion stands in the middle between two extremes: superstition and atheism. Both extremes are seen as deformations of the natural light, one (superstition) in the direction of dogmatism, the other in the direction of impiety.³³ Thus,

True religion therefore is seated in the mean, between Superstition with superstitious heresies on one side and Atheism with profane hersies on the other [*Itaque religio vera sita est in mediocritate, inter superstitionem cum haeresibus superstitiosis ex una parte, et atheismum cum haeresibus prophanis ex altera*].³⁴

It looks therefore that at least those minds illuminated by true religion have the means to avoid and the instruments to recognize superstition. This position is fully spelled-out in another theological text, the *Confession of faith*. There, Bacon claims that the “sons of God” received “a revocation in part of the curse”.³⁵ But who are these “sons of God”?

amongst the generations of men, [God] elected a small flock, in whom (by the participation of himself) he purposed to express the riches of his glory; all the ministration of angels, damnation of devils and reprobates, and universal administration of all creatures, and dispensation of all times, having no other end, but as the ways and ambages of God to be further glorified in his Saints, who are one with [their head] the Mediator, who is one with God.³⁶

In the *Confession of Faith*, Christ, the Mediator is the means of communication between God and the Creature, a form of union between God and humanity – at least that part of the humanity who is saved (“the Saints”). As Stephen Matthews has shown, the doctrine exposed in the *Confession of Faith* is at odds with that of Calvin. For Calvin, Christ’s incarnation is a response to Adam’s sin and the only way in which Christ acts as a Mediator is by bringing some parts of humanity back on the path of salvation. For Bacon, however, Christ’s incarnation is central to the Creation and expresses God’s participation to the Creation, before and after the Fall.³⁷ Moreover, Bacon claims that Christ’s sacrifice

33. Atheism, in the *Meditationes sacrae* is a particular form of heresy, that denying the power of God. So, in general terms, is a form of superstition. The only difference is its negative formulation; Bacon seems to believe that this is what makes it less dangerous, the fact that it is interrogative and non-dogmatic. In representing the true religion as the middle way between these two extremes Bacon adopts the strategy advocated by Cicero’s *De natura deorum*, a work that Bacon often quotes, as, for example, in *The Advancement of Learning*.

34. *Works* VII, 241, 252.

35. *Ibidem*, 221.

36. *Ibidem*, 220.

37. Matthews 2008: 41-47.

reneweth in us the image of God in holiness and charity; though both imperfectly, and in degrees far differing even in God's elect, as well in regard of the fire of the Spirit, as of the illumination.³⁸

The image of a "elected flock", a fraternity in Christ, whose "image of God in holiness and charity" is "partially restored", by degrees, is not quite Calvinist either. Bacon's 'election' differs in important points from a strict doctrine of predestination. In fact, his Christian brotherhood resembles more a Christianized version of a "golden chain" of wise and philosophers who received an initial revelation, a *prisca theologia* and passed it down, from a generation of elects to the next. The different degrees of 'illumination' are also rather reminiscent of Neoplatonism, Orphic mysteries, and philosophical initiations than of the doctrine of double predestination. The elects are said to have minds free of superstition because they have received the illumination (by degrees) of true religion, which means that they have in them, in various degrees of perfection, faith and charity. They are the "sons of God"—which means, in fact, that they are the sons of Christ, the Mediator, whose miracles have to do, according to Bacon, with healing, prolongation of life, and charity.

All his miracles were for the benefit of the human body, his doctrine for the benefit of the human soul. The body of man stands in need of nourishment, of defence from outward accidents, of medicine. He gathered the multitude of fishes into the nets, whereby to supply men with more plentiful food. He turned water into the worthier nourishment of wine, to glad man's heart. [...] He restored motion to the lame, light to the blind, speech to the dumb, health to the sick, cleanness to the lepers, sound mind to them that were possessed of devils, life to the dead. There was no miracle of judgment, but all of mercy, and all upon the human body.³⁹

Christ is a healer and restorer of human body; and the head of a fraternity of healed minds. "Sons of God" are thus the answer to the problem of superstition; they have faith, charity and a degree of illumination which would allow them to avoid superstition and see some parts of the hidden truths and mysteries of nature. Meanwhile, this solution poses both theological and philosophical problems and rests on precisely what Bacon attempted so much to avoid: an inexcusable 'mixture' of science and religion. And yet, I think it took him a while to discard it completely.

In Bacon's more philosophical texts we do not have the "sons of God", but there is a parallel and quite interesting term: "sons of knowledge". They, too, constitute a brotherhood, what *The Advancement of Learning* calls "the Brotherhood of Light". The model of this brotherhood parallels, that of the visible church, but also that of nature:

as Nature created Brotherhood in Families, & Arts Mechanicall contract Brotherhoods in communitities, and the Annoyntment of God superinduceth a Brotherhood in Kings and Bishops: So in like manner there cannot but bee a

38. *Works* VII, 224.

39. *Ibidem*, 244.

fraternitie in learning and illumination, relating to that Paternitie, which is attributed to God, who is called the Father of illuminations or lights.⁴⁰

In other early works, such as the *Redargutio Philosophiarum*, these “sons of knowledge” are presented, in a very similar vein, as descendants of a golden chain of philosophers who could resist superstition. The *Redargutio Philosophiarum* stages a discourse in which a father-like figure speaks in front of an assembly of such “sons of knowledge” about forms of discipline that would cure the mind. The discourse touches the doctrine of deification:

We are agreed, my sons, that you are men. That means, as I think, that you are not animals on their hind legs, but mortal gods. God, the creator of the universe and of you, gave you souls capable of understanding the world but not to be satisfied with it alone. He reserved for himself your faith, but gave the world over to your senses. Neither of these oracles did he wish to be clear, but wrapped in obscurity. Yet have you no ground for complaint that he makes you exert yourselves. Your reward is to know the excellence of things.⁴¹

Therefore, knowledge is not only possible, but it is also a duty for the “sons of science”; and knowledge can be transmitted, or, at least ‘intimated’ within this brotherhood of light. But this can only be done “by degrees”. The mind can be “healed” and then “exercised” through the appropriate form of training which can kindle and “excite” the “native spark of reason” while also performing a sort of exorcism and restore the mind within its own bounds, freed from “the dazzle of an alien and intrusive beam”.⁴² How can all this be done is not entirely clear, since, in the *Redargutio Philosophiarum* we only have an introductory and general *oratio ad filios*. But the outline of it suggests a complex educational program of teaching and learning which begins with the criticism of the ancients and the understanding of the “dangers” of “abstract philosophies”, followed by redirecting one’s attention towards Nature through observation, experience and experiment (the couple *experientia* and *experimentum*). The focus of this educational program is on history – divine, natural and human – and the mind has to learn to spot and understand the ‘signs’ of truth or the signs of the advancement of learning throughout history. Meanwhile, the text emphasizes in strong terms the religious duty. The claim is that

[God] did not give you rational souls in order that you should place in the men the faith you owe to Him. He did not give you reliable and trustworthy senses in order that you might study the writings of a few men. Study the Heaven and the Earth, the works of God himself, and do so while celebrating His praises and singing hymns to your Creator.⁴³

This Creator is said to be “Father of men and nature as well as of lights and consolation” [*Quique ut hominum et rerum, ita luminum et consolationum pater est*] and the

40. OFB IV, 60.

41. Farrington 1964: 106.

42. *Ibidem*, 107.

43. *Ibidem*, 106.

oration contains a prayer that this “Father of lights” bless the “marriage of mind and nature” so that from this union “may issue, not monsters of the imagination, but a race of heroes to subdue and extinguish such monsters”.⁴⁴

The text of the *Redargutio Philosophiarum*, like Bacon’s many other texts, is unfinished. But that much is clear: at some point in his career, Bacon seemed to believe that superstition can be cured and that the answer lies in some form of teaching and learning how to become a member of this fraternity of knowledge, how to be a “true son of knowledge” or a member of this Brotherhood of light. This seems to be at odds with the much less optimistic picture we can find in the later natural histories. And yet, we can find a brotherhood of sorts in these late writings as well. This is the Salomon’s House; the institution for the production and preservation of knowledge depicted in the posthumous *New Atlantis*.

4. EXTERNALIZING THE ASSENT: SALOMON’S HOUSE AND THE PRODUCTION OF KNOWLEDGE

In the *New Atlantis* Bacon imagines a society of “sons of knowledge” which looks, at the first sight, somewhat similar with his earlier attempts to depict a Brotherhood of Light. It is a society which looks in certain respects like a monastic order, a society with a very long tradition, a society dedicated to the production of knowledge, but one which also has moral, technological and political powers. Its members have the same impeccable moral outlook and outwards expression of piety, dignity and pity that Bacon seemed to appreciate so much in his earlier writings as well. However, the “society of Salomon’s House” or the “order of Salomon’s House” is characterized in a peculiar manner not only by its knowledge of the “works of creation” and the “secrets of nature” but also by the special capacity of its members to “discern [...] between divine miracles, works of nature, works of art, and impostures and illusions of all sorts”.⁴⁵ This special power features heavily in Bacon’s story of the *New Atlantis*. It is because of this special power of discerning superstition and imposture that the Fathers of Solomon’s House are chosen as appropriate repositories of the Word of God in the celebrated episode of the conversion of Bensalem to the Christian religion. It is also because of this special power to resist superstition that the Fathers of Salomon’s House are said to have received the mission to investigate the works of creation, and this is how they acquired a second name, “the College of Six Day’s Works”, “instituted [...] for the finding out of the true nature of all things”.⁴⁶ It is also because of this special power to discern superstition that the Fathers can pursue their “trade of light”.⁴⁷ But how did they acquire this capacity?

44. *Ibidem*, 131.

45. Bacon 2002: 464.

46. *Ibidem*, 471. We have seen in section 2 that imposture is a form of superstition. In the context of the *New Atlantis* illusion is also a form of superstition as it becomes clear from the story of the “Christianization” of Bensalem. We are told that a cross of light appear on the sky and that the Father of Solomon’s house certified it as a miracle. This seems to have happened precisely because of his superior skill to discern true miracles from illusions that led to superstitions and false religions.

47. *Ibidem*, 472.

One way to answer is to assimilate Bacon's literary devices with his earlier depictions of similar societies of illuminati. However, the story and pattern of Solomon's House differs in significant ways from Bacon's earlier attempts to imagine a society of wise man engaged in the exploration of nature. First, the capacity to distinguish between miracles, true works of nature and superstition and impostures seems to be naturally acquired and precedes revelation; or, at least, the reception of the Scriptures. As the story goes, the suggestion seems to be, rather, that the Fathers of Solomon's house have exercised this capacity in their experimental work. Among the laboratories described in Bacon's story, there are those introduced as

houses of deceits and the senses; where we represent all manner of feats of juggling, false apparitions, impostures, and illusions; and their fallacies. And surely you will easily believe that we that have so many things truly natural which induce admiration, could in a world of particulars deceive the senses, if we would disguise those things and labour to make them seem more miraculous. But we do hate all impostures and lies: insomuch as we have severely forbidden it to all our fellows, under pain of ignominy and fines, that they do not shew any natural work or thing, adorned or swelling; but only pure as it is, and without all affectation of strangeness.⁴⁸

Scholars have often commented upon this and similar passages, suggesting that one can interpret them rather disingenuously as saying that the members of Solomon's House are perfectly equipped to produce something that looks like a miracle, i.e., to perform feasts of imposture on a grand scale.⁴⁹ However, if we read the above quote in the light of our problem of superstition, we see that Bacon offers here an answer. His model institution consists of people who cannot be deceived, people who can resist superstition simply because they have acquired expertise through practice. They can produce seemingly miraculous things and often also do that in order to understand the fine borderline between the familiar and the unfamiliar, between *mirabilia* and true miracles. And, last but not least, they have natural (and experimental) histories of superstition as guides. Incidentally, we can find the sketch of such a natural history of superstition in the companion to the *New Atlantis*, the *Sylva Sylvarum*.⁵⁰

Second, and more importantly, Solomon's House is peculiar among Bacon's devices in so far as it is neither a society of equals, nor a republic of the wise, but a highly hierarchical, extremely specialized structure for the production of knowledge. Its fellows perform very specific activities, always the same. Twelve are "merchants of light", namely travelers who collect and bring back "books, and abstracts, and patterns of experiments" from other countries. Three Fathers are called "Depredators". They "collect the experiments which are in books", which means, that they read and commonplace books, collecting experimental recipes, descriptions and ideas under several headings. This activity is a common activity for any Humanist philosopher and Bacon himself

48. *Ibidem*, 486.

49. Much has been written on the "code" of the *New Atlantis*. For a sample see Wortham 2002; Renaker 1990: 181-193; Spitz 1960: 52-61; Garber 2014: 91-107.

50. In Century X of the *Sylva Sylvarum*.

has all sorts of considerations about proper and more efficient ways of commonplacing, which always begins with a process of “depredation”.⁵¹ Three more fellows are said to collect experiments from arts and sciences, presumably from other sources than printed books; from patents, collections, from conversation with the practitioners and so on; they deal in what at the time was called the trade of secrets, hence they bear the appropriate name of “Mystery Men”. Another three have a different office: they “try new experiments” – and hence are called “Pioners” or “miners”. Then, there are other three which organize the work done so far. They

draw the experiments of the former four into titles and tables, to give the better light for the drawing of observations and axioms out of them. These we call Compilers.⁵²

Each of these groups is performing a particular task involved in the process of gathering what Bacon calls “natural and experimental history”. It is a highly specialized and compartmentalized process of collecting experiments from a wide range of sources which ends with organized compilations of experiments, old and new, organized in tables, the ideal form Bacon had in mind for a natural and experimental history. Mark that all these members of Solomon’s House do not necessarily have knowledge, properly speaking, and some exercise a very limited set of operations, directed towards fulfilling their particular duty. Their common product are the tables of the natural and experimental histories. These tables are, in turn, an object of investigation for the other fellows. Three groups are investigating the tables, with three very different purposes: to use them to invent and direct new experiments, to execute these new experiments and to develop practical applications from these experiments, things useful for man’s life. Or, in the language of the *Novum organum*, new *experiments of light* versus new *experiments of fruit*. At this level, Bacon introduces “consultations” among the members, which means also a less specialized, more reflexive form of activity involved in developing and executing new experiments. But, again, each of the three groups does very different things. For example, here are the Benefactors. They are

looking into the experiments of their fellows, and cast about how to draw out of them things of use and practice for man’s life, and knowledge as well for works as for plain demonstrations of causes, means of natural divinations and the easy and clear discovery of the virtues and parts of bodies. These we call Dowry-men or Benefactors.⁵³

The activities of the Benefactors seem to be the following: by looking at very large collections of experiments drawn in tables, they attempt to spot those which can be ‘fruitful’ and produce further results. Bacon’s late natural histories are often emphasizing this fruitful character of certain experiments or discoveries, the potential of developing certain experiments in new fields. To take one example, the work of the Benefactors would be to observe and investigate the fabulous properties of nitre to enter into the composition of explosives (such as the gunpowder) but also to serve as a fertilizer, and

51. On Bacon’s methods of reading and research see Vine 2008: 1-31; Vine 2018.

52. Bacon 2002: 486.

53. *Ibidem*, 487.

to inquire further into its medicinal properties. The particular expertise of the Benefactors seems to be connected with the capacity to develop experimental investigations in an orderly manner, by using the appropriate methodology of the *experientia literata*.⁵⁴ This allows the transfer of working methods and results from one field to another, for example, which is one of Bacon's favorite examples of the 'fruitfulness' and productivity of experimental investigations. But Benefactors have more expertise than that. As their name says, they specialize in the knowledge of a particular type of experiments, the experiments of fruit. They are able to spot among the various outcomes of a particular experimental investigation, those that can be put to work in the service of humanity – that can be used to make human life easier, or longer, or more serene. In my example with the niter, the benefactors will develop fertilizers (something the reader can find in Century V of the *Sylva Sylvarum*, for example) as well as more general inquiries into the properties of the niter to cool down the spirits and contribute, perhaps to the prolongation of life. Do Benefactors have knowledge? They do, but of a very special kind. They have specialized knowledge, what we call today expertise. Are their minds "free of superstition"? The answer is not necessarily. They can perform their duties because they have a clear purpose; and the group of three acts as a mechanism that can check errors in the process of developing new experiments. We can also imagine that the three fellows act together to keep each other's idols (positive biases, idiosyncrasies) at bay. But they do not have knowledge of causes. They are merely experts in spotting the potential of fruitfulness of observations and experiments.

By contrast, another group of experimenters are set to work on something else. They have to "consider [...] the former labors and collections" and, starting from them, "to direct new experiments, of a higher light, more penetrating into nature than the former". These are "the Lamps". Lamps develop in another sense the potential fruitfulness of the various items gathered in the tables. Like the Benefactors, they are also experts in "seeing" how experiments can be further developed, but they look for causal connections and what Bacon calls, in the *Novum organum*, "experiments of light". Experiments of a "higher light" send to a different route of knowledge than the one taken by the benefactors. In their work, Lamps have to extract axioms from tables, test them and develop new, more powerful experiments from them. If this reading is correct, then Bacon is alluding here to another sense of 'fruitfulness' and productivity, one attached to axioms. He sometimes says that axioms have generative power – and the higher the axioms, the more generative power they have.⁵⁵ The Lamps' expertise gives them the special skill to do this more advanced work. In a sense, they have more theoretical knowledge than any of the others so far. But their knowledge is also specialized and directed towards obtaining particular results. Thus, there is no need to assume that Lamps' minds are "free of superstition", or that they have "pure knowledge". This becomes more apparent if we consider the third group of "developers of experiments",

54. On *experientia literata* as a methodology of experimentation see Jalobeanu 2016: 324-342; Jalobeanu 2021a: 594-617.

55. Jalobeanu 2020a: 325-339. Another useful discussion of "fruitfulness" is in Corneanu 2015: 337-364.

the three Inoculators, who are said to work on the execution of these novel experiments proposed by the Lamps. They are clearly introduced in order to respond to the possible worries some might have that the Lamps would fall prey to biases in assessing the results of their proposed experiments. Positive bias is avoided if someone else is performing ‘your’ experiment; and hence we might say that what the Inoculators are performing are, in fact, tests.

Mark that Benefactors are devising and developing their own experiments, while the Lamps give ideas (and presumably recipes and ‘patterns’) to the Inoculators. This peculiar dissimilarity points towards Bacon’s concerns over positive biases but also raises interesting questions regarding “inventions” or “discoveries”. The “ordinances and rites” of the Solomon’s House glorify the inventors. Or so the story goes

we have two very long and fair galleries: in one of these we place pattens and samples of all manner of the more rare and excellent inventions: in the other we place the statua’s of all principal inventors. There we have the statua of your Columbus, [...] the inventor of ordnance and of gunpowder: the inventor of music: the inventor of letters: the inventor of printing: [...] Then have we divers inventors of our own, of excellent works.⁵⁶

In light of the picture of distributed knowledge I describe above, one wonders how are these inventors established. Clearly, “inventors” can only be the Benefactors – and, as it is apparent from Bacon’s list, “inventions” refer mostly to those fruitful works which have contributed to the relief of man’s estate. Or, perhaps, inventors are only selected from the last group on Bacon’s list, those who are said to “raise the former discoveries by experiments into greater observations, axioms and aphorisms” and are called the Interpreters of Nature. They seem to head the institution and they are likely depositaries of all knowledge produced at the inferior levels. And yet, Bacon’s structure does not allow this conclusion. The Interpreters of Nature also have a highly specialized knowledge. What they do is to theorize on the basis of the experimental knowledge accumulated by all the others. They are proposing axioms of greater generality and explanations (what Bacon calls “greater observations”).⁵⁷ Despite their names, the Interpreters of Nature are not the depositaries of the complete knowledge produced by the organization. They also have more skills than knowledge. They can spot regularities among the experimental results and propose explanations but they do not construct bodies of systematic knowledge. I find it extremely interesting that Bacon gives the interpreters the task to write in “aphorisms”. Aphorisms are another shortcut for fruitfulness and productivity; aphorisms are pithy sentences likely to raise questions, incite the mind to look further, provide it with “imperfect axioms” to work upon.⁵⁸

As Richard Serjeantson noted a while ago, the various “offices” of Solomon’s

56. Bacon 2002: 487.

57. In his natural and experimental histories, Bacon theorizes the use of *observationes* – theoretical explanations of provisional characters inserted in order to facilitate the next step of the construction. As he puts it in the *Norma historiae praesentis*, “I append my observations on the history and experiments so as to make the interpretation of nature readier”. OFB XII, 15.

58. Jalobeanu 2020a.

House parallel the operations of Bacon's method, as presented in the *Novum organum*.⁵⁹ However, what is in the *Novum organum* a set of operations performed in an integrated manner by the same mind is here distributed among groups, each in control of a set of highly specialized activities. Sophie Weeks has suggested that Bacon's interpretation of nature works with a "methodological segregation of faculties".⁶⁰ In the process described by the blueprint of the Solomon's House I see a further step into operationalizing and externalizing the mental operations. The hierarchical structure of Solomon's House depicts an attempt to externalize the process of assent, to embody it into a different kind of "machine" than the "machine of the intellect". This machine is the social organization of a society for the production of knowledge.

In this social machine, each group performs highly specialized tasks. Individuals do not work all together, but in groups of three. The role of the groups seems to be the limiting and control of positive biases and the keeping in check of the individual idols. Assenting to a particular proposition, or to a particular experience, or sense-data, is – thus – not an individual decision anymore; it is subject to deliberation, rules and methodologies. Moreover, the groups themselves are sometimes subject to control, in a mechanism of check and balances, as we have seen in respect to Lamps and Inoculators.

Moreover, if we compare the activities the Benefactors, Lamps and Inoculators with those performed by the Merchants of Light, Depredators, Miners and Compilers, we can see that Bacon imagines three different stages, or steps, in this externalizing the assent. The first stage correspond with what is in the individual mind sense-experience and the formation of perceptions. Four groups of three do the work of "experience" in the Solomon's House. The result of the regulated assent is to be found in the tables organized by the Compilers. The reader can imagine that the results in the tables emerge from complex selection procedures; groups have to examine and accept/reject phenomena. Then, observations have to be ranged and classified – and this is said to be another subject of deliberation.

We can see Benefactors and Lamps (with their Inoculators) as dealing with assent at another level. Their work involves imagination, since they have to 'invent' new experiments. Deliberation takes place here on more than one level: first, one has to decide whether a particular experiment is new; whether it is working; whether it is productive; and whether it is beneficial for the humanity at large, or quite the opposite.

Interpreters of nature also need to deliberate and give assent to axioms. And this also has to take place on more than one dimensions. They have to assess axioms in terms of truth and productivity; in terms of coherence with other axioms, in terms of their place in the overall structure of science.

At each of these three different levels, groups are dealing with different kinds of knowledge and perform, sometimes, different kinds of (mental) evaluations. In a certain sense, the groups are situated in a hierarchy; and the higher they are, the more knowledge they possess. Meanwhile, it is clear from Bacon's description that different

59. Serjeantson 2002: 82-105.

60. Weeks 2019.

groups are acquiring different kinds of expert knowledge. They acquire a specialization, i.e., what we call today skills and expertise. In the end, no group can be a depository of all the knowledge produced by the institution. It looks like Bacon depicts here an organization in which knowledge is distributed; in the social machine, each group has some knowledge, no-one has all.

Meanwhile, of course, knowledge is something more than the sum of the expert skills. And there is a sense in which we can see this social machine as a machine of learning. Individuals working within a small group eventually learn better how to control their inner idols with the help of others; they also acquire experience and – at least in the case of the groups involved in higher level theoretical activities – a better picture of the general purposes, structure and results of the machine taken as a whole. It is not only that the *results* of this social machine are better, the workings of the machine – and its individual components – are better (say, operations are performed faster, or certain errors are not even produced etc.). However, ultimately, no individual intellect is cured of idols, set straight or subject to illumination. But less and less superstition is produced and superstitious practices are spotted and eliminated. And, given a sufficient time, one can see both a growth of knowledge and an increase of the reliability of empirical knowledge, together with a diminishing quantity of speculative, superstitious knowledge.

5. CONCLUSION

We have seen that Bacon offers basically two different solutions to the problem of superstition. One is that of the progressive illumination, a model reminiscent of Christian Neoplatonism. Sons of God or sons of knowledge receive this mysterious illumination and transmit it further, through teaching and learning inside of a brotherhood which resembles very much an ancient school (or sect) of philosophy.⁶¹ My claim in this paper is that Bacon abandoned this road in his later writings, in face of his increasing worries concerning the depths and difficulties of the problem of superstition. The second solution is entirely different. It involves an attempt to externalize the mechanism of assent, to embody the operations of the mind in a social machine for the production of knowledge: the strictly organized hierarchy of the Solomon's House. The similarities of language and imagery we find in Bacon's works tend to obscure the radical differences between the two solutions. Because the second does not solve the same problem as the first. It provides no individual solution to the problem of superstition, no cure for the mind, no illumination and presumably no salvation. It merely provides a machine for producing relatively reliable knowledge, while eliminating speculation, dogmatism, allegiances to particular philosophies (idols of the theatre) and superstitious practices. At the individual level, the minds engaged in the process of inquiry are no less superstitious; they are merely bound by rules, more specialized to perform expert operations and much more cautious. They are also less self-centered. The organization of Solomon's House instrumentalizes not only the process of assent, but also one of the virtues

61. See also Jalobeanu 2008: 197-231.

so central for Bacon's earlier projects of medicining the mind, the virtue of charity. In the earlier *Advancement of learning*, the charity was said to be a "corrective spice" of all thought; it was only through thinking for others, that one could hope to avoid the pitfalls of the idolatrous mind. As Sorana Corneanu has shown, charity, for Bacon, does not relate to the products of knowledge but to the attitudes and the motions of the mind; it is a moral and religious virtue turned epistemic; and its main purpose is to keep the mind fixed on the true ends of knowledge, engaged with others, away from one's idolatrous self.⁶² In Bacon's earlier versions of the Brotherhood of light, the corrective spice of charity is strongly connected with teaching and the model of master-disciple relationship characteristic of the "golden chain". In the rigorous structure of the Solomon's House, however, the "corrective spice of charity" gets instrumentalized. It is not necessarily about investigating nature for the sake of humankind. As many have noted before, the institution of Solomon's House does not function explicitly in the benefit of the people of Bensalem. The social machine as such does not work as a Benefactor – because "benefactors" are merely a wheel in the machine. In this sense, Bacon's cautious political ending makes sense. He claims that the results of knowledge are carefully handled; through 'consultations' a collective decision is made on

which of the inventions and experiences which we have discovered shall be published, and which not; and take all an oath of secrecy, for the concealing of those which we think fit to keep secret.⁶³

Collective decisions are made with the common good in mind; and this requires a superior level of knowledge. Meanwhile, at the individual level, charity is transformed. Thinking of others is transmuted into thinking with others; and the "corrective spice of charity" which, in earlier works, was supposed to keep the mind de-centered and directed towards the common good, gets here transformed into procedures for working together in a selfless manner. In the collective body of Solomon's house, each of the fellows becomes a part of the whole; they work together, they possess knowledge in common, there is no ego left to interfere with the process of assent, there is no self-love to distort the observation of nature. In this roundabout way, a process of learning transforms the individual mind. But it is a different, procedural kind of learning. We can perhaps say that in the mind of the expert, a well-exercised prudence covers, as a veil, the "universal madness;" and that this is what allows sciences to take off the ground.

ACKNOWLEDGEMENTS

Research for this paper was financed from the grant PCE *Recipes, technologies and experiments: Enactment and the Emergence of Modern Science* (PN-III-P4-ID-PCE-2020-0251)

62. Corneanu 2015.

63. Bacon 2002: 487.

ABBREVIATIONS

- OFB = F. Bacon, *Oxford Francis Bacon*, Oxford, Oxford University Press, 1996-:
 I, *Early Writings 1584-1596*, ed. by A. Stewart and H. Knight, 2012;
 IV, *The Advancement of Learning*, ed. by M. Kiernan, 2000;
 VI, *Philosophical Studies c.1611-c.1619*, ed. by G. Rees, 1996;
 VIII, *The Historie of the Raigne of King Henry the Seventh*, ed. by M. Kiernan, 2011;
 XI, *The Instauration magna, Part II: Novum organum*, ed. by G. Rees and M. Wakely, 2004;
 XII, *The Instauration magna, Part III: Historia Naturalis and Historia Vitae*, ed. by G. Rees and M. Wakely, 2007;
 XIII, *Instauration magna: Last Writings*, ed. by G. Rees, 2000;
 XV, *The Essayes or Counsels, Civill and Morall*, ed. by M. Kiernan, 2000 [1985].
Works = *The Works of Francis Bacon*, ed. by J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath, 14 vols., London, Longman and Co., 1857-1874.

REFERENCES

- Anstey, P. and Jalobeanu, D. 2022. "Experimental Natural History", in *Cambridge History of Philosophy of the Scientific Revolution*, ed. by D. M. Miller and D. Jalobeanu, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 222-238.
- Bacon, F. 1857-1874. *The Works of Francis Bacon*, ed. by J. Spedding, R. L. Ellis and D. D. Heath, 14 vols., London, Longman and Co.
- Bacon, F. 1996-. *Oxford Francis Bacon*, Oxford, Oxford University Press.
- Bacon, F. 2002. *The Major Works*, ed. by B. Vickers, Oxford & New York, Oxford University Press.
- Farrington, B. 1964. *The Philosophy of Francis Bacon. An Essay on Its Development from 1603 to 1609 with New Translations of Fundamental Texts*, Liverpool, Liverpool University Press.
- Corneanu, S. 2007. "'To Clear the Mind of All Perturbation': The Discipline of Judgment in the Seventeenth Century", *New Europe College Yearbook*, 7, Bucharest, New Europe College, pp. 17-55.
- Corneanu, S. 2015. "Francis Bacon on Charity and the Ends of Knowledge", in *Conflicting Values of Inquiry. Ideologies of Epistemology in Early Modern Europe*, ed. by T. Demeter, K. Murphy and C. Zittel, Leiden, Brill, pp. 337-364.
- Corneanu, S. 2016. "Francis Bacon on the Motions of the Mind", in *Francis Bacon on Motion and Power*, ed. by G. Giglioni, S. Corneanu, J. AT Lancaster and D. Jalobeanu, Berlin, Springer, pp. 201-229.
- Garber, D. 2014. "Merchants of Light and Mystery Men: Bacon's Last Projects in Natural History", *Journal of Early Modern Studies*, 4, pp. 91-107.
- Giglioni, G. 2012. "Historia and Materia: The Philosophical Implications of Francis Bacon's Natural History", *Early Science and Medicine*, 17/1-2, pp. 62-86.
- Jalobeanu, D. 2008. "Bacon's Brotherhood and Its Classical Sources", in *Philosophies of Technology: Francis Bacon and His Contemporaries*, ed. by C. Zittel, G. Engel, N. Romano and N.C. Karafyllis, Leiden, Brill, pp. 197-231.
- Jalobeanu, D. 2015. *The Art of Experimental Natural History: Francis Bacon in Context*, Bucharest, Zeta Books.
- Jalobeanu, D. 2016. "Disciplining Experience: Francis Bacon's Experimental Series and the Art of Experimentation", *Perspectives on Science*, 24, pp. 324-342.
- Jalobeanu, D. 2019. "Francis Bacon on Sophists, Poets and Other Forms of Self-Deceit (or, What Can the Experimental Philosopher Learn from a Theoretically Informed History of Philosophy?)", in *Experiment, Speculation and Religion in Early Modern Philosophy*, ed. by A. Vanzo and P. R. Anstey, London, Routledge, pp. 8-36.
- Jalobeanu, D. 2020a. "Francis Bacon on Axioms, Laws, Rules and Principles. An Overview", *Revue Roumaine de Philosophie*, 64, pp. 325-339.
- Jalobeanu, D. 2020b. "Baconian Natural and Experimental History", in *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*, ed. by D. Jalobeanu, Ch. T. Wolfe, Cham, Springer International Publishing, pp. 1-5.

-
- Jalobeanu, D. 2021a. "Francis Bacon's Perceptive Instruments". *Early Science and Medicine*, 25, pp. 594-617.
- Jalobeanu, D. 2021b. "On Metaphysics and Method, or How to Read Francis Bacon's *Novum organum*", *Epistemology & Philosophy of Science*, 58, pp. 98-119.
- Matthews, S. 2008. *Theology and Science in the Thought of Francis Bacon*, London, Ashgate Publishing.
- Plutarch, 1603. *The Philosophie Commonly Called the Morals*, translated by Philemon Holland, London, Arnold Hatfield.
- Rees, G. 2007. "Introduction: The Histories in Context", in OFB XII, pp. xvii-lxxxiii.
- Renaker, D. 1990. "A Miracle of Engineering: The Conversion of Bensalem in Francis Bacon's *New Atlantis*", *Studies in Philology*, 87, pp. 181-193.
- Serjeantson, R. 2002. "Natural Knowledge in the *New Atlantis*", in *Francis Bacon's New Atlantis. New Interdisciplinary Essays*, edited by B. Price, Manchester, Manchester University Press, pp. 82-105.
- Spitz, D. 1960. "Bacon's *New Atlantis*: A Reinterpretation", *Midwest Journal of Political Science*, 4, pp. 52-61.
- Vine, A. 2008. "Francis Bacon's Composition Books", *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, 14, pp. 1-31.
- Vine, A. 2018. *Miscellaneous Order: Manuscript Culture and the Early Modern Organization of Knowledge*. Oxford, Oxford University Press.
- Weeks, S. V. 2019. "Francis Bacon's Doctrine of Idols: A Diagnosis of 'Universal Madness'", *The British Journal for the History of Science*, 52, pp. 1-39.
- Wortham, S. 2002. "Censorship and the Institution of Knowledge in Bacon's *New Atlantis*", in *Francis Bacon's New Atlantis: New Interdisciplinary Essays*, ed. by B. Price, Manchester Manchester University Press.
-

Dana Jalobeanu
ICUB-Humanties & Department of
Theoretical Philosophy
University of Bucharest
dana.jalobeanu@filosofie.unibuc.ro
ORCID: 0000-0002-2337-6559

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

DANIEL GARBER

Antropomorfismo, teleologia e superstizione

La politica dell'obbedienza nel *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza¹

ABSTRACT: One of the central targets of Spinoza's *Ethics* is anthropomorphism. The anthropomorphic and teleological view of God and nature is one of the central supports of superstition. But even though central arguments of the *Ethics* are directed squarely against the anthropomorphic and superstitious conception of God and the world, in the *Tractatus theologico-politicus* Spinoza does not eliminate the anthropomorphic view of God completely, but, in a way, transforms it into something positive, something that will lead people to virtue and support the stability of society. In the *Theological-Political Treatise* he proposes a realistic politics and shows us how people, as they really are, can be led to virtue, surprisingly enough, through the very thing that inclines them to superstition, their irrational tendencies to believe in an anthropomorphic and teleological order of nature. Spinoza proposes a positive use of superstition, but this does not eliminate an obvious question: might it be better still not to have superstition and superstitious people altogether? Some paragraphs of Hobbes's *Leviathan* allow us to identify an answer, probably shared by Spinoza, in the anthropological inevitability of superstition.

SOMMARIO: Uno degli obiettivi centrali dell'*Etica* di Spinoza è l'antropomorfismo. La visione antropomorfa e teleologica di Dio e della natura è uno dei fondamenti della superstizione. Eppure, nonostante gli argomenti centrali dell'*Etica* siano diretti a contrastare la concezione antropomorfa e superstiziosa di Dio e del mondo, nel *Trattato teologico-politico* Spinoza non elimina completamente la visione antropomorfa di Dio, ma, in un certo senso, la trasforma in qualcosa di positivo, qualcosa che porterà le persone alla virtù e darà stabilità alla società. Nel *Trattato teologico-politico* egli propone una politica realistica e mostra come le persone, così come sono fatte realmente, possano essere condotte alla virtù, sorprendentemente, proprio attraverso ciò che le inclina alla superstizione, la loro tendenza irrazionale a credere in un ordine antropomorfo e teleologico della natura. Spinoza propone un uso positivo della superstizione, ma ciò non elimina un ovvio interrogativo: non sarebbe meglio che non ci fossero affatto superstizioni e persone superstiziose? Alcuni paragrafi del *Leviatano* di Hobbes permettono di individuare una risposta, probabilmente condivisa da Spinoza, nell'inevitabilità antropologica della superstizione.

KEYWORDS: Spinoza; Superstition; Anthropomorphism; Teleology; Politics

1. Il testo è una versione aggiornata e ampliata di "Anthropomorphism, Teleology, and Superstition: The Politics of Obedience in Spinoza's *Tractatus theologico-politicus*" pubblicato in Stetter & Ramond 2019: 297-310. La versione italiana è a cura di Claudio Buccolini. La lezione di Daniel Garber "Spinoza on the Political Uses of Superstition", tenuta all'ILIESI il 9 ottobre 2015, è disponibile sul canale YouTube ILIESI: https://www.youtube.com/watch?v=1fDDvOXEBcc&ab_channel=ILIESICNR



Uno degli obiettivi polemici centrali dell'*Etica* di Spinoza è l'antropomorfismo: l'idea che Dio sia come noi, che abbia una volontà come le nostre, che scelga se fare una cosa oppure un'altra e che agisca in base a ragioni. È per questo motivo che Spinoza nega l'esistenza di cause finali e sostiene che nel mondo ogni cosa avviene in conseguenza non della volontà, ma della natura divina; non della scelta di Dio, ma della necessità. Secondo Spinoza, che vuole appunto negarla, la visione antropomorfa e teleologica di Dio e della natura costituisce uno dei supporti fondamentali della superstizione, ossia del credere che un Dio antropomorfo ordini il mondo pensando agli uomini e in modo tale che rivolgendogli preghiere essi possano ottenere il successo. Eppure, nonostante gli argomenti dell'*Etica* siano diretti proprio a contrastare tale concezione di Dio e del mondo, nel mio contributo io sostengo che in merito a questo tema alcuni argomenti del *Tractatus theologico-politicus* siano stranamente divergenti da quelli dell'*Etica*. In campo politico, infatti, Spinoza non elimina del tutto la visione antropomorfa di Dio, anzi, in un certo senso, la trasforma in qualcosa di positivo: qualcosa che può condurre le persone alla virtù e costituire un solido sostegno per la stabilità della società.

Nell'*Appendice* alla prima proposizione dell'*Etica* (E1App), Spinoza inizia ricapitolando ciò che ha dimostrato nella Prima parte: che Dio esiste, che è unico, eccetera. Poi però arriva alla questione principale, affrontando direttamente i “pregiudizi che potevano impedire che le mie dimostrazioni fossero percepite.”² Questa constatazione lo avvicina alla strategia adottata da alcuni dei maggiori filosofi del Diciassettesimo secolo. Francis Bacon avvia il suo progetto di *Instauratio magna* elencando gli *Idola*, ossia quelle tendenze innate del pensiero che ci inducono ad errare, e che devono preventivamente essere corrette per poter arrivare a individuare la verità. René Descartes apre le *Meditationes de prima philosophia* mettendo in dubbio tutto ciò in cui ha creduto prima, per potere in tal modo distaccare la mente dai sensi (“abducere mentem a sensibus”, AT VII 9) e, più in generale, poterla liberare da presupposti aristotelici in cui si incorre inavvertitamente negli anni della giovinezza, e che vengono poi rafforzati dagli insegnamenti di genitori e di insegnanti. Come Bacon e Descartes, anche Spinoza pensa che gli uomini siano naturalmente portati a convincimenti erronei che offuscano la mente e che devono essere eliminati prima di poter percepire la verità, ma delinea in maniera molto diversa il modo in cui si incorre in tali errori:

Tutti i pregiudizi che qui mi impegno a smascherare dipendono da questo: che gli uomini comunemente suppongono che tutte le cose naturali agiscano, come fanno gli uomini, a causa di un fine; anzi, essi sostengono come certo che Dio stesso dirige tutte le cose verso un certo fine, poiché dicono che Dio ha fatto tutte le cose per l'uomo, e l'uomo per poter adorare Dio.³

2. Per le opere di Spinoza, tutte tradotte dall'autore nel testo originario, si sono utilizzate le versioni italiane qui indicate: Droetto 1958, Giancotti 1988, Totaro 2007, Cristofolini 2011, tenendo conto delle traduzioni dell'autore del contributo nella versione inglese del testo, G II 78 (ed. Giancotti: 116): “*praejudicia, quae impedire poterant, quominus meae demonstrationes perciperentur.*”

3. G II 77 (ed. Giancotti: 116): “*omnia, quae hic indicare suscipio, praejudicia pendent ab hoc uno, quod scilicet communiter supponant homines, omnes res naturales, ut ipsos, propter*

Insomma, il pregiudizio centrale che Spinoza individua è quello della concezione teleologica della natura, l'idea che ogni cosa abbia uno scopo che le è stato attribuito da Dio. Spinoza prosegue poi proponendo una spiegazione del modo in cui sorge questo pregiudizio, per fornire una serie di argomenti che possano contrastarlo direttamente, e individuare gli altri errori che tale pregiudizio ci porta a compiere.

Dal mio punto di vista, l'aspetto più importante è rappresentato dalla ricostruzione che Spinoza offre del motivo per cui gli uomini hanno la tendenza a mantenere una visione teleologica della natura. Gli uomini, dice Spinoza, inizialmente hanno l'erronea convinzione di possedere una libera volontà. E poiché gli essi agiscono sempre per un fine, cioè fanno ciò che conduce al proprio vantaggio, presumono che anche gli altri facciano lo stesso. Quando in alcuni casi particolari non possono venire a sapere direttamente dagli altri quali siano i fini di determinate azioni, li deducono immaginando di trovarsi essi stessi nelle medesime circostanze di coloro che compiono quelle azioni e riflettendo su ciò che li motiverebbe ad agire. In tal modo gli uomini "necessariamente giudicano l'altrui indole in base alla propria."⁴

Guardando al di fuori della sfera delle azioni umane, gli uomini notano le cose che gli sono utili: "per esempio gli occhi per vedere, i denti per masticare, le erbe e gli animali per nutrirsi, il sole per illuminare, il mare per nutrire i pesci."⁵ Proseguendo oltre, "e pensando alla divinità" essi si comportano in modo molto simile a quando si confrontano con un uomo di cui cercano di capire il comportamento: si immaginano al posto delle divinità e riflettono su ciò che potrebbe motivarli a fare cose simili a quelle che attribuiscono alla divinità. In particolare, essi ritengono che determinate caratteristiche del mondo esistono per uno scopo, e che vi sono state introdotte da un Dio o da dèi, per il loro beneficio: "hanno dovuto concludere che esistono uno o alcuni rettori della natura, forniti di libertà umana, che hanno curato ogni cosa."⁶ Naturalmente, essi presumono che tali Dèi facciano le cose per lo stesso tipo di ragioni per cui agiscono gli esseri umani. "Così hanno stabilito che gli Dei dirigono tutto in vista dell'uso che gli uomini possono farne, per legare a sé gli uomini ed essere tenuti da essi in sommo onore."⁷ E questo, a sua volta, portò gli uomini ad adorare tale Dio, "affinché Dio prediligesse al di sopra degli altri e dirigesse tutta la natura a vantaggio della loro cieca cupidità e della loro insaziabile avidità."⁸

finem agere; imo, ipsum Deum omnia ad certum aliquem finem dirigere, pro certo statuant: dicunt enim, Deum omnia propter hominem fecisse, hominem autem, ut ipsum coleret."

4. G II 78: "ex suo ingenio ingenium alterius necessario judicant."

5. G II 78 (ed. Giacotti: 117): "ex. gr. oculos ad videndum, dentes ad masticandum, herbas, et animantia ad alimentum, solem ad illuminandum, mare ad alendum pisces."

6. G II 79 (ed. Giacotti: 117): "concludere debuerunt, dari aliquem, vel aliquos naturae rectores, humana praeditos libertate, qui ipsis omnia curaverint, et in eorum usum omnia fecerint."

7. G II 79 (ed. Giacotti: 118): "hinc statuerunt, Deos omnia in hominum usum dirigere, ut homines sibi devinciant, et in summo ab iisdem honore habeantur."

8. *Ibid.*: "ut Deus eos supra reliquos diligeret, et totam naturam in usum coecae illorum cupiditatis, et insatiabilis avaritiae dirigeret."

Il ‘peccato’ sotterraneo che induce a stabilire l’esistenza di cause finali è quello dell’antropomorfismo: l’idea che Dio per alcune sue caratteristiche fondamentali sia come noi; ossia che abbia una volontà e che scelga di agire in un modo o nell’altro sulla base di ragioni. Spinoza osserva:

per dire qui anche qualcosa sull’intelletto e sulla volontà che comunemente attribuiamo a Dio, se intelletto e volontà appartengono all’eterna essenza di Dio, per entrambi questi attributi bisogna intendere qualcosa di altro da ciò che volgarmente gli uomini intendono. Infatti, l’intelletto e la volontà che costituirebbero l’essenza di Dio dovrebbero differire completamente dal nostro intelletto e dalla nostra volontà e non potrebbero convenire in nessuna cosa tranne che nel nome; non diversamente cioè di quanto convengono tra loro il cane segno celeste e il cane animale latrante (E1p17s).⁹

Il Dio di Spinoza è eterno, ossia esiste completamente al di fuori del tempo e non agisce nel tempo. Benché Dio sia la causa efficiente di tutto (E1p25), ciò che esiste non è tuttavia oggetto di una sua scelta e decisione, ma consegue dalla necessità della sua natura (E1p16).

La concezione che Spinoza ha della superstizione è strettamente legata a quella dell’antropomorfismo e a quella delle cause finali. In E1app, alla fine della descrizione del modo in cui gli uomini giungono a considerare Dio in maniera antropomorfica, Spinoza osserva: “questo pregiudizio si è mutato in superstizione radicandosi profondamente nelle menti.”¹⁰

L’idea della superstizione nel XVII secolo era alquanto vaga. Il *Dictionnaire de l’Académie Française* del 1694 (*ad vocem*) la definisce:

Opinion vaine, mal fondée en fait de religion. Fausse confiance en de certaines paroles, en de certaines cérémonies, auxquelles s’attachent les personnes foibles et simples.

La superstizione sembra essere solo un’irrazionalità generalizzata, specialmente riguardo a temi religiosi, e una forma di irrazionalità associata alle persone comuni. Questo è abbastanza consono al modo in cui Spinoza usa il termine nella maggior parte dei casi. Nel capitolo vii del *Tractatus theologico-politicus* egli scrive che la superstizione è un male “che insegna agli uomini a disprezzare la ragione e la natura, e ad ammirare e venerare solo ciò che è ad entrambe contrario”.¹¹ In una lettera a Oldenburg del novembre o dicembre 1675, osserva che “tra la religione e la superstizione esiste secondo

9. G II 62-63 (ed. Giacotti: 103): “Porro, ut de intellectu, et voluntate, quos Deo communiter tribuimus, hic etiam aliquid dicam; si ad aeternam Dei essentiam, intellectus scilicet, et voluntas pertinent, aliud sane per utrumque hoc attributum intelligendum est, quam quod vulgo solent homines. Nam intellectus, et voluntas, qui dei essentiam constituerent, a nostro intellectu, et voluntate, toto coelo differre deberent, nec in ulla re, praeterquam in | nomine, convenire possent; non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis, animal latrans.”

10. G II 79 (ed. Giacotti: 118): “hoc praejudicium in superstitionem versum, et altas in mentibus egit radices.”

11. TTP, cap. vii, §4/G III 97 (ed. Totaro: 185): “quae homines rationem et naturam contemnere docet et id tantum admirari ac venerari, quod utriusque repugnat.”

me la differenza essenziale, che questa si fonda sull'ignoranza, e quella sulla saggezza"¹².

Ma Spinoza sembra anche avere un'idea più precisa di cosa si suppone sia la superstizione. Nel senso più preciso del termine, la superstizione sembra essere legata soprattutto alla paura e all'incertezza. In una lettera ad Albert Burgh del dicembre 1675 scrive: "Voi siete entrato in questa Chiesa [*sc.* la Chiesa Cattolica Romana], non tanto guidato dall'amore di Dio quanto piuttosto dal timore dell'inferno, causa di ogni superstizione."¹³

Nel *Trattato teologico-politico*, Spinoza sembra collegare paura e superstizione in modo più generale. Nella primissima frase della *Prefazione* al *Tractatus theologico-politicus*, Spinoza commenta il modo in cui arriviamo ad essere in balia della superstizione: "Se gli uomini potessero governare tutte le loro cose con ferma determinazione, o se la fortuna fosse sempre loro propizia, non sarebbero dominati da alcuna superstizione"¹⁴ (G III 5). Più avanti nella *Prefazione* scrive:

Si potrebbero citare moltissimi esempi analoghi, i quali dimostrano tutti e con estrema chiarezza, la stessa cosa, e cioè che gli uomini sono tormentati dalla superstizione soltanto finché li domina la paura, e che tutte le cose che essi hanno sempre venerato con vana devozione non furono altro che fantasie, deliri di un animo afflitto e timoroso, e, infine, che gli indovini hanno regnato sulla plebe soprattutto nei momenti di massima difficoltà per lo Stato, e che sono sempre stati massimamente pericolosi per i propri re.¹⁵

Come si suppone che stia esattamente la cosa? Il tipo di paura che Spinoza ha in mente, penso, nasce dalla nostra mancanza di controllo sulle cose che avvengono nel mondo. Ecco, ancora una volta, il brano di apertura della *Prefazione*:

Se gli uomini potessero governare tutte le loro cose con ferma determinazione o se la fortuna fosse loro sempre propizia, non sarebbero dominati da alcuna superstizione. Ma poiché essi vengono spesso a trovarsi in tali difficoltà da non saper prendere alcuna decisione, e perlopiù oscillano miseramente tra la speranza e il timore, a causa degli incerti beni della fortuna che essi desiderano smoderatamente.¹⁶

12. Ep. 73/G IV 307-308 (ed. Droetto: 291): "inter religionem et superstitionem hanc praecipue agnoscere differentiam, quod haec ignorantiam, illa autem sapientiam pro fundamento habeat."

13. Ep. 76/G IV 323 (ed. Droetto: 301): "te hujus Ecclesiae mancipium factum, non tam amore Dei ductum, quam inferorum metu, qui superstitionis est unica causa."

14. G III 5 (ed. Totaro: 5): "Si homines res omnes suas certo consilio regere possent, vel si fortuna ipsis prospera semper foret, nulla superstitione tenerentur."

15. TTP, pref., §6/G III 6 (ed. Totaro: 7): "per plurima adferri possent exempla, quae quam clarissime id ipsum ostendunt, homines scilicet non nisi durante metu superstitione conflictari; eaque omnia, quae unquam vana religione coluerunt, nihil praeter phantasmata, animique tristis, et timidi fuisse deliria: et denique vates in maximis imperii angustiis maxime in plebe regnavisse, maximeque formidolosos suis Regibus fuisse."

16. TTP, pref., §1/G III 5 (ed. Totaro: 5): "Si homines res omnes suas certo consilio regere possent, vel si fortuna ipsis prospera semper foret, nulla superstitione tenerentur. Sed quoniam eo saepe angustiarum rediguntur, ut consilium nullum adferre queant, et plerumque ob incerta fortunae bona, quae sine modo cupiunt, inter spem metumque misere fluctuant."

In particolare, la paura che spinge gli uomini alla superstizione sembra essere la paura di perdere cose importanti per loro. Ancora, nella *Prefazione* scrive:

Vediamo come siano del tutto schiavi di ogni sorta di superstizioni coloro che smodatamente desiderano ciò che è incerto, e in secondo luogo come tutti – specialmente, come è ovvio, quando si trovano in pericolo e non sanno essere di soccorso a se stessi – implorano con voti e donneschi lacrime il divino soccorso, definendo cieca la ragione (poiché incapace di mostrare una via sicura verso le cose vane che essi desiderano) e vana l'umana sapienza, e scambiando invece per responsi divini i deliri della loro immaginazione, i sogni e le sciocchezze puerili.¹⁷

La superstizione a cui conduce questa paura è quella che induce a porre un Dio che impone una sorta di ordine nel mondo, un ordine che però nella realtà non esiste. Gli uomini vogliono sapere cosa potrà dare loro una determinata certezza, cosa li aiuterà a diventare ricchi o ad avere successo, e cosa li aiuterà a ottenere beni materiali nel mondo. In conseguenza di ciò suppongono che nella natura vi siano un ordine e dei modelli, reconditi messaggi di Dio, dove in realtà non ce ne sono affatto. Quando coloro che sono in preda alla paura ritengono inefficace la capacità della ragione, che non può “mostrare una via sicura verso le cose vane che essi desiderano”, “credono che Dio disprezzi i sapienti e che abbia inscritto i suoi decreti non nella mente degli uomini, ma nelle viscere degli animali, o che tali decreti siano profetizzati dagli stolti, dai pazzi e dagli uccelli, per ispirazione divina o per istinto.”¹⁸ E poi pregano che questo Dio li aiuti a superare la loro paura assicurandosi di poter ottenere ciò che vogliono. Questa, dunque, è la superstizione: la credenza che ci sia un ordine nascosto imposto da Dio (o dagli dèi), e che se si prega nel modo appropriato, si ottenga quel controllo sulle proprie vite che di solito si cerca senza riuscire ad ottenerlo. In questo modo, la superstizione è strettamente intrecciata con la concezione antropomorfa di Dio e con la concezione teleologica del mondo. Mentre qualcuno potrebbe, in linea di principio, adottare una concezione antropomorfa e teleologica di Dio e della natura senza essere superstizioso, la superstizione richiede un Dio (o degli dèi) antropomorfo che agisce per uno scopo. Sebbene in modo distinto dalla superstizione, l'antropomorfismo e la teleologia espongono la persona che ha una razionalità ‘imperfetta’ alla superstizione. Ammettendo una natura teleologica e un Dio o dèi antropomorfici, i superstiziosi, avidi di beni o timorosi di perdere ciò che hanno, tentano di sfruttare queste credenze per il proprio personale tornaconto.

17. TTP, pref., §4/G III 5 (ed. Totaro: 5): “videmus, eos omni superstitionis generi addictissimos esse, qui incerta sine modo cupiunt, omnesque tum maxime, cum scilicet in periculis versantur, et sibi auxilio esse nequeunt, votis, et lachrimis muliebribus divina auxilia implorare, et rationem (quia ad vana, quae cupiunt, certam viam ostendere nequit) caecam appellare, humanamque sapientiam vanam; et contra imaginationis deliria, somnia, et pueriles ineptias divina responsa credere.”

18. TTP, pref., §4/G III 5 (ed. Totaro: 5-7): “Deum sapientes aversari, et sua decreta non menti, sed pecudum fibris inscripsisse, vel eadem stultos, vesanos, et aves divino afflatu, et instinctu praedicere.”

Considerati insieme, l'antropomorfismo, la teleologia e la superstizione costituiscono un plesso di prospettive problematiche che, a quanto pare, non possono che portarci fuori strada sia riguardo a ciò in cui crediamo sia riguardo al modo in cui agiamo nel mondo.

A questo punto, vorrei tornare su alcuni altri temi presenti nel *Tractatus theologico-politicus* e che possono sembrare, a prima vista, del tutto estranei alla questione dell'antropomorfismo, delle cause finali e della superstizione: l'obbedienza alla legge morale e a quelli che Spinoza chiama i "dogmi della fede universale."¹⁹

Nel *Tractatus theologico-politicus* Spinoza scrive: "Dalla Scrittura stessa, infatti, senza alcuna difficoltà e ambiguità, percepiamo che il suo sommo insegnamento è di amare Dio sopra ogni cosa e il prossimo come se stesso."²⁰ Più in generale Spinoza sostiene che l'insegnamento centrale della rivelazione non è la conoscenza, in senso stretto, non una specifica proposizione che dovrebbe essere creduta come vera, ma un *comando*. Di conseguenza, la Scrittura dovrebbe essere vista come il richiedere *l'obbedienza a questo comando*. Nel titolo del capitolo 13, ad esempio, Spinoza nota che la Scrittura "non miri che all'obbedienza."²¹ Più avanti nel medesimo capitolo, Spinoza scrive che "il fine della Scrittura non sia l'insegnamento delle scienze" e che "da ciò possiamo infatti agevolmente giudicare che essa non esige dagli uomini null'altro che obbedienza, e che condanna soltanto la disobbedienza, ma non l'ignoranza."²²

L'amore di Dio e del prossimo è, per Spinoza, centrale nella pratica della religione. E ciò non è affatto sorprendente, poiché questo è anche quel che insegna la ragione, come sostiene nell'*Etica*. In E4p37 Spinoza dimostra che "il bene che ognuno che segue la virtù appetisce per sé lo desidererà anche per gli altri uomini e tanto più quanto maggiore sarà la conoscenza che avrà di Dio."²³ Il bene più grande è, certamente, vivere secondo la guida della ragione, vale a dire conoscere Dio (E4p27-28), e nella misura in cui altre persone condividono questa natura con noi, esse ci saranno utili, ossia saranno capaci di entrare a far parte insieme a noi di una società stabile (E4p29-37). Vale a dire, la persona razionale ama il suo prossimo come se stesso, poiché così facendo, rende il suo prossimo membro adatto di una società comune. E l'idea che in quanto siamo razionali noi amiamo Dio sopra ogni cosa è una conclusione fondamentale della Quinta Parte dell'*Etica*, e il fondamento dell'eternità e della beatitudine. Non sorprende allora che queste stesse conclusioni, concepite adesso come comandi da obbedire piuttosto che come conseguenze della deliberazione razionale, appaiano come gli insegnamenti

19. Questo testo ridiscute alcuni temi di un mio precedente articolo, cfr. Garber 2008.

20. TTP, cap. xii, §34/G III 165 (ed. Totaro: 325): "ex ipsa Scriptura absque ulla difficultate, et ambiguitate percipimus ejus summam esse, Deum supra omnia amare, et proximum tanquam se ipsum"; cfr. TTP, cap. xiv, §9/G III 174.

21. G III 167 (ed. Totaro: 329): "nec aliud praeter obedientiam intendere."

22. TTP, cap. xiii, §7/G III 168 (ed. Totaro: 331): "Scripturae intentum non fuisse scientias docere; hinc enim facile judicare possumus, nihil praeter obedientiam eandem ab hominibus exigere, solamque contumaciam, non autem ignorantiam damnare."

23. G II 235 (ed. Giancotti: 256): "Bonum, quod unusquisque, qui sectatur virtutem, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet, et eo magis, quo majorem Dei habuerit cognitionem."

della rivelazione. Come sostiene Spinoza nei capitoli iniziali del *Tractatus theologico-politicus*, non c'è nulla che possiamo imparare dalla rivelazione che non possa essere appreso dalla ragione, tranne l'obbedienza stessa.²⁴

Ma gli uomini 'imperfettamente razionali' non possono apprendere l'amore del loro prossimo e di Dio poiché li intendono come verità eterne stabilite mediante la ragione, come avviene nell'*Etica*. È necessario, invece, che essi vengano convinti a considerarli come comandi ed è necessario, altresì, che vengano convinti a obbedire a tali comandi. È qui, per Spinoza, che interviene la fede. Egli scrive:

È infine generalmente ammesso da tutti che la scrittura non è stata scritta e diffusa solo per i sapienti ma per tutti gli uomini, di qualsiasi età e condizione: da questi soli punti segue, con tutta evidenza, che non siamo tenuti a credere per mandato della Scrittura nient'altro che quanto sia assolutamente necessario all'adempirsi di quel comandamento. È per questo che tale comandamento è l'unica norma della fede universale, ed è solo per mezzo di esso che si devono determinare tutti i dogmi della fede, cioè quelli che ciascuno è tenuto ad accettare.²⁵

E questo porta direttamente alla definizione che Spinoza dà della fede:

comincerò pertanto dalla definizione della fede, la quale, sulla base del fondamento dato, dev'essere definita così: la fede non è altro che sentire di Dio cose tali che, ove ignorate, anche l'obbedienza verso Dio venga meno, mentre, ove si ponga tale obbedienza, anch'esse siano necessariamente poste.²⁶

24. TTP, cap. xv, §§22-23/G III 184: "rationis potentia, ut jam ostendimus, non eo usque se extendit, ut determinare possit, quod homines sola obedientia absque rerum intelligentia possint esse beati: Theologia vero nihil praeter hoc dictat, nihilque praeter obedientiam imperat"; ed. Totaro: 363: "La potenza della ragione, come abbiamo già mostrato, non si estende fino al punto di poter determinare che gli uomini riescano a giungere alla beatitudine con la sola obbedienza – senza l'intelligenza delle cose –, mentre la teologia non prescrive null'altro che questo, e null'altro che obbedienza comanda"; TTP, cap. xv, §§26-27/G III 185: "Verum enimvero quandoquidem Theologiae fundamentum, quod scilicet homines vel sola obedientia salvantur, ratione non possumus demonstrare, verum sit, an falsum, potest ergo nobis etiam objici, cur igitur id credimus? si sine ratione, tanquam caeci, id ipsum amplectimur, ergo nos etiam stulte et sine judicio agimus. Quod si contra statuere velimus, hoc fundamentum ratione demonstrari posse, erit ergo Theologia Philosophiae pars, nec ab eadem esset separanda"; ed. Totaro: 365: "Ma per la verità, poiché non possiamo dimostrare con la ragione se sia vero o falso il fondamento della teologia – ovvero, che gli uomini possono salvarsi anche solo in virtù dell'obbedienza –, ci si potrebbe dunque obiettare: perché allora ci crediamo? Se lo accogliamo senza far uso della ragione e come ciechi, vuol dire che anche noi agiamo stoltamente senza giudizio; se invece vogliamo sostenere che questo fondamento possa essere dimostrato con la ragione, la teologia sarà perciò parte della filosofia, né da questa potrà essere separata."

25. TTP, cap. xiv, §10/G III 17 (ed. Totaro: 343): "Denique apud omnes in confesso est, Scripturam non solis peritis, sed omnibus cujuscunque aetatis, et generis hominibus scriptam, et vulgatam fuisse: atque ex his solis evidentissime sequitur, nos ex Scripturae jussu, nihil aliud teneri credere, quam id, quod ad hoc mandatum exequendum absolute necessarium sit."

26. TTP, cap. xiv, §13/G III 175 (ed. Totaro: 345): "a fidei definitione incipiam, quae ex hoc dato fundamento sic definiri debet, nempe quod nihil aliud sit, quam de Deo talia sentire, quibus ignoratis tollitur erga Deum obedientia, et hac obedientia posita, necessario ponun-

La fede implica che si pensino alcune cose, ossia che si creda che determinate proposizioni siano vere. Queste proposizioni sono credenze tali che *se* sei obbediente al comando fondamentale della religione rivelata, allora le *detieni* necessariamente.²⁷

Spinoza ha idee molto precise su quali precise proposizioni siano implicate nel tipo di fede che ha in mente. Nel capitolo 12 del *Tractatus theologico-politicus* scrive:

Dovendosi stabilire che questo fondamento [ossia, il comandamento “di amare Dio sopra ogni cosa e il prossimo come se stesso”] è incorrotto, si deve necessariamente ammettere lo stesso a proposito di ciò che – senza alcuna contraddizione – segue da esso, il che è altrettanto fondamentale: Che Dio esiste, che Egli provvede a ogni cosa, che è onnipotente e che secondo il Suo decreto ai pii spetta il bene mentre agli empi il male, e che la nostra salvezza dipende soltanto dalla Sua Grazia.²⁸

Spinoza ritorna sulla questione nel capitolo 14, dove espone quelli che chiama i “dogmi di fede universale [*fidei universalis dogmata*]” in modo più dettagliato.²⁹ Inizia così:

E ora senza timore passerò in rassegna i dogmi *di* fede universale, ossia le cose fondamentali concernenti la finalità dell’intera Scrittura, i quali (come si evince in tutta evidenza da ciò che abbiamo mostrato negli ultimi due capitoli) devono tutti tendere a questo: esiste un Ente supremo che ama la giustizia e l’amore, e al quale tutti – per salvarsi – sono tenuti a obbedire, e che tutti debbono inoltre adorare coltivando la giustizia e l’amore verso il prossimo.³⁰

tur. Quae definitio adeo clara est, et adeo manifeste ex modo demonstratis sequitur, ut nulla explicatione indigeat.”

27. La formulazione del testo qui suggerisce che Spinoza probabilmente pensava anche che se credi nelle credenze appropriate, quelle che costituiscono la fede, allora ne consegue anche che tu sarai obbediente. Vale a dire che quella fede è una condizione sia necessaria sia sufficiente per l’obbedienza. In un recente contributo non pubblicato, *Spinoza’s Faith*, Martin Lin ha sostenuto che la fede è *necessaria* per l’obbedienza agli imperativi, ma non è *sufficiente*. Questo mi sembra abbastanza plausibile: mentre un dato insieme di credenze può rendere plausibile che io sarò obbediente, nessun insieme di credenze può *garantire* l’obbedienza: troppi fattori (altri desideri, credenze, ecc.) possono intralciarla e minarla.

28. TTP, cap. xii, §36/G III 165 (ed. Totaro: 325): “Cum itaque hoc fundamentum statutum sit incorruptum, idem necessario fatendum est de reliquis, quae ex eo absque ulla controversia sequuntur, et quae etiam fundamentalia sunt: ut, quod Deus existit, quod omnibus provideat, quod sit omnipotens, et quod piis ex ipsius decreto bene sit, improbis vero male, et quod nostra salus a sola ejus gratia pendeat.”

29. Qui si pone il problema di aggiungere o meno l’articolo determinativo: “*la* fede universale.” Nella sua traduzione del *Trattato teologico-politico*, Curley traduce il passaggio in: “principi *della* fede universale” (*tenets of the universal faith*). Sebbene la traduzione sia, ovviamente, corretta, il latino non ha un articolo determinativo e qualsiasi aggiunta di questo tipo comporta una decisione interpretativa. La traduzione suggerisce che i dogmi costituiscono la base di una sorta di religione universale, una lettura che mi sembra sbagliata per ragioni che indicherò di seguito.

30. TTP, xiv, §24/G III 177 (ed. Totaro: 349): “jam verebor fidei universalis dogmata, sive universae Scripturae intenti fundamentalia enumerare, quae (ut ex iis, quae in his duobus Capitibus ostendimus, evidentissime sequitur) omnia huc tendere debent, nempe, dari ens supremum, quod Justitiam et Charitatem amat, cuique omnes, ut salvi sint, obedire tenentur, eumque cultu Justitiae, et Charitate erga proximum adorare.”

Questi, dunque, sono i dogmi che propone:

- I. Esiste un Dio, ovvero un ente supremo, sommamente giusto e misericordioso, ossia il modello della vera vita; chi infatti non sa o non crede che Egli esista, non può obbedirgli, né riconoscerlo quale giudice.
- II. Egli è unico: nessuno può infatti dubitare che anche ciò sia assolutamente necessario ai fini della suprema devozione, della suprema venerazione e del supremo amore verso Dio. La devozione, la venerazione e l'amore nasceranno infatti soltanto dall'eccellenza di uno sopra tutti gli altri.
- III. Egli è presente in ogni luogo, ovvero tutto è aperto per Lui: se si credesse che qualcosa possa essergli celata, o si ignorasse che Egli tutto vede, si dubiterebbe dell'equità della Sua giustizia, con la quale Egli tutto dirige, o la si ignorerebbe.
- IV. Egli ha supremo diritto e supremo dominio su ogni cosa, e dunque non opera costretto dal diritto, ma per deliberazione assoluta e per grazia singolare: tutti sono infatti tenuti assolutamente a obbedirgli, ma Egli non deve obbedire a nessuno.
- V. Il culto di Dio e l'obbedienza a Lui consistono unicamente nella giustizia e nella carità, ovvero nell'amore verso il prossimo.
- VI. Solo coloro che obbediscono a Dio seguendo questa condotta di vita sono salvati, mentre gli altri, che vivono sotto il dominio del piacere, sono perduti. Se gli uomini non credessero fermamente in questo, non vi sarebbe alcun motivo per preferire di obbedire a Dio piuttosto che al piacere.
- VII. Infine, Dio rimette i peccati a chi si pente.³¹

Spinoza sostiene che chiunque obbedisca al comando sia obbligato a credere in tali dogmi: essi sono considerati come condizioni necessarie di obbedienza.³²

Per comprendere l'affermazione di Spinoza, dobbiamo capire cosa intende per obbedienza in questo contesto. La concezione dell'obbedienza di Spinoza viene ampiamente chiarita in una delle note che ha aggiunto successivamente a un passaggio del capitolo 16 del *Tractatus theologico-politicus*. Il testo originale, al quale viene acclusa la nota, recita:

31. TTP, cap. xiv, §§25-28/G III 177-178 (ed. Totaro: 349): "I. Deum, hoc est ens supremum, summe justum, et misericordem, sive verae vitae exemplar existere; qui enim nescit, vel non credit, ipsum existere, ei obedire nequit, neque eum Judicem noscere. II. eum esse unicum: Hoc enim etiam ad supremam devotionem, admirationem, et amorem erga Deum absolute requiri nemo dubitare potest. Devotio namque, admiratio, et amor, ex sola excellentia unius supra reliquos orientur. III. eum ubique esse praesentem, vel omnia ipsi patere: Si res ipsum latere crederentur, vel ipsum omnia videre ignoraretur, de aequitate ejus Justitiae, qua omnia dirigit, dubitaretur, vel ipsa ignoraretur. IV. ipsum in omnia supremum habere jus, et dominium, nec aliquid jure coactum, sed ex absoluto beneplacito, et singulari gratia facere: Omnes enim ipsi absolute obedire tenentur, ipse autem nemini. V. Cultum Dei, ejusque obedientiam in sola Justitia, et Charitate, sive amore erga proximum consistere. VI. omnes, qui hac vivendi ratione Deo obediunt, salvos tantum esse, reliquos autem, qui sub imperio voluptatum vivunt, perditos: Si homines hoc firmiter non crederent, nihil causae esset, cur Deo potius, quam voluptatibus obtemperare mallent. VII. denique Deum poenitentibus peccata condonare."

32. Dire che queste condizioni *necessitano* l'obbedienza è troppo forte, ma possono tuttavia anche rendere più probabile l'obbedienza. È per questo che i dogmi di fede universale sono condizioni di obbedienza necessarie ma non sufficienti.

Nessuno infatti sa per natura di essere tenuto a obbedienza alcuna verso Dio, anzi, tale conoscenza non si può acquisire per mezzo di alcun ragionamento, ma la si può ottenere soltanto grazie alla rivelazione confermata dai segni.³³

Nella sua nota su questo passaggio, Spinoza riporta le seguenti osservazioni:

L'amore verso Dio non è infatti un'obbedienza, ma una virtù necessariamente insita nell'uomo che rettamente conosce Dio; e l'obbedienza è connessa alla volontà di chi ordina, e non alla necessità e alla verità. [...] Le leggi divine ci appaiono (come abbiamo mostrato) quali leggi o istituzioni soltanto nella misura in cui ne ignoriamo la causa; una volta conosciuta, esse cessano però immediatamente di essere leggi, e noi le accettiamo come verità eterne, e non come leggi. Ovvero, l'obbedienza si trasfonde immediatamente in amore, il quale nasce dalla vera conoscenza con la stessa necessità per la quale la luce nasce dal sole. Se guidati dalla ragione, quindi, possiamo ben amare Dio ma non obbedirgli, in quanto non possiamo con la ragione accogliere le leggi divine come divine, almeno finché ne ignoriamo la causa, né possiamo concepire che Dio, alla stregua di un principe, emani delle leggi.³⁴

Spinoza spiega l'obbedienza in termini simili nella lettera a Willem van Blyenbergh del 5 gennaio 1665:

Per rispondere al primo punto dico che la Scrittura, poiché si adatta specialmente al popolo e a esso serve, parla sempre con linguaggio umano, perché il popolo è inetto all'intelligenza delle cose sublimi; ed è questo il motivo per cui io sono convinto che tutte le cose rivelate da Dio ai profeti come necessarie alla salvezza sono scritte sotto forma di legge; e per questo motivo i profeti composero intere parabole, rappresentando Dio, creatore e rivelatore dei mezzi della salute e della perdizione, sotto la forma di re e di legislatore; chiamando i mezzi, che non sono se non le cause, col nome di leggi e scrivendoli come leggi; presentando la salute e la perdizione, che non sono se non gli effetti necessari di quei mezzi, come il premio e la pena. E alla forma di tale parabola, più che alla stregua della verità,

33. TTP, cap. xvi, §53/G III 198 (ed. Totaro: 391): "Nemo enim ex natura scit, se ulla erga Deum teneri obedientia, imo nec ulla ratione hoc assequi, sed tantum ex revelatione signis confirmata unusquisque id habere potest."

34. TTP, cap. xvi, adn. xxxiv/G III 264 (ed. Totaro: 391-393): "Amor enim Dei non obedientia, sed virtus est, quae homini, qui Deum recte novit, necessario inest. At obedientia voluntatem imperantis, non rei necessitatem et veritatem respicit. Cum autem naturam Dei voluntatis ignoremus, et contra certo sciamus, quidquid fit, ex solâ Dei potentiâ fieri, nequaquam nisi ex revelatione scire possumus, an Deus aliquo honore coli velit ab hominibus tanquam princeps. Adde quod jura divina nobis ut jura seu instituta videri ostenderimus, quamdiu eorum causam ignoramus; hac autem cognitâ illico jura esse desinunt, atque eadem ut aeternas veritates, non ut jura amplectimur, hoc est, obedientia illico in amorem transit, qui ex vera cognitione tam necessario oritur ut ex sole lumen. Ex rationis igitur ductu Deum quidem amare, sed non obedire ei possumus, quandoquidem nec jura divina, quamdiu eorum causam ignoramus, ut divina amplecti, nec Deum jura ut principem constituentem concipere ratione possumus." Le note sul *Tractatus theologico-politicus* sembrano essere state copiate da note che Spinoza appose sulla propria copia del *Tractatus*. Su queste note, si vedano le osservazioni di Lagrée & Moreau 1999: 28-37.

adeguarono il loro discorso: e si vennero foggiando Dio a immagine dell'uomo, ora adirato ora misericordioso, ora proteso nell'attesa del futuro ora preso dalla collera e dal sospetto, e ora persino preso in trappola dal demonio; sicché i filosofi e tutti quelli che sono al di sopra della legge, ossia che seguono la virtù non per la legge, ma per l'attrattiva della sua eccellenza, non hanno motivo di sentirsi offesi da quelle espressioni.³⁵

In questi passaggi, Spinoza rileva un contrasto tra l'uomo 'perfettamente razionale', capace di comprendere le verità eterne, e l'uomo 'imperfettamente razionale', che non lo è. Per l'uomo perfettamente razionale, l'uomo che ha la "vera conoscenza", amare Dio è qualcosa che fa per necessità, "necessariamente come la luce [nasce dal] sole." Tuttavia, non tutti si trovano in questa condizione. Coloro che non lo sono devono concepire l'amore per Dio come se fosse il comando di un principe. In questo modo, quando l'uomo perfettamente razionale amerà Dio, non lo farà, in senso proprio, per *obbedienza*: sapendo che Dio non è il tipo di essere che impartisce comandi. Nella misura in cui siamo razionali, noi semplicemente *non possiamo* obbedire a Dio. L'obbedienza alla legge morale è, in questo modo, appropriata soltanto per coloro che seguono la legge morale perché credono che farlo sia stato comandato loro da qualcuno che, come un principe o un re, ha l'autorità di comandare, e non perché capiscono mediante la ragione perché dovrebbero farlo. Mentre l'uomo razionale abbraccia le leggi morali non "non come leggi, ma come verità eterne",³⁶ l'uomo imperfettamente razionale deve abbracciare le leggi morali, come leggi decretate da un legislatore.

Sulla base di queste osservazioni possiamo vedere come i dogmi di fede universale siano collegati all'obbedienza. L'uomo con un intelletto limitato non vede come l'imperativo di amare Dio e il suo prossimo siano verità eterne che una volta comprese devono essere seguite. Egli li vede invece come leggi, comandi, allo stesso modo delle leggi che un principe stabilisce per i suoi figli. Se egli crede sinceramente che esiste un

35. Ep. 19/G IV 92-93 (ed. Droetto: 111): "Ad primum ut respondeam, dico Scripturam, quia plebi praecipue convenit, & inservit, continuò humano more loqui: plebs etenim rebus sublimibus percipiendis inepta est; & haec est ratio, cur mihi persuadeam ea omnia, quae Deus Prophetis revelavit ad salutem esse necessaria, legum modo scribi; & hoc pacto integras Parabolas Prophetarum finxerunt, nempe primò Deum, quia salutis, & perditionis media revelârat, quorumque erat causa, instar Regis, ac Legislatoris adumbrârunt; media, quae nil nisi causae sunt, Leges appellârunt, & ad modum Legum conscripserunt; salutem, perditionemque, quae nil nisi effectûs sunt, qui necessariò ex illis mediis fluunt, tanquam praemium, & paenam proposuerunt, atque juxta hanc Parabolam magis, quam juxta veritatem omnia sua verba ordinârunt, Deumque ad instar hominis passim expresserunt, modo iratum, modo misericordem, jam futura desiderantem, jam zelo, & suspitione captum, quin ab ipso Diabolo deceptum; adeò ut Philosophi, & simul omnes, qui sunt supra Legem, hoc est, qui Virtutem, non ut Legem; sed ex amore, quia praestantissima est, sequuntur, ejusmodi verbis non debeant offendi." Ringrazio Andrea Sangiacomo per aver richiamato alla mia attenzione questo brano.

36. G III 264: "eadem ut aeternas veritates, non ut jura amplectimur." Questo non sembra del tutto coerente con ciò che Spinoza dice in TTP, cap. iv, §14, G III 60, e che implica che non si possa veramente amare Dio se non comprendendo che l'amore è il bene supremo. Se preso sul serio, ciò sembrerebbe implicare che l'*obbedienza* all'imperativo di amare Dio al di sopra di tutto fosse, in senso proprio, impossibile.

Dio che è un essere supremo, misericordioso, giusto e degno di amore, e che allo stesso tempo è un legislatore e un giudice, onnipresente, onnipotente e alla cui volontà siamo tenuti a obbedire, allora l'uomo con l'intelletto limitato sarebbe almeno incline ad essere obbediente a questo Dio. Se, d'altra parte, un tale uomo dovesse essere obbediente e determinato a seguire il comando di amare Dio e il suo prossimo, allora non sarebbe irragionevole per lui credere che ci sia un Dio che avesse esattamente le proprietà che gli sono attribuite nei dogmi di Fede universale di Spinoza, che è supremo, misericordioso, giusto, legislatore e giudice, onnipresente, onnipotente, eccetera. Inoltre, Spinoza sostiene che questo legislatore morale ha un carattere che costituisce per noi un modello da seguire: "C'è un essere supremo, sommamente giusto e misericordioso, cioè un modello [*exemplar*] di vera vita."³⁷

Per dimostrare esaustivamente che le singole e precise dottrine che Spinoza espone sono conseguenze rigorose della sua concezione dell'obbedienza si dovrebbe prostrarre molto più a lungo l'analisi, tuttavia l'idea generale dovrebbe già ora essere abbastanza chiara: l'obbedienza alla legge morale è strettamente connessa alla credenza nell'esistenza di un legislatore morale, un modello di rettitudine che richiede la nostra obbedienza.

È importante considerare che qui non importa se questi dogmi di fede universale siano, in senso stretto, veri o falsi. Ciò che è importante è che le persone devono credere in esse per obbedire alla legge morale:

La fede non esige tanto dogmi veri, quanto pii, tali cioè da muovere l'anima all'obbedienza, sebbene fra essi ve ne siano moltissimi che non hanno nemmeno l'ombra di verità: perché colui che li accetta non ne conosca la falsità, altrimenti sarebbe necessariamente un ribelle. Come è possibile, infatti, che chi si impegna ad amare la giustizia e obbedire a Dio adori come divino ciò che sa essere estraneo alla divina natura?³⁸

Ora, nella filosofia di Spinoza, molti dei dogmi della fede universale sono letteralmente veri. Per Spinoza, Dio esiste certamente, come si afferma nel primo dogma, almeno per quanto egli capisca cos'è Dio. Per Spinoza Dio è certamente unico (dogma II), presente ovunque (dogma III), e agisce solo per sua natura (dogma IV). Inoltre, non è impossibile interpretare la filosofia di Spinoza come se egli ritenesse che adorare Dio consiste soltanto nell'agire con giustizia e amorevolezza (dogma V) o che soltanto coloro che vivono in questo modo possono essere salvati (dogma VI). Ma ci sono almeno

37. G III 178 (ed. Totaro: 349): "Deum, hoc est ens supremum, summe justum, et misericordem, sive verae vitae exemplar existere; qui enim nescit, vel non credit, ipsum existere, ei obedire nequit, neque eum Judicem noscere." L'idea di un 'esemplare' del personaggio verso al quale tendere è un tema interessante nel pensiero di Spinoza nel TTP; cfr. TTP, cap. xiii, §23 (G III 171) e TTP, cap. xiv, §30 (G III 178), ed è molto importante anche in altre opere, tra cui il *Tractatus de emendatione intellectus* (TIE, §13, G II 8) e l'*Etica* (E4pr/G II 208); cfr. Garber 2004.

38. TTP, cap. xiv, §20/G III 176 (ed. Totaro: 347): "fidem non tam requirere vera, quam pia dogmata, hoc est, talia, quae animum ad obedientiam movent: Tametsi inter ea plurima sint, quae nec umbram veritatis habent, dummodo tamen is, qui eadem amplectitur, eadem falsa esse ignoret, alias rebellis necessario esset. Quomodo enim fieri posset, ut aliquis, qui Justitiam amare, et Deo obsequi studet, tanquam divinum adoret, quod a divina natura alienum scit esse?"

un paio di dogmi nella lista di Spinoza che sono davvero molto difficili da inserire nella sua filosofia. Per come Spinoza concepisce Dio, è molto difficile proporlo come “sommamente giusto e misericordioso”, o come “modello [*exemplar*] di vera vita” o, ancora, come “giudice.”³⁹ Queste sono sicuramente concezioni antropomorfe di Dio che Spinoza nega esplicitamente, come abbiamo detto prima.⁴⁰ Né è facile vedere come la filosofia di Spinoza possa accogliere la credenza che “Dio rimette i peccati a chi si pente.”⁴¹ Lasciando da parte l’antropomorfismo evidente in quel dogma, nell’*Etica* Spinoza è abbastanza chiaro riguardo al fatto che il pentimento è inappropriato per la persona razionale: “il Pentimento non è virtù, ossia non nasce da ragione; ma chi si pente di ciò che ha fatto, è due volte misero, ossia impotente.” (E4p54).⁴² In effetti, l’intero spirito dei dogmi della fede universale è sorprendentemente incoerente con la filosofia di Spinoza. Se si suppone che i dogmi della fede universale siano alla base della visione di Dio come principe supremo e legislatore, a cui è dovuta obbedienza e che ci punirà per non essere obbedienti, allora è molto difficile vedere come qualsiasi insieme di dogmi che possano sostenere o essere conseguenza dall’obbedienza possa non essere incoerente con la visione radicalmente anti-antropomorfa e anti-teleologica che Spinoza ha di Dio nell’*Etica*.

Vari commentatori hanno espresso il loro disagio riguardo al fatto che i dogmi di fede universale, che Spinoza sembra proporre in modo serio nel *Tractatus theologico-politicus* e che a un certo punto del *Tractatus politicus* sembra persino proporre come motivi di una religione di Stato minima (TP, cap. viii, §46), possano in realtà essere falsi. Alexandre Matheron, per esempio, ha proposto un modo elaborato di interpretarli in modo che risultino coerenti con la dottrina orfica, radicalmente non teleologica e non antropomorfa dell’*Etica*.⁴³ Ma in questo modo non si arriva veramente al punto: mentre i dogmi di fede universale possono essere resi veri da un’intelligente reinterpretazione dei termini in cui sono inquadrati, l’interpretazione antropomorfa e teleologica sotto la quale i dogmi di fede universale sono letteralmente falsi è assolutamente centrale per la loro efficacia nel sostenere l’obbedienza. È perché i dogmi sono compresi antropomorficamente, e la gente crede che siano veri in quel senso, che la moltitudine

39. G III 178 (ed. Totaro: 345): “Deum, hoc est ens supremum, summe justum, et misericordem, sive verae vitae exemplar existere; qui enim nescit, vel non credit, ipsum existere, ei obedire nequit, neque eum Judicem noscere.”

40. Cfr. TTP, cap. xiii, §24 (G III 171) dove Spinoza nota esplicitamente che la vera concezione di Dio è incompatibile con il vederlo come modello: “intellectualem Dei cognitionem, quae ejus naturam, prout in se est, considerat, et quam naturam homines certa vivendi ratione imitari non possunt, neque tanquam exemplum sumere, ad veram vivendi rationem instituentem, ad fidem, et religionem revelatam nullo modo pertinere”; “la conoscenza intellettuale di Dio, che concerne la Sua natura qual essa è in sé – natura che gli uomini non possono imitare con una certa regola di vita, né prendere ad esempio per stabilire una vera condotta di vita –, non riguarda in alcun modo la fede e la religione rivelata.” Ed. Totaro: 337.

41. G III 178 (ed. Totaro: 345): “Deum poenitentibus peccata condonare.”

42. G II 250 (ed. Giancotti: 269): “Poenitentia virtus non est, sive ex ratione non oritur; sed is, quem facti poenitet, bis miser, seu impotens est.”

43. Cf. Matheron 1971: 94-127.

pensa al precetto morale fondamentale come una *legge*, comandata da un Dio ‘divino’, e quindi degna di obbedienza. Se i dogmi insegnassero l’interpretazione che li rende veri, cioè l’interpretazione secondo la quale essi sarebbero coerenti con i rigidi principi spinozisti, essi non sarebbero più antropomorfici e non sarebbero più sostegni dell’obbedienza. Se dovessero sostituire il Dio antropomorfo, il principe supremo, datore di leggi, con la vera immagine di Dio l’Eterno, allora non fornirebbero alcun sostegno per l’obbedienza a principi morali intesi come leggi.

A questo punto possiamo tornare agli interrogativi da cui avevo avviato questo saggio. Ho iniziato parlando del nesso tra antropomorfismo, teleologia e superstizione. Spinoza rifiutò la concezione teleologica della natura, la visione secondo la quale ogni cosa nella natura aveva uno scopo, e vi era stata posta da agenti – Dio o dèi – che agivano come noi, e sceglievano le cose per una determinata ragione, e, in ultima analisi, per indurre gli uomini ad amarli e adorarli. Questa concezione teleologica della natura è strettamente connessa con una visione antropomorfica di un Dio che agisce come noi; visione che, a sua volta, diventa un sostegno per la superstizione, ossia del tentativo di sfruttare il presunto ordine della natura e la volontà di Dio\degli dèi per il nostro beneficio personale. Nell’*Etica* Spinoza presenta una concezione radicalmente diversa di Dio e della natura, incoerente con una prospettiva così teleologica e antropomorfica, e che, quindi, non lascia spazio alla superstizione. Nel contesto dell’*Etica*, il filosofo arriva a comprendere la legge morale – amare il proprio prossimo come se stessi e amare Dio sopra ogni cosa – come una verità eterna da seguire sulla base della sola ragione. Tuttavia, nel *Tractatus theologico-politicus*, la situazione è molto diversa. Per le masse imperfettamente razionali, la legge morale è presentata *come una legge*, che deve essere seguita per obbedienza e non per comprensione. Ma la persona imperfettamente razionale per essere obbediente deve avere fede in un legislatore onnipotente che impone un ordine al mondo, che ricompenserà coloro che obbediscono alle sue leggi e punirà coloro che le violano: questa, in sostanza, è la concezione teleologica della natura e una concezione antropomorfica di Dio. Vale a dire, l’obbedienza richiede che la persona imperfettamente razionale abbia una concezione teleologica e antropomorfica della natura. Sebbene questo non comporti di per sé la superstizione, certamente gli apre la porta.

Quel che Spinoza realizza è notevole: partendo dalla concezione teleologica della natura e dalla concezione antropomorfica di Dio, i pregiudizi fondamentali e radicati che fondano la superstizione, li ha trasformati in qualcosa di positivo, i motivi dell’obbedienza alla legge morale. Il filosofo che può seguire l’argomento dell’*Etica* ovviamente non ha bisogno di pensare né all’obbedienza né ai dogmi della fede universale che la sostengono. Per il filosofo, la legge morale – ama il prossimo come te stesso e ama Dio sopra ogni cosa – è compresa come una verità eterna, qualcosa che possiamo conoscere attraverso la sola ragione, qualcosa che ci lega come esseri razionali. Ma si tratta di una verità che la persona imperfettamente razionale non può comprendere. Questa persona deve essere convinta a seguire la legge morale con altri mezzi. Nel *Tractatus theologico-politicus*, è quello che sostengo, Spinoza ci insegna come vivere in un mondo nel quale vi è un’umanità imperfettamente razionale. Piuttosto che abbandonare la gente comune alla superstizione, e al disordine e all’infelicità a cui essa conduce, Spinoza mostra

come la visione teleologica del mondo verso cui la gente comune è fortemente incline possa essere usata come supporto non della superstizione ma della vita morale. Nel brano di apertura del *Tractatus politicus*, la sua ultima opera, Spinoza scrive come è noto:

I filosofi pensano che le passioni da cui siamo combattuti siano dei vizi, e che gli uomini vi cadano per loro colpa. Per questo solitamente ne fanno argomento di riso, di compianto o di rampogna, e quelli che vogliono fare più mostra di santità lanciano maledizioni. Credono così di fare qualcosa di divino e di toccare il culmine della saggezza, mentre tutto quel che sanno fare è lodare in mille modi una natura umana inesistente e fustigare quella che c'è davvero. Non concepiscono gli uomini per come sono, ma per come li vorrebbero: con la conseguenza che, nella maggior parte dei casi, scrivono della satira al posto dell'etica, e non sanno mai elaborare una politica applicabile alla pratica, ma solo finzioni chimeriche o istituzioni realizzabili in Utopia, o nel famoso secolo d'oro dei poeti, dove peraltro non ce n'è alcun bisogno.⁴⁴

Al contrario, dei teorici evocati in questo paragrafo, Spinoza propone una politica realistica: una politica che tenga conto delle persone così come sono realmente. Questa concezione realistica dell'etica e della politica si realizza brillantemente nel *Tractatus theologico-politicus*, dove Spinoza mostra il modo in cui le persone, prese come sono realmente, possono essere portate alla virtù, sorprendentemente, attraverso ciò che le rende inclini alla superstizione, le loro tendenze irrazionali a credere in un ordine teleologico della natura.

CONCLUSIONE

Nel testo del saggio ho sostenuto che Spinoza abbia trasformato la superstizione da qualcosa di profondamente problematico e irrazionale a qualcosa di positivo “che può condurre le persone alla virtù e costituire un solido sostegno per la stabilità della società.” In particolare, ho mostrato che la visione antropomorfa di Dio che, secondo Spinoza, definisce la superstizione, possa condurre gli uomini ad amare il loro prossimo come se stessi, un atteggiamento che li conduce a cooperare l'uno con l'altro, con beneficio di tutti. Ben lontano dall'eliminarla, Spinoza utilizza dunque la superstizione in modo positivo.

In conclusione vorrei riflettere su un quesito ovvio: questa ‘trasformazione’ è preferibile alla completa eliminazione della superstizione? Anche se il modo in cui Spinoza tratta la superstizione attenua gli aspetti negativi che essa comporta, non sarebbe meglio che non ci fossero affatto superstizioni e persone superstiziose?

44. TP, cap. i, § 1/G III 273 (*Trattato politico*, I, 1; Cristofolini 2011: 25): “Affectus, quibus conflictamur, concipiunt Philosophi veluti vitia, in quae homines sua culpa labuntur; quos propterea ridere, flere, carpere, vel (qui sanctiores videri volunt) detestari solent. Sic ergo se rem divinam facere, et sapientiae culmen attingere credunt, quando humanam naturam, quae nullibi est, multis modis laudare, et eam, quae revera est, dictis lacessere norunt. Homines namque, non ut sunt, sed, ut eosdem esse vellent, concipiunt: unde factum est, ut plerumque pro Ethica Satyram scripserint, et ut nunquam Politicam conceperint, quae possit ad usum revocari, sed quae pro Chimaera haberetur, vel quae in Utopia, vel in illo Poetarum aureo saeculo, ubi scilicet minime necesse erat, institui potuisset.”

Nel riflettere su questa domanda, potrebbe essere utile riferirsi a un altro pensatore del XVII secolo, Thomas Hobbes, che aveva anch'egli cose interessanti da dire sulla superstizione.

Per Hobbes, come per Spinoza, l'origine della visione teleologica della natura risiede nell'ignoranza e nella paura. Nel *Leviatano* scrive:

L'ansia per il futuro dispone a ricercare le cause delle cose, perché la loro conoscenza rende meglio capaci di ordinare il presente in vista del massimo vantaggio. La curiosità o l'amore per la conoscenza delle cause conduce dalla considerazione dell'effetto alla ricerca della causa, e poi della causa di quella causa fino a quando si deve necessariamente arrivare da ultimo a pensare che esista una causa per la quale non si dà una causa che la preceda, ma che è eterna, la causa che gli uomini chiamano Dio. Di conseguenza, è impossibile condurre un'indagine approfondita sulle cause naturali senza essere per questo inclinati a credere che esista un Dio eterno, anche se non si può avere alcuna idea di lui nella mente che corrisponda alla sua natura. [...] Tuttavia, anche coloro che conducono poche o nessuna indagine sulle cause naturali delle cose, per effetto del timore che deriva dalla stessa ignoranza di ciò che ha il potere di procurar loro molto bene o molto danno, sono inclini a supporre e a fingere dentro di sé diversi tipi di poteri invisibili e ad aver timore delle loro stesse immaginazioni e ad invocarle nei momenti di difficoltà, come anche a ringraziarle in occasione di un buon successo sperato, facendo i loro dèi delle creature della loro fantasia. È accaduto così che, per la grandissima varietà della fantasia, gli uomini hanno creato nel mondo innumerevoli specie di dèi.⁴⁵

Hobbes, come farà anche Spinoza dopo di lui, definisce questa credenza in “diversi tipi di poteri invisibili” che determina il nostro fato, verso il bene o verso il male, ‘superstizione’:

e questo timore delle cose invisibili è il seme naturale di ciò che ciascuno con riguardo a se stesso chiama religione e in riferimento a coloro che venerano o temono quel potere in forme diverse, superstizione.⁴⁶

45. Th. Hobbes, *Leviathan*, I, 11, ed. Malcom: 160-162 (ed. Pacchi 1989: 84) “Anxiety for the future time, disposeth men to enquire into the causes of things: because the knowledge of them, maketh men the better able to order the present to their best advantage. Curiosity, or love of the knowledge of causes, draws a man from consideration of the effect, to seek the cause; and again, the cause of that cause; till of necessity he must come to this thought at last, that there is some cause, whereof there is no former cause, but is eternall; which is it men call God. So that it is impossible to make any profound enquiry into naturall causes, without being enclined thereby to believe there is one God Eternall; though they cannot have any Idea of him in their mind, answerable to his nature. [...] And they that make little, or no enquiry into the naturall causes of things, yet from the feare that proceeds from the ignorance it selfe, of what it is that hath the power to do them much good or harm, are enclined to suppose, and feign unto themselves, severall kinds of Powers Invisible; and to stand in awe of their own imaginations; and in time of distresse to invoke them; as also in the time of unexpected good successe, to give them thanks; making the creatures of their own fancy, their Gods. By which means it hath come to passe, that from the innumerable variety of Fancy, men have created in the world innumerable sorts of Gods.”

46. Th. Hobbes, *Leviathan*, I, 11, ed. Malcom: 162 (ed. Pacchi 1989: 84, leggermente modificata) “And this Feare of things invisible, is the naturall Seed of that, which every one in

Insomma, ciò che chiamiamo religione riferendoci a noi stessi, è ciò che chiamiamo superstizione riferendoci agli altri. Tuttavia, secondo Hobbes, fra le due cose non c'è una differenza intrinseca: la religione, ossia la credenza in poteri invisibili che porta noi e i nostri correligionari a riconoscere poteri che determinano i nostri destini nel bene e nel male, è solo la superstizione a cui si aggrappa la nostra cultura, ma in linea di principio essa non è diversa da quelle alle quali si crede nelle altre culture.

A differenza di Spinoza, però, Hobbes enfatizza i possibili, e assai frequenti, usi politici della superstizione:

Questi semi, infatti, [*scil.* i semi naturali della religione e della superstizione] sono stati coltivati da due categorie di uomini. Una è composta da coloro che li hanno coltivati e disposti conformemente alla propria inventiva, l'altra da quelli che l'hanno fatto per ordine di Dio e sotto la sua direzione; ma entrambe l'hanno fatto con lo scopo di rendere quegli uomini che si fidavano di loro maggiormente disposti all'obbedienza, alle leggi, alla pace, alla carità e alla società civile. Cosicché, la religione dei primi è parte della politica umana e insegna parte dei doveri che i re terreni impongono ai loro sudditi. La religione dei secondi è politica divina e contiene i precetti per coloro che si sono resi sudditi del regno di Dio.⁴⁷

Hobbes qui distingue la vera religione dalla politica umana. Ma io ho il forte sospetto che egli non veda una reale distinzione tra le due, così come non vede una reale distinzione tra religione e superstizione: la cosiddetta 'vera religione' per Hobbes non è affatto diversa dalla politica umana.

In questo modo, Hobbes verrebbe a sostenere che la superstizione, la credenza in poteri invisibili che controllano il nostro destino, possa essere utilizzata da chi cerca il potere (e per Hobbes, sostanzialmente, si tratta di tutti noi) per controllare gli altri, renderli docili e obbedienti. La superstizione potrebbe allora avere una finalità positiva, come dimostra Spinoza, nel caso in cui alcune credenze fossero utilizzate per indurre gli uomini ad amarsi l'un l'altro come amano se stessi. Ma essa può anche essere utilizzata in modi più sinistri: per controllare, sfruttare o sottomettere gli altri.

Non sarebbe allora meglio eliminare del tutto la superstizione? Forse. Ma, risponde Hobbes, ciò non è realmente possibile:

Non è difficile, a partire dalla diffusione della religione, comprendere, nei loro primi semi o principi, le cause che la originano. Essi si riducono alla convinzione dell'esistenza di una divinità e di potenze invisibili e soprannaturali e non possono

himself calleth Religion; and in them that worship, or feare that Power otherwise than they do, Superstition.”

47. Th. Hobbes, *Leviathan*, I, 12, ed. Malcom: 170 (ed. Pacchi 1989: 90, leggermente modificata): “For these seeds [i.e., the natural seeds of religion and superstition] have received culture from two sorts of men. One sort have been they, that have nourished, and ordered them, according to their own invention. The other, have done it, by Gods commandement, and direction: but both sorts have done it, with a purpose to make those men that relyed on them, the more apt to Obedience, Lawes, Peace, Charity, and civill Society. So that the Religion of the former sort, is a part of humane Politiques; and teacheth part of the duty which Earthly Kings require of their Subjects. And the Religion of the later sort is Divine Politiques; and containeth Precepts to those that have yeilded themselves subjects in the Kingdome of God.”

mai essere aboliti nella natura umana fino al punto da impedire di fare ancora sorgere nuove religioni, se ricevono le cure di uomini capaci di tale compito.⁴⁸

Per Hobbes, quindi, i semi della religione – curiosità, ignoranza e paura – sono innati, costitutivi e inseparabili dalla natura umana. E io sospetto che questo sia vero anche per Spinoza. Nel male o nel bene, non possiamo fare a meno superstizione.

RINGRAZIAMENTI

Desidero ringraziare il Colloque International Spinoza France États-Unis, l'Università del Wisconsin-Madison, l'Università di Pittsburgh, l'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee del CNR di Roma, e il NY/New Jersey Seminar in Early Modern Philosophy per i commenti che ho ricevuto in quelle sedi discutendo versioni precedenti di questo saggio. Devo un ringraziamento speciale soprattutto ad Alan Gabbey e Geneviève Brykmane.

Daniel Garber (29 settembre 2022)

ABBREVIAZIONI

G = Baruch Spinoza, *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, 1972. Ripr. facs. dell'ed. 1925.

AT = René Descartes, *Œuvres*, éd. par A. Charles et P. Tannery, 1964-74. Révisée par B. Rochot et P. Costabel, Paris, Vrin-CNRS, 11 vol.

EDIZIONI

Th. Hobbes, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1989.

Th. Hobbes, *Leviathan*, ed. by N. Malcolm, Oxford, Oxford University Press, 2012.

B. Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, Torino, Einaudi, 1958.

B. Spinoza, *Etica, dimostrata con metodo geometrico*, a cura di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 1988.

B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, a cura di P. Totaro, Napoli, Bibliopolis, 2007.

B. Spinoza, *Trattato politico*, a cura di P. Cristofolini, Pisa, ETS, 2011.

The Collected Works of Spinoza, translated by E. Curley, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2016.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Garber, D. 2004. "Dr. Fischelson's Dilemma: Spinoza on Freedom and Sociability", in *Spinoza on Reason and the "Free Man"*, ed. by Y. Yovel and G. Segal, New York, Little Room Press.

Garber, D. 2008. "Should Spinoza Have Published His Philosophy?", in *Interpreting Spinoza: Critical Essays*, ed. by Ch. Huenemann, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 166-187.

Lagrée, J. and Moreau, P.-F. 1999. "Introduction in Spinoza", *Œuvres*, III, *Traité théologico-politique*, Paris, Presses Universitaires de France.

48. Th. Hobbes, *Leviathan*, I, 12, ed. Malcom: 180 (ed. Pacchi 1989: 95; leggermente modificata): "From the propagation of Religion, it is not hard to understand the causes of the resolution of the same into its first seeds, or principles; which are only an opinion of a Deity, and Powers invisible, and supernaturall; that can never be so abolished out of humane nature, but that new Religions may againe be made to spring out of them, by the culture of such men, as for such purpose are in reputation".

- Matheron, A. 1971. *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Stetter, J. and Ramond, Ch. (eds.) 2019. *Spinoza in Twenty-First-Century American and French Philosophy: Metaphysics, Philosophy of Mind, Moral and Political Philosophy*, London, Bloomsbury Academic.
-

Anthropomorphism, Teleology, and
Superstition. The Politics of Obedience in
Spinoza's *Tractatus theologico-politicus*

Daniel Garber

Princeton University

dgarber@princeton.edu

ORCID: 0000-0002-3001-0942

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

MANUEL GALZERANO

Reversing the Invention of *religio*

Lucretius' first Eulogy of Epicurus (*DRN* 1.62-79) and the Sisyphus-Fragment (D.-K. 88b25)

ABSTRACT: This article provides an intertextual analysis of *DRN* 1.62-79, showing that the so-called Sisyphus-fragment (D.-K. 88B25), which represents a *summa* of ancient atheism, is a crucial model for Lucretius' first eulogy of Epicurus, both at a macro and at a micro scale. Respecting Epicurus' caveat against atheism, Lucretius manipulates the Sisyphus-fragment and uses it as a *pars destruens* against ancient religious beliefs and Roman public religion, in order to make space for a new Epicurean theology. Therefore, the aim of the poet is to take advantage of the revolutionary aura and evocative power of the fragment for his own purposes. This interpretation also supports Gigante's hypothesis of Lucretius' direct dependence on the Sisyphus-fragment in the section of the *DRN* devoted to the origin of religion (5.1161-1240). Lucretius' subtle operation is understood by Cicero, who polemically alludes to it in his refutation of Epicurean theology in *Nat. deor.* 1.117-118.

SOMMARIO: Questo articolo svolge un'analisi intertestuale di *DRN* 1.62-79, mostrando che il primo elogio di Epicuro è profondamente influenzato, sotto i profili formale e strutturale, dal celebre frammento del *Sisifo* (D.-K. 88B25), una pietra miliare dell'ateismo antico. Senza tradire la condanna dell'ateismo da parte di Epicuro, Lucrezio riprende e manipola il frammento del *Sisifo*: esso viene infatti usato come *pars destruens* contro la religione tradizionale, così da aprire le porte a una nuova teologia epicurea. Lo scopo di Lucrezio è dunque quello di sfruttare per i propri fini l'aura 'rivoluzionaria' e il potere evocativo del frammento. Questa lettura fornisce un importante supporto alle tesi di Gigante, secondo il quale il frammento influenza anche la sezione del quinto libro dedicata alla nascita della *religio* (*DRN* 5.1161-1240). La sottile operazione lucreziana è ben compresa da Cicerone, che vi allude polemicamente nella sua confutazione della teologia epicurea in *Nat. deor.* 1.117-118.

KEYWORDS: Lucretius; Epicurus; Sisyphus; Critias; Atheism

1. INTRODUCTION

Lucretius' first eulogy of Epicurus (*DRN* 1.62-79) effectively blends distinct literary traditions.¹ On the one hand, this passage reproduces the motif of 'the flight of the mind through the universe', which may be traced back to archaic Greek poetry and, after Plato and Aristotle's reformulations, became commonplace in Hellenistic philosophy.² Buchheit has proven that also the Epicureans took advantage of this motif in

1. For a thorough study of this passage cf. Edwards 1990: 465-469 and Harrison 2016: 38-40.
2. Cf. Jones 1926: 97-113; Buchheit 1971: 303-323 and Sedley 2018: 155-160.



order to celebrate the intellectual achievements of their master.³ On the other hand, Lucretius' encomium is imbued with formulas and themes which clearly derive from other Greek literary models. As Conte points out, the first part of this section is shaped as an epic duel, counterposing the Greek hero to his horrific enemy (*religio*). Evident Homeric reminiscences can be found in vv. 66-67, as they recall the description of a duel in *Iliad* 17.166-168.⁴ Degl'Innocenti Pierini's detailed investigation of Lucretius' "sottile trama allusiva" in this passage shows that also the portrait of *religio* points to specific literary sources and, consequently, cannot be defined as a vague personification.⁵ The poet echoes Homer's representation of Ἔρις as a nightmarish monster "whose head touched the heavens" (*Il.* 4.440).⁶ Even the poet's definition of *religio* as *gravis* (l. 63) probably mirrors Homer's epithet βαρεῖα, referring to Ἔρις.⁷

Following Conte and Degl'Innocenti Pierini's interpretative method, this paper will enrich the intertextual analysis of *DRN* 1.62-79, revealing another model for Lucretius' eulogy of Epicurus. The investigation of the remarkable similarities in both form and content between *DRN* 1.62-79 and the so-called Sisyphus-fragment (D.-K. 88B25) will show that the Latin poet deliberately reverses – for his own ends – the account on the origin of religion reported in this fragment.⁸

2. THE SISYPHUS-FRAGMENT AND ITS RECEPTION

There was a time when the life of mankind was without order, and like that of the beasts, and subservient to brute force; when there was neither any reward for the good nor, in turn, any punishment for the wicked. Then it was in fact (or so I believe) that mankind laid down laws of a punitive kind in order that justice might be established as tyrant [...] and keep violent wrong-doing enslaved; and there was punishment for whosoever kept on doing wrong. Then, when, naturally enough, the laws began to prevent them from doing [wrongful] deeds by open force, but they continued to do so covertly, then at last it was, I think, that some ingenious and cunning man first invented fear of the gods for the benefit of mankind, so that the wicked might have some object of terror, even if it was in secret that they acted or spoke or thought anything. From this motive, then, he introduced religion, alleging that there exists a god who flourishes in eternal life, hearing and seeing in his mind, thinking and noting these things and displaying a divine nature, and who would hear everything spoken among men and would be able to see everything they did. For [he said] if you silently plot some evil plan, this will

3. Cf. Buchheit 1971 and Fowler 2002: 50-52.

4. Conte 1966: 356. Cf. Hom. *Il.* 17.166-167: οὐκ ἐτάλασσας / στήμεναι ἄντα κατ' ὅσσε ἰδών, and *DRN* 1.66-67: *tollere contra / est oculos ausus primusque obsistere contra.*

5. Degl'Innocenti Pierini 1980: 251-257.

6. Cf. Hom. *Il.* 4.440: [Ἔρις] οὐρανῶ ἐστήριξε κάρη καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει, and *DRN* 1.64-65: [*religio*] *caput a caeli regionibus ostendebat / horribili super aspectu mortalibus instans.*

7. Cf. e.g. Hom. *Il.* 20.55 and 21.385.

8. I would like to thank Giancarlo Mazzoli, Francesco Verde and two anonymous reviewers for their constructive comments, which helped me to improve the manuscript.

not escape the notice of the gods, since the power of thought is present [in them]. By telling such lies as these he introduced [to mankind] the most pleasant of instructions, concealing the truth with his false story. He mentioned such an abode for the god's dwelling-place as would be most likely to strike fear in mankind, a place he recognised as the source for mankind's fears as well as for the benefits that its miserable existence enjoys: [both come] from the sphere that encircles the sky above, where he saw that there were flashes of lightning and fearful rumblings of thunder and the flash of heaven's stars, the fair painted toy of the wise craftsman Time. From this region comes the star's bright mass, and from it the dripping rain-storm proceeds down to earth. Such were the fears wherewith he encircled mankind, and by their means this inventor of religion produced a fine lodging for the deity in an appropriate region and quenched the fire of lawlessness by the imposition of laws [...]. So it was, I think, that some man first persuaded mortals to believe in the race of the gods.⁹

The so-called Sisyphus-fragment (D.-K. 88B25) is a 42-lines fragment on the origin of religion and represents one of the most relevant documents in the history of ancient atheism.¹⁰ Sextus Empiricus (*Adv. math.* 9.54) ascribes it to Critias, defined as an atheist. On the contrary, according to the doxographer Aëtius (*Plac.* 1.7.2 = [Plut.] *Mor.* 880E-F), the author of the fragment is Euripides, who is known to have written a satyr play called *Sisyphus*.¹¹ As stressed by Whitmarsh, the fragment displays a series of Presocratic and sophistic tropes and themes that perfectly match the “late fifth-century vogue for merging high-powered philosophical ideas with mythological drama”; nevertheless, “we have no external information relating to context, tenor, genre or date” of

9. Translation and critical text by Davies 1989: 18: ἦν χρόνος, ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος / καὶ θηρώδης ἰσχὺς θ' ὑπέρτης, / ὅτ' οὐδὲν ἄθλον οὔτε τοῖς ἐσθλοῖσιν ἦν / οὔτ' αὖ κόλασμα τοῖς κακοῖς ἐγίνετο. / κάπειτά μοι δοκοῦσιν ἄνθρωποι νόμους / θέσθαι κολαστάς, ἵνα δίκη τύραννος ἦ / <...> τήν θ' ὕβριν δούλην ἔχη / ἐζημιούτο δ' εἴ τις ἐξαμαρτάνοι. / ἔπειτ' ἐπειδὴ τὰμφορὰ μὲν οἱ νόμοι / ἀπειργον αὐτοὺς ἔργα μὴ πράσσειν βία, / λάθρα δ' ἔπρασσον, τηνικαῦτά μοι δοκεῖ / <πρῶτον> πυκνὸς τις καὶ σοφὸς γνώμην ἀνήρ / <θεῶν> δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν, ὅπως / εἴη τι δεῖμα τοῖς κακοῖσι, κὰν λάθρα / πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ φρονῶσιν <τι>. / ἐντεῦθεν οὖν τὸ θεῖον εἰσηγήσατο, / ὡς ἔστι δαίμων ἀφθίτῳ θάλλων βίῳ, / νόῳ τ' ἀκούων καὶ βλέπων, φρονῶν τε καὶ / προσέχων τε ταῦτα, καὶ φύσιν θεῖαν φορῶν, / ὃς πᾶν {μὲν} τὸ λεχθὲν ἐν βροτοῖς ἀκού<σ>εται, / <τὸ> δρώμενον δὲ πᾶν ἰδεῖν δυνήσεται. / ἐὰν δὲ σὺν σιγῇ τι βουλευῆς κακόν, / τοῦτ' οὐχὶ λήσει τοὺς θεοὺς· τὸ γὰρ φρονοῦν / ἔνεστι. τ<οιοῦτ>ους τοὺς λόγους λέγων / διδαγμάτων ἡδιστον εἰσηγήσατο, / ψευδεῖ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ. / <ν>αίει<ν> δ' ἔφασκε τοὺς θεοὺς ἐνταῦθ', ἵνα / μάλιστα' ἂν ἐξέπληξεν ἀνθρώπους ἴαγων, / ὅθεν περ ἔγνω τοὺς φόβους ὄντας βροτοῖς / καὶ τὰς ὀνήσεις τῷ ταλαιπώρῳ βίῳ, / ἐκ τῆς ὑπερθε περιφορᾶς, ἵν' ἀστραπᾶς / κατεῖδεν οὔσας, δεινὰ δὲ κτυπήματα / βροντῆς, τὸ τ' ἀστερωπὸν οὐρανοῦ δέμας, / Χρόνου καλὸν ποικίλμα, τέκτονος σοφοῦ, / ὅθεν τε λαμπρὸς ἀστέρως στείχει μύδρος, / ὃ θ' ὑγρὸς εἰς γῆν ὄμβρος ἐκπορεύεται. / τοίους δὲ περιέστησεν ἀνθρώποις φόβους, / δι' οὓς καλῶς τε τῷ λόγῳ κατάκισεν / τὸν δαίμον' οὗτος κὰν πρέποντι χωρίῳ, / τὴν ἀνομίαν τε τοῖς νόμοις κατέσβεσεν. <...> οὕτω δὲ πρῶτον οἶομαι πείσαι τινα / θνητοὺς νομίζειν δαιμόνων εἶναι γένος.

10. As for ancient atheism, cf. Bremmer 2006 and Whitmarsh 2015.

11. According to Aëtius, Euripides “introduced Sisyphus, champion of this [atheistic] view, to act as a spokesman for his thought”. For Aëtius' passage, cf. Runia 2010: 354-357.

this drama.¹² It seems more plausible to suppose that the play, initially ascribed to Critias, was later attributed to the more famous Euripides, who was generally considered as an original thinker, under the suspicion of atheism.¹³ As for the literary genre of this text, the satyr play hypothesis, which goes back to Wilamowitz, has not received any decisive confirmation by modern stylistic and metrical studies: therefore, “there are no decisive signs that the play is satyric rather than tragic: no satyrs, no low humour or parody. It is not impossible, but nothing in the fragment necessitates that conclusion, or even makes it probable”.¹⁴

Leaving aside the long-debated questions of authorship and genre, one reason for the importance of the fragment lies in its *Fortleben*. The quotations from Aëtius and Sextus Empiricus demonstrate that the fragment was soon regarded as an ideal *summa* of the ancient atheism and, consequently, became commonplace in late-Hellenistic philosophical debates. For example, “vestigial echoes of the Sisyphus account”¹⁵ are found in ll. 539-540 and 1185-1217 of Philodemus’ *On Piety*. But the Epicurean interest in this fragment runs deep: as shown by Cropp,¹⁶ “possibly, it was already quoted in isolation in Epicurus’ time as an example of Critias’ atheism”. In fact, according to the above-mentioned testimony preserved by Philodemus,¹⁷ Epicurus “reproached for their complete madness those who eliminate the divine from existing things”, *in primis* Prodicus, Diagoras, and Critias.¹⁸ As the Sisyphus-fragment was quoted later as the main proof for Critias’ atheism, “it is reasonable to infer that it was Epicurus’ evidence as well”.¹⁹

In a short article published in 1957,²⁰ Marcello Gigante advanced the intriguing hypothesis that the Sisyphus-fragment is quoted and rephrased by Lucretius in the section devoted to the history of religion within his *Kulturgeschichte* (*DRN* 5.1161-1240). Let us consider *DRN* 5.1185-1193:

Nor were they able to understand what caused this to happen. Therefore, they took refuge in handing everything over to the gods, and supposing that everything was controlled by their will. They located the dwelling and precincts of the gods in the sky, because the night and the moon can be seen to revolve through the sky, the moon, daylight and night, and night’s solemn constellations, the night-wandering

12. Whitmarsh 2014: 110-115.

13. Winiarczyk 1987; Runia 2010: 354.

14. Whitmarsh 2014: 110-115.

15. Bremmer 2016: 16-17.

16. Cropp 2020: 248-249.

17. *On Piety*, ll. 519-530 Obbink 1996 (523-530 = Epicurus, Περὶ φύσεως fr. 27(2) Arrighetti).

18. As for the later codification of the doxographical catalogue of alleged atheists by Cleitomachus of Carthage (late-second century BC) cf. Winiarczyk 1976: 32-46 and Obbink 1989: 217.

19. Cropp 2020: 249. As for Sedley’s proposal that Theophrastus could have been Epicurus’ source, cf. Sedley 2013: 329-348.

20. Gigante 1957: 97-98.

fires of heaven and flying flames, clouds, sun, rain, snow, winds, lightning, hail, rapid roars and huge threatening rumblings.²¹

Lucretius points out that prehistoric men took refuge in the idea of omnipotent gods with the aim of escaping the anguish that comes from the ignorance of those natural events and portents that take place in the celestial vault. This account displays many similarities with the Sisyphus-fragment: first of all, the representation of religion as a human invention, but also the emphasis on the heavenly location of the divinity, connected with every celestial phenomenon. As for other remarkable similarities between *DRN* 5.1161-1240 and the fragment, note that Lucretius similarly underscores the tyrannical rule of the Olympian gods (v. 1209: *deum immensa potestas*), describing the traditional religion as a source of fear that fosters our sense of guilt (e.g., v. 1165: *est mortalibus insitus horror*; vv. 1222-1225: *populi gentesque tremunt... / nequid ob admisum foede dictumve superbe / poenarum grave sit solvendi tempus adactum*).²²

However, Gigante's notion of Lucretius' direct dependence on the Sisyphus-fragment has not received universal consensus among scholars. For example, Malcolm Davies argues that it is "certainly far likelier"²³ that Lucretius' account here derives from Democritus (D.-K. A75 = Sext. Emp. *Adv. math.* 9.24), as suggested also by Henrichs.²⁴ The analysis that will be developed in the following chapters will reinforce the hypothesis of Lucretius' reliance on the Sisyphus-fragment in *DRN* 5.1161-1240, clarifying the aim of this quotation.²⁵

3. THESISYPHUS-FRAGMENT AND *DRN* 1.62-79

The fifth book is not the only section of the *De rerum natura* which seems strongly indebted to D.-K. 88B25. As mentioned before, the shadow of Sisyphus looms over one of the most famous passages of Lucretius' poem, i.e., the first eulogy of Epicurus (*DRN* 1.62-79):

When human life to view lay foully prostrate upon earth crushed down under the weight of religion, who shewed her head from the quarters of heaven with hideous

21. *Nec poterant quibus id fieret cognoscere causis. / Ergo perfugium sibi habebant omnia divis / tradere et illorum nutu facere omnia flecti. / In caeloque deum sedis et templa locarunt, / per caelum volvi quia nox et luna videtur, / luna dies et nox et noctis signa severa / noctivagaeque faces caeli flammaeque volantes, / nubila sol imbres nix venti fulmina grando / et rapidi fremitus et murmura magna minarum.* Translation by Gale 2009, *ad loc.* The *DRN* text is from Bailey's edition (Bailey 1947) unless otherwise specified.

22. Another similarity between the Sisyphus fragment and Book 5 of Lucretius' poem is the expression *vita more ferarum* (5.932) which recalls the expression ἀνθρώπων βίος... θηριώδης ἰσχύος θ' ὑπέρετης (vv. 1-2), as they are both referred to the bestial condition of prehistoric humankind. On this expression, cf. Campbell 2003: 139, 339.

23. Davies 1989: 22 n. 37.

24. Henrichs 1975: 104 n. 50.

25. In any case, nothing prevents us from looking at both the Sisyphus and Democritus' fragment as possible sources for the *De rerum natura*. As we have seen, Lucretius usually blends distinct models into a single passage, thus evoking different literary traditions.

aspect lowering upon mortals, a man of Greek first ventured to lift up his mortal eyes to her face and first to withstand her to her face. Him neither story of gods nor thunderbolts nor heaven with threatening roar could quell, but only stirred up the more the eager courage of his soul, filling him with desire to be the first to burst the fast bars of nature's portals. Therefore, the living force of his soul gained the day: on he passed far beyond the flaming walls of the world and traversed throughout in mind and spirit the immeasurable universe; whence he returns a conqueror to tell us what can, what cannot come into being; in short, on what principle each thing has its power defined, its deepset boundary mark. Therefore religion is put under foot and trampled upon in turn; us his victory brings level with heaven.²⁶

A thorough comparison between these lines and the Sisyphus-fragment brings to light remarkable similarities, both at a macro and at a micro scale. To begin with the general structure, in both texts the account is represented as a myth that happens outside common historical time (cf. the opening formula of the fragment, ἦν χρόνος, ὅτ' ἦν, and Lucretius' use of the past tense in the first lines, *cum... iaceret*) but whose consequences extend to the present time. Moreover, they both develop a similar sequence:

1. The preliminary condition of slavery for humankind.
2. The sudden epiphany of a savior who rescues humankind, thanks to his *logos*.
3. The portrait of the savior according to the *πρῶτος εὐρετής* motif.
4. The representation of the savior as a bringer of law.
5. The definition of religion as a deceiving myth.
6. The picture of the Olympian gods as omnipotent entities living in the sky.
7. The emphasis on those celestial phenomena that are source of wonder and terror.
8. The final overturn of the opening scenario.

One could explain these striking similarities by postulating that the same rhetorical scheme (the *πρῶτος εὐρετής* motif) underlies both texts, thus excluding the direct influence of the Greek fragment on the Latin poem. However, the *De rerum natura* passage and the Sisyphus-fragment also display precise textual similarities that cannot be so easily ruled out. Let us consider some specific cases:

ἄνθρωπων βίος (v. 1)
humana vita (v. 1)

26. *Humana ante oculos foede cum vita iaceret / in terris oppressa gravi sub religione / quae caput a caeli regionibus ostendebat / horribili super aspectu mortalibus instans, / primum Graius homo mortalis tollere contra / est oculos ausus primusque obsistere contra, / quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti / murmure compressit caelum, sed eo magis acrem / irrat animi uirtutem, effringere ut arta / naturae primus portarum claustra cupiret. / Ergo vivida vis animi pervicit, et extra / processit longe flammantia moenia mundi / atque omne immensum peragravit mente animoque, / unde refert nobis victor quid possit oriri, / quid nequeat, finita potestas denique cuique / quanquam sit ratione atque alte terminus haerens. / Quare religio pedibus subiecta vicissim / obtertur, nos exaequat victoria caelo.* Translation by Munro 1864 *ad loc.*

In the opening lines both poets use the same formula concerning the condition of humankind.

ὑπηρετής (v. 2)
foede cum... iaceret / in terris oppressa (vv. 62-63)

In both texts humankind is described as a slave under the rule of a cruel tyrant. Note that the slave/tyrant dichotomy also appears in vv. 6-7 of the fragment (δίκη τύραννος... τήν θ' ὕβριν δούλην) as well as in Book 5 of the *De rerum natura* (5.87: *dominos acris*; 1239-1240: *potestates magnas mirasque relinquunt / in rebus viris diuum, quae cuncta gubernent*).

πρῶτον (v. 12)
primum (v. 66)

In both texts the epiphany of the savior is introduced by the same adverb, placed in the same position, at the beginning of the line.

τις... ἀνὴρ (v. 12)
Graius homo (v. 66)

The adverb *πρῶτον/primum* is immediately followed by the description of the savior, who is not called by name but generically defined as 'a man'. Note that the model of the fragment could account for Lucretius' enigmatic designation of Epicurus as *Graius homo*, which has long puzzled Lucretian scholars.²⁷

πυκνός τις καὶ σοφὸς γνώμην ἀνὴρ (v. 12)
acrem / animi virtutem... vivida vis animi (vv. 69-72)

The savior is portrayed as a wise man whose greatness lies in the power and range of the intellect, which allows him to discover the solution to the problem.

θνητοῖσιν (v. 13)
mortalibus (v. 65)

Both poets take advantage of the poetic definition of human beings as 'mortals'.

τούσδε τοὺς λόγους λέγων (v. 24)
 ναίειν δ' ἔφασκε τοὺς θεοὺς (v. 27)
fama deum (v. 68)

According to both poets, traditional religion is only a deceiving tale. There is an etymological and thematic connection between the Greek ἔφασκε τοὺς θεοὺς and the Latin formula *fama deum*, via the common root of the verbs φάναλ/*fari*, which mean 'to speak'.²⁸

27. Cf., e.g., Edelstein 1940: 78-90, who thinks that the vague expression does not refer to Epicurus, but to early Greek philosophers in general. As confirmed by Nethercut 2021: 51-52, another important literary model for Lucretius here is Empedocles' eulogy of Pythagoras (D.-K. 31B129), where we find again the expression τις... ἀνὴρ (v. 1), referring to Pythagoras.

28. Cf. Fenster-Smail 2003: 11: "The etymology of Latin *fama* has classical forebears and deep Indoeuropean roots. According to historical linguists, *fama* is a suffixed form of the

ἐκ τῆς ὑπερθε περιφορᾶς... τό τ' ἀστερωπὸν οὐρανοῦ δέμας (vv. 31-33)
caput a caeli regionibus ostendebat... compressit caelum (vv. 64-69)

Both authors point out that the gods inhabit the celestial regions, that hang over the human realm.

θεῶν δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν, ὅπως / εἴη τι δεῖμα τοῖς κακοῖσι (vv. 13-14)
 μάλιστ' ἂν ἐξέπληξεν ἀνθρώπους... / ὄθεν περ ἔγνω τοὺς φόβους ὄντας βροτοῖς
 (vv. 28-29)
horribili super aspectu mortalibus instans (v. 65)

Both authors stress that fear is the essence of traditional religion, i.e., the secret component that prevents the rebellion of humankind (cf. *DRN* 5.1165: *est mortalibus insitus horror*).

ἀστραπάς / κατεῖδεν οὔσας, δεινὰ δὲ κτυπήματα / βροντῆς (vv. 31-33)
nec fulmina nec minitanti / murmure... caelum (vv. 68-69)

Both authors focus on violent meteorological phenomena (lightning and thunder) and highlight the frightening power of sound (δεινὰ δὲ κτυπήματα; *minitanti / murmure*, with also a similar enjambement). Interestingly, there is a clear intra-textual connection between the expression *minitanti murmure* in *DRN* 1.68-69 and the analogous expression *rapidi fremitus et murmura magna minarum* in *DRN* 5.1193. This provides an important confirmation of the idea that Lucretius rephrases D.-K. 88B25 both in Book 1 and in Book 5, refuting Davies' objections to Gigante's theory. In fact, unlike the Sisyphus-fragment, Democritus' fragment D.-K. A75 does not mention the sound of thunder as a source of terror.

τὴν ἀνομίαν τε τοῖς νόμοις κατέσβεσεν (v. 40)
religio pedibus subiecta vicissim / obteritur, nos exaequat victoria caelo (vv. 78-79)

In both accounts, the closing lines underline the complete overturning of the opening picture.²⁹ In the Greek fragment, the absence of rules is substituted for by the triumph of laws. In the *De rerum natura*, the tyranny of *religio* is overthrown and the former slaves become rulers, thanks to the natural laws discovered by Epicurus (vv. 75-77)³⁰.

4. WHY THE SISYPHUS-FRAGMENT? THE AIM OF LUCRETIUS

As we have seen above, thanks to Philodemus' testimony we know that Epicurus probably quoted (or alluded to) the Sisyphus-fragment in his treatise *On nature* in order to condemn the "complete madness" of the atheists. *Prima facie*, it is difficult not to consider Lucretius' ambiguous – almost defiant – choice to rephrase the fragment

Indoeuropean root word *bha* (Latin *fari*, Greek φάναι), meaning 'to speak', especially in a public sense".

29. Also note the potential correspondence between the Latin verb *sub-icio* (v. 68) and the Greek κατα-σβέννυμι (v. 40).

30. Cf. Galzerano 2019: 88, where the author demonstrates the coincidence between Lucretius' *finita potestas* and *terminus alte haerens* (1.75-77 and 2.1087-1089) and the Greek commonplace concept of φύσεως νόμοι.

within the first eulogy devoted to his master. Is it inevitable, then, to label the Latin poet a heterodox thinker, going against his master's caveat and exposing himself to a charge of atheism? Though fascinating, this view is misleading. As Philip Hardie puts it, "Lucretius is an efficient predator, who digests those parts of his victim which are beneficial to his system and ostentatiously rejects the indigestible".³¹ A careful reading of Lucretius' own words will show that Hardie's statement is valid also for the poet's reinterpretation of the Greek fragment.

As recently demonstrated,³² *DRN* 1.62-79 should be studied along with the eulogy of Epicurus at the beginning of Book 3 (*DRN* 3.1-30). These passages are complementary, because they probably derive from the same hymnic model, praising the flight of Epicurus' mind through the universe.³³ In 3.18-24 (*apparet divum numen sedesque quietae...*) Lucretius reveals the ultimate object of his master's spiritual journey: the contemplation of the divine *intermundia*, where the Epicurean gods dwell in eternal peace, offering a paradigm of ataractic serenity to humankind.³⁴ Therefore, the result of Epicurus' revolt is not a godless universe. The aim of the poet is to substitute the commonplace picture of a providential and omnipotent divinity (*cuncta gubernans*, to use Lucretius' own words in 5.404) with an Epicurean pantheon of reassuring non-providential gods.³⁵ This also implies a radical redefinition of traditional moral values, starting with *pietas*, the keystone of the Latin *mos maiorum*.³⁶

However, in order to enable his readers to reach this new worldview (2.1024-1025: *tibi vementer nova res molitur ad auris / accidere et nova se species ostendere rerum*), Lucretius must employ poetry to unmask the ancient myths and biases concerning traditional religion. It is here that the Sisyphus-fragment proves useful. The poet takes advantage of the revolutionary aura and evocative power of the fragment and uses it to his advantage, as a *pars destruens* against ancient religious beliefs. The reference to the manifesto of Greek atheism is in fact consistent with Lucretius' well-known strategy: reversing the traditional Gigantomachic imagery used by the defenders of providentialism to depict Epicurus and the materialist thinkers as victorious Giants who overthrow the Olympic gods.³⁷

31. Hardie 1986: 18.

32. Cf. Galzerano 2019: 29-34, 99-101.

33. For the long-standing interpretation of Epicurus and Lucretius as secret atheists, cf. Whitmarsh 2015: 114-120.

34. In this section the poet acts again as an "efficient predator", as he provides his description of the *intermundia* by adapting a famous Homeric passage concerning the traditional Olympic gods (*Od.* 6.42-45).

35. However, Lucretius does not keep his promise to provide a detailed explanation of Epicurean theology (cf. *DRN* 5.155). As for an introduction to Epicurean theology, cf. Piergiacomini 2017.

36. Cf. *DRN* 5.1198-1203: *nec pietas ullast velatum saepe videri / vertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras / nec procumbere humi prostratum et pandere palmas / ante deum delubra nec aras sanguine multo / spargere quadrupedum nec votis nectere vota, / sed mage pacata posse omnia mente tueri.*

37. Cf., e.g., *DRN* 1.722-725 (Empedocles as Typhoeus) and 5.114-121 (the Epicureans as Giants). For the use of Gigantomachic imagery in the philosophical debate, cf. Galzerano

Lucretius' use of the Sisyphus-fragment as a subtext in his eulogy of Epicurus does not imply the acceptance of its message: it is, rather, a shrewd manipulation, aimed at equating traditional religion with superstition.³⁸ In fact, despite the structural and formal similarities between the two passages, *DRN* 1.62-79 ideologically overturns the account of the Greek text. Whereas the action of the *πυκνὸς ἀνὴρ* consists in spreading a reassuring theological lie to prevent humans from committing crimes (vv. 25-26: *διδασμάτων ἠδιστον εἰσηγήσατο / ψευδεῖ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ*), the revolution of the *Gravius homo* consists in exposing that lie, revealing the true nature of universe.³⁹ The religious myth is thus demystified as mere superstition, and people can finally observe the sky without fear (cf. 1.66-67: *tollere contra... oculos*).

Concerning Lucretius' use of D.-K. 88B25 as a *pars destruens* against traditional religion, there is one more consideration to be taken into account. Recent studies have shed more light on a crucial aspect of the Sisyphus-fragment, i.e., the identity of the astute man who introduces religion to maintain social order. According to Whitmarsh, who has scrutinized the language of the fragment, the "shrewd man is in fact (a reading of) Hesiod": not only does Sisyphus quote Hesiod, "he seems even to slide into his narrative persona".⁴⁰ This aspect perfectly matches the traditional representation of two poets – Homer and Hesiod – as the 'fathers' of Greek religion. In fact, as reported by Herodotus (2.53): "Homer and Hesiod are the poets who wrote our theogonies and described the gods for us, giving them all their appropriate titles, duties and powers". In particular, the latter has provided the earliest and fullest version of providentialism in his *Theogony* and *Works and Days*.

As a careful reader of the Sisyphus-fragment, Lucretius seems acutely aware of this crucial aspect. In fact, he identifies the frightening myths of the *vates* (vv. 102-103: *vatum terriloqua dicta*) as the core of public religion (cf. the *iunctura religionibus atque minis... vatum* in v. 109).⁴¹ The list of *vates* includes not only priests and diviners, but also poets, as they create myths and lies concerning religion. In particular, the expression in vv. 104-105 (*quam multa tibi iam fingere possunt / somnia quae vitae rationes vertere possint*) evidently refers to poets, because "Latin poets regularly use the verb *fingere*

2019: 118-122.

38. Note that the wordplay in v. 65 (*horribili super aspectu mortalibus instans*) probably implies the *religio/superstitio* equation, as acknowledged by Servius *ad Aen.* 8.187. On this passage, cf. Santangelo 2013: 45 and 170-173: "*Religio* is the factor of oppression. The word is often translated as 'superstition' here but it is not the best solution. [...] in this context *religio* means 'public religion'".

39. Therefore, both Lucretius and the author of the Sisyphus-fragment conceive of traditional religion as nothing more than a human invention. Their views diverge on the advantages of this creation. Whereas the Greek poet underlines the social and political utility of religion, Lucretius argues that it will inevitably give rise to criminal and impious deeds (e.g., the sacrifice of Iphigenia, *DRN* 1.80-101).

40. Whitmarsh 2014: 118-120, with reference to Hes. *Erg.* 17-24, 252-254, 258-260, 267-269.

41. On this passage cf. Santangelo 2013: 170-173, who, however, is not convinced that Latin poets are Lucretius' main polemical target.

as a synonym for writing poetry”.⁴² Moreover, the expression *fingere somnia* alludes to the dream episode in Ennius’ *Annales* (3: *visus Homerus adesse poeta*), where the greatest Latin *vates* figures himself as Homer’s rightful heir and confirms the existence of hell (and, therefore, of life after death).⁴³

The Epicurean poet thus manipulates the Ennian model in a way which exactly reproduces Sisyphus’ treatment of Hesiod. Not only does Lucretius quote Ennius, but he almost slides into his narrative persona, presenting himself as a new kind of epic poet, who subverts traditional religion. If we take this into account, it is not surprising that most of the above-mentioned *iuncturae* used by Lucretius to quote (or allude to) the Greek fragment are taken from Ennius’ works. The expression *humana vita* in *DRN* 1.62 can be found in Enn. *Trag.* 312 (*ubi remissa humana vita corpus requiescat malis*); similarly, the expression *Graius homo* in *DRN* 1.66 recalls Enn. *Ann.* 165 (*navos repertus homo, Graio patre, Graius homo, rex*).⁴⁴ Moreover, Lucretius seems to extend his criticism to Ennius’ later epigones. The expression *minitanti murmure* in *DRN* 1.68-69 (which probably stands for the δεινὰ δὲ κτυπήματα / βροντῆς in the Sisyphus-fragment) is in fact taken from Cic. *Arat. phaen.* fragm. max. 71 (*nec metuunt canos minitanti murmure fluctus*). As demonstrated by Gee, in Lucretius’ eyes Cicero’s *Aratea* represented both a model and an object of polemical engagement, due to its powerful defense of divine providence.⁴⁵

Interestingly, Cicero is also the first reader of the *DRN* who seems aware of Lucretius’ subtle manipulation of the Sisyphus-fragment and tries to unmask it.⁴⁶ Let us consider his later treatise *De natura deorum* (1.117-118):

As for freedom from superstition, which is the favourite boast of your school, that is easy to attain when you have deprived the gods of all power; unless perchance you think that it was possible for Diagoras or Theodorus to be superstitious, who denied the existence of the gods altogether. For my part, I don’t see how it was possible even for Protagoras, who was not certain either that the gods exist or that they do not. For the doctrines of all these thinkers abolish not only superstition, which implies a groundless fear of the gods, but also religion, which consists in piously worshipping them. Take again those who have asserted that the entire notion of the immortal gods is a fiction invented by wise men in the interest of

42. Mazzoni 2010: 110-112.

43. *DRN* 1.120-126: *esse Acherusia templa / Ennius aeternis exponit versibus edens / quo neque permaneant animae neque corpora nostra, / sed quaedam simulacra modis pallentia miris; / unde sibi exortam semper florentis Homeri / commemorat speciem lacrimas effundere salsas / coepisse et rerum naturam expandere dictis*. For the influence of Ennius’ *Annales* on the *DRN* cf. Nethercut 2021.

44. Cf. Nethercut 2021: 49-72 who shows that Lucretius’ aim here (in response to Enn. *Ann.* 165) is to figure Epicurus “as a latter-day Pyrrhus”, as well as to depict himself “as a latter-day Ennius, now providing a ‘narrative’ of Epicurus” (70).

45. Cf. Gee 2013: 74-76, who focuses on the expression *minitanti murmure*, which Lucretius borrows from Cicero. On Lucretius’ polemical engagement against Cicero’s *Aratea*, cf. Galzerano 2019: 122-125.

46. As for the influence of Lucretius on Cicero’s later dialogues, cf. Pizzani 1984: 173-188.

the state, to the end that those whom reason was powerless to control might be led in the path of duty by religion; surely this view was absolutely and entirely destructive of religion.⁴⁷

After mentioning the famous atheists Diagoras and Theodorus, Cicero illustrates the notion of religion as an *instrumentum regni*, created by shrewd men in the interest of the state. It is very probable that the writer is referring to the *Kulturgeschichte* in the Sisyphus account, which was generally considered to be the *summa* of ancient atheism and, consequently, properly completes the aforementioned list of atheists. However, Epicureans – not atheists – are the main polemical target here. In fact, according to Cicero, while they boast about Epicurus' victory over superstition and introduce a non-providential theology, they end up removing any belief in the existence of the gods. To sum up, Cicero uses the Sisyphus-fragment to demonstrate that Epicureanism eradicates every form of religious faith, thus eliminating even the core values of Roman society. In doing so, he utterly reverses Lucretius' literary operation, aimed at substituting the ancient *religio* (identified as superstition) with a new non-providential theology. It is therefore clear that *Nat. deor.* 1.117-118 is conceived of as an answer to *DRN* 1.62-79. This statement is also confirmed by the presence of *iuncturae* and expressions that plainly echo Lucretius' poem, such as *timor inanis deorum* (cf. *DRN*. 3.982: *divum metus inanis*), *omnem religionem funditus sustulerunt* (cf. *DRN* 3.37-38: *metus ille... / funditus humanam qui vitam turbat ab imo*) and *vim deorum* (cf. *DRN* 6.71: *summa deum vis*).

5. CONCLUSION

In the previous sections I examined Lucretius' subtle manipulation of the Sisyphus-fragment, aimed at dismissing traditional religion as a disquieting form of superstition in order to make space for a new non-providential theology, whose ataractic gods serve as perfect ethical paradigm for humankind. This operation is typically Lucretian and does not imply a betrayal of Epicurus. Rather, it reveals the poet's nature as an "efficient predator", experienced in integrating non-Epicurean passages into an Epicurean poem. Let us not forget that, in the same passage, Lucretius also takes advantage of other non-Epicurean subtexts, such as Homer, to create the first eulogy of his master.⁴⁸ This analysis confirms Conte and Degli Innocenti Pierini's definition of *DRN* 1.62-79 as a complex passage, characterized by a "sottile trama allusiva". At the same time, the

47. Cic. *Nat. deor.* 1.117-118: *nam superstitione, quod gloriari soletis, facile est liberare, cum sustuleris omnem vim deorum. Nisi forte Diagoram aut Theodorum, qui omnino deos esse negabant, censes superstitiosos esse potuisse; ego ne Protagoram quidem, cui neutrum licuerit, nec esse deos nec non esse. Horum enim sententiae omnium non modo superstitionem tollunt, in qua inest timor inanis deorum, sed etiam religionem, quae deorum cultu pio continetur. Quid i, qui dixerunt totam de dis immortalibus opinionem fictam esse ab hominibus sapientibus rei publicae causa, ut, quos ratio non posset, eos ad officium religio duceret, nonne omnem religionem funditus sustulerunt?* English translation by Rackham 1967, *ad loc.*

48. *DRN* 3.18-24 provide another useful benchmark: Lucretius depicts the divine *intermundia* rephrasing a renowned Homeric passage concerning the Olympian gods (*Od.* 6.42-46).

clear intra-textual connections between this passage and Lucretius' history of religion (e.g., the emphasis on heaven's threatening roar in *DRN* 1.68-69 and *DRN* 5.1193) strengthen Gigante's idea that the Greek fragment should be included among the literary sources for Book 5.⁴⁹

This does not imply ideological continuity between the Greek author and Lucretius. Both in Book 1 and in Book 5 Epicurus plays the role of an anti-Sisyphus, who unmasks the 'sweet lie' divulged by the πυκνὸς ἀνὴρ of the fragment, because it turned out to be a source of conflict and violence (1.101: *tantum religio potuit suadere malorum*). The subversion of the traditional association between religion and νόμος is thus achieved. Lucretius' *gravis religio*, the Latin translation of Homer's βαρεῖα Ἔρις, is transformed into a global calamity, which symbolically recalls Empedocles' Νεῖκος (Discord), the cosmic force that cyclically throws the world into chaos.⁵⁰ According to Empedocles, the power of Νεῖκος can be stopped only by its counterpart, the cosmic force of Φιλία (Love).⁵¹ It is significant that in the "Empedoclean opening" of Book 1, the hymn to Venus, Lucretius identifies Venus/Φιλία with pleasure (*voluptas*), the core principle of Epicurean ethics, which allows men to reach the blessed existence of the detached gods in the *intermundia*.⁵² The result of Epicurus' revolt is anything but a godless universe.

REFERENCES

- Bailey, C. 1947. *Titi Lucreti Cari De rerum natura Libri Sex*. Edited with Prolegomena, Text and Critical Apparatus, Translation and Commentary, Oxford, Clarendon Press.
- Beretta, M., Citti, F., Iannucci, A. (eds.) 2014. *Il culto di Epicuro: testi, iconografia e paesaggio*, Firenze, Olschki.
- Bremmer, J. N. 2006. "Atheism in Antiquity", in *The Cambridge Companion to Atheism*, ed. by M. Martin, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 11-26.
- Buchheit, V. 1971. "Epikurs Triumph des Geistes", *Hermes*, 99/3, pp. 303-323.
- Campbell, G. 2003. *Lucretius on Creation and Evolution. A Commentary on De Rerum Natura 5, 772-1104*, Oxford, Oxford University Press.
- Conte, G. B. 1966. "Υψος e diatriba nello stile di Lucrezio (*De rer. nat.* II, 1-61)", *Maia*, 18, pp. 338-368.

49. Again, Lucretius' use of the Sisyphus-fragment as a subtext in this passage does not imply the acceptance of its message. The Greek poet ascribes the invention of religion to political reasons (the *instrumentum regni* argument) focusing on its social impact, whereas Epicurus explores the epistemic dimension of religion, arguing that it derives from ignorance of the causes of natural phenomena (cf., e.g., *KD* 11-13). Consequently, Lucretius emphasizes the moral significance of religion, presenting Epicurus' atomistic physics as the antidote to the irrational fears that superstition fosters (cf. *DRN* 1.104-111; 5.73-90; 5.1211-1240).

50. Cf. Degl'Innocenti Pierini 1980: 255-257.

51. As for Empedocles' influence on the *DRN*, cf. Garani 2007. As for Lucretius' Empedoclean opening, cf. Sedley 1998: 1-34. As for Empedocles' cosmic cycle, cf. Galzerano 2019: 2-3, 289-302.

52. As for the deification of Epicurus and following Epicurean masters, cf. Beretta-Citti-Iannucci 2014.

- Cropp, M. J. 2020. "Euripides, or Critias, or Neither? Reflections on an Unresolved Question", in *Fragmentation in Ancient Greek Drama*, ed. by A. Lamari, F. Montanari and A. Novokhatko, Berlin-Boston, De Gruyter, pp. 235-256.
- Davies, M. 1989. "Sisyphus and the Invention of Religion ('Critias' TrGF 1 (43) F 19 = B 25 DK)", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 36, pp. 16-32.
- Degl'Innocenti Pierini, R. 1980. "La personificazione della *religio* nel primo proemio lucreziano", *Studi Italiani di Filologia Classica*, 52, pp. 251-257.
- Edelstein, L. 1940. "Primum Graius homo (Lucretius 1.66)", *Transactions of the American Philological Association*, 71, pp. 78-90.
- Edwards, M. J. 1990. "Treading the Aether: Lucretius, *De rerum natura* 1.62-79", *Classical Quarterly*, 40/2, pp. 465-469.
- Fenster, T., Smail, D. L. 2003. "Introduction", in *Fama. The Politics of Talk and Reputation in Medieval Europe*, ed. by T. Fenster and D. L. Smail, Ithaca-London, Cornell University Press.
- Fowler, D. 2002. *Lucretius on Atomic Motion. A Commentary to De rerum natura 2.1-332*, Oxford, Oxford University Press.
- Gale, M. R. 2009. *Lucretius, De rerum natura V*. Edited with a Translation, Introduction, and Commentary, Oxford, Liverpool University Press.
- Galzerano, M. 2019. *La fine del mondo nel De rerum natura di Lucrezio*, Berlin-Boston, De Gruyter.
- Garani, M. 2007. *Empedocles Redivivus. Poetry and Analogy in Lucretius*, New York, Routledge.
- Gee, E. 2013. *Aratus and the Astronomical Tradition*, Oxford, Oxford University Press.
- Gigante, M. 1957. "Lucretius Sisyphum Critiae est imitatus", *Dioniso*, 20, pp. 97-98.
- Hardie, P. 1986. *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*, Oxford, Oxford University Press.
- Harrison, S. 2016. "Epicurean Subversion? Lucretius' First Proem and Contemporary Roman Culture", in *Lucretius and the Early Modern*, ed. by D. Norbrook, S. Harrison and P. Hardie, Oxford, Oxford University Press, pp. 29-46.
- Henrichs, A. 1975. "Two Doxographical Notes: Democritus and Prodicus on Religion", *Harvard Studies in Classical Philology*, 79, pp. 93-123.
- Jones, R. M. 1926. "Posidonius and the Flight of the Mind Through the Universe", *Classical Philology*, 21/1, pp. 97-113.
- Mazzoni, C. 2010. *She-Wolf: the Story of a Roman Icon*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Munro, H. A. J. 1864. *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex*. With a Translation and Notes, Cambridge, Cambridge University Press.
- Nethercut, J. S. 2021. *Ennius Noster: Lucretius and the Annales*, Oxford, Oxford University Press.
- Obbink, D. 1989. "The Atheism of Epicurus", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 30, pp. 187-223.
- Piergiacomini, E. 2017. *Storia delle antiche teologie atomiste*, Roma, Università La Sapienza.
- Pizzani, U. 1984. "Il problema della presenza lucreziana in Cicerone", *Ciceroniana*, 5, pp. 173-188.
- Rackham, H. 1967. *Cicero. XIX: De natura deorum, Academica*. With an English Translation, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press.
- Runia, D. T. 2010. "Atheists in Aëtius: Text, Translation and Comments on *De placitis* 1.7.1-10", in *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer, V. 3 Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy*, ed. by J. Mansfeld and D. T. Runia, Leiden-Boston, Brill, pp. 343-374.
- Santangelo, F. 2013. *Divination, Prediction and the End of Roman Republic*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sedley, D. N. 1998. *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sedley, D. N. 2013. "The Atheistic Underground", in *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, ed. by V. Harte and M. Lane, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 329-348.
- Sedley, D. N. 2018. "L'allusion empédocléenne en Lucrèce, *De rerum natura* II, 1081-1083", in *Les présocratiques à Rome*, éd. par S. Franchet d'Espèrey et C. Lévy, Paris, Presses Universitaires de la Sorbonne, pp. 145-160.

-
- Whitmarsh, T. 2014. "Atheistic Aesthetics: the Sisyphus Fragment, Poetics and Creativity of Drama", *The Cambridge Classical Journal*, 60, pp. 109-126.
- Whitmarsh, T. 2015. *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*, New York, Alfred A. Knopf.
- Winiarczyk, M. 1976. "Der erste Atheistenkatalog des Kleitomachos", *Philologus*, 120, pp. 32-46.
- Winiarczyk, M. 1987. "Nochmal das Satyrspiel Sisyphos", *Wiener Studien*, 100, pp. 35-45.
-

Manuel Galzerano
Università degli Studi Roma Tre
manuel.galzerano@uniroma3.it

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

LAURA CESCO-FRARE

La *superstitio* nelle opere filosofiche di Girolamo Cardano

ABSTRACT: In this paper the aim is to consider and analyse the occurrences of the term *superstitio* in Girolamo Cardano's philosophical works; while Cardano has been harshly judged by many of his readers, who believed him to be too credulous and superstitious, little has been said on what he expressed on the concept of *superstitio* in his own works. While the term is not very frequently used, Cardano refers to it in discussing some of his main philosophical themes, such as: the social and political context in which men act, with a special focus on the role of dissimulation and deceit; the importance of a trustworthy witness to consider those events that have not been experienced first-hand; the distinction between popular beliefs and philosophical opinions in debating demons, witchcraft, and divination.

SOMMARIO: Questo articolo vuole ricostruire le occorrenze significative del termine *superstitio* nell'opera filosofica di Girolamo Cardano. Nonostante Cardano sia stato giudicato aspramente da molti suoi lettori, che lo ritenevano eccessivamente credulo e superstizioso, poco è stato detto su ciò che Cardano ha espresso riguardo la superstizione. L'articolo analizza come la *superstitio* affianchi alcuni temi fondamentali della filosofia cardaniana: la dimensione politica e sociale in cui l'uomo agisce, con particolare attenzione al ruolo della dissimulazione; l'importanza dell'affidabilità della testimonianza nel riportare quanto non si è vissuto in prima persona, questione che si ricollega alle critiche avanzate allo stesso Cardano; la distinzione tra credenze popolari e posizioni filosofiche per quel che concerne i dibattiti sui demoni, sulla stregoneria e sulla divinazione.

KEYWORDS: *superstitio*; Girolamo Cardano; Politics; Witness; *De rerum varietate*

“Dal mio punto di vista, leggendo l'autobiografia di Cardano ho trovato il temperamento di un uomo superstizioso, più che quello di uno spirito forte”.¹

Con questo giudizio, espresso nel *Dictionnaire historique et critique* del 1697, Pierre Bayle si unisce alla folta schiera – destinata a rafforzarsi nei secoli a venire – di coloro che rimproveravano a Girolamo Cardano di aver disseminato nelle sue opere, autobiografia compresa, numerosi elementi che tradivano interessi e convinzioni irrazionali, più consone alla credulità del popolino che non alla natura inquisitrice di un filosofo.

Il carattere peculiare di Cardano, la sua presunta follia,² ha spinto i suoi lettori verso due opposte interpretazioni, per cui, come ricorda il gesuita spagnolo Lampillas,

1. Bayle 1740: 440b: “Pour moi, en lisant le Livre que Cardan a composé *de Vita propria*, j'y ai plus trouvé le caractère d'un homme superstitieux, que celui d'un esprit fort”. Ove non diversamente specificato, le traduzioni sono mie.

2. Per una panoramica dei giudizi su Cardano e la sua follia, si veda Gadebusch Bondio 2017.



“non manca chi porta fino all’ateismo la follia del Cardano: altri però trovano il Cardano più superstizioso, che ateo”.³ se i sospetti di ateismo ed eresia si erano consolidati nel processo del 1570 e nella messa all’indice di un numero cospicuo di opere cardaniane,⁴ le accuse di superstizione e credulità mosse da Lampillas e Bayle (per entrambi la fonte sono le *Disputationes de Deo et providentia divina* dell’inglese Samuel Parker) non sono dovute unicamente alla diversa sensibilità culturale sviluppatasi tra il XVI e il XVIII secolo. Cinquant’anni dopo la morte di Cardano, Gabriel Naudé, suo grande ammiratore, si era sentito in dovere di ridimensionare l’importanza degli scritti cardaniani dedicati all’astrologia e agli oroscopi,⁵ oltre a ricondurre i numerosi riferimenti al demone personale all’eccentricità dell’autore (“[Cardano e gli altri] non hanno avuto altro Genio che la grande sapienza ottenuta grazie a notti insonni e al duro lavoro”).⁶ Eppure in eguale impaccio si erano trovati anche accademici coevi a Cardano, come Gabriele Falloppio e Antoine Mizauld, entrambi assai cauti nel citarne i testi; pensatori meno benevoli di Naudé, poi, avevano attaccato con vigore Cardano rinfacciandogli espressamente un’eccessiva credulità.⁷ Un esempio è quello di Francisco Sanches, che non si trattiene dall’etichettare le opinioni espresse da Cardano sui demoni come indegne di un uomo di filosofia:

Alcuni accademici e altri filosofi hanno inventato molte cose riguardo i demoni e Cardano, di cui ho trattato prima, giunse a un tale livello di follia da sostenere che i demoni fossero favorevoli e visibili, e che suo padre ne avesse avuto uno come famiglia, come se fosse un suo servitore. Inoltre affidava alle sue opere molte altre spiritosaggini, riflessioni non degne di un filosofo e contrarie alla ragione, ed era volubile, instabile e incerto, la maggior parte della sua dottrina era rozza e disorganizzata, aveva molta stima di sé e poco giudizio. Ma la sua umana condizione è più da commiserare che da biasimare.⁸

Benché si sia scritto molto sul carattere di Cardano e sulla sua presunta superstizione, poco è stato detto su come il concetto di *superstitio* sia stato declinato all’interno dell’opera cardaniana – non che la questione sia, in realtà, di facile risoluzione. Al di là della faziosità o meno dei giudizi su una figura tanto controversa, gli interessi filosofici e scientifici di Cardano spesso sfociano in pratiche e teorie malviste (l’astrologia

3. Lampillas 1779: 190. Sul giudizio ambivalente, si veda anche Blackwell 1994.

4. Valente 2003. Si veda anche Valente 2017.

5. Bianchi 2019b: 112-119.

6. Naudé 1625: 349: “[Cardan et les autres] n’ont point eu d’autre Genie que la grande doctrine qu’ils s’estoient acquis par leurs veilles et labeurs”.

7. Jensen 1994: 270-271.

8. Sanches 1649: 239-240: “Academici quidam et philosophi nonnulli alii multa de daemonibus commenti sunt et Cardanus, de quo antea, eo dementiae pervenit ut tractabiles visibilesque daemones dixerit, et patrem suum familiarem unum habuisse, et quasi asseclam imo subditum; multaque alia ludicra et viro philosopho indigna scriptis mandavit sibi et rationi adversantia ut erat inconstans, vagus, incertus quique plurimum habebat inconditae scientiae plus opinionis de se, parumque prudentiae. Sed miseranda in eo potius humana conditio quam accusanda”.

e la demonologia *in primis*); non solo, ma alla base delle difficoltà nel comprendere se effettivamente la superstizione giochi un qualche ruolo nella filosofia cardaniana vi è il fatto che alcuni capisaldi del pensiero di Cardano sembrano andare nella direzione opposta rispetto a una netta separazione tra pensiero razionale e culto ufficiale da un lato e credenze superstiziose dall'altro. Ad esempio, l'importanza data all'esperienza, che rappresenta un elemento metodologico fondamentale per tutta la riflessione cardaniana, risulta cruciale nella discussione sull'esistenza o meno dei demoni. Al contempo, il richiamo a elementi folkloristici e a racconti popolari che trattano di fatti meravigliosi o stravaganti (*historiae mirae*) non è solo una cifra stilistica dei testi cardaniani – in particolare delle due opere di maggior successo, il *De subtilitate* e il *De rerum varietate* –, ma testimonia il desiderio di prendere in considerazione, senza alcun preconcetto, tutti gli eventi che compongono la sfera delle esperienze umane.

Data la complessità teorica del suo pensiero, approfondire il tema della *superstitio* nelle opere di Cardano può far emergere dei risultati interessanti, in particolare su due piani distinti, ma intrecciati: da un lato, analizzare le occorrenze del termine potrebbe aiutare a comprendere se vi sia, per un autore come Cardano, un confine chiaro tra atteggiamenti razionali e convinzioni prive di alcun fondamento logico e, in caso affermativo, dove vada posto; dall'altro lato, proprio alla luce delle molteplici accuse di superstizione – che dipingono Cardano ora come un fanatico ora come un eretico –, la prospettiva offerta dalla riflessione cardaniana sul tema rappresenta certamente un caso di studio peculiare all'interno di una più ampia tradizione. È bene ricordare, infatti, che la filosofia di Cardano si inserisce in un contesto, quello del XVI secolo, in cui il dibattito intellettuale sulle credenze superstiziose è particolarmente incandescente, ravvivato soprattutto dalla tensione tra cattolicesimo e chiese riformate, i cui esponenti propongono rispettivamente delle prospettive divergenti sulle caratteristiche della *superstitio*, spesso mirate ad attaccare polemicamente la controparte.⁹

Per tutte queste ragioni, l'obiettivo di questo contributo è quello di delineare le occorrenze del tema in alcune delle principali opere filosofiche di Cardano, al fine di rispondere alle seguenti domande: in quali contesti Cardano fa riferimento alla *superstitio*? È possibile tracciare una distinzione più o meno netta tra convinzioni dettate dalla ragione e credenze superstiziose nelle pagine cardaniane? E, data l'attenzione di Cardano per la dimensione empirica, qual è l'equilibrio che Cardano cerca di stabilire tra i contenuti, spesso incredibili, dei racconti popolari riportati e la tendenza demistificatrice che caratterizza – almeno nelle intenzioni –¹⁰ le opere cardaniane, soprattutto le due enciclopedie della natura?

9. Sul tema della *superstitio* nell'Europa della Riforma e Controriforma si rimanda nello specifico a Cameron 2010, Parish 2015 e Valente 2022.

10. In particolare, è bene sottolineare il notevole distacco tra le intenzioni di Cardano nella stesura del *De subtilitate* e la successiva ricezione dell'opera: il progetto cardaniano verteva su un'analisi degli accadimenti del mondo naturale che mettesse in risalto i rapporti causali celati ai più, in un'ottica chiarificatrice che lo allontana da visioni esoteriche (cfr. Maclean 1984: 236-237). Nonostante ciò, data la ricchezza e la varietà di descrizioni di pratiche e avvenimenti apparentemente occulti (e non sempre giustificati in maniera convincente su base razionale), negli anni a venire la fortuna del testo si legò alla sua diffusione tra gli studiosi e gli appas-

Nel tentativo di fornire una risposta a queste domande, una prima sezione del lavoro si concentrerà sulla dimensione comunitaria e sull'uso politico della *superstitio*; in un secondo momento si affronterà il rapporto tra superstizione e attendibilità dei racconti riportati; in conclusione si analizzerà il legame tra la *superstitio* e alcuni passi del *De rerum varietate* dedicati ai demoni, alla stregoneria e alla conoscenza del futuro.

LA SUPERSTITIO TRA POLITICA E SOCIETÀ

Benché il termine *superstitio* non ricorra con particolare frequenza nella produzione cardaniana, i luoghi in cui viene impiegato rivelano un interessante legame con temi assai cari all'autore. Un caso esemplare è quello della prima opera filosofica pubblicata da Cardano, il *De consolatione* (1543), dove, sebbene il vocabolo venga utilizzato solo in due occasioni, nella prima di queste è posto proprio in apertura al testo, nel proemio; nello spiegare perché lo scritto sia privo di dedica, Cardano sottolinea la stoltezza degli uomini, che ripongono nelle apparenze e nell'opinione altrui la propria felicità:

Ritenersi più infelici di quello che non siano e desiderare di far mostra di essere più felici pare infatti naturalmente insito in tutti i mortali. Per questa ragione i ricchi ostentano la ricchezza, i re il potere, i soldati la forza; i dotti elargiscono le loro sciocchezze anche a chi non le vuole sentire. Gli uomini si danno un gran da fare per voler apparire presso gli altri quello che non sono affatto; per converso mettono ogni cura nel celare i vizi e le storture proprie e dei loro amici; per questa loro vana gloria occultano il fuoco che arde loro dentro e sopportano così un tormento ancora più grande. Che sarebbe dunque successo se avessi dedicato questo libro a qualcuno? Non avrei forse dato l'idea che fosse stato pensato o addirittura destinato a consolare per qualche grande sciagura? Lungi da me il voler offendere qualcuno con un'opera tanto utile [...], come se questo libro fosse rivolto a chi è ora felice, ma si troverà presto a essere infelice: tanto sapienti – è ben ridicolo – sono gli uomini! Ma sarei ancora più folle di loro se volessi dissimulare la loro superstizione o tentassi di correggerla.¹¹

Nonostante Cardano cerchi di smorzare il sottotesto polemico dell'opera – che in origine avrebbe dovuto intitolarsi *Accusator*, con il manifesto intento di puntare il dito contro le false credenze (“*falsae persuasiones*”) tipiche del genere umano –, fin dalle

sionati di dottrine arcane nelle vesti di un'opera compilativa che forniva un ampio spettro di esempi a cui attingere.

11. Cardano 2019: 63-64 (OO I 558): “Nanque illud natura omnibus insitum mortalibus videtur, ut se miseriores quam sint existiment, foeliciores vero videri cupiant. Quapropter divites opes suas, reges potentiam, milites robur ostentant; eruditi nugas suas etiam audire nolentibus effutiunt. Tam magnum studium hominibus est tales velle apud homines videri quales minime sint; inde e diverso vitia et turpitudinem suam suorumque omni occultant industria, tectoque igne tormentum maius ob inanem hanc gloriam tolerant. Quid igitur si cuiquam libros hos dedicassem? Nonne tanquam ad illius medendam egregiam aliquam calamitatem inscripti aut potius destinati viderentur? Absit igitur ut tam compendiosa opera quenquam offendam [...], tanquam ad eum missus hic liber videatur, qui quamvis foelix nunc sit, protinus tamen sit infoelix evasurus: tantum omnes, quod ridiculum est, sapiunt. At ego magis illis insanirem, si hanc illorum superstitionem aut dissimulare viderer aut corrigere tentarem” (trad. it. Cardano 2021: 3).

prime righe emerge un istinto naturale dell'uomo, impossibile sia da nascondere sia da correggere: il desiderio di mostrarsi agli altri in modo radicalmente diverso da come si è davvero, ovvero essere disposti a celare le proprie storture e sofferenze per apparire virtuosi e felici ad un occhio esterno. In questo contesto, dunque, il termine *superstitio* viene impiegato per indicare un insieme di comportamenti e convinzioni illogiche e prive di solidità filosofica, poiché si sviluppano sul piano delle apparenze, in una dimensione comunitaria ove la dissimulazione e l'inganno sono la chiave di un pieno riconoscimento sociale; già in queste prime pagine filosofiche si trovano espresse *in nuce* alcune delle linee di ricerca che Cardano affronterà a più riprese nel corso della sua vita, ovvero il tema della felicità, dell'inganno e del comportamento dell'uomo nella vita comunitaria.¹²

Se in questo primo passo il termine assume una sfumatura di giudizio filosofico verso un atteggiamento insensato, ma al contempo connaturato a tutti gli esseri umani, il secondo luogo del *De consolatione* in cui Cardano fa riferimento alla *superstitio* rimanda a una valutazione negativa di alcune specifiche pratiche religiose, in particolare i culti idolatrici che si erano sviluppati nella Grecia antica come conseguenza della diffusa credenza che gli spiriti dei morti privi di sepoltura vagassero per la terra;¹³ la medesima etichetta è inoltre riservata ad altri casi di pratiche superstiziose in ambito romano che vengono esaminati in opere successive, come il *De sapientia* (1544), il *De subtilitate* (1550) e l'*Encomium Neronis* (1562).

D'altro canto, la ricorrenza del termine nell'ambito della discussione di usanze e culti proprie delle religioni monoteiste è assai limitata. Il *De subtilitate* offre due luoghi (entrambi al libro VIII, dedicato alle piante) in cui la *superstitio* è riferita in un primo caso al popolo ebraico e, successivamente, agli esponenti della religione islamica, ma in entrambi i frangenti il giudizio di Cardano sembra focalizzarsi su degli aspetti di costume più che su elementi fondanti del culto: nel primo caso, il passo si riferisce alla massiccia diffusione di false credenze riguardanti le proprietà della radice di mandragola, pianta autoctona della Giudea ("questa visione fu accresciuta dalla superstizione della gente, che fu sempre vastissima come la loro ignoranza: infatti nessun popolo rifuggì tanto dalla scienza quanto quello giudaico, tutto compreso nei propri culti e nelle proprie leggi");¹⁴ agli islamici Cardano rimprovera, invece, il divieto totale del consumo di vino, una pratica definita "superstizione legale".¹⁵ Non viene invece impiegato il termine *superstitio* nel più ampio confronto tra politeismo, ebraismo, islam e cristianesimo contenuto nel libro XI dello stesso *De subtilitate*, benché non manchino accenni alle credenze infondate e illogiche di ciascuna religione: in un interessante gio-

12. Ingegno 1980: 102-133.

13. Cardano 2019: 139-140 (OO I 607b).

14. OO III 489a: "auxit hanc opinionem superstitio gentis, quae ut dixi maxima semper fuit et ruditas: nam nullus populus adeo a disciplinis abhorruit ut Iudaicus, totus in ceremonias ac legem intentus".

15. OO III 494b. Cardano fa di sfuggita riferimento alla religione islamica come "superstizione maomettana" anche nella dedica dell'edizione del 1560 del *De subtilitate*, ma senza elaborare ulteriormente la scelta terminologica.

co di prospettive, Cardano descrive i capisaldi di ciascun credo e le critiche mosse dalle altre confessioni, per cui, se la descrizione del paradiso proposta dai musulmani risulta assurda agli occhi di un cristiano, allo stesso cristiano un musulmano può obiettare che l'adorazione delle immagini, la Trinità e la venerazione dei santi sono molto più vicini ad una visione politeista che al culto dell'unico Dio.¹⁶

La neutralità confessionale mostrata da Cardano in questo contesto è in realtà il sintomo di un atteggiamento riscontrabile in altri luoghi della sua opera e fa emergere uno degli aspetti più controversi della sua vita privata e intellettuale. Come già ricordato, molti pensatori coevi e successivi a Cardano si erano interrogati su quale fosse la posizione dell'autore nei confronti della religione, con giudizi che spaziavano dall'ateismo al fanatismo superstizioso; tale varietà di opinioni è dovuta al fatto che, nonostante le successive limature e ritrattazioni dovute al processo inquisitoriale, all'interno delle opere cardaniane si trovano tanto analisi lucide ed imparziali delle principali confessioni, quanto critiche assai aspre che non risparmiano, ad esempio, il funzionamento dei concili o l'operato dei domenicani (definiti "lupi rapaci") nei processi per stregoneria. La possibilità che Cardano aderisse in segreto alla religione riformata è stata più volte contemplata sulla base sia di elementi teorici della sua riflessione, sia della frequentazione di alcuni intellettuali di spicco del periodo, come Andreas Osiander, Guglielmo Grataroli e l'editore Heinrich Petri, presso il quale Cardano pubblicò il suo *De rerum varietate*;¹⁷ nonostante alcune innegabili affinità, non vi sono tuttavia elementi sufficienti per determinare l'appartenenza al credo riformato.¹⁸

Non stupisce, considerato il peculiare comportamento di Cardano, che nelle sue opere non vi sia traccia di quell'uso polemico della categoria di superstizione che aveva caratterizzato il dibattito tra cattolici e protestanti nel corso del XVI secolo:¹⁹ non solo la *superstitio* non viene attribuita a nessuna delle due parti in causa, ma l'impressione è che, nonostante il termine sia tradizionalmente legato ad un contesto religioso-dottrinale, gli aspetti culturali giochino un ruolo veramente marginale all'interno della filosofia cardaniana. Più che le questioni dottrinali, sono due gli aspetti che trovano maggior spazio nella riflessione cardaniana sulla superstizione: da un lato, Cardano si interessa alla diffusione di convinzioni irragionevoli e comportamenti insensati in contesti comunitari più o meno ampi – come la "superstizione dell'apparenza" a cui fa riferimento nel proemio del *De consolatione* –, prestando particolare attenzione ai possibili vantaggi che queste credenze infondate offrono nell'agire politico; dall'altro lato, come si vedrà successivamente, Cardano si cimenta in numerose discipline considerate da tempo ricettacoli di superstizione (in primo luogo, l'astrologia e l'oniromanzia), con l'intento di riportarle al loro originario splendore e sottrarle alle grinfie di incompetenti

16. OO III 551b sgg. La condotta *super partes* di Cardano e la mancata condanna della religione musulmana colpirono negativamente gli inquisitori incaricati di esaminare l'opera, tanto che alcuni passi del *De subtilitate* furono letti come offensivi verso i cristiani e favorevoli, invece, all'islam (cfr. Valente 2003: 448).

17. Si veda, in particolare, Di Rienzo 1994.

18. *Ivi*: 74.

19. Cameron 2010: 141-145.

che ne hanno infangato la reputazione.²⁰ Nonostante l'infuocato scontro dottrinale dell'epoca, dunque, ciò che attira l'attenzione di Cardano sembra essere la dimensione politico-sociale della superstizione e la rifondazione di alcune branche del sapere a lungo giudicate irrazionali e frutto d'ignoranza e credulità.

In particolare, la prima di queste due prospettive, ovvero l'aspetto sociale e politico della *superstitio*, è un elemento che ricorre spesso nella produzione cardaniana. Nel *De sapientia*, ad esempio, Cardano ricorda l'episodio – tratto dalle *Historiae Philippicae ex Trogo Pompeo* di Giustino – che vide Filippo II sconfiggere i Focesi “superstitione moti”, affrontandoli con le insegne del dio Apollo, di cui i Focesi avevano precedentemente saccheggiato il tempio a Delfi. Cardano, lettore di Machiavelli,²¹ esprime la propria approvazione per lo stratagemma di Filippo, ricordando che “innanzi ad una platea ubbidiente molte azioni sono perdonate, poiché il popolo si compiace della religione a tal punto da sostenere persino la superstizione”.²² Il tema ritorna anche nel *De utilitate ex adversis capienda* (1561), ove si rimarca la necessità del sentimento religioso per il buon funzionamento della comunità e si nota come anche un tiranno, al fine di garantire la sicurezza della città e, soprattutto, di mantenere saldo il proprio potere, possa spingersi addirittura a manifestazioni superstiziose:

Infatti, in primo luogo, le faccende umane e le norme si fondano su tre elementi: la persuasione popolare, la verità e l'utilità; riguardo i primi due aspetti, nessuno dubita che la venerazione degli dèi sia necessaria. Tutti, infatti, considerano pii coloro che venerano gli dèi, e ciò è tanto necessario che i tiranni, al fine di mantenere la tranquillità, simulino il sentimento religioso finanche alla superstizione.²³

Tuttavia, l'uso politico della *superstitio* deve essere calibrato con cura e, soprattutto, è bene che sia appannaggio unicamente di re e governanti: Cardano sottolinea nel suo manuale di prudenza civile, il *Proxeneta* (1627), che, se i re e i principi possono aumentare il loro prestigio compiendo *mirabilia* e guadagnandosi il favore del popolo, i privati cittadini è bene che si astengano dall'imitarli. Il rischio, infatti, è quello di inimicarsi i sacerdoti (paradossalmente, venendo dipinti come *superstitiosi*) e destare sospetti e invidie nei loro concittadini, poiché “a tutti inoltre questa attività risulta odiosa, perché, se dice il vero, non si adegua alle caratteristiche della specie umana, ma quasi se ne distacca; se il falso, risulta ambizioso e bugiardo”.²⁴ L'attenzione di Cardano torna dunque a quella dimensione comunitaria che considera non solo le azioni del singolo, ma anche le conseguenti reazioni della collettività e dell'opinione pubblica: se il re

20. Sul tema della dignità dell'astrologia in Cardano si veda Ernst 1991.

21. Sulla ripresa cardaniana di Machiavelli si veda Bianchi 2019a.

22. Cardano 2008a: 190 (OO I 550b): “Multa in auribus audientium conceduntur, cum populus adeo religione gaudeat, ut etiam faveat superstitioni”.

23. OO II 154b: “Nam primum, cum res humanae atque praecepta tribus constant: persuasione populari, veritate et utilitate: de duobus primis nemini dubium est, Deorum venerationem esse necessariam. Pii enim apud omnes ex hoc habentur, et id adeo necessarium est, ut tyranni, securitatis gratia, fingant religionem, etiam usque ad superstitionem”.

24. OO I 467a: “omnibus praeterea invisum hoc genus est: quod si vera dicat, non ex hominum ordine est, sed velut alienum, se falsa, ambitiosum et mendax” (trad. it. Cardano 2001: 446).

può distinguersi dal popolo anche nel suo rapporto col divino, il comune cittadino, se vuole restare all'interno della comunità, è bene che non attiri su di sé accuse o sospetti pericolosi – un consiglio che, come dimostra la sua autobiografia, Cardano si sentiva di dare per esperienza personale.

LA SUPERSTITIO TRA APPARENZA E TESTIMONIANZA

Come si nota dal passo del *Proxenetica*, Cardano è consapevole che un'accusa di superstizione può screditare le proprie posizioni agli occhi dell'opinione pubblica e del mondo intellettuale. Tuttavia, sottolinea anche come, sempre in ambito sociale, la *superstitio* si presti ad essere un utile strumento nelle mani di coloro che, privi di arte e di effettive capacità, cercano di colmare le loro lacune ricorrendo a plateali gesti e rituali volti a far credere di essere competenti e sapienti: è il caso di quei medici impostori che, trovandosi davanti una ferita che guarirà da sola col tempo, “aggiungono parole e superstizioni, affinché la cura sembri un prodotto della loro arte”.²⁵

Nel libro III del *De sapientia* Cardano si sofferma brevemente sulla *superstitio* in due occasioni, riflettendo sul divario tra chi possiede l'*ars* e chi, invece, finge conoscenze di cui è in realtà privo. Alla base dell'opera vi è la ripartizione del sapere in quattro categorie – il sapere divino, il sapere naturale, quello umano e quello demonico – la cui successione rappresenta l'adeguatezza di ciascuna alla realizzazione del fine ultimo dell'uomo, ovvero la conduzione di una vita lunga e felice.²⁶ Uno dei nuclei tematici fondamentali del *De sapientia* è dato dalla contrapposizione – e dai tentativi di mediazione – tra sapienza naturale e sapienza umana: alla prima corrisponde la ricerca disinteressata (ma non per questo priva di risvolti pratici) della verità, la scoperta e il perfezionamento delle varie discipline e la conoscenza delle *artes*; la seconda, al contrario, prevede la padronanza di tecniche retoriche e comunicative d'ampio respiro, che permettono di dissimulare una preparazione che in realtà non si possiede e di suscitare l'ammirazione altrui.²⁷

Non stupisce dunque che i riferimenti alla superstizione siano contenuti nel libro dedicato, appunto, alla sapienza umana. Nella prima occorrenza, Cardano propone una ripartizione degli esseri umani sulla scia della distinzione tra sapienza naturale (conoscenza delle *artes*) e sapere umano (dissimulazione):

Vi sono due tipologie di uomini nell'universo: chi è privo d'arte e chi, invece, ne è provvisto. Dunque, per chi non conosce arte alcuna, non c'è niente di meglio che dissimulare la rettitudine ed esercitare l'inganno. Ma quando nei minimi dettagli, se viene praticato un inganno, non lo si può affatto celare alla folla, bisogna aspettare il momento opportuno, ma nel frattempo alimentare la fiamma: salutano

25. Cardano 2006: 148 (OO II 464b): “addunt autem verba, et superstitiones, ne inartificiosa cura videatur”.

26. Cardano 2008a: 19 (OO I 496a). Cfr. Canziani 1994.

27. Ingegno 1980: 105-106.

con lusinghe, conversano affabilmente, sono cortesi, e poi a tal punto religiosi da sembrare anche superstiziosi.²⁸

Nel passo, l'atteggiamento superstizioso è presentato come strumento utile per accattivarsi il favore dei propri concittadini, ma ad impiegarlo non sono più governanti o principi – come prospettato nel *De utilitate* e nel *Proxeneta*, ma quei finti sapienti che preferiscono seguire la via dell'inganno e del sapere umano piuttosto che dedicarsi alla sapienza naturale. Similmente, appena dopo il riferimento all'episodio dei Focesi di cui si è detto sopra, Cardano insiste nel ricordare ciò che già aveva anticipato nel *De consolatione*, ovvero che tanto i potenti quanto i presunti sapienti sono più interessati a curare la loro immagine esteriore che a governare con lungimiranza o dedicarsi agli studi; riprendendo l'immagine classica del *polypus* che si mimetizza con l'ambiente circostante, Cardano nota che

alcuni infatti soffrono del morbo della filosofia, altri di quello della superstizione, mentre altri non credono né a questo né a quello [...]. Pochi, mi sembra, sono sani di mente, ragion per cui tra gli uomini fanno i polpi per sembrare sapienti.²⁹

Atteggiamenti e credenze di stampo superstizioso sono dunque messi in campo da coloro che vogliono atteggiarsi a sapienti e, al contempo, incontrare il favore del volgo, senza preoccuparsi del fatto che i pochi che perseguono il sapere naturale sono in grado di comprendere quando la venerazione religiosa si trasforma in eccessi cultuali e l'*ars medica* scivola in riti e gesti privi di reale efficacia; in effetti, non è a loro che i finti sapienti si rivolgono per ottenere fama e riconoscimento, ma piuttosto a quella maggioranza di esseri umani che spesso agisce sulla base di scaramanzie e credenze infondate. Le categorie che sono più inclini alla *superstitio*, sottolinea Cardano, sono solitamente i *rustici* (contadini),³⁰ come anche le donne, spesso colpevoli di trasmettere la loro credulità ai bambini affidati alle loro cure.³¹

Paradossalmente, mentre chi cerca il consenso popolare non teme di eccedere in superstizioni e, anzi, le usa attivamente per irretire gli altri, molte persone di buon senso, per il timore di essere additati come superstiziosi, sono reticenti a riferire di avvenimenti fuori dal comune o apparentemente prodigiosi, le cui cause in realtà sono con ogni probabilità nascoste e potrebbero essere portate alla luce da un'attenta analisi. Eppure, nota Cardano, apparizioni e presagi restano insoluti: “fenomeni simili solitamente si riscontrano in quasi ogni epoca, ma sono trascurati, poiché alcuni li riconducono a credenze superstiziose, mentre altri li nascondono con cura per qualche proposito che

28. Cardano 2008a: 176 (OO I 545b): “Duo sunt in universum hominum genera: unum quod arte caret, aliud quod ea praeditum est. Ei igitur qui nullam artem novit, nihil melius quam probitatem dissimulare, dolum exercere. At cum in minimis, si dolum exercentur, haud latere ob frequentiam potest, expectanda occasio est, sed interim fomes augendus: salutant blande, comiter affantur, urbani sunt, tum adeo religiosi, ut etiam supersticiosi videantur”.

29. *Ivi*: 190 (OO I 550b): “alii enim laborant philosophiae morbo, alii superstitionis, alii nec hoc nec illud credunt [...]. Pauci, ut video, sanae mentis sunt, quamobrem ex hominibus polypi fiunt ut videantur sapientes”.

30. OO II 171b-172a.

31. Cardano 2008a: 271 (OO I 575b).

non conosco”.³² Se gli incolti superstiziosi tendono ad alimentare voci false e a mettere in circolazione storie assurde e prive di fondamento, per poter studiare le cause più recondite che operano nel mondo bisogna essere in grado di distinguere le rare testimonianze affidabili su presunti fenomeni prodigiosi dalle favole diffuse dall’ignoranza.

Questa cernita riveste un ruolo fondamentale per Cardano, che considera aneddoti, digressioni e racconti non come elementi di contorno o semplici curiosità, ma come parte integrante del processo che punta a ricostruire la molteplicità e varietà del mondo naturale a partire dai *minima* che lo compongono:

Talora è possibile fare delle congetture sulla base di elementi minimi, quando si manifestano più frequentemente del normale, dato che, come ho detto altrove, le cose umane son composte di particelle minime e tutte dello stesso genere, come le macchie delle reti, che sommandosi formano figure diverse, come le nuvole. E non solo le cose umane vanno divise in questi elementi minimi, ma anch’essi saranno divisi in parti per così dire infinite; solo colui che comprenderà questo e saprà osservare tale regola nelle sue azioni sarà veramente superiore nelle arti, nelle deliberazioni, nelle occupazioni pubbliche sino a toccare la perfezione. In tutte le circostanze, insomma, bisogna tenere conto di ogni elemento, compresi i più piccoli.³³

Per comprendere i rapporti più profondi e meno evidenti che regolano la natura bisogna ricostruirne la complessa rete di relazioni e il modo migliore per farlo è considerare il mondo naturale a partire dalle proprie esperienze. Tuttavia, visto che le esperienze di un singolo uomo sono necessariamente limitate, Cardano accoglie nelle proprie opere racconti e testimonianze d’altri. Si tratta, come si può immaginare, di un’operazione estremamente delicata, che accosta a esperienze verificate in prima persona dallo stesso Cardano una moltitudine di narrazioni la cui credibilità varia a seconda delle caratteristiche del testimone e del numero di passaggi di trasmissione che l’aneddoto ha subito.

In questo contesto appare evidente come un testimone superstizioso possa difficilmente essere considerato attendibile e, benché Cardano spesso specifichi il grado di affidabilità delle sue fonti e proceda anche a prendere le distanze da alcuni racconti che ritiene inverosimili, la presenza stessa di questa varietà di *historiae* nelle sue opere abbia contribuito a consolidare l’accusa di *credulitas* e *superstitio*. Dal canto suo, Cardano è ben conscio del problema, tanto da delineare nel *De rerum varietate* (1557) il profilo del perfetto testimone – e non è un caso che affronti il problema nell’ambito del capitolo 93, dedicato ai demoni:

32. OO II 432b: “similia fere omnibus his temporibus apparere solent, sed negliguntur, aliis ad superstitionem rem trahentibus, aliis studiosae haec supprimentibus nescio quo consilio”.

33. Cardano 2020: 251 (OO I 36a): “Nonnumquam ex minimis cum immodice perseverant, coniecturam facere licet: cum ex minimis, ut alias declaravi, ac uniusmodi, velut retium maculis omnia apud homines constant, repetitis et in diversas figuras ut nebulae formati, nec solum per minima augeantur sed et illa minima sensim in infinitas partes, ut ita dicam, dividere oportet: isque solus in artibus, in consiliis, in negotiis civilibus praestantissimus erit, et ad summum culmen perveniet qui haec intelliget et in opere ipso observare noverit: quamobrem in quibuslibet eventibus talia minima erunt observanda” (trad. it. Cardano 1982: 145).

Resta ora da vedere attraverso quali dimostrazioni o esperienze questa questione possa essere controllata. Riguardo le esperienze, poiché ci è concesso di provare con i nostri sensi solo quei fatti che abbiamo esposto in precedenza, ritengo necessario avvalersi di testimoni fidati. Inoltre, sono affidabili quelle testimonianze che o sono infuse di assennatezza e di integrità morale, e prescindono da una particolare opinione di partenza, oppure hanno ricevuto unanime approvazione dopo essere state esaminate separatamente da molti.³⁴

Oltra a essere imparziale, prudente e non troppo affrettato nei giudizi, il testimone perfetto secondo Cardano deve essere anche moderatamente infelice e non eccessivamente probò, in modo che non asseconi le proprie speranze né rifiuti anche ciò che è indubitabilmente vero; la descrizione calza a pennello a Cardano stesso, che coglie l'occasione per rigettare le accuse di credulità e rimarcare la propria capacità di giudizio e il suo essere “né tanto probò o infelice [...] né così empio o felice”.³⁵

DEMONI, STREGHE E CONOSCENZA DEL FUTURO

Nonostante le insistenti rassicurazioni di Cardano sulla propria affidabilità, è difficile non notare una certa oscillazione in alcune sue prese di posizione su certi temi, specie quelli potenzialmente più compromettenti; di sicuro alcune esitazioni non sono sfuggite ai suoi critici, come si è potuto notare dalle durissime parole rivoltegli da Francisco Sanchez sulla questione dei demoni. D'altro canto, Cardano si inoltra in terreni spesso scivolosi e da lungo tempo considerati non più branche del sapere, ma insieme di credenze infondate che sopravvivono a causa dell'ignoranza e della superstizione degli incolti. Il confronto con la demonologia, l'astrologia e le varie arti divinatorie si articola così in un gioco d'equilibrio in cui Cardano cerca attentamente di distinguere tra gli aspetti più deleteri ed effettivamente superstiziosi da scartare e gli elementi che invece aderiscono e aiutano a interpretare la realtà. Difficilmente un'operazione di questo tenore può essere esente da fraintendimenti o contestazioni (anche legittime) e non sorprende che gli abbia procurato una reputazione così controversa. D'altronde, solo una lettura faziosa potrebbe dipingere Cardano come un pensatore credulo o incline ad accettare acriticamente letture irrazionali di eventi prodigiosi: se è vero – e di questo Cardano è convinto – che *mirabilia* ed avvenimenti fuori dal comune si verificano realmente e non sono tutti frutto dell'umana immaginazione, è necessario identificarne le cause recondite, siano esse naturali o meno, per comprendere l'ordine che struttura il mondo.

Ciò non toglie che vi possano essere alcune oscillazioni nel giudicare argomenti particolarmente scottanti. Come si è notato, la descrizione del testimone perfetto viene tratteggiata proprio nel capitolo dedicato ai demoni nel *De rerum varietate*, che, as-

34. OO III 322b: “Reliquum est nunc ut videamus, quibus rationibus haec res aut experimentis possit comprobari. Circa experimenta quidem postquam non nisi ea, quae superius adduximus, nobis percipere licuit, necessarium puto testimoniis certis uti. Porro talia sunt quae prudentia et integritate praedita sunt, nec ulli opinioni addicta, vel quae a pluribus seorsum examinatis consentientia habentur”.

35. OO III 322b-323a: “neque adeo probus aut infoelix [...] neque tam impius aut foelix”.

sieme al libro 19 del *De subtilitate*, costituisce la trattazione più estesa dell'argomento nella produzione cardaniana. Tuttavia, l'atteggiamento di Cardano nelle due opere è radicalmente diverso: il capitolo del *De rerum varietate* non solo problematizza il dibattito sui demoni attingendo ampiamente alla tradizione storico-filosofica dei secoli precedenti, ma affronta anche alcuni dei nuclei teoretici più spinosi legati alla questione (il problema della corporeità dei demoni, il legame tra esistenza dei demoni e immortalità dell'anima, il rapporto con gli esseri umani, la necessità di coniugare l'esperienza all'indagine teorica) e Cardano si dice più volte convinto dell'esistenza dei demoni; al contrario, l'esposizione nel libro 19 del *De subtilitate* non si interroga sugli aspetti più filosoficamente rilevanti del tema e offre, come anche il *De rerum varietate*, una lunga serie di aneddoti riguardanti apparizioni demoniache, alcune corroborate da fonti d'eccellenza, come nel caso di un racconto di esorcismo occorso in Germania che Cardano riprende da Erasmo da Rotterdam, "uomo dotto e nient'affatto superstizioso".³⁶ Un'altra testimonianza a cui Cardano dedica ampio spazio in entrambe le opere è quella del padre Fazio, che aveva avuto numerose esperienze con demoni e apparizioni, tra cui addirittura un lungo legame con un demone famiglio:³⁷ nonostante nel *De rerum varietate* egli venga descritto come un testimone non troppo attendibile, perché eccessivamente integerrimo e infelice per poter ben giudicare – mentre la madre di Girolamo, descritta come un'ottima fonte in quanto "nient'affatto superstiziosa, benché religiosa",³⁸ viene menzionata solo di sfuggita – i racconti di Fazio sembrano offrire una prospettiva valida e che non deve essere scartata a priori. A dispetto del valore delle testimonianze chiamate in causa, nel *De subtilitate* Cardano sembra prendere le distanze dalla questione ricordando le proprie affiliazioni filosofiche: "io sono un filosofo, e aderisco per quanto possibile ai precetti dei Peripatetici e questi non ammettono i demoni".³⁹ In realtà, questa decisa presa di posizione sembra quasi un tentativo di allontanare le accuse di credulità o di allinearsi all'ortodossia aristotelica – un tentativo un po' goffo, se si considera che Cardano si attesterà su posizioni diametralmente opposte non solo nel *De rerum varietate*, scritto all'incirca negli stessi anni, ma addirittura nel libro 18 dello stesso *De subtilitate*.

Se nel trattare dei demoni Cardano mostra un certo qual grado di contraddittorietà, nell'affrontare il dibattito sulla stregoneria sembra assumere una posizione più stabile e chiara. La descrizione delle presunte streghe offerta nel capitolo 80 del *De rerum varietate* si basa su un'analisi medico-sociale in cui vengono messe in evidenza le vere cause del comportamento di molte donne, specie anziane, ingiustamente accusate: una cattiva alimentazione, con conseguente squilibrio degli umori ed eccesso di bile nera, unita a condizioni climatiche sfavorevoli e ad un'emarginazione sociale che le costringe alla solitudine e alla povertà, accentuando i sintomi legati alla melanconia.⁴⁰

36. OO III 657b: "viro docto et minime supersticioso".

37. Giglioli 2010.

38. OO III 323a: "minime superstitiosa, religiosa tamen".

39. OO III 660b: "philosophus sum ego, placitis quantum licet Peripateticorum haerens: hi vero non admittunt daemona".

40. OO III 291b. Si vedano anche Ernst 2006 e 2010.

Benché non si spinga a negare *tout court* l'esistenza e le azioni nefande delle streghe, Cardano sottolinea come il fenomeno sia in realtà assai ridotto e che molte delle accusate siano falsamente convinte di essere streghe nonostante le prove dimostrino che non lo sono affatto: la bile nera genera infatti allucinazioni e visioni fallaci che l'immaginazione modella sulla base dei racconti popolari che narrano delle streghe, così che la malata si convince di partecipare ai voli notturni o di avere poteri straordinari e difende con vigore delle posizioni false.

Questo è evidente se si assiste a un processo, poiché

d'altra parte, nelle loro deposizioni e confessioni, all'infuori del disprezzo per la religione, non si trovava altro che affermazioni vane, false, incoerenti o di nessuna importanza. [...] Per tornare al nostro argomento, costoro talvolta erano davvero convinti di vedere e sentire qualche cosa: ma poi amplificavano il fatto con bugie derivate dalla loro stoltezza e dai colloqui che avevano fra di loro, in modo tale che (come si è soliti dire) da una zanzara si originava un elefante.⁴¹

Il ragionamento di Cardano pone al centro il problema della perpetuazione di credenze popolari e superstizioni che vengono alimentate da storie inattendibili, a volte promosse anche da pensatori che dovrebbero saper distinguere il falso dal vero. Il principale obiettivo polemico è in questo frangente la *Strix* di Gianfrancesco Pico della Mirandola, che Cardano accusa di aver preferito inserire racconti fallaci al solo scopo di divertire il pubblico, invece di portare avanti un ragionamento serio sulla questione:

Ma queste cose, e molte altre che potrei aggiungere, sono assurde, del tutto indegne di un uomo così autorevole, vane, e lontanissime da ogni razionalità. [...] Ma Pico, già per altri versi non abbastanza prudente, e troppo credulo nei confronti delle finzioni di taluni platonici, ha mescolato ai sacri discorsi della filosofia le fandonie dei monaci, le voci popolari, le storie delle donnette, e favole degne dell'asino d'oro, e ha così corrotto nel modo più indegno tutta l'arte.⁴²

Una volta in circolazione, queste finzioni vengono amplificate – sottolinea Cardano – sia perché c'è chi ne ricava un guadagno, come quei giudici che si impossessano dei beni dei condannati, sia perché gli uomini ignorano le vere cause degli eventi naturali e non sono mai sazi di racconti inusitati e prodigi.

Un altro tema presente nel *De rerum varietate* e legato alla questione della *superstitio* è quello della divinazione o conoscenza del futuro, argomento centrale della rifles-

41. OO III 292a-292b: "caeterum in illorum examine confessionibusque nihil non inane, aut falsum, aut inconstans, aut nullius momenti reperiebatur, praeter contemptam religionem. [...] Hi ergo, ut ad propositum redeam, quandoque sibi videre persuadebant atque audire; verum, postmodum rem ipsam ex propria levitate augebant mendaciis, tum vero mutuis colloquiis (ut dici solet) e culice elephas exoriebatur" (trad. it. Ernst 2010: 519).

42. OO III 290b-291a: "Atque haec, aliaque plura, si vellem adiiicere, absurda viroque tam gravi profectio indigna sunt ac vana, et ab omni ratione aliena. [...] Sed vir alioquin non admodum prudens, et nimium quorundam Platoniorum figmentis addictus, mendacia monachorum, vulgi famam, muliercularum naenias, fabellasque aureo asino dignas, sanctis philosophiae sermonibus immiscuit, totamque artem foedissime conspurcavit" (trad. it. Ernst 2010: 511-513).

sione cardaniana e per cui Cardano ha sempre mostrato grande interesse, pur essendo consapevole della nomea che accompagnava molte *artes* predittive – al punto che, in seguito al processo inquisitoriale, nella sua autobiografia negherà ogni interesse per la fisiognomica, a cui si era ampiamente dedicato. Questa tensione tra cattiva fama delle discipline volte a conoscere il futuro e interesse teoretico emerge anche nei *Synesiorum somniorum libri quatuor* (1562), opera scritta con l'obiettivo di delineare una scienza rigorosa e sistematica per l'interpretazione dei sogni: in questo contesto, Cardano ammette che sognare di praticare la divinazione nelle sue varie forme indica un animo volto alla vanità, all'inganno, all'infamia e alla superstizione, poiché ormai questa è l'opinione comune degli uomini sulla questione: “Inoltre, come tutte le arti divinatorie, [la fisiognomica] significa inganni, frodi, vanità, infamia, culto divino e superstizione, per l'opinione diffusa su queste stesse arti”.⁴³ Eppure, in apertura alla stessa opera, Cardano sostiene chiaramente che il discredito nei confronti dell'oniromanzia e di altre discipline divinatorie è da imputare all'incompetenza di coloro che vi si sono cimentati senza l'adeguata preparazione:

Mosè però vietò la pratica volgare dell'interpretazione dei sogni, come di molte altre cose pericolose, perché non si verificassero violenze tra il popolo confondendo il falso con il vero, l'utile con l'inutile, dando credito ai falsi vati e traendo presagi come se non ci fosse nessun bisogno di un'arte per l'interpretazione dei sogni. Pertanto, come solo i medici sono in grado di curare, i sacerdoti di trattare le cose divine, gli esperti di legge di pronunciare verdetti, così solo ai sapienti deve essere permesso d'interpretare i sogni. Infatti, a parte che nulla si ricava dal modo di divinare degli incompetenti, la stessa arte della divinazione si trova ad essere disprezzata per i responsi fallaci e perché il suo oggetto viene schernito. Cosa che del resto accade alla Medicina, all'Astrologia e alle altre nobili discipline quando vengono trattate dal volgo. Varrà dunque la pena lasciare l'arte agli esperti, per la difficoltà e la nobiltà che la contraddistinguono.⁴⁴

Non tutte le pratiche divinatorie, però, sono ugualmente nobili o utili. Nel *De sapientia*, ad esempio, Cardano dedica un'ampia sezione del libro IV – in cui discute della *sapientia demoniaca* – alla descrizione di modalità di predizione del futuro che si poggiano su presupposti vani e inconcludenti: gli oracoli dell'antichità, le previsioni degli

43. Cardano 2008b: 296 (OO V 651b): “Commune est etiam omni divinandi arti, ut significet dolos, deceptiones, vanitatem, infamiam, Dei cultum, superstitionem, ob hominum vulgatam de his opinione” (trad. it. Cardano 1989: 174).

44. *Ivi*: 22-24 (OO V 596a): “Verum ne miscendo falsa veris, et inania utilibus, atque e re praedicando, tanquam nulla arte opus sit ad interpretationem, aut etiam falsis vatibus credendo, plura admitterentur in populo flagitia; Moses vulgarem usum, ut et plerumque aliarum periculosarum rerum, interdixit. Itaque ut nonnisi medicis medendi facultas est, et sacerdotibus divina tractandi, et legum peritis iudicandi, ita non nisi sapientibus licere debet somnia interpretari. Etenim praeter illud quod nihil apud hos imperitos proficitur ex huiusmodi divinatione, id etiam accedit ut ars in contemptum, fallentibus responsis et re per ludibrium tractata, ducatur. Quod etiam evenit et Medicinae, et Astrologiae, reliquisque nobilioribus disciplinis, cum a vulgo tractantur. Operae precium igitur fuerit artem peritis relinquere, tum ob difficultatem, tum ob nobilitatem” (trad. it. Cardano 1989: 27-28).

àuguri, la necromanzia, la geomanzia e altre forme meno note di divinazione, quali la lecanomanzia (l'osservazione del movimento di liquidi in un bacile) o la capnomanzia (l'esame dei movimenti del fumo) possono predire il futuro solo in maniera fortuita e mancano della solidità metodologica riscontrabile, invece, in discipline come l'astrologia o l'oniromanzia. A monte della distinzione tra arti vane e superstiziose e tecniche predittive nobili ed efficaci è collocata una ripartizione della divinazione che Cardano presenta nelle pagine finali del primo libro del *De sapientia*: in questo contesto Cardano sottolinea come “non tutte le divinazioni provengono dalla sapienza divina” e classifica le forme di predizione naturale in tre categorie, ovvero divina, demonica e quella che deriva dalla congettura e dall'esperienza, che è detta anche *prudencia*.⁴⁵ La possibilità di prevedere il futuro senza appellarsi alla sapienza demonica e cadere così in procedure fatue è garantita da un ampio ventaglio di tipologie di divinazione, da quelle che non necessitano di specifica perizia (*sine arte*) a quelle che si basano sull'interpretazione dei segni naturali, come l'astrologia, la fisiognomica, la metoposcopia, la chiromanzia e l'oniromanzia.⁴⁶

In questo frangente, è bene rimarcare come alla divinazione siano connessi alcuni dei principali punti fermi della filosofia di Cardano, dall'attenzione all'aspetto pratico del sapere al bisogno essenziale dell'uomo di conoscere ciò che lo aspetta in futuro nel tentativo di combattere la precarietà della propria esistenza; dalla proposta di un universo in cui si intrecciano – non senza tensioni – un certo determinismo cosmologico e la libertà dell'azione umana fino al desiderio di prolungare la propria vita per sfuggire il più a lungo possibile alla morte. La spinta ad analizzare a più riprese i *minima* che compongono il mondo e a riorganizzarli in una proposta ermeneutica che consideri sia ciò che è stato, ma soprattutto ciò che sarà è alla base della pluralità di discipline a cui Cardano si è dedicato nel corso della sua vita, dalla medicina all'astrologia, dalla filosofia naturale alla storia fino a giungere alle pratiche mantiche come l'oniromanzia, la chiromanzia, la fisiognomica e la metoposcopia.⁴⁷ La conoscenza del futuro rappresenta l'apice dell'attività intellettuale umana ed è resa possibile non solo grazie alla struttura cosmologica dell'universo, che prevede una certa trasmissione di forze tra sfere superiori e mondo sublunare, ma soprattutto per la generosità di Dio, che volontariamente ha concesso agli uomini gli strumenti per interpretare i segni naturali. Nonostante la sua centralità nel pensiero cardaniano, molti aspetti fondamentali della riflessione sulla divinazione presentano un'innegabile tensione teoretica, com'è il caso del confine (spesso labile) tra mantica demonica e predizione naturale.⁴⁸

Un altro elemento di non facile soluzione è la difficoltà nel conciliare determinismo cosmologico e libero arbitrio, un aspetto che investe anche la riflessione sulla

45. Cardano 2008a: 32 (OO I 500b): “[...] quandoquidem non omnis vera divinatio a divina sapientia oriatur, [...] atque in universum spontanea et sine arte divinatio cum triplex sit, divina, daemoniaca et quae a rerum coniectura experientiaque proficiscitur, quam vocant prudentiam [...]”.

46. *Ivi*: 113-114 (OO I 526b).

47. Si rimanda, in particolare, a Giglioni 2003 e 2000.

48. Si veda Giglioni 2003: 54-59.

superstizione. Al capitolo 40 del *De rerum varietate*, Cardano elenca i mirabili effetti che uno squilibrio della bile nera può provocare negli uomini, sottolineando come essa predisponga alla previsione del futuro, ma provochi anche paure e pensieri angoscianti, superstizioni e digiuni; un deposito di atrabile può generare delle visioni, per cui spesso i melanconici credono di avere davanti a loro un demone e che le allucinazioni provengano da esso e non dall'umore. Come si è già visto trattando delle streghe, un'alimentazione insufficiente, unita allo squilibrio umorale, può provocare "sogni, superstizione, demoni, disprezzo per i supplizi, desiderio di morte, solitudine, predizione degli eventi futuri, convinzioni ostinate [...]".⁴⁹ Se in questo passo l'influsso della bile nera sembra limitato ad una semplice predisposizione del corpo e dell'animo umani, il capitolo 12 dello stesso *De rerum varietate* descrive gli influssi degli astri e degli umori come decisamente più vincolanti: in particolare, la presenza della bile nera è descritta come la causa primaria dei comportamenti degli eretici ("quale dunque la causa, se non piuttosto quell'atrabile che stupisce alcuni e altri li rende folli?"),⁵⁰ una posizione che non passerà inosservata all'Inquisizione e che contribuirà fortemente all'istituzione del processo contro Cardano.⁵¹

Il legame tra *superstitio* e conoscenza del futuro è infine ripreso nella parte conclusiva del capitolo 42, ove Cardano tratta della *mens* umana e della sua capacità di congiungersi ai cacodemoni, come accade agli indemoniati, o di unirsi nell'ardore divino, un'unione che rende l'uomo pio, prudente e volto a compiere buone azioni. Quanto alla capacità di predire il futuro, la superstizione è annoverata, assieme al sincero sentimento religioso, tra quelle disposizioni che contribuiscono a stimolare negli uomini la prescienza:

E tra le altre cose è chiaro a chi ha corpo e animo puri e sobri che alcuni hanno ottenuto la conoscenza del futuro ora per mezzo di credenze superstiziose ora grazie ad un puro sentimento religioso, tanto per una caratteristica della [propria] natura quanto tramite la forza della stessa anima – sia che la potenza di infondere la luce nell'anima sia insita o meno nelle preghiere davidiche, che noi chiamiamo Salmi.⁵²

Benché il concetto di *superstitio* non venga rivalutato positivamente all'interno della trattazione, Cardano riconosce ugualmente la possibilità che anche la superstizione possa portare alla conoscenza del futuro tramite il suo rapporto con la bile nera. D'altronde suscita una certa curiosità il fatto che Cardano utilizzi il capitolo 44, intitolato *Cura morborum superstitiosa*, non solo per rigettare alcune opinioni infondate e deleterie riguardanti la pratica medica, ma anche per anticipare parte delle riflessioni che

49. OO III 150b: "somnia, superstitio, daemones, contemptus tormentorum, mortis desiderium, solitudo, futurorum divinatio, obstinata opinio [...]".

50. OO III 33a: "Quid igitur causae est? Nonne potius humor ille ater, qui quosdam stupefacit, alios facit amentes?".

51. Regier 2019.

52. OO III 160b: "Atque inter reliqua quosdam, tum ob superstitionem, aut religionem synceram, tum ob naturae proprietatem, tum mentis ipsius vim seu supplicationibus Davidicis, quas Psalmos appellamus, luminis potestas in animam infundendi insit, seu non, constat puris corporibus, ac sobriis, tum animis futurorum scientiam adeptos esse".

confluiranno nei *Synesiorum somniorum*, analizzando le tre cause di produzione dei sogni (alimentazione, umori, causa superiore) e riflettendo sulle difficoltà e i limiti dell'interpretazione onirica.

CONCLUSIONI

Se si considera nel suo complesso la vasta produzione cardaniana, il termine *superstitio* non è certo uno dei più ricorrenti; l'impressione è che Cardano lo adoperi con parsimonia, evitando volutamente di impiegarlo in contesti compromettenti dal punto di vista confessionale. Uno degli aspetti sicuramente più interessanti che emerge dall'assenza del termine è la scelta da parte dell'autore di non prendere parte allo scontro tra cattolici e riformati che animava fortemente il dibattito del XVI secolo: è difficile definire prudente l'atteggiamento di Cardano, viste le accuse mosse tanto alla sua filosofia quanto alla sua persona da parte delle autorità ecclesiastiche, ma effettivamente nelle sue opere passi compromettenti e potenzialmente eterodossi si alternano spesso ad eccessi prudenziali. Nel caso specifico della superstizione, nell'incandescente confronto confessionale del periodo Cardano è attento a non schierarsi né con gli uni, né con gli altri.

Pur non avendo certezze sulle ragioni dietro a questa neutralità, è necessario notare che un atteggiamento simile lo si può riscontrare nelle questioni più strettamente religiose: uno dei motivi di attrito tra Cardano e l'Inquisizione è dato dalla tendenza cardaniana ad affrontare tematiche delicate da un punto di vista strettamente filosofico, proponendo delle riflessioni spesso non allineate con l'ortodossia perché elaborate in un differente contesto.⁵³ Allo stesso modo, Cardano non è interessato a definire cosa sia la superstizione, quali culti e rituali siano inaccettabili dal punto di vista della religione ufficiale e come debbano essere debellati; ciò che invece stimola la sua curiosità è l'uso politico e sociale a cui la superstizione (al pari della religione) si presta. La *superstitio* è così integrata nella riflessione sugli strumenti utili ai regnanti, sul ruolo rivestito dall'inganno nelle relazioni sociali e sull'interesse tutto umano per le apparenze e il giudizio altrui. Oltre alla valutazione pratica delle credenze superstiziose, un altro aspetto che Cardano approfondisce è la riabilitazione di alcune discipline volte alla conoscenza del futuro e a lungo considerate ricettacoli di ignoranza e superstizione. Dunque, una volta circoscritti i campi in cui la superstizione può essere piegata a proprio vantaggio, ciò che resta da fare è distinguere le nobili arti predittive dalle vane tecniche dei ciarlatani, sottraendole alle grinfie degli incompetenti che ne hanno infangato il nome e hanno dissuaso le persone per bene dal dedicarsi alla più elevata delle attività intellettuali.

L'opera cardaniana offre, in sintesi, un'originale prospettiva sulla superstizione, coniugandola, da un lato, con alcuni degli aspetti fondamentali della propria riflessione filosofica (l'*utilitas*, la centralità dell'inganno, il ruolo dell'*experientia*, la ricerca delle cause degli eventi prodigiosi, il metodico sforzo di previsione del futuro), dall'altro accettandola come elemento connaturato alla natura umana. La superstizione si presenta in molte forme, dagli assurdi racconti di donne e contadini all'ostinazione nel fingere

53. Regier 2019: 678.

di essere ciò che non si è (ricchi, potenti, sapienti o felici); si può evitare di diffondere ulteriormente queste convinzioni fallaci – l'accusa mossa a Gianfrancesco Pico della Mirandola – e cercare di redimere discipline ingiustamente guardate con sospetto, ma, ricorda Cardano, “sarei ancora più folle di loro se volessi dissimulare la loro superstizione o tentassi di correggerla”.⁵⁴

ABBREVIAZIONI

OO = Girolamo Cardano, *Opera omnia*, ed. C. Spon, Lione, Huguetan & Rivaud, 1663, 10 voll.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bayle, P. 1740. *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam & Leyde & La Haye & Utrecht, chez P. Brunel *et alii*, vol. 2.
- Bianchi, L. 2019a. “Machiavelli e Cardano. Note su naturalismo e fortuna”, in *Naturalismo, scetticismo, politica. Studi sul pensiero rinascimentale e libertino*, a cura di L. Bianchi, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, pp. 45-65.
- Bianchi, L. 2019b. “Girolamo Cardano e Gabriel Naudé: naturalismo e politica”, in *Naturalismo, scetticismo, politica. Studi sul pensiero rinascimentale e libertino*, a cura di L. Bianchi, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, pp. 107-133.
- Blackwell, C. W. T. 1994. “The Historiography of Renaissance Philosophy and the Creation of the Myth of the Renaissance Eccentric Genius – Naudé through Brucker to Hegel”, in *Girolamo Cardano: Philosoph, Naturforscher, Arzt*, hrsg. von E. Kessler, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, pp. 339-369.
- Cameron, E. 2010. *Enchanted Europe. Superstition, Reason, and Religion, 1250-1750*, Oxford, Oxford University Press.
- Canziani, G. 1994. “*Sapientia e prudentia* nella filosofia morale di Cardano”, in *Girolamo Cardano: Philosoph, Naturforscher, Arzt*, hrsg. von E. Kessler, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, pp. 11-47.
- Cardano, G. 1982. *Della mia vita*, a cura di A. Ingegno, Milano, Serra E Riva.
- Cardano, G. 1989. *Sul sonno e sul sognare*, a cura di M. Mancina-A. Grieco, Venezia, Marsilio Editori.
- Cardano, G. 2001. *Il prosseneta ovvero della prudenza civile*, a cura di P. Cigada, Milano, Silvio Berlusconi Editore.
- Cardano, G. 2006. *De immortalitate animorum*, a cura di J. M. García Valverde, Milano, FrancoAngeli.
- Cardano, G. 2008a. *De sapientia libri quinque*, a cura di M. Bracali, Firenze, Olschki.
- Cardano, G. 2008b. *Somniorum Synesiorum libri quatuor*, a cura di J.-Y. Boriaud, Firenze, Olschki, vol. 1.
- Cardano, G. 2019. *De consolatione*, a cura di M. Baldi, Firenze, Olschki.
- Cardano, G. 2020. *Le livre de ma vie. De vita propria*, éd. par J.-Y. Boriaud, Paris, Les Belles Lettres.
- Cardano, G. 2021. *Sulla consolazione*, a cura di M. Baldi, Firenze, Olschki.
- Di Rienzo, E. 1994. “La Religione di Cardano. Libertinismo e eresia nell’Italia della Controriforma”, in *Girolamo Cardano: Philosoph, Naturforscher, Arzt*, hrsg. von E. Kessler, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, pp. 49-76.
- Ernst, G. 1991. “Astrology, Religion and Politics in Counter-Reformation Rome”, in *Science, Culture and Popular Belief in Renaissance Europe*, ed. by S. Pumfrey-P. Rossi-M. Slawinski, Manchester, Manchester University Press, pp. 249-273.
- Ernst, G. 2006. “Cardano e le streghe”, *Bruniana & Campanelliana*, 12/2, pp. 395-410.
- Ernst, G. 2010. “Le passioni umane e il mondo oscuro delle streghe: un capitolo del *De varietate* di Cardano”, *Bruniana & Campanelliana*, 16/2, pp. 495-525.

54. Cardano 2019: 64 (OO I 558): “At ego magis illis insanirem, si hanc illorum superstitionem aut dissimulare viderer aut corrigere tentarem” (trad. it. Cardano 2021: 3).

- Gadebusch Bondio, M. 2017. "Il genio si racconta: il *De vita propria* di Cardano e alcuni suoi celebri interpreti", in *Summa doctrina et certa experientia. Studi su medicina e filosofia per Chiara Crisciani*, a cura di G. Zuccolin, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, pp. 375-395.
- Giglioni, G. 2000. "Hermeneutics of *divinatio* in Cardano's Medicine and Astrology", *Bruniana & Campanelliana*, 6/1, pp. 230-236.
- Giglioni, G. 2003. "Man's Mortality, Conjectural Knowledge, and the Redefinition of the Divinatory Practice in Cardano's Philosophy", in *Cardano e la tradizione dei saperi*, a cura di M. Baldi-G. Canziani, Milano, FrancoAngeli, pp. 43-65.
- Giglioni, G. 2010. "Fazio and his Demons. Girolamo Cardano on the Art of Storytelling and the Science of Witnessing", *Bruniana & Campanelliana*, 16/2, pp. 463-472.
- Ingegno, A. 1980. *Saggio sulla filosofia di Cardano*, Firenze, La Nuova Italia.
- Jensen, K. 1994. "Cardanus and His Readers in the Sixteenth Century", in *Girolamo Cardano: Philosoph, Naturforscher, Arzt*, hrsg. von E. Kessler, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, pp. 265-308.
- Lampillas, F. X. 1779. *Saggio storico-apologetico della letteratura spagnuola*, Genova, presso F. Repetto in Canneto, vol. 2.
- Macleon, I. 1984. "The Interpretation of Natural Signs: Cardano's *De subtilitate* versus Scaliger's *Exercitationes*", in *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, ed. by B. Vickers, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 231-252.
- Naudé, G. 1625. *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de magie*, Paris, F. Targa.
- Parish, H. (ed.) 2015. *Superstition and Magic in Early Modern Europe*, London, Bloomsbury.
- Regier, J. 2019. "Reading Cardano with the Roman Inquisition: Astrology, Celestial Physics, and the Force of Heresy", *Isis*, 110/4, pp. 661-679.
- Sanches, F. 1649. *Tractatus philosophici*, Rotterdam, A. Leers.
- Valente, M. 2003. "Correzioni d'autore e censure dell'opera di Cardano", in *Cardano e la tradizione dei saperi*, a cura di M. Baldi-G. Canziani, Milano, FrancoAngeli, pp. 437-456.
- Valente, M. 2017. "Facing the Roman Inquisition: Cardano and Della Porta", *Bruniana & Campanelliana*, 23/2, pp. 533-540.
- Valente, M. 2022. "*Ignorantia* and *superstitio*: A Discussion among Theologians and Inquisitors in the Sixteenth Century", in *Folklore, Magic, and Witchcraft. Cultural Exchanges from the Twelfth to Eighteenth Century*, ed. by M. Montesano, London, Routledge, pp. 223-234.

Superstitio in Girolamo Cardano's
Philosophical Works
Laura Cesco Frare
Università degli Studi di Salerno
laura.cescof@gmail.com

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

MARCO ALBERTONI

La lente del nunzio

Superstizione e occulto a Venezia nella prima metà del Seicento

No' posso haver pazienza, quando sento
Petegolar d'augurij infausti, e boni.
Se trova certi savij Salamoni,
Che vuol predir tristo, o felice evento.
Parlo de quei, che per segnali, e casi
Predise le disgrazie, e le venture.
Discrete certo, e savie creature!
Viste aquiline! acuti, e smonti nasi!
O che ignoranza veramente crassa!¹

ABSTRACT: In the Seventeenth Century, the Nunciature in Venice represented for the Papacy not only an important observatory on the political and religious life of the Republic, but also a social and cultural barometer in a phase of important transformations. Dismissing the ambassador's clothes, in Venice the nuncio in fact wore those of a judge. Presiding over the tribunal of the Holy Office, where he often came into direct contact with those who nourished the patchwork of superstitious beliefs that challenged the monopoly of the otherworldly that he was called upon to defend. The trials of the Venetian Holy Office in the first half of the Seventeenth Century, largely for magic and superstition, make it possible today to observe and examine curious syncretisms, not only through interrogations – sources of notoriously dubious information – but also from the direct examination of texts that were confiscated from the defendants and attached to the dossiers. These include both well-known books of higher tenor and hand-copied notebooks and booklets of unknown origin. Moving from the more general Venetian context of the first half of the 17th Century to the particulars of certain cases, this essay looks at the direct and indirect involvement of the clergy in the spread of superstition and the occult in Venice.

SOMMARIO: Nel Seicento la nunziatura di Venezia ha rappresentato per il papato non solo un osservatorio importante sulla vita politica e religiosa della Repubblica, ma anche un barometro sociale e culturale in una fase di importanti trasformazioni. Dismessi i panni dell'ambasciatore, a Venezia il nunzio indossava infatti quelli del giudice. Presiedendo il tribunale del Sant'Uffizio, entrava spesso in contatto diretto con coloro che alimentavano quel coacervo di credenze superstiziose che mettevano in discussione il monopolio dell'ultraterreno che era chiamato a difendere. I processi del Sant'Uffizio veneziano della prima metà del Seicento, in gran parte per magie e superstizioni, consentono oggi di osservare ed esaminare curiosi sincretismi, non solo attraverso gli interrogatori – fonti di informazioni notoriamente controverse – ma anche dall'esame diretto di testi che venivano sequestrati agli imputati e allegati ai dossier. Tra questi, si trovano sia libri noti e di più alto tenore, sia taccuini e libretti copiati a mano di provenienza

1. Voratori 1671: 72.



ignota. Muovendosi dal più generale contesto veneto della prima metà del Seicento al particolare di alcuni casi, questo saggio guarda al coinvolgimento diretto e indiretto del clero nella diffusione delle superstizioni e dell'occulto a Venezia.

KEYWORDS: Venice; Sixteenth Century; Papal Nuncio; Clergy and Superstition; Books and Booklets

1. LA NUNZIATURA DI VENEZIA E IL CONTROLLO DELLE SUPERSTIZIONI

Nella prima metà del Seicento i nunzi apostolici a Venezia non furono solo i principali mediatori – assieme agli ambasciatori veneti a Roma – dei difficili rapporti tra i due Stati, giunti al culmine con l'Interdetto del 1606 e rimasti molto tesi anche in seguito. Né furono soltanto attenti osservatori e informatori delle rapide trasformazioni religiose, economiche e culturali che stavano investendo la Laguna. Essi furono testimoni diretti, e in qualche misura narratori, delle paure e delle inquietudini della società veneta.² Paure e inquietudini che venivano accresciute da eventi che la scienza e la ragione non erano in grado di spiegare né di contrastare con efficacia, se non invitando alla devozione: dalle epidemie di peste a incendi o maree.³ Senza contare tutto ciò che era incontrollabile e accresceva i timori per altre ragioni: da traumi collettivi come la guerra dei Trent'anni (che per la Repubblica significò la questione Valtellina negli anni Venti e la guerra per la successione di Mantova e del Monferrato poco meno di un decennio dopo), passando per il continuo stato di allerta per macchinazioni e congiure, vere o inventate (ben nota quella spagnola del marchese di Bedmar nel 1617-18);⁴ gli attacchi degli uscocchi in mare e il conflitto consumatosi nel 1615-17,⁵ e l'ininterrotto scontro col Turco, riacuitosi tra il 1645 e il 1669 per la contesa su Candia. Non da ultimo, problemi privati ma pur sempre opprimenti come beghe giudiziarie, inimicizie, debiti e vendette, ai quali si aggiungevano poi tradimenti coniugali, capifamiglia che sparivano nel nulla lasciando in disgrazia mogli e figli, casi di poligamia, fino agli amori non corrisposti. Di fronte all'inspiegabile da una parte e all'incontrollabile dall'altra, e di fronte al diffondersi dello scetticismo e del libertinismo, la società veneta si affidava anche a rimedi che le autorità da tempo immemore definivano 'superstizioni'.⁶ E in una città crocevia e crogiuolo di diversi saperi, culture, nazionalità ed estrazioni

2. Preto 1994; Scarabello 1984.

3. Preto 1984.

4. Preto 1996; Spini 1949; Spini 1950.

5. Si veda Koller 2021. Degli uscocchi si era occupato nel Seicento anche Paolo Sarpi, sul quale si veda Vianello 2019.

6. Per uno sguardo alla lunga genesi della semantica di questo termine nell'ottica delle autorità, per ragioni di sintesi mi limito a rimandare alla voce di Burkardt 2010. Un successivo lavoro di sintesi e analisi comparativa di lungo periodo sul contesto italiano è quello di Valente 2015. Ancora per una panoramica di lungo periodo Cameron 2010. Per ciò che attiene alla cultura dotta è noto che trattarono di superstizione anche autori come Johan Wier, sul quale si veda il recente lavoro, tradotto in inglese e aggiornato di Valente 2022; oltre a Jean Bodin, su cui si veda almeno, per il contesto italiano, Valente 1999.

sociali come Venezia, le superstizioni rappresentarono lo scrigno di curiosi sincretismi.⁷ Misteriosi e incomprensibili almeno quanto i problemi che avrebbero dovuto risolvere, i riti 'superstiziosi' potevano rappresentare una possibilità, anche al rischio di essere denunciati e processati. Agli occhi di alcuni che praticavano certe arti, esse non erano necessariamente un'alternativa alla fede religiosa, quanto piuttosto un'opzione in più per cercare di rimediare a un problema gravoso, oppure ottenere ciò che si desiderava. Guarire, guadagnare denaro, avere fortuna, avere successo in amore, risolvere beghe di varia natura: queste erano le soluzioni più agognate. Soluzioni che si potevano provare a ottenere rivolgendosi a chi, chiedendo denaro in cambio, del millantato dominio del soprannaturale faceva un mestiere o un mezzo di sostentamento aggiuntivo. L'alternativa era provare autonomamente ad acquistare o consultare libri e libretti, a stampa o copiati a mano, direttamente nei retrobottega di librai, barbieri, spezieri, a loro volta disposti a correre qualche pericolo pur di arrotondare i guadagni. Nei rituali che questi volumi proponevano, si riconoscono spesso tracce di cristianesimo, ebraismo e scisma greco miste a cultura ermetica, cabalistica, astrologica, a loro volta contaminate da rudimenti di erboristeria, chimica, medicina, geometria, astrologia e, non da ultimo, da una buona dose di inventiva. I riti stessi finiscono così per rappresentare, agli occhi degli studiosi di oggi, uno specchio della cultura veneta del Seicento e della sua continua ibridazione.

I nunzi a Venezia assistevano a tutto questo sin dai primi decenni dell'istituzione della nunziatura permanente (a cavallo del XVI secolo) quando, non ancora nato il luteranesimo, tra i loro principali compiti c'era quello di vigilare sulla magia e sulle superstizioni. Non va dimenticato, infatti, il ruolo che ebbe il nunzio nel 1518-20 – in quel periodo Altobello Averoldi – nella grande persecuzione della stregoneria diabolica in Valcamonica,⁸ ancor prima della riorganizzazione dell'Inquisizione romana del 1542 e della successiva nascita, a Venezia, dei Savi all'eresia (1547).⁹ A complicare il quadro e ad aumentare le tensioni giurisdizionali, da una parte vi era stata la preventiva istituzione degli Esecutori contro la bestemmia (1537),¹⁰ magistratura secolare che nel Seicento, in un crescendo di acquisite competenze, finì per comminare almeno due condanne a morte per sacrilegio e maleficio (1617).¹¹ Dall'altra vi fu anche la presenza del tribunale del nunzio, foro di seconda istanza riservato agli ecclesiastici (come vedremo, spesso coinvolti anche in processi di magia e superstizione) le cui esatte competenze sono attualmente oggetto di un importante studio.¹²

Nei decenni successivi alla grande caccia della Valcamonica, la diffusione di lu-

7. Minchella 2015; Lavenia 2010; Del Col 2006: 566-619; Malavasi 2005; Martin 1989; Milani 1989.

8. Il nunzio avrebbe delegato in seconda battuta i processi all'allora vescovo di Famagosta Mattia Ugoni, come risulta da Del Col 1988: 259; e Del Col 2010.

9. Grendler 1979; Donadelli 2010.

10. Derosas 1980.

11. Lavenia 2001: 64.

12. Si sta occupando di questo tema Marco Cavarzere, che pubblicherà prossimamente una monografia in argomento. Attualmente torna utile l'inventario di Roselli 1998.

teranesimo e anabattismo in area veneta, foraggiate dalla fiorente industria editoriale e dalla massiccia presenza tedesca nello Studio patavino,¹³ spostò buona parte dell'attenzione inquisitoriale verso nuovi bersagli. Ma esaurita la stagione di più serrata lotta alle declinazioni della Riforma con la fine del pontificato di Pio V (1572), a Venezia tornò prioritario il controllo della magia e delle superstizioni. Ne dà testimonianza il nunzio Alberto Bolognetti, che nella sua relazione di fine missione (1581) istruiva il suo successore sul fatto che al centro dell'azione inquisitoriale ci fossero al tempo soprattutto le “superstizioni d'incantesimi et infedeltà di christiani giudaizzanti”.¹⁴ E ancora, che

gl'incantesimi, se bene per la maggior parte haveano quelle circostanze che gli faceano esser materia d'Inquisitione, cioè adoratione di demoni, orationi et suffumigi di storace d'incenso, di zolfo, d'assa fetida et altri così buoni come tristi odori, nondimeno si vedeva che non venivano da inclinatione che si havesse all'heresia, ma tendevano a quei duoi fini, cioè d'amore o di guadagni, che tanto possono negl'huomini vani.¹⁵ Lascio molt'altre superstitioni – andava concludendo Bolognetti – come di far veder i furti dentro l'ampolle et nelle pietre d'anella i successi delle cose future, con farvi anco comparir dentro le sibille.¹⁶

A confermare che dopo Pio V i bersagli del Sant'Uffizio erano in buona parte mutati, sarebbe poi giunta da Roma la bolla sistina *Coeli et terrae creator*, del 5 gennaio 1586, che date anche le difficoltà di tracciare confini certi tra superstizioni semplici e quelle ereticali, le equiparava, riservando ai ‘tribunali della coscienza’ il compito esclusivo di giudicarle.¹⁷ Trascorsi gli anni che precedettero e seguirono l'Interdetto¹⁸ in un clima di pur attenuato rigore, sarebbe stata in seguito la bolla *Omnipotentis Dei* (1623) a imporre un nuovo giro di vite, ordinando verso superstizioni e stregherie misure draconiane, tra cui la liceità della condanna a morte “etiam primo lapsu”.¹⁹ Misure che andavano in senso contrario alla tendenza a una maggior indulgenza degli ultimi decenni, e che nel loro rimanere largamente inapplicate, avrebbero reso palese da un lato la debole ingerenza romana in terra veneta, dall'altra l'impossibilità di contenere le superstizioni in una città caleidoscopica e sfuggente come Venezia.

Giunti alla metà del XVII secolo, Francesco Pannocchieschi, nipote del nunzio Scipione e suo aiutante in laguna, scriveva in una sua relazione, che il Sant'Uffizio a Venezia:

13. Si veda il recente saggio di Solera & Valente 2022. Per un approfondimento bibliografico mi permetto inoltre di rimandare alle voci Padova e Venezia di Albertoni 2021b.

14. Stella 1964: 286-287.

15. *Ibidem*.

16. *Ibidem*.

17. Oltre alla voce di Giordano 2018, si veda inoltre Ernst 1991. Il virgolettato è ovviamente in riferimento al classico lavoro di Prospero 2009 pubblicato la prima volta nel 1996.

18. Cozzi 1958.

19. Lavenia 2001: 70-71.

viene ivi in gran stima tenuto, ritrovandosi ben due volte la settimana a congresso Monsignor Nuntio, il Patriarca etc. Ma non ostante questa pompa esteriore, sta ivi come pro forma, non venendo per ordinario esaminate cause che di poca importanza.²⁰

Pannocchieschi intendeva dire che rispetto alle condanne a morte del secolo precedente, i tempi erano decisamente mutati. E del resto, negli anni a seguire, persino il patriarca di Venezia Giovanni Badoer, membro del tribunale inquisitoriale e pur noto per l'impegno nell'incoraggiare pratiche devozionali, avrebbe dimostrato fiducia nel frequentare fattucchiere, chiromanti e astrologi.²¹

Sanguinosi o meno, i processi del Sant'Uffizio veneziano ci furono e furono quantitativamente significativi a partire dalla seconda metà del Cinquecento, per poi decrescere progressivamente nei decenni a seguire. Nel Seicento quelli per magia e superstizione superarono di gran lunga ogni altro genere d'imputazione. Ed è ampiamente attestato che a subirli furono quasi esclusivamente appartenenti agli strati sociali meno abbienti e colti. In buona parte donne²² tra i laici e, tra gli uomini, spesso ecclesiastici di basso rango.²³ Anche se in linea generale nel corso del Seicento il Sant'Uffizio a Venezia divenne meno severo nel punire gli imputati, il maggior rigore fu applicato proprio verso il clero.²⁴

Sebbene quantitativamente significativi, i processi non furono mai abbastanza per contenere un territorio dinamico e – aspetto cruciale sul piano del controllo ecclesiastico e pastorale – piuttosto esteso verso la terraferma.²⁵ Oltre a Venezia, la Repubblica dominava un'area ampia ed eterogenea, e già solo guardando a terre vicine come quella friulana, è stato ampiamente dimostrato in quali forme sincretiche potessero esprimersi culti popolari antichi.²⁶

Spesso in affanno e in imbarazzo di fronte all'impossibilità di esercitare il controllo repressivo voluto da Roma, i nunzi, incapaci persino di disciplinare il clero locale, riversavano nelle loro relazioni finali e nelle loro missive – alla Segreteria di Stato, ai

20. Molmenti 1916: 219; e, per lo stesso periodo, si veda anche quanto sostenuto da Ginzburg 1972: 660.

21. Salimbeni 1992: 44.

22. Valente 2012.

23. Scarabello 1984: 369-370.

24. Minchella 2015: 97-99; Valente 2015: 76; si vedano inoltre le considerazioni sul maggior numero di processi per stregoneria nei confronti delle donne rispetto agli uomini messi in evidenza da Valente 2012.

25. Nel Seicento la Repubblica copriva un territorio che sul piano ecclesiastico era suddiviso in ben 17 diocesi, le quali teoricamente ricadevano sotto la supervisione del nunzio apostolico. Molti territori, data la distanza da Venezia, rimanevano di fatto fuori dal suo controllo e in molti casi lasciati a inquisitori, vescovi e membri di Propaganda Fide. Ciò accadeva non solo in aree come l'Istria, la Dalmazia, e i Balcani, o le isole greche, ma anche nella terraferma occidentale. In tal senso è interessante il caso di Crema, dove l'azione inquisitoriale era condotta dal vescovo. Per un'analisi sul XVI secolo si segnala il recente saggio di Valente 2021.

26. Il riferimento è ai classici lavori di Ginzburg 1966 (con numerose edizioni aggiornate) e Ginzburg 1989 (anche questa con edizioni aggiornate), e alla sterminata letteratura scientifica innescata da queste opere.

membri delle Congregazioni (del Sant'Ufficio e di Propaganda Fide soprattutto) e ad altri nunzi – la gravità del contesto in cui agivano. Gravità talvolta persino sminuita, nel tentativo di evitare di apparire inadeguati al loro ruolo o non all'altezza delle aspettative del papato. L'ambizione di ciascuno era pur sempre spingere il *cursum honorum* fino ai più alti gradi della carriera, come avevano fatto vari cardinali e più di tutti Giovanni Battista Castagna, nunzio a Venezia dal 1573 al 1576, poi divenuto papa Urbano VII (1590).

2. LA SUPERSTIZIONE NEI PROCESSI E NELLE FONTI DELLA NUNZIATURA DI VENEZIA

Nelle lettere dei nunzi affiorano sovente storie di persone coinvolte in pratiche superstiziose. Ma i dettagli maggiori emergono naturalmente dai processi inquisitoriali che il diplomatico papale presiedeva. Quelli per superstizioni, stregherie, magia – in una raggiera priva di confini semantici certi anche nelle definizioni dei processi stessi – rappresentano la parte preponderante delle cause del Sant'Ufficio veneziano nel Seicento, e offrono agli studiosi un ventaglio d'informazioni ampio e vario. Esaminandoli, emerge ad esempio che nel 1624, sotto la nunziatura di Giovanni Battista Agucchi, finirono sotto accusa due preti, i quali vennero chiamati a giustificare il possesso di un libro di negromanzia di Pietro d'Abano in grado di scatenare tempeste a comando, nonché a dar conto di uno spirito che si diceva obbedisse ai loro ordini.²⁷

Altri fascicoli testimoniano che, due anni dopo, sempre durante il mandato di Agucchi, venne denunciato un uomo, Gerolamo Cavazza da Sossano, il quale secondo chi lo accusava, era in possesso di un libro che, oltre a offrire un'inesauribile disponibilità di denaro, poteva

far venir teste di morto, farle nascere i capelli e la carne, farle parlare, far mostrare alle donne le vergogne per la strada, incantar i cani che non abbaino, stagnar il sangue, far innamorare le persone, far venir et andar donne dove lui vole.²⁸

Talvolta gli stessi testi proibiti che il nunzio faceva sequestrare si trovano allegati ai dossier inquisitoriali. Un esempio interessante è quello di un libretto che circolava in forma manoscritta negli anni Trenta del Seicento, e di cui in futuro varrà la pena indagare meglio la possibile fortuna. Copiato di mano in mano, aspetto che rendeva quasi impossibile la censura capillare,²⁹ esso non ha un vero titolo, ma si articola in poche pagine e alcune decine di brevi capitoli il cui incipit è lo scopo da raggiungere. Il primo è "Per haver uno spirito familiare che ti serva", e ad ogni capitolo l'intestazione offre una soluzione a problemi pratici, così che potesse essere consultato come un prontuario.³⁰

27. La sentenza ordinò l'abiura e una pena di 3 anni di bando dalla città per l'uno e un anno per l'altro. Archivio di Stato di Venezia, *Savi all'eresia*, busta 79.

28. Ulvioni 1975: 82.

29. Ivi: 79 ss.

30. Il breve manoscritto non è completamente sconosciuto alla storiografia: ad averne dato notizia per primo è uno dei più avvertiti studiosi di magia, occultismo e superstizioni della Venezia d'età moderna, Federico Barbierato, il quale anni orsono ne ha messo in rilievo alcuni passaggi. Barbierato 2005: 145-146.

Se ne esaminano qui due copie leggermente diverse allegate a un processo veneziano del 1636 contro il sarto Francesco Viola, il quale fu trovato in possesso anche della ben nota *Clavicula Salomonis*.³¹ In ambedue le versioni esaminate vengono proposti rituali di vario tipo per ottenere vantaggi e soluzioni di ogni sorta. Non è necessario elencarli tutti per notare che ce n'era per tutte le esigenze, ed essendo copiato a mano è probabile che ciascun trascrivente riportasse i rituali che gli sembravano più congeniali per sé o per rendere il libro commercialmente appetibile, magari incorporando anche stralci provenienti da altri testi. In queste due copie si va dal desiderio di acquisire doti fisiche portentose come “andar in un hora molte miglia”, “andare invisibile”, o “che non ti possa ferire spada né pugnale” o ancora “passar sicuro nel acqua”, ad arti divinatorie che consentissero di “aver una testa sopra un muro che parlerà teco ciò che vorai”, all’“haver risposta in sogno di quel che voi sapere”, passando per il “saper ove sii un tesoro”, oppure “saper chi ha rubato una cosa e sforzarlo a renderla”. Non mancano poi i desideri amorosi e sessuali: “a farti amar da una donna”, “a far coromper dona guardandola in viso”, o “a far parer ad una donna che usi con lei in sogno”, aspetti che lasciano credere che a trascriverli fosse stato probabilmente un uomo, forse lo stesso imputato. Ci sono poi soluzioni a problemi legati alla giustizia: “per usir di prigione”; “per non confessar per tormenti né sentirli”; “per aprir una serratura senza chiave”; fino a rimedi inerenti ogni sorta di conflitto, come “far amalar l'inimico”, e “vincer combattendo il tuo inimico”, o al contrario “a far che un tuo inimico si pacifica teco”, o infine “a poner odio fra doi”.³²

Letta attentamente, questa fonte consente di valutare sia i problemi ai quali più spesso si cercava rimedio, sia la natura composita dei rituali che venivano proposti. Vediamone due, a titolo esemplificativo:

Per haver risposta in sogno di quel che vuoi sapere:

Digiunerai in pane et aqua et ti laverai tutto da capo a piedi in giorno di giovedì a luna crescente et la sera anderai a dormir in una camera solo in letto et lindoli bianchi et netti et habi scritto sopra una folia di cedro o di lauro questi 3 nomi et charateri iosar pisna sericel, et come entri nel letto sedendo dirai ti scongiuro iosar pisina sericel angeli deputati a dar notitia a mortali de le cose future che mi faciate saper questa note in sogno la verità di la tal cosa veramente et chiaramente et che io la intenda et posa capirla et ricordarmela dopo sarò sveliato et levato di letto.³³

La seconda soluzione offerta è

Per saper chi ha rubato una cosa et sforzarlo a renderla:

Pilia color azuro et con chiara di ovo dipingi sopra un muro come un ochio e dirai Dabas telarib, ovia, chitamo, ciar, arta e la daba, Biacan, narna, naradas Deos loste-china Davi lert, a chi ha rubato la tal cosa poi pilia un chiodo a punta che sia di rame non di fero et pungi quel ochio che dolerà tanto al ladro a che con [cerchi?] venir volia di restituire et se hai sospeto sopra a qualcheduno che voi sapere chi sia scrivi li nomi deli sospetti sopra folie di palma et li ponerai là dove sofia mediocrement

31. Archivio di Stato di Venezia, *Savi all'eresia*, busta 93, fascicolo *Viola Francesco*.

32. *Ibidem*.

33. *Ibidem*.

il vento et dirai Caricon, Cavere, Caina uetea a mi, inuz, et la folia dove sarà scritto il nome di colui che ha rubato vedrai velocemente eser portata dal vento.³⁴

Come si nota, i riti univano a una certa inventiva una buona dose di pragmatismo. Essi tendevano a suggestionare il lettore facendo leva su un immaginario di origini arcane, in cui termini indecifrabili si mischiavano a singole parole latineggianti di preghiera.³⁵ Ma al contempo i riti raccomandavano azioni, oggetti e sostanze che fossero alla portata di chiunque, anche (e non a caso) dei più umili (il possessore del libretto, in questo caso, era come già detto un semplice sarto): materia organica vegetale o animale, colore, piccoli oggetti d'uso quotidiano. E del resto è indicativo che testi elementari come questo specificassero i riti utilizzando parole semplici, del dialetto veneto parlato, quello probabilmente di chi li aveva dettati o trascritti, come si può facilmente riconoscere.

In altri casi, erano direttamente presunte fattucchiere, streghe e stregoni ad accentuare il tasso di misticismo inserendo l'utilizzo di oggetti sacri (acqua santa, ostie, crocifissi, rosari, immagini), aspetto che poteva implicare il furto da una chiesa o la corruzione di un ecclesiastico.

Dai processi del tribunale veneziano si coglie bene quanto spesso gli ecclesiastici di basso rango finissero per essere coinvolti direttamente o indirettamente in processi per superstizione e stregoneria.

3. TRA REPRESSIONE E CURIOSITÀ: IL NUNZIO VITELLI DI FRONTE ALLE SUPERSTIZIONI

Nell'inverno tra il 1632 e il 1633, ad esempio, si svolse il processo contro Paolo Bortignon, un prete di Bassano assegnato alla chiesa di Conselve, nella diocesi di Padova. L'imputato era accusato di stregoneria e per questo in carcere in attesa di giudizio. Il 15 febbraio, un testimone chiamato in causa affermò che ad istruire don Paolo era stato, qualche anno prima, il sacrestano del convento di San Nicolò di Chioggia, il quale gli aveva insegnato "diversi secreti naturali e soprannaturali [...] per la febbre quartana et alcuni ad amorem".³⁶

La peste aveva appena falciato Venezia³⁷ e i due sostenevano che per curare la febbre quartana fosse necessario realizzare un cuore in cartapecora con su scritta in colonna una formula dal potere magico-curativo: "alladrabra alladrabr alladrab alladra alladr allad alla all al". Il feticcio doveva poi essere legato sotto lo stomaco dell'ammalato a contatto diretto con la pelle ed essere lasciato lì per 9 giorni (da notare il richiamo diretto alla 'novena' cattolica richiamata nei documenti), durante i quali era necessario ripetere quotidianamente 9 Pater Noster e 9 Ave Maria dedicati ai 9 Cori angelici. Alla fine del periodo il cuore di cartapecora doveva essere gettato nel fuoco.³⁸

Similmente, a chi andava da don Paolo per far avverare i propri desideri d'amore

34. *Ibidem*.

35. Fantini 2005.

36. Archivio di Stato di Venezia, *Savi all'eresia*, busta 89, pagine non numerate.

37. Cipolla 1981; Ulvioni 1989.

38. Archivio di Stato di Venezia, *Savi all'eresia*, busta 89, fogli 34 verso, 35 recto.

egli raccomandava di stringere nella mano sinistra una foglia d'edera e poi recitare una serie di scongiuri:

Io ti scongiuro foglia d'edera, per Dio vero, per Dio santo, et per Dio immacolato, il quale ti ha creato et ti fece et benedisse [...] che ogni homo o donna che toccherà con te foglia d'edera debba amarmi et consentire al mio volere et diletto carnale et la mia volontà [...] et Spiritus Sancti Amen.³⁹

È evidente che si trattava quindi di un misto tra sacro e profano, cultura cattolica e superstizioni dall'origine arcana.⁴⁰ Del resto, anche le Sacre Scritture menzionano più volte il potere magico-medicinale di alcune piante.⁴¹

Nel 1630 la città era stata duramente colpita dalla peste, con migliaia di vittime senza distinzione sociale alcuna. Tra i morti c'era stato anche il summenzionato sacrestano del convento di San Nicolò di Chioggia, motivo per il quale il processo si era concentrato solo su Paolo Bortignon, sul podestà di Chioggia che era stato suo seguace e su un convento di monache sue adepte (di cui una anche sua amante).⁴² Tra gli appestati vi fu anche il nunzio Giovanni Battista Agucchi, il quale in preda al panico aveva provato a cercare riparo nella minuscola isola di Motta dei Cunicci, nella Laguna veneta ma distante dalla città, rimanendo comunque ucciso il 1° gennaio 1632. Trascorsi alcuni mesi nei quali l'incarico venne ricoperto ad interim dal suo segretario, in attesa che la peste si placasse, nel settembre 1632 si insediò il vescovo di Salonicco Francesco Vitelli. E a lui spettò gestire l'intero processo del summenzionato prete-stregone don Paolo Bortignon. Alla fine dell'ultima udienza, ascoltate sia varie testimonianze – che confermavano “che detto sagrestano fosse un gran stregon et avesse libri d'incantesimi”⁴³ – sia una sua parziale ammissione di colpevolezza, giunse la sentenza. A Bortignon venne imposto l'obbligo di abiurare e ne fu ordinata la reclusione in carcere per due anni, più uno ulteriore di sospensione a divinis (in cui non avrebbe potuto esercitare le sue funzioni di sacerdote). A ciò si aggiunsero una serie di penitenze (preghiere, digiuno alla vigilia di Natale e all'Assunzione, e confessioni cadenzate regolarmente) da ripetere regolarmente nei tre anni.⁴⁴

Vitelli ricoprì l'incarico per un periodo straordinariamente longevo per un mandato di nunziatura. Rimase a Venezia dal 1632 al 1643, e in quel periodo presiedette – talvolta in prima persona, talaltra sostituito dal suo uditore – oltre 250 processi inquisitoriali. Di questi, circa 100 furono per magia, negromanzia, incantesimi e superstizioni varie. Tra gli imputati ci furono molti altri ecclesiastici, oltre a don Paolo. Nonostante ciò, e sebbene tentò di camuffare i suoi interessi, il nunzio fu un uomo fortemente

39. Archivio di Stato di Venezia, *Savi all'eresia*, busta 89, foglio 37 *recto-verso*. Per l'impiego dell'edera in pratiche magico-curative si veda Malavasi 2017: 201; più in generale sulla rappresentazione delle piante per uso medico, Kusakawa 2012.

40. Si vedano le considerazioni di Cameron 2004; sulla contaminazione tra sapere religioso e superstizione si veda inoltre Valente 2015.

41. Montesano 2012: 23-24.

42. Archivio di Stato di Venezia, *Savi all'eresia*, busta 89, pagine non numerate.

43. *Ibidem*.

44. Ho approfondito questo aspetto in Albertoni 2021a.

affascinato dal profano. Soprattutto negli intrecci che, a leggere certi libri, esistevano con la medicina, col naturale e col soprannaturale.⁴⁵ Basti pensare che quando, alla fine di giugno del 1643, dovette abbandonare definitivamente Venezia, raccolse trenta casse di libri, di cui fu costretto a mandarne una parte al Sant'Uffizio romano perché fossero esaminati. Probabilmente Vitelli ebbe cura di selezionarli prima, escludendo i pezzi più compromettenti. I documenti non aiutano a far chiarezza su quali libri avesse sottoposto ai padri inquisitori. Tuttavia, un profilo della vivace curiosità intellettuale di Vitelli è tracciabile grazie alla parte superstite del catalogo dei suoi libri,⁴⁶ verosimilmente raccolti in gran parte a Venezia. Tra i titoli più interessanti⁴⁷ si trovano il *Tractatus de maleficiis* di Angelo Gambiglioni (detto l'Aretino), testo che ci si può attendere nella biblioteca di un uomo che presiedeva il tribunale del Sant'Uffizio in una città come Venezia. Forse meno attese sono invece altre opere, come il *De compositione medicamentorum generis* di Antonio Fumanelli; il *Parva naturalia* di Agostino Nifo; un commentario anonimo all'*In Sphaeram* di John of Holywood (registrato come Ioannis de Sacro Bosco); l'*Iconologia* di Cesare Ripa; il *Giardino di fiori curiosi, in forma di dialogo* di Antonio di Torquemada tradotto dallo spagnolo da Celio Malespini; il *De affectionibus animi noscendi et emendandis commentarius*, di Lelio Pellegrini; persino un testo antimisogino come *La nobiltà, et l'eccellenza delle donne, co' difetti, e mancamenti de gli huomini*, di Lucrezia Marinella.

È peraltro indicativo il fatto che, anni dopo la sua morte (1646), la collezione libraria di Vitelli finì per buona parte in dono alla eccentrica regina Cristina di Svezia per poi tornare parzialmente in Italia.⁴⁸ Ciò grazie a un gruppo di servitori e aiutanti (che costituivano la cosiddetta 'familia' del nunzio) che si muoveva tra le calli in cerca sia di informazioni da inviare a Roma, sia di libri che egli desiderava. Il nunzio era tanto abile ad attivare la rete dei suoi contatti per reperire libri rari, che anche il suo diretto superiore a Roma, il Cardinal nipote Francesco Barberini, gli scriveva spesso per metterlo in cerca di opere (anche proibite) da reperire, specificando nei particolari l'edizione desiderata e il formato.

Il collezionismo librario, unito a quello di dipinti, statue, carte geografiche, medaglie e suppellettili vari,⁴⁹ avevano reso Vitelli un uomo dotato di una cultura vasta ed eterogenea e anche per questo apprezzato da altri uomini dotti, sia membri del clero sia laici. In vita ricevette infatti decine di dediche pubbliche su libri a stampa e fu in rap-

45. Sugli intrecci tra medicina, esorcismi e inquisizione nel dibattito a stampa mi limito a rimandare a Lavenia 2015; sullo stesso argomento ma dal punto di vista pratico e riferito al solo contesto veneziano Barbierato 2008a.

46. Ringrazio Elisa Bonaiuti per avermi segnalato il documento, conservato presso l'Archivio Magherini Graziani di Vada, filza 113. L'elenco dei volumi, rubricato in ordine alfabetico, s'interrompe alla lettera P.

47. Non riporto le edizioni dei libri posseduti dal Vitelli perché questa informazione è mancante nell'elenco dei suoi libri. Saltuariamente viene indicato il formato.

48. Albertoni 2020.

49. Il patrimonio di Vitelli all'indomani della sua morte è inventariato in un documento conservato in Archivio di Stato di Firenze, *Fondo Rondinelli Vitelli*, filza 38, serie 22, fogli non numerati. Ho già pubblicato una parte di questo documento in Albertoni 2017: 234-236.

porti epistolari con ecclesiastici appassionati di varia erudizione come Angelico Aprosio (anch'egli interessato all'occulto), Giovanni Ciampoli e il futuro papa Alessandro VII (Fabio Chigi).⁵⁰

Da giudice, Vitelli presiedeva il tribunale del Sant'Uffizio anche quando, nel 1636, fu messo sotto accusa il summenzionato sarto Francesco Viola, il quale era stato trovato in possesso di vari altri grimori.⁵¹ Oltre al libricino di superstizioni preso in esame in precedenza, Viola possedeva ad esempio anche una copia manoscritta di una delle varie versioni della *Clavicula Salomonis*. Secondo la leggenda si trattava di un libro scritto dal re d'Israele Salomone in persona, e al suo interno si trovano spiegate le modalità di evocazione degli spiriti, nonché informazioni magico-astrologiche sulle influenze tra questi e i pianeti. Nel fascicolo del processo contro l'imputato è ancora oggi possibile leggerne le pagine, costellate di lettere dell'alfabeto ebraico accompagnate da incomprensibili simboli esoterici.⁵²

Vitelli molto probabilmente conosceva già il testo, ma dovette rimanere piuttosto colpito dalla visione in prima persona, sebbene non sappiamo dire se fosse la prima volta. Sta di fatto che nel 1637, solo alcuni mesi dopo il processo a Viola, morì l'arcidiacono del patriarcato di Venezia, Francesco Pagnoni. Sul letto di morte, quest'ultimo aveva deciso di alleggerirsi la coscienza, e da qualche tempo aveva iniziato quindi a confessare i suoi peccati al frate Ignazio Verigola, che probabilmente faceva parte della 'familia' del nunzio.⁵³ In lui Pagnoni riponeva piena fiducia, tanto che gli aveva affidato una serie di libri manoscritti e a stampa, incaricandolo di consegnare una lettera a Vitelli. Quale messaggio contenesse ci è ignoto. Ma è facile supporre che trattasse dei suoi libri, perché nella lettera di risposta a Pagnoni, il nunzio lo invitò a consegnare i volumi a Verigola che glieli avrebbe poi portati di persona. Qualche tempo dopo, Verigola portò a Vitelli un ingente quantitativo di volumi, tanti che impiegò quattro giorni per trasportarli tutti. Tra questi c'era anche una copia manoscritta della *Clavicula Salomonis*, che Vitelli aveva visto qualche mese prima al processo contro Viola. La consegna non era stata tenuta segreta da Verigola e nel suo convento molti furono persuasi dall'idea che sia il frate sia il nunzio fossero dediti alle arti magiche. Tempo dopo, però, Verigola si sarebbe difeso dai sospetti sostenendo che non sarebbe mai stato tanto sciocco da regalare libri di quel tipo (non sappiamo esattamente quali oltre alla *Clavicula*) a un nunzio apostolico. Spiegò che era stato costretto a consegnarli "con titolo d'obbligazione".⁵⁴ Era quindi stato il nunzio a pretendere di avere la *Clavicula* e il resto dei tomi.

Da Roma, una volta che il Cardinal nipote Francesco Barberini venne a sapere del defunto Pagnoni e di quanto fosse cospicua la biblioteca che aveva lasciato, ne scrisse subito al nunzio per avere notizie più precise sui titoli che essa conteneva. Vitelli rispo-

50. Albertoni 2020; sul rapporto con Chigi si veda Kybal & Incisa della Rocchetta 1943: 595-597.

51. Barbierato 2002: 243-246, 253-255; si veda inoltre Peterson 2018.

52. Archivio di Stato di Venezia, *Savi all'eresia*, busta 93, fascicolo *Viola Francesco*; sui simboli riportati in alcune versioni della *Clavicula Salomonis* si veda Caffiero 2012: 131-133.

53. Barbierato 2002: 208-211.

54. *Ibidem*.

se che se ne stava compilando l'inventario ma che a prima vista gli sembravano opere 'ordinarie'. Questo probabilmente perché, come avrebbe confessato più avanti Verigola, nonostante il gran quantitativo consegnato, prima di portarle al nunzio si era sbarazzato di vari titoli compromettenti, vendendoli al miglior offerente.⁵⁵

A guardare il decennale carteggio tra Francesco Barberini e il nunzio, è facile dedurre che i due erano particolarmente interessati alla collezione non tanto per far sequestrare i titoli pericolosi, quanto per entrare in possesso di copie da inserire nei loro scaffali. A maggior ragione le opere manoscritte, che presentavano versioni assai dissimili tra loro, alcune dai simboli e dai disegni affascinanti ed eccezionali.

In quegli stessi anni, infatti, di frequente Francesco Barberini aveva chiesto al nunzio di reperire sul mercato librario veneziano copie di opere rare, in specifiche edizioni e formati.⁵⁶ In questo modo, tra alcuni tentativi falliti e altri riusciti, i due trattarono spesso della compravendita sia di classici (Aristofane, Tertulliano), sia di opere più recenti e proibite, per le quali era necessario rivolgersi al mercato clandestino: il giurista riformato Alberico Gentili (nello specifico il *De Nuptiis*, del 1601) e persino trascrizioni di una serie di lezioni tenute privatamente da Cesare Cremonini a un suo allievo a Padova, nelle quali verosimilmente ragionava della mortalità dell'anima, la più celebre (e maledetta dalle autorità ecclesiastiche) delle sue teorie.⁵⁷

Messi a paragone con le licenze che il nunzio e il Cardinal Nipote potevano permettersi, il caso di Don Paolo Bortignon e quello dei frati Francesco Pagnoni e Ignazio Verigola ci mostrano ancora una volta quale disparità ci fosse tra i ranghi bassi e quelli alti della gerarchia ecclesiastica; tra controllati e controllori. Il nunzio e il cardinale rappresentavano i baluardi difensivi dell'ortodossia cattolica e, in linea teorica, avrebbero dovuto semplicemente sincerarsi che i volumi fossero stati requisiti e dati alle fiamme. Per varie ragioni, invece, ne cercavano avidamente gli inventari. Ciò sia per evitare che entrassero in possesso delle persone meno dotte (ecclesiastici e non), sia per possederle e studiarne i segreti (che non necessariamente erano da respingere in toto), oppure per puro esercizio di erudizione. Tutto ciò induce a credere che per uomini dagli interessi tanto eterogenei come il nunzio Vitelli, i processi inquisitoriali per magia, stregoneria, negromanzia e superstizione rappresentavano, oltre a un'arena di esercizio dell'autorità e di affermazione del potere coercitivo, anche uno spazio di apprendimento. Apprendimento di quel sottobosco culturale e religioso il cui humus erano le paure di avere a che fare con problemi che non trovavano soluzione alcuna.

La *Clavicula*, in particolare, come ha dimostrato Federico Barbierato, fu un testo molto diffuso a Venezia fra Sei e Settecento.⁵⁸ Ma ciò che qui si vuole sottolineare è che questa, insieme ad altri testi, a stampa e manoscritti, con un titolo o senza, erano molto

55. *Ibidem*.

56. Sul contesto veneziano e sull'impiego dei cataloghi di vendita si veda Cavarzere 2012.

57. Albertoni 2017: 245-247.

58. Un ulteriore caso di possesso della *Clavicula* gestito dal nunzio Vitelli sul quale qui non mi soffermo è quello del dicembre 1632 del soldato Francesco De Bernardini, trattato da Barbierato 2002: 173, 279.

ambiti anche tra frati ed ecclesiastici.⁵⁹ E oltre ai casi già noti, è possibile individuarne ulteriori tra le carte d'archivio del Sant'Uffizio veneziano. Uno riguarda fra' Lorenzo da Tolmezzo, il quale, al cospetto di Vitelli, nel 1635 confessò che si era fatto promettere da un libraio di Padova (poi morto) che gli avrebbe procurato la *Clavicula*.⁶⁰ Anche un certo frate Antonio da Belluno l'aveva cercata disperatamente dal suo libraio di fiducia, ma non riuscendo a procurarsela si era poi accontentato di un volume che tramandava riti e scongiuri attraverso criptici cerchi ispirati agli insegnamenti di Pietro d'Abano.⁶¹

Inoltre, non sappiamo se anche un altro ecclesiastico processato da Vitelli nel 1636 per stregoneria, don Giovanni Pica, possedesse volumi magico-superstiziosi. È tuttavia certo che, nonostante la pesantezza delle accuse (faceva riti con le ostie che sottraeva in chiesa, calpestandole), il processo s'interruppe bruscamente per iniziativa del nipote di Urbano VIII, il cardinal Francesco Barberini, il quale, stranamente e senza addurre motivazione alcuna, ordinò che non si proseguisse oltre.⁶²

Gli indizi che inducono a credere che il nunzio fosse decisamente interessato al magico e al soprannaturale e che ci fossero vari ecclesiastici che ne favorivano la singolare inclinazione, si rintracciano nuovamente esaminando la cerchia dei suoi collaboratori a Venezia. Tra il 1639 e il 1640 fu processato dal tribunale inquisitoriale spagnolo di Palermo il sacerdote Nicolò Serpetro, il quale dimorava al tempo in casa del nobile Nicolò Placido Branciforti.⁶³ L'accusa che colpiva Serpetro era di aver praticato la magia e di aver impiegato un trattatello magico-astrologico da lui stesso scritto: il *De horis et virtutibus planetarum*. Nel corso del procedimento (conclusosi in seguito con un atto di abiura e la condanna a tre anni di esilio da Palermo) l'accusato confessò ai giudici di aver affinato quelle conoscenze negli anni precedenti: prima a Padova, dove da studente aveva avuto occasione di leggere alcuni libri di negromanzia; poi a Venezia, dove aveva dimorato dal 1635 al 1639 e dove per qualche anno (non è chiaro se per l'intero quinquennio) fu servitore del nunzio Vitelli. In città aveva avuto modo di stringere rapporti con alcuni membri dell'Accademia degli Incogniti,⁶⁴ ma anche di approfondire le arti magiche, sebbene nel processo l'accusato non rese mai esplicito che ruolo avesse avuto il nunzio in quegli anni di apprendistato dell'occulto.⁶⁵ Serpetro era del resto un personaggio ambiguo e sosteneva anche di essere stato allievo di Tommaso Campanella.⁶⁶

Sia come sia, negli anni successivi Serpetro sarebbe rimasto particolarmente gra-

59. Sul nesso tra ecclesiastici e riti magici già tra tardo Medioevo e primo Rinascimento si veda Montesano 1999; si veda inoltre, a titolo di esempio, il caso modenese reso noto da Duni 1999; più in generale anche O'Neil 1984.

60. Archivio di Stato di Venezia, *Savi all'eresia*, busta 92, fascicolo fra Lorenzo da Tolmezzo.

61. Barbierato 2002: 276.

62. Archivio di Stato di Venezia, *Savi all'eresia*, busta 92, fascicolo Pica Don Giovanni; fa cenno al caso anche Barbierato 2002: 204-205.

63. Su Serpetro si veda Lo Giudice 2015.

64. Miato 1998; Conrieri 2011.

65. Leonardi 2004; Leonardi 2011.

66. Melita Leonardi mette fortemente in dubbio questa notizia, la quale probabilmente andrebbe ridimensionata a una semplice rapporto di conoscenza, Leonardi 2004: 224-225.

to a Vitelli, al punto che quando il nunzio morì, nel 1646, scrisse l'opera *Eroi di casa Vitelli*.⁶⁷ Più tardi, ancora grazie agli interessi in comune con il nunzio (e forse da lui ereditati), nel 1653 Serpetro pubblicò *Il mercato naturale delle meraviglie della natura, ovvero Istoria Naturale*, traduzione italiana (con rivisitazioni di contenuto) della *Thaummatographia Naturalis* del polacco Jan Jonston, opera dalla forte influenza ermetica e incentrata anche sull'impiego di piante e minerali in funzione medica. Pubblicata ad Amsterdam nel 1632, sarebbe stata prontamente inserita nell'Indice dei libri proibiti.⁶⁸

Altri episodi ancora testimoniano che spesso Vitelli si trovò dinnanzi ecclesiastici dediti a riti vietati dall'ortodossia cattolica. Il 14 gennaio 1642, un frate, don Girolamo Sanella, si presentò spontaneamente al Sant'Uffizio per confessare che anni prima aveva aiutato un giovane, Antonio Todeschini, nel tentativo di lanciare un sortilegio contro il padre della sua amata affinché morisse. Per farlo si erano serviti di un piccolo manoscritto che per uccidere qualcuno a distanza raccomandava la cottura in pentola di 8 ingredienti, tra cui zolfo, pece nera e cera vergine.⁶⁹

Libri e manoscritti circolarono dunque in maniera oscura tra le cerchie degli ecclesiastici di diverso rango. Basti pensare che già nel 1628, sotto la nunziatura di Agucchi, una serie di circostanze insolite avevano addirittura fatto sì che un frate – Bonaventura da Piacenza – avesse immesso sul mercato librario di Venezia un centinaio di libri proibiti di cui buona parte di argomento magico. Tra questi c'erano varie opere di Pietro d'Abano (la *Geomanzia*, una non meglio specificata *Magia* – probabilmente l'*Heptameron*, stampato per la prima volta nel 1559 – e una copia manoscritta del *Lucidarium*) nonché la solita *Clavicula Salomonis*. Circolarono clandestinamente in città assieme a decine di altri volumi dello stesso tipo, ma la loro provenienza venne scoperta solo in seguito. Bonaventura da Piacenza precedentemente era stato vicario dell'Inquisizione di Padova e i tomi li aveva sottratti dal magazzino dei libri sequestrati. Una volta promosso a inquisitore di Belluno si era recato a Venezia per offrirli al libraio Salvatore de' Negri. A quest'ultimo propose non solo i libri magici, ma anche la sua consulenza di esperto: i clienti in cerca di grimori, feticci e amuleti, oppure desiderosi di conoscere i rituali nel dettaglio, potevano rivolgersi direttamente a lui.⁷⁰ Si potrebbe pensare a un astuto metodo per attirare in trappola i trasgressori, ma a smentire questa ipotesi e a confermare invece che si trattava di una mera questione di profitti economici c'è il fatto che, per ammissione dello stesso de' Negri (poi condannato a un anno di arresti domiciliari e un'ammenda di 100 ducati), i due non si erano accordati sulla compravendita dell'intero blocco di volumi. Questo perché su alcuni titoli il frate pretendeva una cifra troppo alta. Del resto, poco tempo prima Bonaventura aveva tentato l'affare anche a Padova, con un libraio che aveva bottega nei pressi dello Studium, zona frequentatissima da potenziali acquirenti curiosi come i docenti e gli studenti.⁷¹

67. La Mancusa 2013.

68. Serpetro 1653.

69. Archivio di Stato di Venezia, *Savi all'eresia*, busta 98, fascicolo Sanella Girolamo.

70. Barbierato 2012: 393-394.

71. Sulla vicenda si veda Barbierato 2008b.

Per le classi meno agiate della Venezia del Seicento, possedere libri e libretti come quelli sopra descritti – fossero anche copiati a mano – significava avere a disposizione uno strumento che garantiva tra l'altro una piccola fonte di guadagno integrativo.⁷² Ciò valeva a maggior ragione per il clero regolare, il quale viveva spesso in condizioni di miseria e per il quale il saio era una scelta di sopravvivenza, più che di vocazione. Per questa ragione, erano molti quelli che si assumevano il rischio di finire di fronte al Sant'Uffizio veneziano.

Il possesso di certi libri da parte di un nunzio apostolico dalle ambizioni di carriera mai celate,⁷³ ai nostri occhi ha invece ben altro significato. Si trattava pur sempre di questioni economiche, ma quelle di chi viveva a un tenore alto. Come visto, Vitelli era un collezionista e un appassionato di varia erudizione. Possedere libri del genere, allestire una *wunderkammer* e sfoggiare rarità di ogni sorta con le quali impressionare i suoi illustri ospiti era probabilmente molto più di un innocuo vezzo narcisistico. Era piuttosto il tentativo di costruirsi una reputazione che gli assicurasse una definitiva affermazione nell'alta società e la conseguente ascesa al porporato. Obiettivo che Vitelli mancò per poco, dal momento che fu nominato cardinale in pectore proprio mentre era a Venezia ma non ottenne l'ufficialità piena a causa della morte di papa Urbano VIII (nel 1644).

Dopo una permanenza durata ben 11 anni (un periodo lunghissimo per una nunziatura), Vitelli fu costretto ad abbandonare Venezia nel 1643. Ciò a causa della rottura diplomatica tra Roma e la Serenissima in occasione della prima guerra di Castro. Per i tre anni che gli restarono da vivere, Vitelli ebbe una serie di altri incarichi, tra cui quello di governatore di Roma e di arcivescovo di Urbino, i quali tuttavia non gli consentirono il salto di qualità desiderato. Venezia rimase il luogo nel quale aveva potuto accrescere il suo patrimonio.⁷⁴ Ma fu anche il luogo nel quale aveva potuto continuare ad appagare al meglio le sue curiosità trasgressive. Il tribunale del Sant'Uffizio, presso il quale si era recato per 11 anni ogni martedì e giovedì, rappresentò un'arena nella quale conoscere i connotati culturali di quel volgo con il quale non interagiva mai personalmente, se non all'occorrenza. Connotati che risultavano provenire da un impasto di saperi antichi, frammenti di cultura dotta, arte medica e rimedi popolari, amalgamati con credenze fantasiose. Il Sant'Uffizio era stato però anche un luogo nel quale conoscere le trame e i canali del mercato nero dei testi manoscritti e a stampa. Era in questo modo che poteva sequestrarne i migliori esemplari e appropriarsene, oppure esaminarne i contenuti così da mettere i suoi segugi in cerca dei titoli più stuzzicanti. Il Sant'Uffizio era dunque il luogo in cui la cultura alta del nunzio e quella popolare dei suoi inquisiti entravano in diretto contatto. Conoscere l'una e l'altra era il metodo attraverso il quale soggiogare i più umili e dominarli intellettualmente. Intuirli senza essere mai intuito, e all'occorrenza beffarli senza essere mai beffato. Naturalmente, tra gli ecclesiastici di

72. Minchella 2015: 95.

73. Albertoni 2017: 13, 242-243.

74. Il patrimonio di Vitelli all'indomani della sua morte è inventariato in un documento conservato in Archivio di Stato di Firenze, *Fondo Rondinelli Vitelli*, filza 38, serie 22, fogli non numerati. Ho già pubblicato una parte di questo documento in Albertoni 2017: 234-236.

rango, Vitelli non era il solo ad essere intimamente consapevole di tutto questo. Anche altri si avvantaggiavano come potevano della credulità degli incolti. È il nunzio stesso a raccontare che nel 1642 l'arcivescovo di Pafo, Pietro Vespa, alla chiesa di Santa Maria dei Carmini era solito far "scurir la chiesa, e levato il lume faceva comparir una stella con una corda lunga in forma di cornetta, e tirava un spago, e la faceva muovere, tutti gridavano misericordia, e correvano l'elemosine".⁷⁵

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Albertoni, M. 2017. *La missione di Decio Francesco Vitelli nella storia della nunziatura di Venezia. Dai primi incarichi alla guerra di Castro (1485-1643)*, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano.
- Albertoni, M. 2020. "Vitelli, Francesco", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, vol. 99, pp. 752-755.
- Albertoni, M. 2021a. "The Natural and the Supernatural: Collecting, Interests and Trials of the Nuncio Francesco Vitelli in Venice (1632-1643)", in *Cultural Exchanges of Folklore, Magic, and Witchcraft from the Twelfth to Eighteenth Century*, ed. by M. Montesano, Oxford & New York, Routledge, pp. 182-197.
- Albertoni, M. 2021b. *Italian Reformation and Religious Dissent of the Sixteenth Century: A Bibliography (1998-2020)*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.
- Barbierato, F. 2002. *Nella stanza dei circoli: Clavicula Salomonis e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII*, Milano, Sylvestre Bonnard.
- Barbierato, F. 2005. "La letteratura magica di fronte all'Inquisizione veneziana fra '500 e '700", in *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700. L'influsso di Ermete Trismegisto*, a cura di C. Gilly e C. Van Heertum, Firenze, Centro Di, pp. 135-175.
- Barbierato, F. 2008a. "Il medico e l'inquisitore. Note su medici e perizie mediche nel tribunale del San'Uffizio veneziano fra Sei e Settecento", in *Paolo Zacchia. Alle origini della medicina legale, 1584-1659*, a cura di A. Pastore e G. Rossi, Milano, Franco Angeli, pp. 266-285.
- Barbierato, F. 2008b. "La rovina di Venetia in materia de' libri proibiti". *Il libraio Salvatore de' Negri e l'Inquisizione veneziana (1628-1661)*, Venezia, Marsilio.
- Barbierato, F. 2012. "Attraverso la censura. La circolazione clandestina dei testi proibiti nella Repubblica di Venezia fra oralità e scrittura (secoli XVII-XVIII)", *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 9/2, pp. 385-404.
- Burkardt, A. 2010. "Superstizione", in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, a cura di A. Prosperi, V. Lavenia e J. Tedeschi, Pisa, Edizioni della Normale, vol. III, pp. 1549-1551.
- Caffiero, M. 2012. *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino, Einaudi.
- Cameron, E. 2004. "Theological Culture as Minority Culture: Intellectuals and the Popular View of the Supernatural (15th-16th centuries)", *Bollettino della Società di Studi Valdesi*, 194, pp. 13-23.
- Cameron, E. 2010. *Enchanted Europe: Superstition, Reason, and Religion 1250-1750*, Oxford, Oxford University Press.
- Cavarzere, M. 2012. "Commercio librario e lettori nel Seicento italiano. I cataloghi di vendita", *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 9/2, pp. 363-384.
- Cipolla, C. M. 1981. *Fighting the Plague in Seventeenth-Century Italy*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- Conrieri, D. (ed.) 2011. *Gli Incogniti e l'Europa*, Bologna, I libri di Emil.
- Cozzi, G. 1958. *Il doge Nicolò Contarini: ricerche sul patriziato veneziano agli inizi del Seicento*, Venezia & Roma, Istituto per la collaborazione culturale.
- Del Col, A. 1988. "Organizzazione, composizione e giurisdizione dei tribunali dell'Inquisizione romana nei tribunali della Repubblica di Venezia (1500-1550)", *Critica storica*, 25/2, pp. 244-294.

75. Archivio di Stato di Venezia, *Collegio, Esposizioni Roma*, Registri, 32, fol. 34 verso.

- Del Col, A. 2006. *L'Inquisizione in Italia: dal XII al XXI secolo*, Milano, Mondadori.
- Del Col, A. 2010. "Valle Camonica", in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, a cura di A. Prosperi, V. Lavenia e J. Tedeschi, Pisa, Edizioni della Normale, vol. III, pp. 1646-1647.
- Derosas, R. 1980. "Moralità e giustizia a Venezia nel '500-'600. Gli Esecutori contro la bestemmia", in *Stato, società e giustizia nella repubblica veneta (sec. XV-XVIII)*, a cura di G. Cozzi, Roma, Jouvence, vol. I, pp. 431-528.
- Donadelli, C. 2010. "Nunziature apostoliche", in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, a cura di A. Prosperi, V. Lavenia e J. Tedeschi, Pisa, Edizioni della Normale, vol. III, pp. 1119-1124.
- Duni, M. 1999. *Tra religione e magia: storia del prete modenese Guglielmo Campana (1460?-1541)*, Firenze, Olschki.
- Ernst, G. 1991. "Dalla bolla *Coeli et terrae* all'*Inscrutabilis*. L'astrologia tra natura, religione e politica nell'età della Controriforma", in Ead. (a cura di), *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano, Franco Angeli, pp. 255-279.
- Fantini, M. P. 2005. "Tra poesia e magia: antiche formule di scongiuro (sec. XVI-XVII)", *Studi Storici*, 46/3, pp. 749-769.
- Ginzburg, C. 1966. *I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi.
- Ginzburg, C. 1972. "Folklore, magia, religione", in *Storia d'Italia*, Torino, Einaudi, vol. I, pp. 603-676.
- Ginzburg, C. 1989. *Storia Notturna. Una decifrazione del Sabba*, Torino, Einaudi (con edizioni aggiornate).
- Giordano, S. 2018. "Sisto V, papa", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 93, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana https://www.treccani.it/enciclopedia/papa-sisto-v_%28Dizionario-Biografico%29/ (ultimo accesso 26/04/2022).
- Grendler, P. F. 1979. "The *Tre Savii Sopra Eresia* 1547-1605: a Prosopographical Study", *Studi Veneziani*, n.s. 3, pp. 283-342.
- Koller, A. 2021. "The Uskoks: Habsburg's Pirates in the Mediterranean", in *The Absburg Mediterranean 1500-1800*, ed. by S. Hanß and D. McEwan, Wien, Austrian Academy of Science Press, pp. 79-96.
- Kusukawa, S. 2012. *Picturing the Book of Nature. Image, Text and Argument in Sixteenth-Century Human Anatomy and Medical Botany*, Chicago & London, The University of Chicago Press.
- Kybal, V. and Incisa della Rocchetta, G. 1943. *La nunziatura di Fabio Chigi (1640-1651)*, Roma, Tip. Ist. Grafico Tiberino.
- Lavenia, V. 2001. "Anticamente di misto foro'. Inquisizione, Stati e delitti di stregoneria nella prima età moderna", in *Inquisizioni. Percorsi di ricerca*, a cura di G. Paolin, Trieste, Edizioni Università di Trieste, pp. 35-80.
- Lavenia, V. 2010. "Stregoneria, Italia", in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, a cura di A. Prosperi, V. Lavenia e J. Tedeschi, Pisa, Edizioni della Normale, vol. III, pp. 1523-1530.
- Lavenia, V. 2015. "Superstizione, medicina, malattie sacre. L'Inquisizione romana e il dibattito tra il Cinque e Seicento", in *Magia, superstizione, religione, una questione di confini*, a cura di M. Caffiero, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 33-66.
- Leonardi, M. 2004. "Nicolò Serpetto. Ermetismo e magia nella Sicilia spagnola", *Quaderni storici*, n.s. 115/1, pp. 217-240.
- Leonardi, M. 2011. "Nicolò Serpetto a Venezia, nota su un manoscritto dell'archivio diocesano di Città di Castello", *Bruniana & Campanelliana*, 17/1, pp. 257-262.
- Lo Giudice, S. 2015. *Scritti su Nicolò Serpetto*, a cura di F. Capelvenere, Cosenza, Pellegrini.
- Malavasi, S. 2005. *Eretici, maghi e streghe nel Veneto del Cinque-Seicento*, Rovigo, Minelliana.
- Malavasi, S. 2017. *Piante magiche, segreti arcani. Simbologia e proprietà delle piante: erbari, libri di segreti, incanti delle streghe*, Padova, CLEUP.
- Martin, R. 1989. *Witchcraft and the Inquisition in Venice 1550-1650*, Oxford, Blackwell.
- Miato, M. 1998. *L'Accademia degli Incogniti di Giovan Francesco Loredan, Venezia (1630-1661)*, Firenze, Olschki.

- Milani, M. (ed.) 1989. *Streghe e diavoli nei processi del S. Uffizio: Venezia 1554-1587*, Padova, Centro stampa Palazzo Maldura.
- Minchella, G. 2015. "Pratiche di magia nella Repubblica di Venezia in età moderna", in *Magia, superstizione, religione, una questione di confini*, a cura di M. Caffiero, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 67-99.
- Molmenti, P. 1916. "Venezia alla metà del secolo XVII. Relazione inedita di Monsignor Francesco Pannocchieschi", *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, s. 5, 25/4, pp. 187-242.
- Montesano, M. 1999. "Supra acqua et supra ad vento". *Superstizioni, maleficia e incantamenta nei predicatori osservanti (Italia secolo XV)*, Roma, Istituto Borromini.
- Montesano, M. 2012. *Caccia alle streghe*, Roma, Salerno Editrice.
- O'Neil, M. R. 1984. "Sacerdote ovvero Strione: Ecclesiastical and Superstitious Remedies in XVI Century Italy", in *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, ed. by S. L. Kaplan, Berlin & New York & Amsterdam, Mouton, pp. 53-83.
- Peterson, J. 2018. *The Secrets of Solomon: A Witch's Handbook from the Trial Records of the Venetian Inquisition*, Kasson, Twilit Grotto Press.
- Preto, P. 1984. "La società veneta e le gradi epidemie di peste", in *Storia della cultura veneta*, a cura di G. Arnaldi e M. Pastore Stocchi, Vicenza, Neri Pozza, vol. IV 2, pp. 377-406.
- Preto, P. 1994. "Le 'paure' della società veneziana: le calamità, le sconfitte, i nemici esterni ed interni", in *Storia di Venezia*, a cura di G. Cozzi e P. Prodi, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, vol. VI.
- Preto, P. 1996. "La 'congiura di Bedmar' a Venezia nel 1618: colpo di Stato o provocazione?" in *Complots et conjurations dans l'Europe moderne. Actes du colloque de Rome (30 septembre-2 octobre 1993)*, éd. par Y. Marie Bercé et E. Fasano Guarini, Roma, École française de Rome, pp. 289-315.
- Prosperi, A. 2009. *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi (prima edizione 1996).
- Roselli, G. (ed.) 1998. *L'Archivio della nunziatura di Venezia, sezione II (an. 1550-1797). Inventario*, Città del Vaticano, Archivio Vaticano.
- Salimbeni, F. 1992. "La Chiesa veneziana nel Seicento", in *La Chiesa di Venezia nel Seicento*, a cura di B. Bertoli, Venezia, Edizioni Studium Cattolico Veneziano, pp. 19-54.
- Scarabello, G. 1984. "Paure, superstizioni, infamie", in *Storia della cultura veneta*, a cura di G. Arnaldi e M. Pastore Stocchi, Vicenza, Neri Pozza, vol. IV/2, pp. 343-376.
- Serpetto, N. 1653. *Il mercato naturale delle meraviglie della natura, ovvero Istoria Naturale*, Venezia, Tomasini.
- Solera, D. e Valente, M. 2022. "La Patavina libertas nell'età della Controriforma", in *Patavina Libertas. Una storia europea dell'Università di Padova (1222-2022)*, a cura di A. Caracausi, P. Molino e D. Solera, Roma, Donzelli, pp. 167-184, 244-246.
- Spini, G. 1949. "La congiura degli spagnoli contro Venezia nel 1618", *Archivio Storico Italiano*, 107, pp. 17-53.
- Spini, G. 1950. "La congiura degli spagnoli contro Venezia nel 1618", *Archivio Storico Italiano*, 108, pp. 159-174.
- Stella, A. 1964. *Chiesa e Stato nelle relazioni dei nunzi pontifici a Venezia. Ricerche sul giurisdizionalismo veneziano dal XVI al XVIII secolo*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Ulvioni, P. 1975. "Stampa e censura a Venezia", *Archivio Veneto*, s. 5, 106/139, pp. 45-93.
- Ulvioni, P. 1989. *Il gran castigo di Dio: carestia ed epidemie a Venezia e nella Terraferma, 1628-1632*, Milano, Franco Angeli.
- Valente, M. 1999. *Bodin in Italia. La Démonomanie des sorciers e le vicende della sua traduzione*, Firenze, Centro editoriale toscano.
- Valente, M. 2012. "'Per uno stregone che si vede, se ne veggono dieci milla donne'. Caccia alle streghe e questioni di genere", in *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, a cura di G. Ernst e G. Giglioli, Roma, Carocci, pp. 239-251.

-
- Valente, M. 2015. “*Superstitione, heresia, ignorantia*. Teoria e prassi inquisitoriale in alcuni casi di *maleficia*”, in *Prescritto e proscritto. Religione e società nell’Italia moderna (secc. XVI-XIX)*, a cura di A. Cicerchia, G. Dall’Olio e M. Duni, Roma, Carocci, pp. 65-83.
- Valente, M. 2021. “‘Nelle mani del demonio per molto tempo...’. Superstizione e inquisizione nella seconda metà del XVI secolo”, *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 18/1, pp. 123-140.
- Valente, M. 2022. *Johann Wier: Debating the Devil and Witches in Early Modern Europe*, Amsterdam, Amsterdam University Press.
- Vianello, V. (ed.) 2019. *Paolo Sarpi. Trattato di pace et accomodamento delli moti di guerra eccitati per causa d’Uscochi tra il re Ferdinando di Austria e la Republica di Venezia*, Lecce, Argo.
- Voratori, D. 1671. “Delle osservazioni superstiziose del volgo. Satira sesta”, in Id. *Il vespaio stuzzicato. Satire veneziane*, Venezia, Zamboni.
-

The Nuncio’s Lens. Superstition and Occult in Venice
in the First Half of the Seventeenth Century

Marco Albertoni

Università di Bologna

marco.albertoni@unibo.it

ORCID: 0000-0003-2371-1158

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

FIORMICHELE BENIGNI

Atheismus e superstitio nel dibattito sullo spinozismo di inizio Settecento

ABSTRACT: The category of atheism in modern times is developed through the discussion of Spinoza's philosophy. The article traces the evolution of the image of the Dutch philosopher in some academic debates of the early eighteenth century. In particular, the notions of 'atheism' and 'superstition' will be studied, as well as the balance between *religio* and *ratio* that they define with respect to 'Spinozism', polemically assumed as the symbol of modern philosophical reason and its abuses.

SOMMARIO: All'inizio del Settecento, fra i temi sui quali si concentrano i dibattiti sul nuovo modello di ragione proposto dall'autore dell'*Ethica* vi è quello della nuova determinazione e collocazione teorica e morale di due categorie che rappresentavano un dittico consueto nelle controversie religiose, filosofico-morali e politiche: 'ateismo' e 'superstizione'. L'articolo ricostruisce l'evoluzione dell'immagine del filosofo olandese in alcuni dibattiti accademici di inizio Settecento analizzando in particolare le nozioni di 'ateismo' e 'superstizione' individuate e messe in campo dai critici, e l'equilibrio fra *religio* e *ratio* che queste definiscono rispetto allo 'spinozismo', polemicamente assunto come emblema ed esito della moderna ragione filosofica e dei suoi eccessi.

KEYWORDS: Spinoza; *disputationes academicae*; *dissertationes*; Superstition; Atheism

INTRODUZIONE

Il discrimine tra 'religione' e 'irreligione', ossia fra adorazione e culto di Dio da un lato e irreligiosità (mancanza di riconoscimento o di senso del divino) dall'altro, è costitutivo per le riflessioni sull'ateismo in età moderna. Nel campo 'morale', rispetto alla religione (ossia all'atteggiamento virtuoso, declinato di volta in volta in merito alla fede che si sentiva come 'vera' rispetto alle altre) si collocavano i vizi che ne costituivano le opposte polarità: irreligiosità e superstizione. Le 'superstizioni' cioè costituivano un 'vizio morale' ben distinto dalla *irreligiositas*, dalla negazione o dal disprezzo per il divino, poiché esse erano considerate come errori nei modi e nelle finalità del culto, ma si fondavano comunque sulla credenza e su un sentimento 'religioso', di cui però costituivano un'aberrazione. La polarità di irreligiosità e superstizione rispetto alla religiosità è in effetti tutt'altro che un'equidistanza: estremamente dinamica, la collocazione dei due 'vizi' morali rispetto alla religione tende a riconfigurarsi in età moderna come discorso su 'ateismo' e 'superstizione', e originerà riflessioni diversificate se in merito alla religione sia da preferire – ossia da considerare più facilmente redimibile o socialmente e politicamente accettabile e integrabile in un ordinamento stabile – l'uno o l'altro



atteggiamento. Così se per i teologi il superstizioso è ancora da preferire all'ateo, perché nel modo erroneo dell'«eccesso» è comunque un «religioso», lungo il Seicento, nelle tesi di Bacon ma soprattutto di Bayle,¹ riaffiorerà l'idea che invece l'ateo (ormai inteso come l'*irreligiosus*) vada preferito al superstizioso. A tale idea si univano anche però considerazioni analoghe a quelle formulate già da Cicerone, il quale riguardo all'ordine politico sottolineava che il profilo del superstizioso assumerebbe una coloritura eversiva, di distacco cioè dal culto ufficiale che sorregge l'ordinamento repubblicano.² Ma il quadro restava pur sempre il medesimo: la *superstitio* è certo un errore, in essa il culto è rivolto verso un destinatario sbagliato, o è sbagliato nei modi e nelle forme, ma attesta comunque un atteggiamento «religioso» – e dunque ancora contrapposto all'ateismo.

In età moderna, anzi, questo dualismo (da una parte *religio* e *superstitio*, e dall'altra l'ateismo) appare persino più marcato, considerate le polemiche interconfessionali seguite alla Riforma: in cui superstiziosa è la religione altrui, quella «eretica», «demoniaca», o «scismatica» – i «papisti» per gli uni, i «luteristi» per gli altri...

Solo che, a distanza di secoli e in un contesto stravolto, in quello schema viene tracciata una linea di demarcazione ben diversa. In molti autori del Seicento infatti, la spaccatura più profonda non è più fra «religione» e «ateismo». A fronte della religione «ufficiale» (e del suo «negativo», la *superstitio*) si staglia invece una religiosità razionale e per così dire filosofica, un culto interiore di Dio non mediato da riti e liturgie, quello che con qualche approssimazione verrà poi a chiamarsi deismo. Ora diviene questa l'inedita opposizione, che soppianderà la precedente: una religione «storica» e positiva da una parte, e una religione «razionale» e interiore dall'altra. (Con una forzatura si potrebbe dire: non più *religio vs atheismus*, ma *religio vs ratio*.)

Questo slittamento spiegherebbe il colpo di mano di Hobbes e Spinoza: se autenticamente religioso è il rapporto interiore con il divino, riti e cerimonie verranno declassati a elementi estrinseci, al pari delle pratiche superstiziose: utili certo alla coesione sociale (Spinoza) o al controllo politico (Hobbes) ma per il resto destituiti di qualsiasi valenza religiosa. È così l'indifferentismo, l'approdo di queste considerazioni tutte politiche della *religio*. Ed è in definitiva una radicalizzazione della posizione già ricordata di Cicerone in merito al valore politico della religione: lì la lotta alla superstizione era interna al progetto di una religione istituzionale che funzionasse come collante ideologico per la società romana. In Hobbes e Spinoza invece *qualsiasi* religione che si articoli in un complesso di riti è *ipso facto* superstizione, e il criterio di valutazione sarà semmai quello squisitamente laico e utilitaristico dell'efficacia operativa di questa o quella *religiō/superstitio* a livello sociale e politico (ossia, la scommessa sarà di capire quale superstizione, o quale equilibrio di superstizioni, sia il più adatto al mantenimento di una data società, quasi come un male necessario). L'ateismo di Hobbes e Spinoza consiste anche in tale considerazione squisitamente politica del fenomeno religioso.

In fondo, l'audace affondo di Pierre Bayle può essere letto come il frutto di questo

1. Cfr. *infra*.

2. Cfr. ad es. *De divinatione*, II, 148: «nec vero (id enim diligenter intellegi volo) superstitioe tollenda religio tollitur. Nam et maiorum instituta tueri sacris caerimoniisque retinendis sapientis est».

processo: la sua ipotesi (polemica) di una stabile e pacifica società di atei è la prova di un avvenuto spostamento della triade *atheismus-superstitio-religio* dal piano del discorso religioso a quello del discorso politico. Nell'opposizione aggiornata 'religione-superstizione *vs* ragione', l'ateismo si colloca ormai saldamente nel secondo campo, ma questo ne garantisce l'innocuità politica. Conferendo con ciò rinnovato vigore a quanti riterranno l'ateismo migliore della superstizione: ossia, l'esatto opposto della posizione tradizionale (anche se muovendo dagli stessi presupposti).

L'ateo era peggiore del superstizioso, finché a orientare il giudizio erano considerazioni di natura religiosa; nel secolo dei razionalismi e del giusnaturalismo sarà l'esatto contrario. Di questa vicenda, i dibattiti su Spinoza (e su Spinoza e Hobbes) portano il segno.³

1. ATHEISMUS E SUPERSTITIO COME STULTITIA

Spinoza in età moderna è considerato un ateo, senza mezzi termini. Solo che a inizio Settecento anche in ambito accademico l'uso di quella categoria andava specificato con cura, giacché da esso poteva dipendere la chiamata in reità di questo o quel settore del pensiero filosofico e teologico contemporaneo. La prassi consueta, in questi casi, consisteva nell'anteporre alla critica dell'ateismo 'spinozista' una serie di delucidazioni preliminari su come intendere quella nozione. Per non travolgere in accuse indiscriminate anche dottrine o autori 'amici' occorreva cioè delimitare scrupolosamente i contorni della prospettiva ritenuta atea, e individuare in modo non equivocabile riferimenti polemici e obiettivi critici. Il razionalismo, ad esempio: nel 1703 Immanuel Proeclus perentoriamente definisce l'ateismo come una *stultitia ingeniosa* nella quale il pur meritorio uso della ragione si rivela in definitiva miope e *stultus* quando si volga unicamente alle speculazioni che riguardano il corpo e il mondo e non alla religione, "scienza" che sola può dare felicità e "tranquillità all'animo". Stolto è infatti chi non persegue il proprio vero "utile" dedicandosi ad occupazioni meno vantaggiose: ed è quest'ignoranza delle condizioni di un'autentica *felicitas* ciò che in definitiva accomuna *atheismus* e *superstitio*. In forma sillogistica:

Stultitia est, praesentem utilitatem et qua carere non possumus, negligere [...]. Qui Religionem, gratiam Dei et omnem verum cultum divinum aspernatur [...] utilitatem praesentissimam et qua carere nemo potest negligit [...] quia Religio docet tranquillitatem animi et impetrandam gratiam Dei, quae est scientia nobilissima [...]. Adeoque Atheus sua sponte se miserum et infelicem reddit. Ergo Atheismus est stultitia.⁴

Lo stesso schema, nella *Propositio* successiva, l'autore adottava per descrivere la *stultitia* del superstizioso ("stultitia absurda"), mostrando l'esito paradossale dell'uso soverchio

3. Nella storia della ricezione di Spinoza i dibattiti intorno allo 'spinozismo' costituiscono spesso la causa occasionale di discussioni d'altra natura, aventi per obiettivo critico autori o tendenze ideologiche eterogenee, e tali da prediligere l'efficacia polemica alla pertinenza dei riferimenti al filosofo olandese (ora trattato come un hobbesiano, ora come un anti-hobbesiano, e di cui venivano selezionate solo alcune tesi, spesso distorcendone il senso).

4. Proeclus 1703: *Propositio VIII*. Sull'interesse di un'indagine sulle *disputationes* per la ricostruzione della storia dello spinozismo, cfr. Benigni 2020 (anche per la bibliografia).

della ragione (non senza un supplemento di pedanteria espositiva): “qui suae Religionis cultum in rebus sensualibus et visibilibus, quae Deus ab hominibus ad sui cognitionem non exigit, ponit, id quod superstitiosus facit, is Deo nec gratus esse nec conscientiam tranquillam habere potest”.⁵ Non si tratta soltanto di un errore morale rispetto alla religione, ma di un errore della ragione, *stultitia* che conduce a modi di culto impropri. Superstizione come culto deviato e superfluo di cose sensuali e visibili – culto che Dio non esige affatto dagli uomini. Non solo: mosso da immaginazione (“imagina[tio] sensibilium rerum fatua”) e passioni, il superstizioso finisce pure per autoconvincersi dell’efficacia della propria opinione: “superstitio [...] sibi simul firmissime persuadet, se veram Dei colendi et Tranquillitatem consequendi rationem tenere [...] atque sic imagina[re] sibi felicitatem coelestem”.⁶

In una seconda *disputatio*, discussa quasi negli stessi giorni, Proeleus aggiungeva pure un altro tassello a questo quadro della *superstitio* – che posizionava il focus della polemica sull’errore ‘di ingegno’ da cui derivano i ‘modi del culto’ (sempre citati nelle condanne religiose e teologiche) – scagliandosi contro il dio tutto potenza di Hobbes e la lettura equivoca che questi forniva del libro di Giobbe. Non che Dio “nell’infliggere pene” a Giobbe non “ricorr[a] alla propria potenza”, ribatteva Proeleus, ma “la questione” è “se ricorra *soltanto* ad essa, omettendo qualsiasi riferimento alla bontà” – il che sarebbe falso affermare (come provano i numerosi riferimenti della pagina biblica alla bontà e alla sapienza nel creato, o alla condanna della “presunzione” degli amici di Giobbe, e così via dicendo).⁷ La lettura oltranzistica del passo biblico aveva portato invece il filosofo inglese (che si voleva anti-ateo) a concepire il rapporto religioso in termini di “timore”, o meglio di “orrore superstizioso”.⁸ Ancora una volta, la superstizione è una sovversione completa della ragione (“contra omnem rationis sensum”), che deforma in orrore il timore giustamente dovuto a dio, e si pretende ‘ragione’ nel voler denunciare una contraddizione logica con la giustizia divina:

Hobbesius potentiam Dei hactenus ita extendit, ut bonitati ejus nullum relinqueret locum in poenis infligendis [...]. Statuendum erat, Deum esse timendum, id quod nemo negat. Sed timore aut potius horrore adeo superstitioso et contra omnem rationis sensum, ut nunquam etiam modestissime recta iudicii lance rem perpendenti pronuntiandum sit, *hoc vel illud dogma non potest consistere cum justitia divina*.

Solo che – ribatteva Proeleus – nessuna autorità, neanche quella paterna, s’impone

5. Proeleus 1703: Propositio IX.

6. *Ibid.* Sul tema, cfr. Dompnier 1998; Parish & Naphy 2002; Smith & Knight 2008; Thomas 1997; Riess 1903; Gothóni 1994.

7. Proeleus & Hamilton 1703: II, §16. È Pufendorf una possibile fonte di questi argomenti: Pufendorf 1684: 99 (I, 6, §10).

8. Proeleus & Hamilton 1703: II, §18. Si tratta di una “paura servile”, che “genera soltanto il timore della pena ma non l’amore della virtù”, a detta di G. de Vries, più volte citato in Staalkopf & Schorischius 1706: §12. Hobbes si vuole anti-ateo, era la tesi di Proeleus, e come tale è celebrato da molti: ma in realtà il suo Dio è ben poca cosa, e quindi a giusto titolo può esser messo accanto a Spinoza, che ateo è, e senza infingimenti, poiché espressamente nega la libertà divina.

“senza ragione” e col solo timore, per cui, con buona pace di Hobbes, anche quella di Dio sarà improntata a criteri di giustizia, in qualche misura accessibili all’uomo.⁹ ‘Superstizioso’ è quindi, in linea con uno dei sensi originari del termine, l’amore “servile” per Dio, fondato sulla “paura”.¹⁰

Date queste condizioni, persino l’ateismo sarà dunque da preferirsi alla superstizione (oltre che stolta pure palesemente assurda – *stultitia absurda* – allorché si traduca nel culto idolatrico delle immagini, che adora come divine entità “sensibili e visibili”).¹¹ La conclusione era audace, ma poteva vantare l’illustre precedente plutarceo – e del resto in tempi non sospetti l’aveva confermato Bacone, che una società di atei è da preferirsi a una di superstiziosi perché meno esposta al rischio di tumulti (più recentemente l’aveva detto anche Bayle, qui prudentemente omissis). Così Bacone:

Atheismus tumultum in Republica raro ciet. Homines enim cautos reddit et securitati suae consulentes [...]. At superstitione compluribus Regnis et Rebuspublicis ruina fuit. Introducit enim novum primum mobile, quod omnes imperio sphaeras rapit. Magister superstitionis populus; atque in omni superstitione sapientes stultis obsequuntur; atque argumenta Practicae succumbunt ordine perverso.¹²

La *superstitio*, quindi, caratterizzata pure come vettore ideologico della rabbia popolare (“magister superstitionis populus”), a fronte del pacato perseguimento del proprio utile da parte degli atei, il più delle volte non alieno persino da una certa “virtù esteriore” (al netto della preferenza per gli atei, questo della minaccia rappresentata dai *superstitiosi* per l’integrità e la coesione sociale era anch’esso un tema ricorrente, almeno a far data dal II secolo a.C., e poi nel medioevo).¹³

Riassumendo: *stultitia*, religiosità rozza, smodata, passionale e immaginativa, miope ricerca del proprio utile, rischio di derive socialmente eversive. Così delineato, il profilo del superstizioso assolveva la funzione di far emergere per contrasto le coordinate della figura del *sapiens*, posta esattamente fra i due estremi della *superstitio* e dell’*atheismus*, “tanquam inter excessum et defectum medius”;¹⁴ e riprendeva così, ma per renderlo instabile, il lessico consueto dell’etica aristotelica (iperbole-medietà-ellissi), da cui già partiva Tommaso d’Aquino nella classica definizione del problema della superstizione (II-II, q. 92), riferimento costante dell’elaborazione teologica primo moderna, anche riformata, che evocava la condizione virtuosa della religione come media tra

9. Proeleus & Hamilton 1703: II, §§18-19; ma con cautela: “non con avventatezza e precipitazione” bisogna giudicare che qualcosa sia più o meno degno della giustizia divina (per non peccare di superbia in senso opposto, con tanta disinvoltura nel trattare di attributi divini).

10. Sulla pluralità di accezioni della nozione, cfr. Ross 1969. Sul nesso *superstitio*-paura cfr. Marcel 2006: 198-199. Così anche il *Dictionnaire universel* di Furetière (1690) alla voce ‘Superstition’: “Devotion, ou crainte de Dieu mal ordonnée” (su Furetière, cfr. Perol 1998).

11. L’idea della *superstitio* come adorazione idolatrica, per cui i superstiziosi adorerebbero non Dio “mais en son lieu leur songes et resveries” è anche in Calvino (citato in Armstrong 2014: 53).

12. F. Bacon, *De Superstitione*, in *Sermones Fideles sive Interiora Rerum*, XVII, citato in Proeleus 1703: Propositio IX, sch.

13. Cfr. Bailey 2009: 653; Marcel 2006: 197; Sachot 1991: 374.

14. Proeleus 1703: Propositio IX, demonstr.

eccesso (superstizione) e difetto (ateismo). Infatti, dopo aver concluso che “Superstitio certo respectu stultior est Atheismo”,¹⁵ quella pretesa medietà dell’uomo sapiente appariva in realtà tutt’altro che in equilibrio: ma l’obiettivo della dissertazione era comunque di condannarli entrambi, quegli estremi, anche se con capi d’imputazione differenti e di diversa gravità, e con un risalto fondamentale dato all’“ingenium” – che conferisce una nuova pregnanza al tipo di ‘stultitia’ evocata, che è una condizione per così dire di uso smisurato e dunque eccessivo della ragione (come indica il suffisso *-osum*: per cui ‘ingeniosus’ denota appunto una sovrabbondanza di ‘ingenium’).

Questo spiegherebbe pure la prudente precisazione che seguiva: in buona logica, sostenere che l’ateo sia un uomo di ragione non equivale a fare di ogni *ingeniosus* un ateo (e ciò salvava Cicerone dall’ingiusta accusa di Agostino).¹⁶ Attenzione però a non indulgere in distinzioni troppo sottili: accomunate dall’“attributo essenziale” della stoltezza, superstizione e ateismo nella realtà si contaminano, e sovente gli atei sono “presi da passioni e immaginazione”, e “partecipando” della “demenza” del superstizioso finiscono per cadere nella peggiore delle fattispecie, l’*ingeniosissima absurditas*.

Absurditas, dementia, stultitia sono caratteristiche dell’intelletto del nuovo superstizioso come del nuovo ateo, colui che per l’appunto usa la ragione (e la sua facoltà più intraprendente e potente, l’ingegno). È un riposizionamento del ruolo della ragione analogo a quello denunciato da Voetius, quando imputava il crimine di ateismo all’uso smodato della ragione: solo che ora ad essere messa sotto accusa era la ‘ragione’ hobbesiana e spinoziana, e a quel paradigma venivano ricondotti i due eccessi speculari – l’ateismo e la superstizione.

Come Proeleus, anche il teologo Johann Joachim Weidner nel 1704 mette in guardia contro certe frettolose assoluzioni, nello specifico quelle operate dall’agguerrito gruppo di accademici di Halle (fra tutti Budde e Gundling), che in un fascicolo delle *Observationes selectae* si spingevano fino a dubitare dell’esistenza di atei in senso stretto (ossia, che negano l’esistenza di Dio convintamente, e per tutto l’arco della loro vita).¹⁷ Col restringere a tal punto la categoria di ateismo però, fu la reazione del teologo di Rostock, si finiva per renderla inservibile, mentre invece gli atei esistono realmente, e il crimine da essi perpetrato può essere di varia natura: vi è ateismo speculativo o pratico, diretto, indiretto o partecipato, esteriore o interiore, crasso, sottile o sottilissimo. Ad esempio, chi “non crede che Dio sia giusto” e “governatore del mondo”, o chi “con

15. Proeleus 1703: Propositio IX, coroll.

16. Di Agostino, e dei suoi epigoni: “Haud infrequenter [...] accidit, ut homo sapiens Atheismi crimine infametur, imprimis à superstitiosis, à quibus homo sapiens et ratione recte utens longius distat quam ab Atheo, quoniam Atheus ratione naturali, licet perversa, gaudet, cum superstitiosi contra plane à ratione remoti sint. Mirari autem subit Augustinum, qui [...] Ciceronem inter Atheos disponit, quia Atheorum objectiones proposuerat [...]. In Augustino tamen error hic tolerabilior est, quam in Zachaeo Fabro” (Proeleus 1703: Propositio IX, coroll. dello sch.). Cfr. anche Solmsen 1944.

17. “Non esse sc. tantam hominum Deum ejusque existentiam ore negantium multitudinem, cum nemo tam ejuratae mentis esse credatur qui per totum vitae spatium fixam habeat sententiam, nullum in orbe Numen esse etc.” (è uno dei passi delle *Observationes selectae* con cui polemizza Weidner, in Weidner & Nicolaus 1704: §4).

metodo” si impegna ad “attribuire” a Dio alcune cose e non altre così da “combattere contro” l’“essenza” e le “operazioni” divine, e a giusto titolo è detto “ateo”.¹⁸ Si consideri Spinoza, “ateo teoretico indiretto” per il teologo Jacob Staalkopf, il quale riproponeva la stessa tassonomia già vista in Weidner (e che questi mutuava da Voetius).¹⁹ Non esistono attenuanti, in quel caso: persino gli sforzi generosi dell’anonimo editore degli *Opera posthuma* spinoziani, volti a rimarcare la “reciproca convergenza” di spinozismo e cristianesimo, erano destinati a infrangersi contro la folta schiera di critici, convinti che “Spinoza debba essere annoverato a pieno titolo” fra gli atei, per aver voluto identificare Dio e mondo, ossia “ritenere che Dio sia ciò che Dio non è”: “quanto alla conseguenza legittima, ‘rendere il mondo Dio’ e ‘negare Dio’, anche se non suonano allo stesso modo, hanno tuttavia il medesimo significato”.²⁰

È la stessa conclusione del pur cauto Johann Franz Budde: beninteso, non “ogni errore su Dio e i [suoi] attributi” va tacciato di ateismo, ma quello di Spinoza sì, “senz’altro”: “quell’errore non posso che considerarlo come ateistico, e non ho dubbi che, senza pregiudizi, tutti saranno d’accordo con me”.²¹

Staalkopf farà tesoro della lezione di Budde (a cui rinvia spesso, e al cui *Spinozismus ante Spinozam* risponderà con un *De Spinozismo post Spinozam*),²² e nel 1707 correggerà la diagnosi emessa qualche anno prima: benché subdolo e “per nulla sincero” nel non rivelare mai il proprio pensiero “nasconde[ndosi] nell’ateismo indiretto”, Spinoza è stato un “ateo diretto, che semplicemente non credeva in alcun Dio e deliberatamente diffondeva ovunque l’ateismo”. A nulla valgono le consuete giustificazioni di chi si appella al fatto che egli parli sempre di Dio nelle sue opere e mai ne neghi a chiare lettere l’esistenza (da buon ultimo, ci provò l’erudito Gottfried Arnold, bersaglio di una disputazione del 1707):²³ vale infatti per lo spinozismo lo stesso “scherzo” all’opera nella “filosofia degli stoici”, ricca di “considerazioni egregie” allorché “le si consideri di per sé”, ma non quando vengano “ricondotte al centro del loro intero sistema”, nel quale, come in Spinoza, la divinità non è “distinta dalla macchina del mondo”.²⁴ Anche Johann Ulrich Frommann, con florilegio di citazioni, lamenta l’“abuso” del termine

18. *Ibid.*

19. In Staalkopf & Schubbius 1710: 4-7, 14-16, un’analisi della fisiologia dell’ateo, contro l’anticlericale *Dissertatio politica de habitu superstitionis ad vitam civilem* di Chr. H. Amthor (che parodiava a sua volta il titolo dello scritto di Pufendorf, *De habitu religionis christianae ad vitam civilem*). Questione di temperamenti, alterazioni del movimento del sangue, *habitus*, disposizioni e passioni conseguenti.

20. Staalkopf & Lucius 1705: §12. Lo stesso discorso, due anni dopo, in Staalkopf & Andersen 1707: §4, diretto contro l’autore della Prefazione degli *Opera posthuma* di Spinoza, Meyer, ma soprattutto, e più urgentemente, contro il pietista radicale G. Arnold e lo ‘spinozista’ J.G. Wachter (in particolare, il Wachter dell’*Elucidarius cabalisticus*).

21. Budde & Werder 1706: 8.

22. Staalkopf & Gramman 1708.

23. Staalkopf & Grimm 1707: 11.

24. Ivi: 7. Con le parole di Christian Thomasius Staalkopf si esprimerà qualche anno dopo: “è ateo chi concepisce Dio come non realmente distinto dalle creature” (Staalkopf & Gramman 1708: 8), ma Thomasius proprio per analoghe tentazioni ‘ateistiche’ è fatto oggetto di ripetute

‘Dio’ per indicare “nient’altro che mondo e natura”, ma quello di “usare parole vecchie in modo nuovo” è un escamotage ateistico che non sorprende più nessuno.²⁵ Pertanto, i dati accumulati erano sufficienti, per formulare l’accusa di ateismo, che resterebbe valida anche nel caso in cui si volesse attribuire al filosofo olandese l’appellativo quanto mai equivoco di “deista”, aggiungeva Staalkopf, giacché il deismo non è altro che la negazione della “provvidenza” divina e quindi, a parere di autorevoli interpreti, da Platone a Bentley, di Dio stesso.²⁶

Johann Wolfgang Jäger condivideva lo scetticismo verso certe maldestre riabilitazioni postume: i francesi chiamano *esprits forts* i libertini, diceva, compiacendone la presunzione di distinguersi dalle “opinioni volgari” della massa; ma quelli sono soltanto degli atei – nella peggiore tradizione italiana “incline all’ateismo”, da Machiavelli a Vanini, passando per le consuete “avarizia” e “lussuria” della “curia romana”.²⁷ E Spinoza parrebbe essere uno di questi a detta degli stessi francesi, se è vero che non è stato “né giudeo né cristiano”, e che “in punto di morte non ha voluto ecclesiastici né inteso ritrattare alcunché” della propria tesi per cui “Dio è la natura”.²⁸

Alla *disputatio* di Jäger si richiama Tobias Lotter, nel 1711: anche qui, Spinoza è ateo perché identifica Dio e mondo.²⁹ C’era però anche dell’altro, per Lotter, ed era la *libertas philosophandi*, intesa come eccessiva disinvoltura nel trattare di cose divine: difetto che accomunava Spinoza al mortalismo di Epicuro o alle eresie politeista e manichea;³⁰ ed è la stessa *libertas cogitandi* denunciata qualche anno dopo da Cornelius Dietrich Koch, solo che la sua fonte sarà rinvenuta nel “dubbio corrosivo” di Descartes.³¹ Spinoza scettico poiché cartesiano, e dunque ateo.

A inizio Settecento, agli slanci di una ‘ragione’ eccessiva potevano essere imputati tanto la superstizione quanto l’ateismo. Che il secondo fosse preferibile alla prima era una tesi che pareva progressivamente farsi strada, da Bacone fino a Bayle e Proelus: ma questo comportava un sovrappiù di antispinozismo. Quasi a voler scongiurare che quella che era una semplice gerarchia di errori (ove la *stultitia ingeniosa* era da preferirsi alla *stultitia absurda*) venisse scambiata per una preferenza per una ragione atea.

2. UN “CATTIVO SUPERSTIZIOSO” È MIGLIORE DI UN “ATEO”

Non mancavano delle battute d’arresto, e dei riposizionamenti su tesi più classiche. Nel 1716 ad esempio Budde tornava nuovamente sull’argomento, e le sue influenti *Theses de atheismo et superstitione* si ingegnavano a formulare ulteriori distinzioni. Di nuovo,

critiche in altre disputazioni di Staalkopf: in quella stessa tesi, ad esempio, solo poche pagine prima (ivi: 10); ma anche in Mayer & Staalkopf 1707: 27.

25. Tesi del 1713 poi confluita in Frommann 1716: 83.

26. Staalkopf & Grimm 1707: 13-15.

27. Jäger & Haas 1710: 3-4.

28. Ivi: 32, 4.

29. Lotter 1711: 17.

30. Ivi: 18.

31. Koch & Beuthner 1714: 10.

da una parte l'*atheismus* e dall'altra la *superstitio*, a costituire un dittico analizzato alla luce del nuovo razionalismo, e non più a partire dalle categorie della morale aristotelica e della religione. Ma la posizione espressa segnava quasi un ritorno al passato.

C'è senz'altro la caratterizzazione già vista nelle *disputationes* del 1703 di Proeleus, di ateismo e superstizione intesi come vizi speculari opposti alla *religio*, e la connotazione della *superstitio* sia come credenza nel Dio sbagliato, sia come culto inappropriato del vero Dio (che poi era la definizione classica, da Cicerone a Isidoro di Siviglia, fino a Tommaso D'Aquino, che, come si è visto, aveva in tale prospettiva recuperato lo schema dell'etica aristotelica della medietà: in cui per lo più il prefisso *super-* rinviava all'idea di un eccesso o di un'aberrazione religiosa).³²

Come Proeleus, anche Budde, ricorrendo a citazioni incrociate di Teofrasto e Casaubon, incentrava l'analisi sui *mores* e sulle *passiones* in relazione ad atteggiamenti morali, religiosi e, in ultimo 'intellettuali', per il modo in cui caratteristiche passionali e comportamenti interagivano con il giudizio morale e razionale. Egli definiva superstizioso l'"amore timoroso" per Dio e il culto che ne consegue: "timor cum amore coniunctus, et recta ratione innixus, pars praecipua [est] verae religionis; uti contra ex metu servili vel puerili, ac irrationabili, superstitio, seu perversa Deum colendi ratio proficiscitur". In questa sregolata *colendi ratio* veniva fatta consistere l'essenza della *superstitio*: "praeposterum ac perversum Numinis cultum",³³ ma il percorso era quello che pur recuperando la caratterizzazione teofrastea, incentrata sul prevalere di passioni che conducono all'aberrazione (*metus* contro *timor*) del superstizioso, centrava sulla 'ragione' il problema: non la *recta ratio* del credente, ma l'*irrationabilitas* che prevale nel superstizioso. Tutto, ancora una volta, è giocato per far convergere nel focus della ragione il discorso sullo spinozismo (e sul pensiero hobbesiano, quasi sempre abbinato), pur partendo dalle tesi classiche.

Nel testo di Budde si ritrova anche la valutazione comparata della pericolosità sociale di atei e superstiziosi: solo che stavolta la conclusione è in linea con la parte prevalente dei teologi della Riforma e della Controriforma, della quale si fa portavoce, da altro versante culturale e a proposito del risvolto 'politico' di superstizione e ateismo, uno dei testi rappresentativi del conservatorismo dell'erudizione libertina, il *Colloquium Heptaplomeres* (che illustra la posizione 'prevalente' per bocca di Coronaeus, uno degli interlocutori: "Superstitio, quantacunque sit, quovis atheismo tolerabilior est").³⁴ Si tratta di tesi opposte a quella a suo tempo adottata da Proeleus. Questi, si ricorderà, per sostenere la maggiore pericolosità della *superstitio* si era trincerato dietro a un cauto ri-

32. Budde 1717: 655-658 (a p. 656 Budde cita Toland, il quale non sa mantenersi fedele alla distinzione fra religione e superstizione che pure ben definisce). Cfr. anche la voce 'Superstizione' in Abbagnano 1961; Sachot 1991: 375-376; Bailey 2009: 638. Su Tommaso D'Aquino, cfr. Cambers 2009: 8.

33. Budde 1717: 657.

34. Cfr. Bodin 1841: 205 ("Superstitio, quantacunque sit, quovis atheismo tolerabilior est. Nam qui superstitione aliqua obligatur, hunc Numinis metus in officio quodammodo ac naturae legibus continet; atheum vero, qui nihil nisi testem metuit, aut judicem, ad omnia scelera proclivi lapsu ruere oportet").

ferimento a Bacone, e invece Budde ora sceglie di polemizzare direttamente con il vero paladino della versione più aggressiva e diffusa di quella tesi, Pierre Bayle.

Anzitutto, scriveva il teologo jenese, le azioni malvagie dei superstiziosi tanto invocate da Bayle ed epigoni sono da imputarsi alle passioni di cui i superstiziosi sono preda, passioni che certo non sono prerogativa esclusiva della *superstitio* e che, com'è noto, spesso riguardano anche gli atei:

Facinora superstitosorum hominum non semper ipsi superstitioni, sed pravis illorum cupiditatibus, qui superstitionis tegumento obvelantur, tribuenda esse. Quare, si ponamus, atheum iisdem cupiditatibus inflammatum, non tantum eadem aget, quae superstitosus, sed tanto ad quidlibet perpetrandum audacior erit, quo minus frenum aliquod internum adest, quo retineri queat.³⁵

In secondo luogo, un superstizioso che compie atti crudeli è comunque in buona fede, convinto cioè di fare cosa gradita a Dio, ragion per cui non la *superstitio* è causa di crudeltà, ma l'errore su cui si fonda (e su quel piano l'*atheismus* è errore ben peggiore, suscettibile di generare atti ancor più crudeli):

Si ista superstitio ad crudelitatem, vel alia vitia homines impellat, tum quidem, quicquid eiusmodi homo agit, per errorem agit, dum falsa persuasione inductus, existimat, se rem Deo gratam facere, ut ipse servator nos conducet [...]. Hoc ergo ut non tam superstitioni, quam errori tribuendum est, ita non mitiora ab atheo expectes, per errorem in eam sententiam inducto, aut sibi aut reipublicae expedire, vel omnino necessarium esse, ut omnes homines fiant athei.³⁶

Infine, per quanto ellittica e perversa, la credenza superstiziosa in un Dio vendicatore fornisce in ogni caso una garanzia minimale di un qualche limite posto all'agire sfermato degli uomini, limite che l'ateo non può tracciare, privo com'è di istanze giudicanti superiori:

Quantumvis enim et cum vitiis gravissimis consistere queat, et iis fovendis quandoque inserviat, nullum tamen est dubium, quin homo eiusmodi, cum Deum scelerum vindicem credat, eius metu quandoque a peccatis quibusdam perpetrandis, retineatur, cum atheus contra nullo prorsus constringatur vinculo, quo minus libere cupiditatibus quibusvis frena laxet.³⁷

Si torna così alle tesi apologetiche classiche, per cui la superstizione è comunque da preferirsi alla negazione di Dio. Sembra un passo indietro, rispetto a Bacone-Bayle-Proeleus. Quanto all'ateismo, poi, nella pagina di Budde si dispiegava una fitta serie di distinzioni, fra atei di "prima" e di "seconda classe", o fra "tre gradi di ateismo": ma in quella trattazione non solo Spinoza veniva poi fatto rientrare in tutte le classi (quelli che "negano esplicitamente l'esistenza di Dio", e quelli che "stabiliscono alcuni principi" da cui seguono rifiuto della provvidenza e identità di Dio e mondo), ma ad esso veniva pure ricondotta la quasi totalità della filosofia greca e gran parte di quella moderna, in

35. Budde 1717: 352. Su Bayle, cfr. McKenna 1998.

36. Budde 1717: 352-353.

37. Ivi: 790-791.

una sorta di panspinozismo trans-storico (simile, paradossalmente, a quello di alcune celebri *Remarques* bayliane).³⁸

Ciò gli valse per sua stessa ammissione pure alcune celebri stroncature³⁹ e, nel 1721, una lunga *exercitatio* critica di Johann Christian Burgmann. Questi condivideva l'attacco di Wolff all'impostazione di Budde e Bayle, perché in essa si correva il doppio rischio di coinvolgere “gli antichi filosofi e i sapienti eruditi” nell'accusa di ateismo, e insieme (ironia della storia!) di blandire gli atei, ritenendo che “risplendano per giustizia e onesti costumi” e siano “liberi da molti errori” – operazione giudicata assai “infelice” oltre che “inutile”.⁴⁰

Con un certo sussiego, poi, Burgmann passava ad argomentare in positivo la propria posizione: poiché nella “filosofia trascendentale” è “ente” in senso “proprio e assoluto” solo ciò che è in atto, mentre l’“ente in potenza” lo è solo con qualche “restrizione”, ne segue che è “reo” di ateismo solo l’ateo “attuale”, e non chi propugna “opinioni pericolose” che possono solo “dare adito alla piena negazione di Dio”.⁴¹ La “ratio consequentiarum” non vale, dunque, e l’“ateo potenziale” non è un vero ateo: potrà anche “corrompere con clamorosi errori la realtà degli attributi divini”, l’“essenza divina” o la sua “provvidenza”, ma non sarà da dirsi ateo finché non neghi “aperta[mente] l’esistenza divina”. Altro è l’essenza, infatti, altro l’esistenza: sono “concetti” ben “diversi” che non vanno assolutamente “confusi”; e può ben darsi che qualcuno “resti impigliato in pessime considerazioni sulla natura dell’ente supremo” pur “lasciando salva e intatta una qualche nozione dell’essenza divina sufficiente a mostrargli una prolessi dell’esistenza”.⁴² È il caso del superstizioso, ad esempio, o dell’eretico: che sull’essenza di Dio sbagliano, ma non sono atei.

Quanto a Spinoza, rassicura Burgmann, “non c’è da temere” che esca indenne da questa requisitoria (come a dire: un uso meno esasperato della categoria di ateismo non esclude lo stesso la condanna di Spinoza). Il teologo fa leva sulla tesi del primato del *quid sit* sull’*an sit*: prima di affrontare il problema dell’esistenza di un ente (Dio, in questo caso) “deve essere nota la sua essenza” o tramite sensi o tramite una qualche cognizione – sia questa definitoria o anche solo “tenue”, “confusa e indistinta” (per dirla con i “recentiores”). Niente di ciò si rinviene però negli astratti “concetti primi” come lo è quello cartesiano di “perfezione” – nozione “del tutto vaga e generale”⁴³ che Spinoza aveva sottoscritto,

38. Ivi: praef. (s.p.).

39. *Ibid.*

40. Burgmann & Helms & Holtermann 1721: 3-4 (la conclusione è tratta da una citazione dell’erudito Johann Albert Fabricius). La critica menzionata di Wolff a Bayle era contenuta in una *disputatio* (avente per *auctor* P. A. Boysen) dal titolo *De atheismi falso suspectis*, discussa a Wittenberg nel 1710 (e pubblicata nel 1717).

41. Burgmann & Helms & Holtermann 1721: 12-13, con stringate discussioni delle tesi di J. Chr. Wolff, V. E. Loescher e J. T. Philipps (con i quali Burgmann concorda), e di J. Hase, F. Budde e J. H. Fopp (che invece assumono un’accezione di ateismo più larga e quindi suo giudizio inservibile).

42. Burgmann & Helms & Holtermann 1721: 14.

43. Ivi: 15-16 (altrettanto vaga è la nozione aristotelica di ‘indipendenza’).

aggiungendovi pure il rifiuto di “riconoscere altra sostanza” oltre al mondo “infinito”.

A fronte di ciò, invece, l'unica idea davvero “chiara” di Dio sarà quella di una “sostanza intelligente ed eterna, realmente distinta dal mondo e dalla materia”:⁴⁴ questa è l'unica definizione in cui il “predicato” dell'esistenza sia incluso fulgidamente nel “soggetto”.⁴⁵ Negarla è essere atei.

E così si aveva in Burgmann la definizione più limpida di cosa fosse l'ateismo in età moderna, per quanto col formularla a chiare lettere quella tesi metteva a nudo un problema non di poco conto, ossia la debolezza apologetica di gran parte del pensiero filosofico: ad esempio, dire che Dio sia “essere”, si leggeva subito dopo, è troppo vago; che sia “eterno” non basta, perché è tale pure per gli stratonici; che il mondo dipenda da lui è impreciso, perché Platone e Aristotele non sarebbero d'accordo.⁴⁶ Oscillazioni significative, queste, di cui parve approfittare August Ernst Renthe, con una certa audacia (ma siamo ormai nel 1757): per quanto incorra in clamorosi errori (cui il teologo dedicò un'intera *disputatio*), Spinoza non è un ateo, volto com'è al riconoscimento di un'unica sostanza divina; se invece si vorrà reputarlo tale, occorrerà riconoscere come ateistico anche “il sistema degli occasionalisti” con il loro “capostipite” Descartes, e pure quello di molti teologi, che ad esempio inseriscono in Dio il tempo – e dunque il mutamento...⁴⁷

3. “NELLO STATO DI NATURA NON C'È ALCUNA RELIGIONE”

Vista retrospettivamente, questa tassonomia dell'ateismo spinoziano si rivela piuttosto omogenea, e non si discosta troppo dalla consueta immagine del filosofo circolante in Europa per tutto il secolo. Che l'ateismo fosse o meno da preferirsi alla superstizione, restava costante la caratterizzazione di Spinoza come un ateo. Tuttavia, un elemento salta agli occhi, all'interno di queste accuse, ed è l'idea dello spinozismo come di una filosofia per cui “allo stato di natura non c'è alcuna religione”,⁴⁸ il che costituiva un micidiale depotenziamento della teologia, d'un tratto privata di radicamento ontologico.

Nel capitolo XVI del *Tractatus theologico-politicus* si leggeva che “siccome lo stato naturale è logicamente e cronologicamente anteriore alla religione, se restiamo nell'ambito di esso” ricaviamo che “per natura nessuno sa di essere tenuto ad obbedire a Dio”, e “nemmeno con la ragione si può venire a conoscere ciò”.⁴⁹ Agli occhi dei critici era sufficiente per affrettarsi a concluderne: di Dio per lo spinozismo non si ha alcuna “nozione naturale” (il che era corretto, dal loro punto di vista: che era quello che riconosceva solo il ‘Dio’ della rivelazione). Era a detta di molti lo stesso errore di Hobbes, che non a caso finiva pure per assolvere l'ateo dal “peccato” in senso proprio, dato che

44. Ivi: 18.

45. Ivi: 15.

46. Ivi: 17.

47. Ivi: 7-8 (occasionalismo), 9 (temporalità in Dio: tesi per nulla spinoziana).

48. Proeleus 1703: Propositio V, coroll.; Proeleus & Hamilton 1703: II, §9.

49. Spinoza 2007: 388.

quest'ultimo si dà solo ove vi sia una legge superiore, che l'ateo per definizione ignora⁵⁰ (ragion per cui sarà da dirsi tutt'al più "imprudente, se ritiene che Dio non esiste", ma certo non può "peccare").⁵¹

Non doveva essere solo un retaggio hobbesiano. È anche il "primo grado di ateismo" dei sociniani, ad esempio, dire che "Dio non si può dimostrare con il solo lume naturale".⁵² Ma è anche l'ottusità tipica dell'"ateo speculativo", che contro ogni "innata evidenza" si sforza di "cancellare maliziosamente ogni nozione di Dio dal proprio animo, di conculcare il dettame della propria coscienza e offuscare gli occhi della mente".⁵³

In molte *disputationes*, in generale, c'era la convinzione che data quella "finzione" di uno "stato naturale ostile e illegale",⁵⁴ alla religione non potesse essere riservato se non un ruolo accessorio, di mero artificio funzionale al controllo delle dinamiche passionali. È lo Spinoza allievo non solo di Hobbes⁵⁵ ma anche di Machiavelli⁵⁶ e Vani- ni,⁵⁷ l'autore iscritto nella tradizione libertina della religione come tecnica di governo, "frode" perpetrata strumentalmente da parte dei detentori del potere politico.⁵⁸ È lo Spinoza, in altri termini, che tratta la *religio* come *superstitio* (ossia, credenza senza fondamento: così nel 1702 Samuel Lucius, a Wittenberg).

In tal modo, peraltro, finivano per essere legittimate pure le posizioni ateistiche, una volta accertato che da esse non derivi necessariamente una posizione eversiva: semplificando, se in natura non si danno valori e gli uomini sono animali puramente egoistici, ne segue che la religione è un espediente escogitato da politici astuti per controllare le masse incolte dinanzi a cui persino l'ateo può assurgere al ruolo meritorio di saggio.

E così si tornava per altra via al tema della compatibilità sociale dell'ateismo. Si capisce bene infatti perché, come s'è visto, in qualche caso le *disputationes* su Spinoza passassero senza soluzione di continuità a confutare la tesi (bayliana più che spinoziana) dell'ateismo virtuoso. Proeleus in particolare: l'ateo non sente "in coscienza" alcun vincolo d'"amore" o di "paura" nei confronti di un ente superiore, e se osserva le leggi è solo "per il proprio vantaggio e utilità" (o, che è lo stesso, "per paura e costrizione" nei confronti di un "magistrato civile"): il che però (per quanto da preferirsi al *superstitio-*

50. Proeleus 1703: Propositio X (ancora una volta, le considerazioni su Hobbes sono fatte sulla scorta di Pufendorf 1684: 388-389 (III, 4): gli atei saranno dunque tutt'al più "rebelles subditi", ma non "hostes Dei").

51. Proeleus & Hamilton 1703: II, §9, contro Hobbes e contro Spinoza; cfr. anche Staalkopf & Andersen 1707: 6-7; Hortemels & Bieruma 1753: 26.

52. Jäger & Beuttler 1710: 4. Cfr. anche Trever & Schilling 1718: 44, 90-93, 99-101; ma già Paulus & Bullinger 1671: §17. Tuttavia i sociniani sostenevano quella tesi per enfatizzare il primato della Rivelazione, non per negare la fondatezza di qualsiasi idea di Dio.

53. Staalkopf & Schubbius 1710: 15-16 ("empietà doppia, di intelletto e di volontà").

54. Staalkopf & Schorischius 1706: §8.

55. Falck 1694: 4-5; ma anche Jäger & Haas 1710: 7, 29 (citando a sua volta H. More, Chr. Wittich e Chr. Kortholt).

56. Paulus & Bullinger 1671: §13.

57. Niemeier & Bredeholl 1681: §42; Niemeier & Petri 1690: §§91, 107, 127.

58. Olearius 1710: 765, 775.

sus) rende alquanto precaria la sua fedeltà al potere e finisce per “dissolvere le società”:⁵⁹

Qui nullas leges fideique servat, is destruit societates. Nulla enim societas sine legibus consistit. Atheismus autem nullas leges servat, quia in sua conscientia nullo superioris metu nec amore tenetur. [...] Inquires, Atheum tamen servare leges [...]. Atheum etiam agnoscere superiorem, nimirum Magistratum civilem. Respondeo, Atheum servare fidem legesque, sed ex commodo tantum suo et utilitate [...]. Vix autem contingere potest, quin Magistratus custodia mille modis eludi possit, per calliditatem hominis, nullo conscientiae vinculo constricti.

Era Pufendorf la fonte dell’argomentazione di Proeleus; curiosamente, lo stesso Pufendorf che appena cinque anni dopo verrà utilizzato da un allievo di Christian Thomasius, Amthor, ma stavolta, sorprendentemente, per suffragare la tesi contraria, in una *Dissertatio politica de habitu superstitionis ad vitam civilem* – opera assai discussa in cui la teoria dell’uso politico della religione veniva rivolta contro l’ortodossia luterana e a favore della più ampia tolleranza, da estendersi, sulla scorta di Bayle, anche agli atei (il che gli valse una severa condanna da parte dei teologi di Rostock,⁶⁰ e in particolare del più accanito fra gli antispinozisti, Staalkopf, il quale ripropose sì le tesi di Proeleus sulla ‘pericolosità politica’ dell’ateismo, ma ovviamente omettendo Pufendorf, e al suo posto citando Locke e Poiret...)⁶¹ Ateismo e superstizione sono certo opposti alla religione, aveva scritto Amthor, ma il vero superstizioso è chi, col pretesto della *pietas*, pretende di condannare a morte un ateo per le sue sole opinioni.⁶²

Classicamente, la *superstitio* è evocata e utilizzata come nozione contestuale; buona come arma polemica da agitare contro chiunque la pensi diversamente.⁶³ E in questo valeva sempre la lucida diagnosi di Hobbes, per cui ad essere superstiziosa (e aberrante rispetto alla ragione) è sempre la religione degli altri.⁶⁴

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Armstrong, S. 2014. “The Devil, Superstition, and the Fragmentation of Magic”, *Renaissance and Reformation*, 2, pp. 49-80.
- Bailey, M. D. 2009. “A Late-Medieval Crisis of Superstition?”, *Speculum*, 84/3, pp. 633-661.
- Benigni, F. 2020. “‘Una religione assai materiale’. L’*Epistola altera* di Henry More e alcune *disputationes* antisociniane in area tedesca”, *Rivista di storia della filosofia*, 4, pp. 669-688.
- Bodin, J. 1841. *Das Heptaplomer des Jean Bodin*, hrsg. von G. E. Guhrauer, Berlin, G. Eichler (ed. anast. Genève, Slatkine, 1971).
- Budde, J. F. (praes.) and Werder, J. F. (resp.) 1706. *Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam*, Halle, Henckel.
- Budde, J. F. 1717. *Theses theologicae de Atheismo et Superstitione...*, Jena, Bielck.

59. Proeleus 1703: Propositio[nes], XXVI, XXVII, XXX.

60. Cfr. Mulsow 2016.

61. Staalkopf & Schubbius 1710: 7-8.

62. *Ibid.* (Amthor, che qui sosteneva una tesi molto vicina a quelle di Bayle ma anche dello stesso Spinoza, è citato alle pp. 10-12).

63. Cfr. Cambers 2009: 8.

64. Cfr. Sachot 1991: 378; Armstrong 2014: 54, 64. Cfr. anche Janssen 1979.

- Burgmann, J. Chr. (praes.), Helms, F. J. (resp.) and Holtermann, A. (resp.) 1721. *Exercitatio philosophica de Stoa e Spinozismo et Atheismo exculpanda*, Wittenberg, Gerdes.
- Cambers, A. 2009. "Demonic Possession, Literacy and 'Superstition' in Early Modern England", *Past & Present*, 202, pp. 3-35.
- Dompnier, B. 1998. "Les hommes d'église et la superstition entre XVIIe et XVIIIe siècles", in *La superstition à l'âge des Lumières*, éd. par B. Dompnier, Paris, Champion, pp. 13-47.
- Falck, N. 1694. *Dissertationes quatuor, de Daemonologia recentiorum autorum falsa...*, Wittenberg, Schultzius.
- Frommann, J. U. 1716. *Atheus stultus, sive Stultitia atheismi*, Tübingen, Cottam.
- Furetière, A. 1690. *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois...*, Rotterdam, Leers.
- Gothóni, R. 1994. "Religio and Superstitio Reconsidered", *Archiv für Religionspsychologie*, 1, pp. 37-46.
- Hortemels, J. (praes.) and Bieruma, J. (auct.) 1753. *Disputatio philosophica de necessario, aeterno, et immutabili Dei decreto, non confundendo cum spinozistico ordine aeterno...*, Utrecht, Broedelet.
- Jäger, J. W. (praes.) and Beuttler, G. F. M. (resp.) 1710. *Franciscus Cuperus Amstelod. Mala fide, aut ad minimum frigide Atheismum Spinozae oppugnans...*, Tübingen, Reis.
- Jäger, J. W. (praes.) and Haas, M. Chr. (resp.) 1710. *Spinocismus sive Benedicti Spinosaе famosi Atheistae Vita et doctrinalia...*, Tübingen, s.n.
- Janssen, L. F. 1979. "'Superstitio' and the Persecution of the Christians", *Vigiliae Christianae*, 2, pp. 131-159.
- Koch, C. D. (praes.) and Beuthner, A. Chr. (resp.) 1714. *Disquisitio Philosophica De Sententia Media In Dissertationem Nuperam De Libertate Cogitandi*, Helmstedt, Hammius.
- Lotter, T. 1711. *Philosophema de causis praecipuis atheismum gignentibus...*, Leipzig, Brandenburger.
- Marcel, S. 2006. "Religio/Superstitio: La crise des institutions, de Cicéron à Augustin", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 3, pp. 193-207.
- Mayer J. F. (praes.) and Staalkopf J. (auct.) 1707. *Ab Impiis Detorsionibus Thomae Hobbesii, et Benedicti de Spinoza, Oraculum Paulinum...*, Greifswald, Adolph.
- McKenna, A. 1998. "Pierre Bayle et la superstition", in *La superstition à l'âge des Lumières*, éd. par B. Dompnier, Paris, Champion, pp. 49-67.
- Mulsow, M. 2016. "Amthor, Christoph Heinrich (1677-1721)", in *The Bloomsbury Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, ed. by H. F. Klemme and M. Kuehn, London-New York, Bloomsbury, pp. 17-18.
- Niemeier, J. B. (praes.) and Bredeholl, G.H. (resp.) 1681. *Dissertatio philosophica de existentia Dei...*, Helmstedt, Müller.
- Niemeier, J. B. (praes.) and Petri, H. (resp.) 1690. *De atheismi eversione disputationis philosophica pars posterior...*, Helmstedt, Hamm.
- Olearius, J. 1710. *Synopses controversiarum...*, Leipzig, Lanckisch.
- Parish, H. and Naphy, W. G. (eds.) 2002. *Religion and Superstition in Reformation Europe*, Manchester, Manchester University Press.
- Paulus, R. (praes.) and Bullinger, H. (resp.) 1671. *Disputatio theologica secunda, De Hebraeorum vocatione...*, Marburg, Schadewitz.
- Perol, L. 1998. "La notion de superstition de Furetière au Dictionnaire de Trévoux et à l'Encyclopédie", in *La superstition à l'âge des Lumières*, éd. par B. Dompnier, Paris, Champion, pp. 49-67.
- Proeleus, I. 1703. *Religio, hominis et boni civis, naturalis geometrica demonstrata, Bened. Spinosaе & Th Hobbesio opposita...*, Leipzig, Richter.
- Proeleus, I. (praes.) and Hamilton, J. I. (resp.) 1703. *Religio, hominis et boni civis naturalis, vindicata Ab objectionibus...*, Leipzig, Richter.
- Pufendorf, S. 1684. *De Jure naturae et gentium libri octo*, Frankfurt, Knoch.
- Riess, E. 1903. "Studies in Superstition", *The American Journal of Philology*, 4, pp. 423-440.
- Ross, R. C. 1969. "Superstitio", *The Classical Journal*, 64/8, pp. 354-358.

- Sachot, M. 1991. "Religio/Superstitio. Historique d'une subversion et d'un retournement", *Revue de l'histoire des religions*, 4, pp. 355-394.
- Smith, S. A. and Knight, A. (eds.) 2008. *The Religion of Fools? Superstition Past and Present*, Oxford, Oxford University Press.
- Solmsen, F. 1944. "Cicero on *Religio* and *Superstitio*", *The Classical Weekly*, 14, pp. 159-160.
- Spinoza, B. 2007. *Trattato teologico-politico*, Torino, Einaudi.
- Staalkopf J. (praes.) and Lucius Chr. B. (resp.) 1705. *Benedictum de Spinoza, atheismi convictum...*, Wittenberg, Meyer.
- Staalkopf, J. (praes.) and Schorischius Chr. (resp.) 1706. *De Fundamento Venerationis Dei Religiosae, Adversus Hobbesium*, Wittenberg, Gerdes.
- Staalkopf J. (praes.) and Andersen J. Ph. (resp.) 1707. *Benedictum de Spinoza atheismi convictum, contra Autorem Praefationis in Opera eius Posthuma*, Greifswald, Starck.
- Staalkopf, J. (praes.) and Grimm, H.J. (resp.) 1707. *De atheismo Benedicti de Spinoza... adversus V. Cl. Godofredum Arnold*, Greifswald, Starck.
- Staalkopf J. (praes.) and Gramman B. (resp.) 1708. *De Spinozismo post Spinozam*, Greifswald, Adolph.
- Staalkopf, J. (praes.) and Schubbius, A. M. (resp.) 1710. *De habitu atheismi ad vitam civilem*, Greifswald, Starck.
- Thomas, K. 1997. *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Oxford, Oxford University Press.
- Trever, G. S. (praes.) and Schilling, Chr. H. (resp.) 1718. *Oeconomia systematis moralis atheorum*, Helmstedt, Schnorr.
- Weidner, J. J. (praes.) and Nicolaus G. (resp.) 1704. *Atheismi Justa denominatio ac imputatio. Contra Tom. VIII. Observationum Halensium...*, Rostoch, Weppling.

Atheismus and superstitio in the Debate
on Spinozism in the Early 18th Century
Fiormichele Benigni
Sapienza Università di Roma
fiormichele.benigni@uniroma1.it

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

ANDREA COSTA

L'impietas et la peur du noir de M. Hobbes

La *superstitio* dans l'œuvre de G. W. Leibniz

ABSTRACT: This article is dedicated to the study of the semantic value of the word *superstitio* in the work of G. W. Leibniz. In its first part, the article considers the sources that contributed to the semantic determination of this lexeme during the formative period of the philosopher, through an analysis of the occurrences of this word both in the reading notes and in the first legal texts. This examination allows us to isolate a typically Leibnizian meaning of *superstitio*, the originality of which will be highlighted in the second part, thanks to a comparison with the definitions of the same word proposed in the main philosophical lexicons of the modern period. Finally, in its last part, the article analyses the Leibnizian use of the word *superstitio* in political and scholarly contexts, showing how the conceptualisation of the lexeme in the philosophical domain also proves to be functional and effective both in the context of the irenic projects and in its application to the philosopher's historiographical methodology.

RÉSUMÉ: Cet article est consacré à l'étude de la valeur sémantique du mot *superstitio* dans l'œuvre de G. W. Leibniz. Dans sa première partie, l'article s'attache à considérer les sources qui ont contribué à la détermination sémantique de ce lexème au cours de la période de formation du philosophe, en particulier à travers l'analyse des occurrences de ce mot dans les notes de lecture et dans les premiers textes juridiques. Cet examen permet d'isoler une acception typiquement leibnizienne de la *superstitio*, dont l'originalité sera mise en relief dans la deuxième partie, grâce à la comparaison avec les définitions du même mot proposées par les principaux lexiques philosophiques de l'époque moderne. Enfin, dans sa dernière partie, l'article s'attache à l'analyse de l'utilisation leibnizienne du mot *superstitio* dans les contextes politiques et érudits, en montrant comment la conceptualisation du lexème opérée dans le domaine philosophique s'avère également fonctionnelle et performante, tant dans le cadre des projets iréniques que dans ses applications à la méthodologie historiographique du philosophe.

KEYWORDS: Leibniz; *superstitio*; Gerardus Joannes Vossius; Irenicism; Erudition

1. HIC SUPERSTITIOSOS NOS ESSE NECESSE¹

C'est dans un contexte tout à fait curieux et inattendu que, sous les yeux de Leibniz, le mot *superstitio* connaît l'une de ses toutes premières apparitions, bien loin du rassurant champ lexical religieux ou des encadrements notionnels plus conventionnels connectés à la théologie, où ce concept à la puissance connotative pâlisante et dont la problématisation n'était plus à la une depuis un bon moment, semblait désormais destiné à passer sa paisible retraite philosophique.

L'auteur de ce détournement surprenant, suite auquel la *superstitio* se trouve momentanément projetée dans le domaine de la logique est, en réalité, Johann Heinrich

1. *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, A VI, 1, 307n.



Bisterfeld qui, dans son *Philosophiae primae seminarium* de 1657,² attribue la qualification de « superstitieux » à certains logiciens coupables, à ses yeux, d'une excessive méfiance envers les syllogismes disjonctifs et hypothétiques.

Hoc superstitiosi quidam Logici, qui categoricos, quos vocant, syllogismos vix non adorant, observare debebant. Simpliciter enim dicti syllogismi in posteriori axiomatico, suo loco indicando, fundantur.³

Il est tout à fait probable qu'une expression si inhabituelle ait frappé le jeune Leibniz, comme le suggère le fait que, dans sa copie du *Philosophiae Primae Seminarium*, la phrase qui la contient se trouve partialement soulignée.⁴ La question technique concernant le refus de la primauté des syllogismes catégoriques demeure secondaire pour notre discours :⁵ l'élément remarquable ici est surtout cette épithète de *superstitiosi* que le texte mobilise, non sans une certaine ironie, pour qualifier une sorte d'impéritie maladroite dans la gestion d'une opération tellement primordiale qu'elle fonde la possibilité même de la maîtrise de tout système de signes, à savoir la substitution. Les *logici superstitiosi* de Bisterfeld font manifestement écho à ces *philosophi superstitiosi*⁶ qui, pour Cicéron, sous la contrainte d'une obéissance aveugle à une sorte de *traditio*, ne pouvaient pas se résoudre à « *quae non sunt credenda, non credere* » : dans les deux cas, la *superstitio* identifie une disposition à l'égard d'une *auctoritas* dont l'acceptation passive et acritique conduit à un éloignement radical de la *cognitio per causas*.

Cette première rencontre, autant fugace que troublante, entre Leibniz et la « superstition des logiciens », fût suivie de près par d'autres tête-à-tête plus classiques, à travers lesquels les déterminations sémantiques du mot propres au vocabulaire leibnizien commencent à se former, pour se fixer par la suite dans une casuistique qui demeurera constante jusqu'aux textes de la dernière maturité.

Pour la génétique de ce processus, qui s'étale entre les années 1663 et 1676, deux familles d'écrits revêtent une importance tout à fait particulière : les notes de lecture et les textes juridiques. Concernant les premières, il est aisé de montrer comment l'at-

2. Bisterfeld 1657: 18.

3. A VI, 1, 153.

4. La copie appartenant à Leibniz du *Philosophiae primae seminarium* est consultable à partir du site de la GWLB de Hanovre. À la page 18, Leibniz souligne le mot *categoricos* : aux yeux des éditeurs de l'Akademie, une telle marque d'attention suffit pour « sauver » le passage tout entier dans une sélection, somme toute assez restreinte, de morceaux retenus par Leibniz parmi les nombreuses pages des textes bisterfeldiens. Je remercie Enrico Pasini pour l'indication de la source.

5. Puisque la solution du problème, selon Bisterfeld, doit passer par une attention accrue à la prémisse mineure, il n'est pas improbable que la question soit également connectée à celle de la disposition des syllogismes, thème sur lequel Leibniz reviendra plus en détail dans la quasi contemporaine *Dissertatio de arte combinatoria* et qui, tel un fleuve karstique, remontera de temps en temps à la surface dans un certain nombre de textes tout au long de son parcours intellectuel. Cf. par exemple, A VI, 1, 183, mais aussi NE [Liv. IV, chap. 2], 362. Les abréviations sont listées dans la section Abréviations à la fin.

6. « [...] *isti philosophi superstitiosi et paene fanatici* [...] *quam ea, quae non sunt credenda, non credere* », Cic. *Div.* 2, 57, 118.

tention de Leibniz – tout particulièrement au cours de la décennie qui suit la rédaction de la *Dissertatio de arte combinatoria* – soit souvent retenue par les passages traitant de la superstition qu'il repérait un peu partout, parmi les pages de la légion d'auteurs qui défilaient sous ses yeux de lecteur compulsif et omnivore.⁷ Dans tous ces extraits annotés ou transcrits par le philosophe, on peut sélectionner un nombre non négligeable d'occurrences qui affichent une claire volonté de rechercher une valeur définitionnelle stable à attribuer au mot *superstitio*, soit en lui opposant un antonyme (classiquement, le mot *religio*), soit grâce à un mouvement diaïrétique qui en spécifie les différences par rapport à d'autres lexèmes concurrents, soit, plus simplement, à travers l'ostension d'un certain nombre d'*exempla* dont la valeur paradigmatique est considérée comme particulièrement saisissante.

Une bonne illustration du premier cas de figure est représentée par les *notae* leibniziennes aux textes de Spinoza, où – comme on le sait – la question de la superstition revient avec une fréquence proportionnelle à l'importance que le philosophe hollandais accordait à tout ce qui se connecte au thème de la croyance.⁸ Un exemple en est fourni par ce passage de la lettre n° 73 de Spinoza à Oldenburg,⁹ que Leibniz lut et annota fort probablement pendant son séjour à Londres en 1676, et dans laquelle il put trouver cette presque-définition de la *superstitio* :

Quod satis prolixè cap. 6. de Miraculis ostendi. Hoc tamen hic addo, me inter religionem et superstitionem hanc praecipue agnoscere differentiam, quod haec ignorantiam, illa autem sapientiam pro suo fundamento habeat, et hanc causam esse credo, cur Christiani non fide, neque caritate, neque reliquis spiritus s. fructibus, sed sola opinione inter reliquos dignoscuntur, nempe, quia ut omnes, solis miraculis, hoc est ignorantia, quae omnis malitiae fons est, se defendunt, atque adeo fidem, licet veram, in superstitionem vertunt.¹⁰

Il faudra également retenir un autre extrait tiré du *TTP*¹¹ – noté et commenté par Leibniz probablement au cours de l'hiver 1675-76 – où l'occurrence du même mot se présente cette fois sans aucune prétention définitionnelle, tout en véhiculant néan-

7. Parmi les nombreuses notes de lecture leibniziennes touchant aux passages concernant le thème de la *superstitio*, on peut citer également : *Aus und zu Theodor Zwingers, Theatrum humane vitae* (1677-1679 dans A VI, 4, 1016), *Aus und zu Robert Barclay, Theologia christiana apologia* (1677-1680, A VI, 4, 2547), *Aus und zu Maimonides, Dux perplexorum* (1677-1716, A VI, 4, 2497) et *Aus und zu Malebranche, De la recherche de la vérité* (1686-1699, A VI, 4, 1872, 1878, 1937, 1952).

8. La confrontation avec les positions spinozistes sur la superstition – à partir de simples notes de lecture (non seulement celles de 1676, mais également celles de 1678, tirées à partir de l'*Opera Postuma*, cf. A IV, 4, 1705-1776), jusqu'aux textes philosophiques les plus accomplis – est si riche qu'elle mériterait un commentaire spécifique. Nous nous limitons ici à en relever quelques exemples afin de montrer comment certaines déterminations sémantiques tirées de cette littérature deviendront des composantes fondamentales dans l'élaboration leibnizienne du concept de superstition, tout particulièrement lors de ses applications dans les contextes politiques.

9. Geb. IV, 307.

10. A VI, 3, 370.

11. Geb. III, 139.

moins une acception qui, on le verra, sera considérée par Leibniz avec une certaine attention à fin de déterminer sémantiquement la superstition dans les contextes érudits : l'attitude superstitieuse ici est en effet attribuée au mauvais philologue qui sous les poids de l'*auctoritas*, néglige l'*emendatio* des leçons contradictoires.¹² Mais parmi toutes les occurrences que l'on peut recenser dans cette catégorie de textes, la plus importante est sans aucun doute la longue glose à l'*Enchiridium ethicum* de Henry More,¹³ lu et commenté par Leibniz entre le printemps et l'été 1676.

L'exceptionnalité du commentaire est double : tout d'abord parce que nous sommes ici face à un véritable texte leibnizien traitant de la superstition et non plus à une copie finalisée à l'étude d'un extrait tiré d'autrui. En deuxième lieu, car il s'agit du seul et unique texte où Leibniz propose quelque chose qui s'approche de très près à une définition de la *superstitio* :

Superstitio est impietas qua quis Deum, ita levem aut iracundum putat, ut credat leviculis rebus ad iram commoveri aut placari. Profanitas qua quis audacter omnia jura divina et humana violat, quae aliquando abit in Atheismum, quo nullus animae status pejor.¹⁴

La superstition est définie ici comme une impiété (*impietas*)¹⁵ puisant ses origines dans l'anthropomorphisation de la divinité et, par conséquent, dans l'attribution à celle-ci des mêmes traits colériques ou empathiques qui, chez les mortels, peuvent être si facilement déclenchés par des inepties. La deuxième partie de la définition, par laquelle la superstition est indirectement rattachée à l'athéisme, est également notable car, en raison de cette association même, le texte de Leibniz se trouve *ipso facto* mis en regard par rapport à une tradition lexicographique sur laquelle nous reviendrons plus en détail par la suite. Il est également intéressant de noter que, dans le passage de l'*Enchiridium* qui suscite le commentaire leibnizien, le mot *superstitio* est absent. D'après les indications notées sur le manuscrit en effet, la note de Leibniz se réfère au chapitre XIII du premier livre de l'œuvre de More, qui est consacré aux *impressiones corporeas* et, plus précisément, à son troisième paragraphe, où il est question de l'imagination.¹⁶ Dans ce cas également, le développement d'une réflexion sur la superstition au sein d'un cha-

12. A VI, 3, 262 : « Respondetur ad primum plures fuisse lectiones, in *Thalmude* enim plures notantur quae a Masoretis neglectae sunt, et superstitiosus ille corrector *Bibliorum Bombergianorum* tandem coactus fuit fateri in praefatione ».

13. More 1668.

14. A VI, 3, 357.

15. D'après le *Lexicon philosophicum* de Micraelius 1662 : 600 : « Impietas et improbitas sic differunt, quod illa fiat contra religionem, qua Deo, patriae et parentibus sumus obstricti; hac vero contra bonos mores ».

16. More 1668 : 73 : « Immaginatio est impressio corporea, qua propendet Anima ad credendum ed aut esse aut fore, quae tamen nec sunt nec futura sunt unquam. Ut Sensatio animam, ni sibi cavet, facile in errorem ducit circa naturas rerum ; ita Immaginatio circa earum existencias, sive praesentes sive futuras ».

pitre consacré aux « passions corporelles »¹⁷ implique et sous-entend un positionnement clair par rapport à la tradition.

Un discours tout à fait analogue vaut pour la deuxième famille de textes qui peuvent mieux nous renseigner sur les premiers tâtonnements de Leibniz dans son processus de détermination sémantique du mot, à savoir, les écrits juridiques.

Cette catégorie d'écrits – où la recherche des éléments définitionnels s'avère tellement primordiale qu'elle devient l'un des critères de définition du genre d'appartenance – présente en plus l'avantage d'explicitier, avec une netteté accrue, les contributions personnelles du philosophe en les distinguant plus clairement des suggestions retenues à partir de la lecture des autres auteurs. L'acribie propre au langage juridique dans la délimitation du sens précis de chaque mot, justifie ainsi la précocité qui caractérise ces écrits dans l'exhibition des phénomènes de condensation du lexème *superstitio* autour d'une casuistique limitée et bien définie. Ainsi, dès le *De collegis* de 1665, on voit déjà apparaître la *superstitio* dans l'une des acceptions qui reviendra avec force fréquence dans tous les écrits successifs de Leibniz, à savoir celle d'une habitude – sociale ou corporative (parmi lesquelles on peut compter aussi l'adoption d'un idiolecte spécifique) – dans laquelle l'inertie qui pousse à la perpétration d'une coutume fait office de raison solide, désormais obsolète et inopérante, qui en avait motivé l'instauration :

Leges expressae vel sunt scriptae vel Placita. Leges quoque vel purae sunt quae solum ad finem Collegii faciunt, in Collegio solenni et minus solenni (plerumque tamen et ibi est mistio finis), vel mixtae de iis quae si abjicerentur, etsi non permutterentur, tamen constaret finis Collegium, adhibentur in eum maxime finem, ut magis obstringantur Membra et formetur Collegium, et haec est quasi superstitio politica eorum quae per se non valde necessaria sunt, ad animos continendos, v. g. de vestitu, de insignibus, genere loquendi, imo poena, fisco etc., non invicem altercando, vel cavillando, de certo nomine collegii etc.¹⁸

La même acception, déclinée dans des contextes différents, se rencontre également dans la *Nova Methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* de 1667, où le mot *superstitio* revient deux fois.¹⁹ Dans le *Definitio Juris Specimen* de 1676, nous retrouvons en revanche cette même volonté de recherche définitionnelle qu'on vient d'observer dans les notes de lecture de la même période :

Necromantia et Magia vetita, varias habent species gradusque. Generale in illis commercium cum spiritibus malis, quod vulgo pactum vocant. Interdum autem continet hostilitatem Deo solenniter denuntiatam, interdum tantum usum spirituum ad nocendum. Posset etiam dari non malo fine, etsi per se maneat malus mali spiritus usus. Ut si quis haberet quem vocant spiritum familiarem, sed das alräungen, ea spe ut proficeret ad scientias vel divitias, foret simplex superstitio non magia. Idem est si pactum esset implicitum tantum, fruenti ignotum.²⁰

17. Le titre complet du chapitre XIII du premier livre de l'*Enchiridion ethicum*, en effet, est *De reliquis passionibus, sive impressionibus corporeis*, 72.

18. A VI, 2, 8.

19. A VI, 1, 307n. et 328.

20. A VI, 3, 625.

Tout comme dans l'extrait de la lettre LXXIII de Spinoza à Oldenburg lu par Leibniz, comme on l'a dit, à la même année, l'effort définitionnel est ici reconnaissable à partir du mouvement diaïrétique par lequel la *superstitio* est distinguée – en raison de l'absence de l'élément du pacte – des autres lexèmes qui lui étaient traditionnellement associés, tels que *magia* ou *necromantia*.

Les écrits de la fin des années 1670, marquent l'aboutissement de cette phase d'élaboration conceptuelle, à partir de laquelle les déterminations sémantiques du mot *superstitio* se précisent et se fixent dans le vocabulaire leibnizien. Alimentées par cette double source de réflexion que sont les gloses et les textes juridiques, on pourra en identifier trois à la fin de cette période, chacune correspondante à un champ lexical bien défini et marqué par la présence d'isotopies qui – en dépit des nombreuses hybridations ou de la coprésence de cas de figure différents au sein d'un même texte – demeurent toujours bien reconnaissables, à savoir : une détermination sémantique proprement philosophique, une autre politique et, enfin, un sens érudit. Les trois puisent leurs potentialités expressives à partir de la même conceptualisation du lexème.

Mais pour apprécier pleinement la complexité et la finesse qui fondent l'utilisation polysémique du mot *superstitio* chez Leibniz, il faudra avant tout élargir le cadre et considérer de plus près les frontières du champ notionnel dans lequel le concept de superstition se trouvait enfermé au tournant de l'âge moderne.

2. POUR UNE TAXINOMIE DE LA *SUPERSTITIO* AU XVII^e SIÈCLE

Je voudrais que tous les hommes eussent chez eux, au lieu de ces meubles de fantaisie qui ne produisent pas une seule idée, je voudrais, dis-je, qu'ils eussent une espèce d'arbre en relief, sur chaque branche duquel serait écrit le nom d'un vice, en observant de commencer par le plus mince travers, en arrivant ainsi par gradation jusqu'au crime né de l'oubli de ses premiers devoirs. Un tel tableau moral n'aurait-il pas son utilité ? et ne vaudrait-il pas bien un Téniers, ou un Rubens ?²¹

Si la taxinomie des passions décrite dans les *120 Journées* représente le déploiement tangible et effectif de l'arbre des vices souhaité par Valcour, on peut raisonnablement présumer que la *superstitio* occupait un positionnement bien médiocre dans la hiérarchie des ignominies telle que l'envisageait le Divin Marquis. Bien qu'en 1793, l'espoir de Valcour demeurait encore parmi les simple *desiderata* non réalisés, au cours des siècles précédents nous pouvons documenter un bon nombre d'efforts voués à réaliser des représentations au moins partielles des différents embranchements qui se déploient et qui s'étalent à partir de telle ou telle autre abjection particulière.

Dans ce cadre, la *superstitio* peut vanter une histoire tout à fait singulière dont la parabole nous est restituée d'une façon étonnement précise par les lexiques et les dictionnaires philosophiques. Absente des ouvrages de Bernardi, Bruno, Chasteigner et

21. Sade 1990 : 458.

Goclenius,²² l'entrée *superstitio* commence à être considérée comme digne d'intérêt seulement par le *Compendium lexici philosophici*²³ de Johann Heinrich Alsted de 1626 qui, toutefois, se limite pour toute explication à renvoyer au mot qui était traditionnellement considéré comme son équivalent en grec, c'est-à-dire δεισιδαιμονία. La stérilité du renvoi s'en trouve accrue si l'on considère que, chez les auteurs grecs, ce mot ne s'est pas toujours présenté comme marqué d'une connotation complètement négative,²⁴ du moins jusqu'au traité Περὶ δεισιδαιμονίας de Plutarque, à partir duquel les déterminations sémantiques de la *superstitio* se trouvèrent basculées à jamais du côté obscur du vocabulaire.

Le *Lexicum ethicum* de Richter, publié l'année d'après, ne fait pas mieux : après s'être attardé sur son étymologie latine venant de *superstes*,²⁵ il propose une définition fondée sur l'opposition classique avec la *religio*, qui brille par son apodicticité décourageante :

Superstitio et religio differunt : Religio est veri cultus ; Superstitio falsi.²⁶

La grande pauvreté exégétique de ces entrées correspond bien au niveau de problématisation philosophique et théologique que la question de la superstition avait atteint au tournant de l'âge moderne. Dès la fin du XV^e siècle, les inquiétudes suscitées par la diffusion des sortilèges ou des différentes pratiques perçues comme superstitieuses avaient été déjà amplement subsumées à l'angoisse, bien plus œcuménique, envers la sorcellerie qui, du XVI^e jusqu'au début du XVII^e siècle, ne fera que grandir.²⁷ La floraison des accusations de superstition échangées entre catholiques et protestants ne contribua guère plus au raffinement de la casuistique théologique sur la *superstitio*, du moins au cours des premières années de la Réforme : en effet, l'abondante production pamphlétaire de cette période préféra tout d'abord se concentrer sur le simple catalogage et l'énumération des pratiques superstitieuses à imputer au parti opposé, savamment choisies et sélectionnées parmi les plus « baroques » et les plus improbables.²⁸ C'est seulement en s'approchant de la moitié du siècle qu'un certain nombre d'éléments nouveaux commence à s'introduire dans le débat.

22. Bernardi 1582-1585 ; Bruno 1609 ; Chasteigner 1612 ; Goclenius 1613. L'ensemble de ces ouvrages, ainsi que des lexiques cités par la suite est consultable également en ligne à partir du site de l'ILIESI, à l'adresse : <https://www.iliesi.cnr.it/Lessici/intro.php>

23. Alsted 1626 : 3327.

24. Ainsi chez Polybe, où le partage de la même δεισιδαιμονίαν est considéré comme une raison de cohésion sociale, ou encore chez Diodore de Sicile, qui donne au mot la connotation de simple « crainte religieuse » ou de « peur anxieuse envers les Dieux ». Cf. Polyb. 6, 56, 7 : « καὶ μοι δοκεῖ τὸ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὄνειδιζόμενον, τοῦτοσυνέχειν τὰ Ῥωμαίων πράγμα, λέγω δὲ τὴ δεισιδαιμονίαν » et Diod. 1-70 : « Ταῦτα δ'ἔπραττεν ἅμα μὲν εἰς δεισιδαιμονίαν καὶ θεοφιλή βίον τὸν βασιλέα προτρέπομενος, ἅμα δὲ κατὰ τρόπον ξῆν ἐθίζων οὐ διὰ πικρᾶς νοουθετήσεως, ἀλλὰ δι'ἐπαίνων κεχαρισμένων καὶ πρὸς ἀρετὴν μάλιστα ἀνηκόντων ».

25. Il s'agit essentiellement de l'étymologie cicéronienne tirée du *De natura deorum* (cf. Cic. *Nat. Deor.* II, 72) et rejetée par Lactance (Cf. Lact. *Inst.* IV, 28). Cf. aussi Grodzynski 1974 : 36-60.

26. Richter 1627 : 438.

27. Cf. par exemple, Blay 2008 : 115-133.

28. Cf. Delumeau 1974 : 451-487.

Le traité *De theologia gentili, et physiologia christiana, sive de Origine ac progressu idololatriae*,²⁹ publié en 1642 par Gérard Vossius, représente l'un de premiers exemples de cette sensibilité renouvelée pour la question. Comme l'indique le titre, l'ouvrage de Vossius est essentiellement consacré à l'idolâtrie, dont l'érudit néerlandais s'attache à établir la taxinomie, ainsi qu'à en cumuler des *exempla* à même de justifier et de donner corps au système de classification proposé. Mais en parcourant l'arbre taxinomique de Vossius à rebours, on s'aperçoit que l'idolâtrie est définie comme une sous-catégorie de la *superstitio* et cette dernière, à son tour, comme l'une de deux typologies possibles de l'*impietas* qui trouve son origine *a recessu religionis* :

Ex iis, quae diximus, religio definitur : ac bifariam ab ea recedi, impietate si Deus ignoretur, et superstitione, si cultus Dei proprius alio transferatur. [...] Δεισιδαιμονίαν sive superstitionem duplicem esse : ac prius genus proprie magis idolatriam vocari : quod non una ejus descriptione ex veteribus comprobatur. Interim et idolatriam recte dici cum adversus Dei mandatum in simulachro collitur Deus.³⁰

Ce mouvement d'éloignement par rapport à la véritable *religio* peut en effet se produire dans deux directions différentes : en tant que basculement rétrograde, donnant ainsi lieu à l'athéisme, ou bien en tant qu'élan progressif, dont le résultat sera, justement, la superstition.

Ab religione hac vera rectaque bifariam receditur : vel defectu, qui est divini numinis contemptus ; vel excessu ejus, qui est Dei cultus superfluo quopiam vitiatus. Prior dicitur ἀθεότης et aliquibus *irreligiositas* ; posterior vocatur δεισιδαιμονία, Latinis superstitio, a superstando : non quasi Deus versus vero cultu nimium coli possit : sed quia ad materiam cultus accedat, quod eum corrumpat.³¹

Pour Vossius donc, la *superstitio* continue à s'opposer à la *religio*, mais non pas comme un terme s'oppose à son antonyme, mais plutôt comme un vice peut s'opposer, en dérivant *secundum excessum*, à la vertu correspondante, tel que l'excessive parcimonie tourne à l'avarice ou la prodigalité exacerbée à la dissipation. En dépit de la discrétion de sa formulation, le *De theologia gentili* introduit une nouveauté de relief dans la conception de la *superstitio* de l'époque, en ouvrant en même temps la voie à un éloignement progressif du modèle plutarquien dominant, selon lequel l'ignorance (ἀμαθία / ἀγνοία) est à l'origine tant de la superstition que de l'athéisme.

Le schéma illustré dans le *Περὶ δεισιδαιμονίας*, identifiait en effet dans l'ignorance, la source commune aux deux *impietates* : la rencontre entre cet élément fixe et les caractères particuliers des individus qui en sont affectés (caractère dur et farouche ou caractère timide), détermine, par la suite, la différenciation entre les deux concrétions particulières qui peuvent être engendrées par cette racine unique. La communion d'origine, toutefois, ne s'avère pas suffisante pour assurer la permanence de l'homogénéité des deux composés à la suite de la séparation. Ainsi, l'une des conséquences capitales qui résulte de l'adoption du modèle plutarquien est la nature allogène de l'athéisme par rapport à la superstition : tandis que le premier est rangé tout simplement parmi les

29. Vossius 1642.

30. *Ibid.* : 16.

31. *Ibid.* : 18.

opinions fausses (λόγος διεψευσμένος), la deuxième est identifiée avec la *passion* que cette opinion fallacieuse produit (πάθος ἐκ λόγος ψευδοῦς).

Τῆς περι θεῶν ἀμαθίας καὶ ἀγνοίας εὐθύς ἐξ ἀρχῆς δίκαια ῥύεισις τὸ μὲν ὥσπερ ἐν χωρίοις σκληροῖς τοῖς ἀντιτύποις ἤθεσι τὴν ἀθεότητα, τὸ δ' ὥσπερ ἐν ὑγροῖς τοῖς ἀπαλοῖς τὴν δεισιδαιμονίαν πεποίηκεν [...].

Γὰρ ὁ μὲν ἄθεος ἀκίνητος εἶναι πρὸς τὸ θεῖον, ὁ δὲ δεισιδαίμων κινούμενος ὡς οὐ προσήκει διαστρέφεται. Ἡ γὰρ ἀγνοία τῶ μὲν ἀπιστίαν ὠφελοῦντος ἐμπεποίηκε, τῶ δὲ καὶ δόξαν ὅτι βλάπτει προστέθεικεν. Ὅθεν ἡ μὲν ἀθεότης λόγος ἐστὶ διεψευσμένος, ἡ δὲ δεισιδαιμονία πάθος ἐκ λόγος ψευδοῦς ἐγγεγεννημένον.³²

La substitution de la différence de genre par une différence de gradation et l'abandon du modèle plutarquien qui en découle, dont l'œuvre de Vossius nous fournit l'une des premières attestations, s'avèrent ainsi les outils fondamentaux à l'origine de la floraison des taxinomies de la *superstio* que l'on pourra observer tout particulièrement à partir de la seconde moitié du XVII^e siècle.³³ Ainsi le théologien et orientaliste Theodoricus Hackspan, dans son *Termini, distinctiones et divisiones philosophico-theologicae* de 1664, semble adhérer parfaitement au nouveau schéma de la *De theologia gentili*, dont il reprend les divisions au pied de la lettre :

SUPERSTITIO : laxius ea voce accepta, est, quando Deus agnoscitur, ac providentia ejus erga omnes et hic et in altera vita : sed vel veri Dei cultus praestatur falso nomini, vel vel falso cultu versus Deus coli existimatur. Prius vocari solet superstitio falsi cultus ; quia falsum colitur numen : posterius dicitur superstitio cultus indebiti ; quia non colitur Deus omne cultu, quo debet coli. Prior modus vocatur etiam εἰδωλολατρεία.³⁴

L'un des effets notables de l'adoption, même implicite et partielle, des présupposés théoriques de Vossius, se trouve souligné, avec une clarté et une précision surprenante, dans le *Tractatus de Idolatria et Superstitione* publié en 1680 par le médecin néerlandais Lambert van Velthuysen :

Ut omnis Idolatria presupponit fidem de divinitate : ita superstitio ante omnia statuit timorem Numinis. Sed sicuti in Idolomatria fides deitatis non ad rationem et

32. Plutarch. *Mor.* 164e et 165c.

33. Le *Floretum philosophicum* publié en 1649 par l'abbé du diocèse du Mans, Antoine Le Roy, représente l'un de premiers exemples de réception du modèle de Vossius. Sans oublier de présenter tout d'abord son hommage à cette tradition consolidée qui, depuis Cicéron en passant par Lucrèce, opposait la *superstitio* à la *religio*, Le Roy propose sa définition de la superstition qui « [...] est vitium religioni oppositum secundum excessum et fit cum exhibeatur Dei cultus aut cui non debetur aut alio modo quam par est ; V. Haeresis », Le Roy 1649 : 242.

34. Hackspan 1664 : 584. Cf. Vossius 1642 : 18 : « Similiter δεισιδαιμονίαν sive superstitio-nem, laxae ea voce accepta nuncupo, quando Deus agnoscitur, ac providentia ejus erga omnes, et hic, et in altera vita : sed vel veri Dei cultus praestatur falso numini, vel falso cultu Deus versus coli existimatur. Prius vocari solet superstitio falsi cultus ; quia falsum colitur numen ; posterius dicitur superstitio cultus indebiti, quia non colitur Deus eo cultu quo debetur. Prior modus etiam vocatur εἰδωλολατρεία ».

Verbum Dei dirigitur : sic etiam metus Dei, qui in Superstitione est, non regitur secundum voluntatem Dei ; prout Ipse eam in natuea, vel in Verbo suo explanavit.³⁵

Tout d'abord notons que Van Velthuysen n'associe pas l'idolâtrie et la superstition en raison d'une supposée origine métaphysique commune, mais plutôt à cause de la contingence historique qui réunit les deux erreurs dans la rubrique commune des accusations portées par les protestants contre la confession catholique.³⁶ À partir de là, il peut donc développer sa propre taxinomie « combinatoire » à quatre variables, où la foi et la crainte, mal rapportées à la raison et à la volonté divines, produisent les deux excès auxquels son traité est consacré. Dans ce cas également, il ne s'agit que d'un problème de proportions. De plus, la possibilité de reconnaître un noyau de foi véritable autant que de crainte due et sincère, situé au cœur même des deux erreurs principales dont les papistes se rendent coupables, fournit à van Velthuysen un atout non négligeable pour la fondation d'un arrière-plan idéologique parfaitement fonctionnel à l'accomplissement de cette mission conciliatrice dont le médecin, depuis 1648 au moins, se sentait investi. Mais que l'élan iréniste n'est pas la condition nécessaire pour suivre la voie tracée par Vossius, est bien montré par le cas d'un autre protestant cartésien comme Étienne Chauvin, beaucoup moins préoccupé par la médiation que par sa difficile ascension sociale et académique, qui, à l'entrée *superstitio* de son *Lexicon rationale* de 1692, reprend la casuistique du *De theologia gentili* en se limitant à retoucher la taxinomie originaire par une ultérieure explicitation du critère adopté pour l'obtenir :

SUPERSTITIO : quadam cultus divini specie Religionem mentitur. Illius autem, pro diversitate objecti vel finis, diversa videntur esse genera. Unum in specie dici potest superstitio in falsi, cum colitur id quod non erat colendum, ut falsus Deo pro vero ; non tamen sub falsi, sed veri nomine ac praetextu. Sed de his plura apud Theologos.³⁷

Le lexique de Chauvin semble également marquer le point de flexion d'une parabole destinée à s'effondrer très rapidement. Au fur et à mesure qu'on s'éloigne de l'époque des disputes religieuses et confessionnelles, la question de la superstition et de sa différenciation de l'athéisme et de l'idolâtrie, retrouve progressivement le rang secondaire qu'elle avait jadis occupé au début du siècle. L'entrée *superstitio* du lexique de Charles Du Plessis d'Argentré publiée en 1716, illustre parfaitement la rapidité de ce déclin, car on

35. Van Velthuysen 1680 : 433.

36. *Ibid.* : 374 : « Verum discrimen inter Reformatos et Pontificios hac in re consistit, an in Papatu formalis Idolatria committatur. [...] Ita ut, licet tractatui huic nomen sit de idolatria in genere : tamen in eo sermo fit in specie de istis partibus Religionis Papisticae, propter quos a Reformatis accusantur immanis Idolatriae et Superstitionis ».

37. Chauvin 1692 : 671. La définition de *superstitio* sera, par la suite, légèrement retouchée dans la deuxième édition de l'œuvre, datant de 1713 : « quadam cultus divini specie Religionem mentitur. Illius autem, pro diversitate objecti vel finis, diversa videntur esse genera. Unum in specie dici potest superstitio in falsi, cum Deus colitur, at non ut oportet ; alterum superstitiosi falsi, quod colitur id quod non erat colendum, ut falsus Deo pro vero ; non tamen sub falsi, sed veri nomine ac praetextu. Sed de his plura apud Theologos », Chauvin 1713 : 641.

y retrouve la même apodicticité négligée observée en 1627 dans les pages du *Lexicum ethicum* de Richter.³⁸

Par rapport à ce cadre, la caractérisation leibnizienne du concept de *superstitio* comporte trois opérations. Tout d'abord, il récupère au moins un élément de la définition plutarquienne tirée du *Περὶ δευσιδαιμονίας*, à savoir l'idée que la *superstitio* – tout comme l'athéisme – trouve ses origines dans l'ignorance. Le concept est exprimé – directement ou indirectement – dans une multitude d'occurrences et, à partir de la seconde moitié des années 1670 et tout au long de sa production, sera constamment répété dans tout genre de textes. Ainsi par exemple, dans le *De cultu sanctorum* de 1677 :

Neque jam examino quomodo res exemplis veterum et rationibus excusari possit, fatendum est tamen esse valde proclivem in abusum, praesertim apud religiosos et populum rudem.

Apud religiosos quia in conventibus suis quotidie miras historias audientes et legentes, ita illis assuescunt, ut postea sint ad talia multo quam alii proniores. *Apud plebem*, quia plebs, et in universum ignorantia, in superstitionem est proclivis.³⁹

Ou encore, dans l'*Apologia catholicae veritatis* de 1685 :

Unde nonnulli sibi ridiculo sed infelicissimo errore persuadent eos qui acriore inter catholicos ingenio sunt hypocritas fieri caeteros sibi mentis oculos eruere debere, ne videant lucem veritatis, unde vel impietas et Atheismus, vel superstitio et barbaries nascantur, quibus nihil magis et humani generis bono, et progressui scientiarum sit adversum.⁴⁰

Il est par ailleurs intéressant de noter que, chez Leibniz, cette idée se présente souvent agrémentée d'observations parenthétiques sur l'ignorance ouvertement encouragée et entretenue par une classe particulière, avec des finalités de soumission et de domination :

Nimirum Plotinus, Jamblichus, Porphyrius, Philostratus, imo et Proclus alique Pythagorici et Platonici illorum temporum, plane superstitionibus dediti erant et miracula jactabant, sive vitio animi sive ut venerationem sibi conciliarent, sive aemulatione Christianorum cum quibus conflictabantur.⁴¹

En deuxième lieu et à la différence de Plutarque, dans aucun de ses écrits Leibniz ne semble accorder l'existence d'une quelconque différence de genre entre la superstition et l'athéisme. La dernière opération enfin, consiste à greffer sur cette fondation plutar-

38. Du Plessis d'Argentré 1716 : 315. Le déclin de la problématisation de la *superstitio* à partir des premières années du XVIII^e siècle n'est évidemment pas étranger à l'évolution du contexte politique et social européen. Cf. Mormino 2005 : 171: « Il lento smussarsi delle divergenze teologiche nell'ambito della storia europea o, se vogliamo usare un altro termine, lo stabilirsi di una sorte di *pax dissidentium* implicitamente stretta dagli esponenti delle maggiori chiese è un processo storico già in corso, del quale Leibniz ha il merito di esprimere con lucidità alcuni contenuti teorici ».

39. A IV, 6, 674.

40. A IV, 6, 723.

41. *Ad constitutionem Scientiae Generalis*, A VI, 4, 479. Mais également dans A II, 4, 542 (Leibniz à A.W. Amandernende von Runckel) aussi que dans les *Essais de Théodicée*, GP VI, 26.

quienne modifiée quelque chose de très proche de ce principe de gradation qui commence à se diffuser et à s'imposer à partir de l'œuvre de Vossius.

La conception de la superstition qui en résulte est ainsi celle d'une portion défaillante de la chaîne des raisons qui – fixée par une tradition souvent cautionnée par une *auctoritas* intéressée – ne cesse d'être utilisée comme composant « préfabriqué » (à savoir, un signe) au sein de concaténations plus étendues. Ces dernières sont ainsi affectées par l'erreur dont l'ingrédient est porteur, mais cela seulement en proportion du nombre et de la qualité des maillons fallacieux que la portion préfabriquée de l'enchaînement renferme :

Mais comme une délibération de cette importance a besoin d'une grande exactitude ; et qu'il est difficile de distinguer les raisons solides de la vraie piété d'avec quelques sophismes fardés de la superstition si on n'a point de goût encore de la vraie philosophie.⁴²

La plupart des occurrences leibniziennes du mot *superstitio*, en effet, découlent directement de cette signification.⁴³ Il reste donc à explorer la nécessité qui a opéré dans la direction d'une telle conceptualisation.

L'examen des occurrences du mot *superstitio* dans les textes à finalité politique et dans les écrits érudits nous permettra d'apprécier davantage les possibilités dont Leibniz pût profiter, en décidant de donner la vie à un tel *monstrum*.

3. BELLA, PESTES ET PÆDONES : LA SUPERSTITIO DANS LES ÉCRITS POLITIQUES

Les écrits politiques de la fin des années 70 et des années 80 et 90 offrent à Leibniz le cadre idéal pour mettre à l'épreuve sa nouvelle élaboration conceptuelle de la superstition, développée à partir de ses lectures de jeunesse, des efforts définitionnels accomplis lors de ses premiers ouvrages juridiques, ainsi que du progressif glissement sémantique que cette notion était en train de subir sous la plume de ses contemporains. Il s'agit également du contexte le plus ardu et problématique car, ici, deux exigences divergentes et apparemment contradictoires – mais toutes deux organiques et fonctionnelles au projet leibnizien – semblent devoir se disputer la caractérisation sémantique du lexème. Cette situation est bien documentée par les passages concernant la *superstitio* qu'on rencontre dans cette famille de textes. On peut clairement identifier deux mouvements qui semblent se séparer dans les directions opposées.

D'un côté, nous avons tous les extraits où Leibniz souligne – sans afficher aucune crainte d'exagérer ou de dramatiser la question – les ahurissants dangers sociaux et politiques connectés à la diffusion des superstitions. Déjà dans le *Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum* de 1669, cette dernière était associée aux crimes et aux dévastations qui frappent une nation en proie à la guerre civile. La *superstitio* se trouvait ainsi contrainte de partager son champ sémantique avec un cortège de sujets – *bellum, orcus damnatus, pestes, praedones* – bien peu recommandables :

42. *De vita beata*, A VI, 3, 665.

43. Cf. par exemple *Ad constitutionem Scientiae Generalis*, A VI, 4, 457, 462 et 479.

Quo nullum atrocius geri solet, plebe vel Religione accensa, vel superstitione fascinata. Neque enim quisquam affectus prudenti, nedum simplici, aeternae vitae appetitu ardentior esse debet. Accedit, quod qui ob religionem bellum gerunt, alios orco danmatos, Deo exosos, bastiis deteriores, jure occidendos, generis humani pestes, animarum praedones, creaturas execrandas putant.⁴⁴

À partir des écrits des années 80 et jusqu'aux derniers textes, le thème de la *superstitio* en tant qu'élément déclencheur ou catalyseur du danger politique revient avec insistance dans des contextes différents. Ainsi, par exemple, dans l'*Exhortatio ad unitatem ecclesiae amplectendam* de 1690 où la superstition est présentée comme outil d'un dessin politique délibéré visant à l'asservissement du peuple ; dans une note de la mi-novembre 1694 destinée à l'ambassadeur anglais George Stepney et finalisée à appuyer la création d'une compagnie commerciale anti- française, où la propagation de la « superstition romaine » est dépeinte comme l'un des dangers connectés à l'avancée politique de la France ; ou encore, dans une lettre à Thomas Burnet du 30 octobre 1710, où la superstition est associée à un rigorisme irrationnel et aveugle qui peut mettre les nations en grand péril. Ailleurs, la superstition est même listée parmi les causes qui ont contribué à l'affirmation de la religion islamique, comme Leibniz suggérait déjà à Mathurin Veysire la Croze dans une lettre de 1706 :

Je crains que ce que Vous dites, Monsieur, ne soit que trop veritable, que les persecutions horribles qu'on exerçoit contre des Chrestiens dans l'Empire Romain, sous pretexte de Nestorianisme et d'Eutychnisme, n'ayent contribué beaucoup à peupler l'Arabie, et plus encor à affoiblir le Christianisme et à le rendre odieux dans les pays orientaux. Outre qu'il estoit déjà chargé de bien de superstitions et donnoit prise sur luy en bien des manieres, lors que Mahomet s'eleva pour etablir une religion qui approchoit assez de la juifve et ne s'eloignoit pas entierement de quelques Sectes Chrestiennes, ce qui la fit avoir bien tost grand nombre de sectateurs.⁴⁵

Du côté opposé, on peut en revanche répertorier un nombre au moins égal d'occurrences, où l'accent est placé sur l'indulgence et, parfois, sur l'ἐποχή, qu'il serait sage et prudent d'exercer face à un certain nombre d'attitudes et de pratiques superstitieuses. La lettre adressée en 1683 par Leibniz au landgrave Ernst von Hessen-Rheinfels nous permet d'observer cette position politique dans une phase encore embryonnaire, lorsqu'elle est encore présentée sous la forme d'un doute et, en tout cas, précédée d'une vigoureuse condamnation de la *superstitio* :

Neantmoins quand je considere le droit naturel qu'on a de dire ce qu'on croit estre la verité ; et qu'ils croyent à l'Exemple d'Épicure, d'obliger beaucoup le genre hu

44. A IV, 1, 33. Parmi les notes de lectures de Leibniz, nous retrouvons également un grand nombre de passages dénonçant les risques politiques et sociaux dérivés de la superstition, cf. par exemple : *Aus und zu Spinozas Opera Posthuma*, dans A VI, 4, 1743 ; *Aus und zu Malebranche, De la recherche de la Vérité* A VI, 4, 1872 et 1878.

45. Leibniz à de la Croze, A I, 26, 792. La même argumentation est avancée ouvertement dans le déjà cité *De cultu sanctorum* de 1677 (A IV, 6, 679) et suggérée, indirectement, dans les *Essais de Theodicée* (cf. GP VI, 27).

main en le delivrant des superstitions mal fondées, je n'ose encor decider, si on a droit de passer contre eux aux dernieres rigueurs.⁴⁶

Toutefois, la fondation philosophique de cette tendance est bien plus ancienne et on peut l'observer déjà dans une lettre de 1677 à Herzog Johann Friedrich, où la voie de la tolérance et du doute est prônée avec une grande lucidité :

Ils n'accorderont pas pour cela à Mons. Spinoza, que tout ce que la raison ne dicte pas, doit passer pour superstition. Il n'est pas toujours à nous de juger de ce qui est superflu. C'est pour quoy ceux même qui ont de la charité et de la justice sont obligez, à proportion de leur loisir, et de leur talens de s'informer s'il y a quelque chose de vray et de solide dans ces révélations ou religions qui font tant de bruit dans le monde, puisque ces mêmes révélations assurent que Dieu ne refuse pas sa grace à ceux qui font leur possible de leur costé. Aussi est ce bien raisonnable.⁴⁷

Certes, la possibilité de prendre des distances par rapport aux positions spinozistes est déjà un avantage en soi et, à elle toute seule, suffirait peut-être à justifier le maintien d'une connotation contradictoire de la *superstitio* comme celle apparemment adoptée par le philosophe. Mais c'est seulement lorsqu'on considère les textes où les deux caractérisations opposées sont présentées ensemble, en même temps et avec la même force argumentative, qu'on arrive à saisir le véritable enjeu de la stratégie leibnizienne. Cette dernière se dessine avec une netteté particulièrement remarquable surtout dans deux écrits que nous connaissons déjà et qui sont, par ailleurs, également ceux de toute la production leibnizienne où le mot *superstitio* revient avec le plus de fréquence : le *De cultu sanctorum* de 1677 et l'*Examen religionis Christianae*, rédigé 11 ans après.

Le premier témoigne de l'intervention de Leibniz dans le cadre de la polémique surgie entre Hermann Conring et Dionysius von Werl à propos de l'opuscule *Novena S. Antonii de Padua*⁴⁸, publié à Hanovre en 1675. Très vite amplifiée, la controverse initiale s'élargira rapidement dans un débat plus vaste concernant le culte de saints, véritable *punctum dolens* de la dispute confessionnelle entre catholiques et réformés. Le deuxième, datant de 1686, est un texte complètement autonome par rapport aux contingences de la *République des lettres* et représente la contribution la plus complète et argumentée fournie par Leibniz à la cause de la réunion des églises. Concernant le problème de la *superstitio*, les deux écrits peuvent être considérés en parallèle, car la démarche leibnizienne demeure identique : tout d'abord, les deux soulignent comment la *superstitio* – tout comme l'athéisme – trouve son origine dans l'ignorance :

Superstitionem in rudi popello invalescere ille judicabit, qui consideraverit varias religiosorum inprimis praxes, miraculorum innumerabilium et saepe ineptorum relationes, immensum lucrum quod callidi homines ex his colligunt, tot superbas structuram, magna opera, congestasque, opes quae saepe non nisi his artibus

46. A II, 1b, 844.

47. A II, 1b, 468.

48. *Novena S. Antonii de Padua* 1675.

debentur ; varias sodalitates, et privilegia spiritualia, his sodalitatibus concessa, et ab iis, qui eas amplificare cupiunt, saepe conficta.⁴⁹

Tandem ubi in maxima noti cultique orbis parte Daemonum cultus profligatus fuit, nec jam amplius Dii nisi per jocum memorantur, nulla amplius causa gravibus etiam viris visa est, cur imagines, alphabetum idiotarum, magnumque rudis populi ad pietatem incitamentum a cultu excluderentur.⁵⁰

Ensuite, les deux parviennent à une condamnation de la *superstitio* en multipliant les exemples qui en stigmatisent la dangerosité politique :

Breviter omnia rescindenda quaecunque superstitionem aliquam sapiunt, et inep-tiarum suspecta sunt.⁵¹

Plurimum autem imagines et statuae perversum hunc cultum auxerunt, ita enim pravae atque paulatim inolitae inclinationis perpetua irritamenta ante oculos habebant, et mortuos sibi tanquam vivos exhibentes, falsissimam divinitatis imaginationem adjuvabant. Et cum superstitione paulatim nescio quae ostenta aut etiam auxilia Deorum apud statuas sibi finxisset vel notare visa esset, quae sacrificuli lucripetae spargebant vel augebant, inde visa est ipsis statuis peculiaris quaedam inesse virtus divinitatis.⁵²

Mais enfin, les deux textes font précéder cette même condamnation par toute une série de « clauses », de précautions et de distinctions par lesquelles, finalement, l'efficacité du blâme s'en trouve complètement désamorcée :

At dicet aliquis, eodem argumento probabitur inutile esse, ut nostra vota piis hominibus in terris, et in primis Ecclesiae commendemus. Respondeo primum, haec intercessio hominum vivorum nobis similium, nullo modo periculum creat superstitionis.⁵³

Nec minus praeclare addidit Concilium, ne fiduciam quidem in imaginibus esse figendam, scilicet quasi forte sublata illa aut amissa aut mutata minus grata Deo devotio, minorque precum successus sit futurus, quod utique superstitiosum est credere, idemque de reliquiis dicendum est, quarum amissio aut etiam suppositio manente eadem colentium pietate nil noceret.⁵⁴

C'est en effet l'articulation même du projet œcuménique et iréniste de Leibniz qui implique la nécessité d'une double caractérisation politique de la *superstitio* : dans un cadre où l'argument principal avancé pour promouvoir la réunion des églises est l'exigence de dresser un front commun à même de s'opposer à l'avancée ottomane, la condamnation des pratiques « païennes et superstitieuses » de ces dernières⁵⁵ devient aussi nécessaire

49. *De cultu sanctorum*, A IV, 6, 677.

50. *Examen religionis Christianae*, A VI, 4, 2393.

51. *De cultu sanctorum*, A IV, 6, 681.

52. *Examen religionis Christianae*, A VI, 4, 2391.

53. *De cultu sanctorum*, A IV, 6, 676.

54. *Examen religionis Christianae*, A VI, 4, 2397.

55. Par une acrobatie rhétorique, les passages consacrés à la mise en garde contre le péril sarrasin profitent souvent, à leur tour, de cette double caractérisation de la *superstitio* : elle est condamnée une première fois directement, en tant que système des pratiques qui caractérise la religion musulmane et une deuxième fois, indirectement, en tant que cause qui a contribué à

que l'atténuation de la gravité des pratiques similaires traditionnellement reprochées au parti catholique.

Si, en tant qu'émanation de l'ignorance, la superstition doit être toujours condamnée à partir de la stigmatisation de la dangerosité politique qu'elle comporte, en tant que concrétion d'une chaîne de raisons fixées dans une pratique de la tradition, on ne peut pas non plus exclure à priori que certaines formes de dévotion véritable et de *pietas* sincère ne puissent quand même s'intercaler au sein de la série des maillons fallacieux. Tandis que l'éviction de la *superstitio* de l'arbre généalogique de la *religio* permet de désigner l'ennemi commun par des catégories floues et changeantes comme celles d'infidèles⁵⁶ ou d'impies, le concept de gradation légitime l'élargissement de la coalition à toutes les Églises qui consentiront à émender ne serait-ce que les pratiques les plus embarrassantes.

Leibniz n'hésite par ailleurs pas à parler des « superstitions » qui affectent les « personnes savantes et de très bon sens ». Dans ce sens, peuvent être également définies de « superstitions » les « mauvaises fréquentations » de Descartes, ainsi que la peur du noir attribuée à Hobbes:

M. des Cartes ayant eu dans sa jeunesse quelque affection pour une personne louche ne put s'empêcher d'avoir toute sa vie quelque penchant pour ceux qui avoient ce défaut. Mons. Hobbes autre grand philosophe ne pût (dit on) demeurer seul dans un lieu obscur sans qu'il eut l'esprit effrayé par les images des spectres quoiqu'il n'en crût point, cette impression luy estant restée des contes qu'on fait aux enfants. Plusieurs personnes savantes et de très bon sens, et qui sont fort au dessus des superstitions ne sauroient se résoudre d'être treize à un repas.⁵⁷

Par ce biais, la caractérisation atypique et polymorphe de la *superstitio* développée dans les contextes philosophiques peut donc également devenir un outil rhétorique du projet politique leibnizien.

4. LEIBNIZ ET L'HIPPOLOGIE SARMATE : LES SUPERSTITIONS DANS LA RECHERCHE ERUDITE

Bien que Leibniz se laisse séduire toujours très volontiers par l'attrait de la dérive érudite, au point qu'une telle tendance déteint presque systématiquement sur tous les autres contextes d'utilisation identifiés auparavant, il reste néanmoins possible d'isoler, enfin, un certain nombre de cas où l'intérêt pour la dimension historique et culturelle des *superstitutiones* s'impose *per se*. Dans l'œuvre de Leibniz, ces cas sont suffisamment nombreux pour autoriser l'identification d'un dernier cadre d'usage du mot, comprenant

la diffusion de ces mêmes pratiques : « Quartum malum, quod hic numero est scandalum infidelium et quae inde secuta est, amissio Orientis. Illud enim pro certo habendum est, Mahometem, cum colluviem ex Judaeis, semichristianis, et Arabibus collegit, in Christianos velut idololatrias fulminasse, iisque cultum qui uni Deo debetur ad creaturas translatum objecisse. Constat, quanto nunc etiam odio Judaei pariter et Mahometani imagines prosequantur, quam abominandus illis cultus videatur, qui speciei panis exhibetur. Equidem fateor etiam Trinitatis et Incarnationis eos esse hostes ; sed hoc non suffecisset ad eversionem fidei in Oriente, nisi Saraceni omnia miseris superstitionibus infecta reperissent », *De cultu sanctorum*, A IV, 6, 679.

56. Cf. par exemple, A IV, 6, 524, 679, 772 ; A IV, 7, 826, 894.

57. Cf. NE [Liv. II, Chap. XXXIII], 270.

tous ces textes où les superstitions sont évoquées, étudiées et cataloguées, exclusivement en relation à leurs possibilités d'exploitation aux fins de recherche anthropologique, historique et philologique.⁵⁸

Si, en tant qu'émanation directe de l'ignorance, l'accablant attirail des superstitions qui entravent et alourdissent l'esprit d'un individu particulier incarne l'antonyme parfait du concept même d'érudition, il n'en va pas de même lorsque celles-ci se trouvent agrégées dans une dimension historique et collective. Là où le philosophe condamne la coutume lorsqu'elle se déguise en raison, afin de substituer une cause devenue obsolète, l'historien se réjouit à chaque fois que, de la sédimentation de plusieurs « couches d'ignorance » stratifiées au fil des siècles, émerge une trace à parcourir à rebours lui permettant de repérer ainsi les liens souterrains qui unissent les peuples à travers le temps et l'espace. Il est vrai que, dans tous ces contextes, chez Leibniz, la frontière entre l'*exemplum* pertinent et la simple divagation érudite s'avère parfois assez floue. Même dans les cadres les plus éloignés de son activité d'historien, le goût leibnizien pour la simple *curiositas* est tel qu'il ne renonce que très rarement à toute occasion valable pour se livrer à de longues dissertations savantes.⁵⁹

Pour cet exercice, les superstitions offrent un terrain de jeu idéal. Tout comme s'il se consacrait à la compilation d'une version moderne des *indiculi superstitionum*, Leibniz les recueille, les note, les catalogue, les commente et – surtout – les utilise systématiquement pour alimenter ses conjectures d'historien et de linguiste. On explique ainsi, par exemple, ce long aparté sur le *Nodfyr* (pratique païenne du feu tiré du bois par le frottement),⁶⁰ dont la stricte nécessité pour l'argumentaire pourrait effectivement être mise en discussion au sein d'un texte comme les *Praecognita ad Encyclopaediam sive Scientiam universalem* datant de 1678-79 :

Priscis temporibus homines, cum nondum ad cultum vitae traducti essent, ignem ligni durioris frictu suscitabant. Hunc a Necessitate vel violentia *Nodfyr* jam olim dictum Saxonibus Magni Caroli leges docent, quibus prohibitus est. Et tamen nunc quoque nomen et reliquae superstitionis in rustica plebe mansere, neque aliud ignitabulum barbari Americae frequentius usurpant. Sapientes autem coelo devocant puriorem flammam, radiosque solis speculis aut vitris cogunt.⁶¹

58. Un certain nombre d'indices, que l'*Arbeitskatalog* des manuscrits de Leibniz laisse transparaître, nous suggère que les textes traitants, directement ou indirectement, des *superstitiones* encore à éditer, appartiennent surtout à cette dernière catégorie.

59. Cf. « Je ne laisse pas de pousser mes recherches, même pour ma propre satisfaction, ayant fait quantité d'observations qui pourront servir d'ornement à l'Histoire de la Maison et même de quelque usage pour sa gloire et pour ses droits [...] », Leibniz à Eleonore von Celle, dans ZHVN, 55-56, 1890, 141. Cité également par Davillé 1909 : 362.

60. On note par ailleurs que l'un des rares récits mentionnant la tradition du *Nodfyr* chez les Saxonnnes se trouve justement dans l'*Indiculus Superstitionum Paganiarum* de Fulda. Cf. art. XV, *De igne fricato de ligno id est Nodfyr*, dans MGH, *Capitularia Regum Francorum*, Vol. 1, 1833, 223.

61. *Praecognita ad Encyclopaediam sive Scientiam universalem*, GP VII, 54.

Comme on le sait, tant dans les *Nouveaux essais* que dans les *Essais de Théodicée*, les passages contenant de tels « morceaux de bravoure » sont légion.⁶² Un discours tout à fait analogue vaut pour un certain nombre d'extraits des *Novissima Sinica* concernant les superstitions chinoises, où toutefois le goût pour l'érudition et pour le recueil documentaire – bien que sensiblement présent – s'avère doublé d'une finalité politique manifeste :

Ridicula superstitio est, qua ii maxime, qui Bonzi audiunt, opitulari conantur suorum animabus, apud Inferos detentis.⁶³

Ou encore :

Id apparet, multos errores et superstitiones Sinensium perantiquas ex illius animo esse deletas. Verbi gratia, vix quisquam est Sinensium, praeter Christianos, qui rem alicujus momenti aggrediatur, quin horam et diem arbitrio Mathematici eligat. Habet Collegium Mathematicorum peculiarem curiam, cujus omnis occupatio est in eligendis superstitiose locis, diebus, horis, cuique rei graviori accommodatis : tresque hujus Collegii Doctores hodierno Imperatore adhuc minore capitis fuere damnati, quod neglexerant observare horam, qua Frater Imperatoris esset terrae mandandus quam negligentiam existimabant Imperatoriae familiae funestam.⁶⁴

Mais c'est naturellement dans le contexte de son travail d'historien et dans le cadre de ses recherches philologiques que tout le matériel cumulé concernant les superstitions abandonne définitivement toute dimension d'*exemplum* ou de *curiositas*, pour devenir un véritable outil d'enquête. Une longue note concernant les superstitions des peuples slaves tirée des *Disquisitiones anti-baronicae* de Christian Kortholt, peut nous aider à observer de plus près l'approche de Leibniz face à cette typologie de sources.

L'annotation dont il est question, porte essentiellement sur un système divinatoire en usage chez les Sarmates du Moyen Âge, consistant à faire zigzaguer un cheval parmi des lances posées par terre et tirer ainsi des auspices – bons ou mauvais – en raison de la capacité de la bête à effectuer le parcours sans toucher ou trébucher sur ces obstacles :

Hastae novem disponebantur humi, spatio unius cubiti disjunctae. Strato ergo caballo, atque fraenato, sacerdos, ad quem illius pertinebat cusodia, tentum fraeno, per jacentes hastas in transversum ducebat, ter atque reducebat. Quod si pedibus inoffensis, hastisque indisturbatis equus transibat, signum habuere prosperitatis et securi pergebant.⁶⁵

Le document s'ouvre sur une observation historiographique intéressante concernant la valeur documentaire des rites et des superstitions : leur étude nous donne une image des modes de vie des anciens, tout comme l'observation du fonctionnement de l'église d'Abyssinie nous ouvre une fenêtre sur l'organisation des communautés chrétiennes du

62. Cf. par exemple, NE [Pièce rectificative], 544 : « c'étoit une coûtume generale des Romains, ou plutôt une suite de la même superstition qui les obligeoit de faire les marches de leurs degrés en nombre impair ».

63. *Novissima Sinica*, A IV, 6, 416.

64. *Ibid.*, A IV, 6, 470.

65. Dutens, 4, 279.

V^e siècle.⁶⁶ Mais le regard de Leibniz n'est pas naïf pour autant. On s'aperçoit en effet que l'observation notée par Leibniz est préalablement passée par un triple critère de contrôle : tout d'abord, l'*auctoritas* de Valerius Jasch, l'éditeur scientifique du recueil duquel la première version de la note est tirée.⁶⁷ Ensuite celle de Christian Kortholt qui – en la jugeant vraisemblable – décida de l'intégrer dans les *Disquisitiones*. Enfin, la description de la *superstitio* est comparée à un passage du *De origine et situ Germani* de Tacite, à partir duquel la substance du récit semble être confirmée.⁶⁸

Un tel traitement n'est pas seulement dû à l'acribie de Leibniz en tant qu'historien, mais il trouve sa justification dans la nature même de la typologie de source considérée.⁶⁹ Il est connu que Leibniz classait les sources historiques essentiellement en raison de la matérialité de leur support. Il arrive ainsi à distinguer trois sortes de matériaux historiques : les *monumenta* proprement dits, comprenant tous les restes matériels à même de nous renseigner en cas d'absence de documents écrits ; les *scripta*, parmi lesquels les actes diplomatiques revêtent un rôle tout à fait privilégié, non tant en raison de l'écriture en soi, car celle-ci est présente également dans certains *monumenta* comme les médailles, monnaies ou inscriptions épigraphiques, mais plutôt à cause de leur nature performative ; et, enfin, les documents oraux, soit contemporains, comme les langues, soit postérieurs, comme les traditions.⁷⁰

Quoique, dans ce cadre, les rites et les superstitions se présentent tout d'abord comme une catégorie transversale dont les *vestigia* peuvent se fixer et de sédimenter sur les trois supports indifféremment, il est évident que c'est dans la tradition qu'il faudra toujours chercher leur origine. Mais pour l'historien, celle-ci est sans aucun doute la catégorie de sources la plus problématique car Leibniz savait très bien que :

Sans une assistance toute particulière de Dieu, les Traditions de bouche ne sauraient aller dans des siècles éloignés sans se perdre, ou sans se corrompre étrangement, comme les exemples de toutes les Traditions qui regardent l'Histoire profane,

66. Dutens, 4, 278 : « Ritus Sarmatici in Slavis medii aevi superantes, velut imaginem praeabent veteris Germanorum Vivendi rationis, prorsus quemadmodum in Abassenis nostri temporis, antiquam quinti a Christo saeculi Ecclesiam, velut in speculo intuemus ».

67. Jasch 1681, ch. XXXII : 318 : « Habebant enim Caballum mirae magnitudinis et pinguem. [...] Hastae novem disponebantur humi, spatio unius cubiti disjunctae. Strato ergo caballo, atque fraenato, sacerdos, ad quem illius pertinebat custodia, tentum fraeno, per jacentes hastas in transversum ducebat ter atque reducebat ».

68. Tacit. *Germ.* X : « [...] proprium gentis equorumquoque praesagia ac monitus experi. Publice aluntur isdem nemoribus ac lucis, candidi et nullo mortali opere contacti ; quos pressos sacro curru sacerdos ac rex uel princeps ciuitatis comitantur hinnitusque ac fremitus obseruant. Nec ulli auspicio maior fides, non solum apud plebem, sed apud proceres, apud sacerdotes ; se enim ministros deorum, illos conscios putant ».

69. La multiplication et le croisement des sources demeure pour Leibniz le seul critère nous permettant de s'approcher à la certitude lorsqu'on opère dans le domaine de la contingence pure : en tant que tel il doit être appliqué, indifféremment, à tout genre de matériel historique.

70. Cf. LH XXIII, 217a, 12, f. 1-7 : « Antiquarum humanarum notitia a tribus fontibus duci potest, una a scripturarum, altera a rerum monumentis, tertia a linguis ». Cité en Davillé 1909 : 386.

et les Loix et Coutumes des peuples, et même les Arts et Sciences, le montrent incontestablement.⁷¹

Le statut fuyant et éphémère des traditions ne légitime pas leur mépris en tant que sources historiques, mais justifie l'attention accrue qu'il faudra réserver aux procédés de vérification auxquels il est impératif de les soumettre. De plus, ceux-ci devront en tous cas être accompagnés par la conscience que la multiplication des contrôles ne pourra jamais suffire à contrecarrer complètement l'imperfection originaria qui les affecte en tant que sources historiques.⁷²

Une telle situation implique une conséquence d'un certain relief : dans sa fonction de matériel pour l'histoire, la tradition – et par conséquent les superstitions qu'elle véhicule – ne pourra jamais parvenir aux plus hauts degrés de probabilité, tels que l'assurance, la confiance ou la croyance, mais sera toujours gardée, du moins par le bon historien, au niveau de la défiance.⁷³ C'est ce statut presque oxymorique de source dont la nature même est d'impliquer un doute systématique nécessaire, qui fonde la véritable praxis leibnizienne dans l'usage des traditions en tant que documents historiques. Privées de toute puissance probatoire et enveloppant leur propre doute par protocole méthodologique, elles s'apparentent très souvent à des purs outils rhétoriques qui peuvent être employés, selon les occasions, autant pour relier que pour séparer. Si le système de divination des Sarmates peut fournir une piste permettant de reconduire plusieurs populations slaves à une origine commune, d'autres superstitions partagées peuvent être invoquées comme argument pour « défaire » des liens dont la valeur historique est jugée problématique ou carrément improbable.

La lettre du 25 janvier 1705, adressée par Leibniz à l'antiquaire et historien néerlandais Gisbert Cuper, nous fournit un bon exemple de ce deuxième cas de figure. La découverte des traces d'anciennes superstitions égyptiennes chez les habitants de la Sibirie est en effet ici utilisée en tant qu'argument apagogique pour séparer deux traditions hétérogènes et pour exhiber la faiblesse de l'hypothèse d'un contact – dont la superstition commune nous fournirait une « preuve » – entre deux populations si éloignées :

Veteres Saxones non vulgarem siderum notitiam habuisse eaque usos esse in navigatione Oceani, quam alios populos ab ipsis didicisse constat ; docere potest luna et observatus ipsis cum ea consensus marini aestus, Malinarumque et Ledonum regulae ; quorum vestigia apud Bedam extant. Itaque non est puto quod viam coelestem, et currum sidereum, aspectui obvia, a Romanis aut Graecis didicisse

71. Dutens, 1, 623.

72. Cf. GP VII, 82 : « il faut distinguer des degrés dans les probabilités, et il faut se souvenir que tout ce que nous tirons d'un principe qui n'est que probable se doit ressentir de l'imperfection de sa source ».

73. « Des Historiens un peu trop modernes, pour être crus aisément, nous racontent les rois ou princes de ces pays de notre Saxe et quelques exploits qu'ils ont faits presque depuis le déluge jusqu'à Charles Magne, et ils se fondent sur des vieilles traditions ou des chansons. C'est pourquoi on est obligé d'en rapporter quelque chose sans y ajouter trop de foy et plutôt de dessein de le critiquer » ; dans ZHVN, 50, 1885, 32.

credamus; nec Tibi assentiri dubito, vel ex Caesaris testimonio, Druidas quoque multa hujusmodi cognita habuisse.⁷⁴

Une utilisation tout à fait analogue de la *superstitio* comme outil pour la *reductio ad absurdum*, se retrouve également dans les *Essais de Théodicée*, où la possibilité de repérer des traces des principes manichéens au sein des populations dispersées dans les régions les plus éloignées du globe, nous pousse à admettre l'existence de ce qu'on pourrait appeler aujourd'hui des « universaux anthropologiques », plutôt qu'à soupçonner l'existence d'anciennes connexions souterraines invraisemblables :

Tous ces Heretiques renouvelèrent ce qu'un ancien philosophe de la haute Asie connu sous le nom de Zoroastre, avoit enseigné, à ce qu'on dit, de deux principes intelligens de toutes choses, l'un bon, l'autre mauvais, dogme qui étoit peut-être venu des Indiens, où il y a encor quantité de gens attachés à cette erreur, fort propre à surprendre l'ignorance et la superstition humaine, puisque quantité de peuples barbares, même dans l'Amérique, ont donné là dedans, sans avoir eu besoin de philosophe. Les Slaves (chés Helmold) avoient leur *Zernebog*, c'est à dire, Dieu noir.⁷⁵

La nature fallacieuse de la chaîne des raisons renfermée par la superstition n'est pas du tout hétérogène par rapport à l'évanescence du support qui la véhicule, car la transmission orale qui caractérise la tradition, nie justement la possibilité de « déplier » les signes et de repérer les erreurs en vérifiant la solidité de chaque maillon.

En tant qu'habitude déguisée en raison, concrétion hétérogène de vérités et d'absurdités voyageant sur un support éphémère qui la conserve et qui l'alimente, toute *superstitio* ne peut qu'être affectée par cette contradiction originaire. Mais si l'amphibolie ne peut être résolue et réduite à un concept univoque, autant en tirer le meilleur parti possible. Telle est la stratégie de Leibniz.

ABRÉVIATIONS

Pour les œuvres de Leibniz, les abréviations sont celles en usage dans les *Studia Leibnitiana*.

Geb. = Spinoza, *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Carl Gebhardt, Heidelberg, C. Winter (suivi du numéro du volume).

MGH = *Monumenta Germaniae Historica* (Deutsches Institut für Erforschung des Mittelalters).

ZHVN = *Zeitschrift des historischen Vereins für Niedersachsen*, Hannover, Hahn, 1854-1923.

RÉFÉRENCES

Alsted, J. H. 1626. *Compendium lexici philosophici, studio Johannis Henrici Alstedii*, Herbornae Nassoviorum, typis G. Corvini et J. G. Muderspachii.

Bernardi, G. B. 1582-1585. *Seminarium totius philosophiae Aristotelicae et Platonicae*, I-III, Venetiis.

Bisterfeld, J. H. 1657. *Philosophiae primae seminarium ita traditum, ut omnium disciplinarum fontes aperiat*, Albae Juliae, excudebat Martinus Major.

Blay, M. D. 2008. "Concern over Superstition in Late Medieval Europe", *Past & Present*, Suppl. 3, pp. 115-133.

Bruno, G. 1609. *Summa terminorum metaphysicorum [...] Accessit eiusdem Praxis descensus, seu applicatio entis ex manuscripto [...]*, Marpurgi Cattorum, ex officina R. Hutwelckeri.

Chasteigner de la Rochepozay, H. L. 1612. *Celebriorum distinctionum tum philosophicarum tum theologiarum synopsis*, Augustoriti Pictonum, ex praelo A. Mesnerii.

74. A I, 24, 357.

75. GP VII, 189-190.

- Chauvin, É. 1692. *Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus* [...], Rotterodami, apud P. Van der Slaart.
- Chauvin, É. 1713. *Lexicon rationale sive Thesaurus philosophicus*, Leovardiae, excudit F. Halma.
- Davillé, L. 1909. *Leibniz historien : essai sur l'activité et la méthode historiques de Leibniz*, Paris, F. Alcan.
- Delumeau, J. 1974. "Les réformateurs et la superstition", *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (1903-2015), Actes du colloque "L'amiral de Coligny et son temps" (Paris, 24-28 octobre 1972), pp. 451-487.
- Du Plessis d'Argentré, Ch. 1716. *Lexicon philosophicum sive index latinorum verborum*, Hagae Comitum, apud H. Du Sauzet.
- Goclenius, R. 1613. *Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Francofurti, Viduae M. Beckeri.
- Grodzynski, D. 1974. "Superstitio", *Revue des Études Anciennes*, 76/1-2, pp. 36-60.
- Hackspan, Th. 1664. *Termini distinctiones et divisiones philosophico-theologicae: ex variis tum praecipue Nostratibus tum etiam adversarum partium Theologis*, Altdorfi[i], Hagen.
- Jasch, V. 1681. *Andreae abbatis Bambergensis De vita S. Ottonis Babenbergensis ecclesiae episcopi ac Pomeranorum gentis apostoli libri quatuor*, Colbergae, excudebat Ludovicus Roederus.
- Le Roy, A. 1649. *Floretum philosophicum, seu Lusus Meudonianus in terminos totius philosophiae*, Parisiis, apud J. Dedin.
- Micraelius, J. 1662. *Lexicon Philosophicum terminorum philosophis usitatorum ordine alphabetico sic digestorum* [...], editio secunda ab ipso authore correctae & auctae, cum novis novorum terminorum & vocabulorum indicibus, Stetini, impensis Jeremiae Mamphrasii, bibliop. typis Michaelis Hopfneri.
- More, H. 1668. *Enchiridion ethicum, praecipua moralis philosophiae rudimenta complectens* [...], Londini, excudebat J. Flesher.
- Mormino, G. 2005. *Determinismo ed utilitarismo nella Teodicea di Leibniz*, Milano, F. Angeli.
- Novena S. Antonii de Padua. 1675. *Das ist : Kurtzer Bericht von der Andacht mit welcher vil Christgläubige zu der Ehr deß Heyligen Antonii Neün Erchtäg Beichten* [...], Hannover, Meyer.
- Richter, Ch. Ph. 1627. *Lexicon ethicum omnium terminorum usitatorum et ad philosophiam moralem pertinentium*, Norimbergae.
- Sade, D. A. F. de 1990. *Aline et Valcour* dans *Œuvres* [vol. 1], Paris, Gallimard.
- Van Velthuysen, L. 1680. *Opera omnia*, Roterodami, typis R. Leers.
- Vossius, G. J. 1642. *De theologia gentili, et physiologia christiana, sive de Origine ac progressu idololatriae, ad veterum gesta ac rerum naturam reductae, deque naturae mirandis, quibus homo adducitur ad Deum*, Amsterdami, apud Joh. & Cornelium Blaeu.

Impietas and Hobbes' Fear of the Dark. *Superstitio* in Leibniz's Works

Andrea Costa

Centre Jean-Pépin (UMR 8230 - CNRS) – LabEx HASTEC, Paris

costa@vjf.cnrs.fr

ORCID: 0000-0003-1607-3530

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

LUCA SIMEONI

Per un lessico dell'astronomia classica (2)

La terminologia dei corpi celesti: ἀστήρ e ἄστρον

ABSTRACT: This note focuses on the pair ἀστήρ and ἄστρον. It presents their etymology, technical meaning and mutual relationship. The use of these terms to name planets, fixed stars, meteors, comets is also examined: here the lexical analysis helps to understand the specificities of ancient Greek and Latin conceptions of astronomy.

KEYWORDS: Lexicon; Astronomy; Star; Celestial Bodies; *astrum*

Riprendo lo studio iniziato sullo scorso numero di *Lexicon* intorno al lessico tecnico dell'astronomia, con una nota sulla coppia ἀστήρ e ἄστρον. Si tratta di termini di assoluto rilievo, non solo considerati di per sé ma anche in quanto capostipiti di una numerosa famiglia di parole, fra le quali mi limito a ricordare ἀστρονομία, ἀστρολογία, ἀστρολάβος, ἀστεροσκοπέω, ἄστρον.

1. Sia ἀστήρ che ἄστρον indicano nella maniera più ampia qualsiasi oggetto luminoso in cielo: è il significato che troviamo nel calco latino *astrum*, come nel francese 'astre' e nell'italiano 'astro'. La stessa radice *ster-, alla quale il greco premette un'alfa eufonica, è nel bretone 'sterren' e nel gotico 'stairno', da cui derivano l'inglese 'Star' e il tedesco 'Stern'.

2. L'etimologia è con molta probabilità da ricondurre all'indoeuropeo *ḗs-, cui si è aggiunto il suffisso d'agente *ter-. Il suo senso è duplice, in quanto racchiude sia l'idea di 'bruciare', 'ardere', come pure quella di 'stendere', 'spargere' (da cui il latino *sternere*).

Gli astri sono dunque i corpi che bruciano nel cielo e lo illuminano, ma anche i corpi che sono sparpagliati, distribuiti per tutto il firmamento. Troviamo conferma di questa etimologia nel paragone che Omero tratteggia fra la distesa dei fuochi che illuminano il campo dei troiani e la distesa degli astri che brillano nel cielo (*Il. VIII v. 555*):

Οἱ δὲ μέγα φρονέοντες ἐπὶ πτολέμοιο γεφύρας (553)

εἶατο παννύχιοι, πυρὰ δὲ σφισι καίετο πολλά.

ὥς δ' ὅτ' ἐν οὐρανῷ ἄστρο φαινήν ἀμφὶ σελήνην (555)

φαίνεται ἄριπρεπέα, ὅτε τ' ἔπλετο νήνεμος αἰθήρ.



Per tutta la notte sul campo stettero, pieni di orgoglio, e arsero fuochi a migliaia; come quando in cielo, intorno alla luna splendente, brillano luminose le stelle quando nell'etere non spirano i venti.¹

3. Secondo una diversa etimologia ἀστήρ deriverebbe invece dal nome di Ishtar, la divinità più importante del pantheon sumero e accado (la 'Signora della luce risplendente' associata al pianeta Venere). Questa è però un'ipotesi poco convincente, che si fonda piuttosto sull'idea che i Greci abbiano sostanzialmente derivato le loro conoscenze astronomiche dai popoli della Mesopotamia. La questione dei rapporti tra Occidente e Oriente è certamente complessa, ma è chiaro che l'esperienza del cielo notturno è un'esperienza elementare e indipendente da un'influenza esterna.

4. Vocaboli di uso corrente, ἀστήρ e ἄστρον si definiscono con più precisione in relazione al contesto. Altro è il senso nei *theologoi*, che raccontano di Urano stellato² e di come Aurora generi, con Astreo, l'astro Eosforo e le stelle splendenti.³ Altro il senso nei lirici, che cantano "le stelle accanto alla bella luna".⁴ Altro ancora il senso nei *physiologoi*, che indagano gli astri razionalmente.⁵

5. È con i presocratici che i due termini vengono ad assumere valenza tecnica. Eraclito, che contrappone per la maggiore luminosità il sole a tutte le altre stelle.⁶ Nel *Περὶ φύσεως* di Parmenide, la dea fa riferimento a quelli che chiama i limiti estremi degli astri;⁷ promette inoltre di insegnare quale sia l'origine del loro calore.⁸ Archita loda le conoscenze che i matematici hanno acquisito circa la velocità degli astri, il loro sorgere e il loro tramontare.⁹ Anassagora spiega come il *Nous* disponga la rotazione degli astri, del sole e della luna.¹⁰

6. È dubbio che Eraclito abbia davvero composto un *Περὶ ἀρχῶν ἀστέρων* e Democrito un *Περὶ ἄστρον οὐρανίου*.¹¹ Sono invece da considerare proprie del lessico dei presocratici le numerose occorrenze di ἀστήρ e ἄστρον nelle testimonianze dei dossografi, al contrario di altri termini che sono chiaramente più tardi (quali causa, materia, sostanza, elemento).

1. *Il.* VIII vv. 553-555, trad. di M. G. Ciani.

2. Hesiod. *Theog.* 106: Οὐρανοῦ ἀστερόεντος.

3. *Ivi.*, 381-382: ἀστέρα τίκτεν Ἐωσφόρον Ἥριγένεια / ἄστρά τε λαμπετόωντα, τά τ'οὐρανὸς ἔστεφάνωται.

4. Sapph. Fr. 34: ἄστερες μὲν ἀμφὶ κάλαν σελάνναν.

5. Diogene Laerzio riferisce che secondo alcuni fu Talete il primo ad aver studiato gli astri (πρῶτος ἀστρολῆσαι, *Vit.* I 23 = 22B38 DK.)

6. 22B99 DK: εἰ μὴ ἥλιος ἦν, ἔνεκα τῶν ἄλλων ἄστρον εὐφρόνη ἂν ἦν (se non vi fosse il sole, per quanto riguarda gli altri astri sarebbe notte).

7. 28B10 DK: πείρατ' ἔχειν ἄστρον.

8. 28B11 DK: ἄστρον θερμὸν.

9. 28B1 DK: περὶ τε δὴ τᾶς τῶν ἄστρον ταχυτάτος καὶ ἐπιτολᾶν καὶ δυσίων παρέδωκαν ἀμὶν σαφῆ διάγνωσιν.

10. 28B12 DK: πάντα διεκόσμησε νοῦς, καὶ τὴν περιχώρησιν ταύτην, ἣν νῦν περιχωρεῖ τά τε ἄστρα καὶ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη.

11. Cfr. 22B139 e 68C5.

7.1 Achille Tazio, autore di un'introduzione ai *Phainomena* di Arato, dedica una sezione del suo lavoro a discutere la differenza fra ἀστήρ e ἄστρον.¹ Così la fissa:

Ἀστήρ μὲν ἔστιν, ὡς ἂν ὁ τοῦ Κρόνου ἢ τοῦ Ἑρμοῦ, εἷς ἀριθμῶι, ἄστρον δὲ τὸ ἐκ πολλῶν ἀστέρων σύστημα, ὡς ἡ Ἀνδρομέδα ἢ ὁ Κένταυρος.

Aster è uno singolo, ad esempio l'*aster* di Crono o di Ermes, *astron* invece è un'unità composta da molti *aster*, come Andromeda o il Centauro.²

A sostegno di questa differenza, Achille cita i versi 11-12 dei *Fenomeni* di Arato, in cui a proposito di Zeus che ha fissato nel cielo i segni che guidano i lavori degli uomini nei campi, si dice: ἄστρα διακρίνας, ἐσκέψατο δ' εἰς ἐνιαυτὸν / ἀστέρας.³ La stessa differenza è sostenuta da Tzetzes in uno scolio ai versi in cui Esiodo parla dell'astro Sirio.⁴

7.2 La distinzione del punto precedente non è tuttavia così significativa come pare a prima vista. Di fatto, in generale ἀστήρ e ἄστρον sono per lo più impiegati quali sinonimi per indicare indifferentemente singoli astri o raggruppamenti di stelle.⁵ In particolare, Sirio è chiamato spesso σήριον ἄστρον⁶ o anche semplicemente per antonomasia ἄστρον.⁷

7.3 Uno sguardo alla ricezione in latino di ἀστήρ e ἄστρον è senz'altro di aiuto a chiarirne la reciproca relazione. *Astrum* è quello che si definisce un prestito di lusso, dal momento che non viene a coprire un vuoto lessicale ma risponde piuttosto alla volontà di collegarsi alla lingua colta greca al posto dei più comuni *stella* e *sidus*. Questi due termini, osserva Macrobio, non sono sinonimi: il primo indica gli astri a sé stanti, il secondo gli astri raggruppati a formare le costellazioni. Per illustrare la distinzione fa riferimento proprio al greco:

*Sic et apud Graecos ἀστήρ et ἄστρον diuersa significant, et ἀστήρ stella una est, ἄστρον signum stellis coactum, quod nos sidus uocamus.*⁸

Tuttavia, anche nei testi latini questa distinzione così netta non trova un reale riscontro. Pur ribadendola, Isidoro osserva infatti che spesso i termini vengono confusi:

Stellae et sidera et astra inter se differunt. Nam stella est quaelibet singularis. Sidera vero sunt stellis plurimis facta, ut Hyades, Plaeiades. Astra autem stellae grandes, ut

1. È la sezione 14, che ha per titolo appunto Τί μὲν ἀστήρ, τί δὲ ἄστρον.

2. Achill. *Isag.* 14, 1-3 in *Comment. in Arat. reliq.* p. 27 Maass.

3. Arat. *Phain.* vv. 10-13: Αὐτὸς γὰρ τὰ γε σήματα' ἐν οὐρανῷ ἐστήριξεν / ἄστρα διακρίνας, ἐσκέψατο δ' εἰς ἐνιαυτὸν / ἀστέρας οἱ κε μάλιστα τετυγμένα σημαίνοιεν / ἀνδράσιν ὥράων, ὄφρ' ἔμπεδα πάντα φύωνται ("Costui [*sc.* Zeus] pose infatti in cielo i segni avendo separato i sistemi degli astri, distribuì gli astri lungo l'anno perché indicassero agli uomini i tempi migliori, perché tutto crescesse saldo").

4. Hes. *Op.* v. 417: Σείριος ἀστήρ; si veda anche l'analoga denominazione al v. 565 ἀστήρ Ἀρκτοῦρος.

5. Cfr. quanto osserva Gal. In *Hippocr. epid.* I p. 12, 8-15.

6. Cfr. per tutti, Theoph. *De caus. plant.* I 11, 7.

7. Cfr. Hippocr. *Epid.* VII 7, 1; Theoph. *De caus. plant.* e *Hist. plant. passim.*

8. Macr. *Somn. Scip.* XIV 21.

*Orion, Bootes. Sed haec nomina scriptores confundunt, et astra pro stellis et stellas pro sideribus ponunt.*⁹

8.1 Fondamentale per l'astronomia greca è invece la distinzione fra pianeti e stelle fisse, che prende corpo fra V e IV sec. a.C., in relazione al passaggio nello studio del cielo da un approccio di tipo aritmetico a quello geometrico.

Astronomi come Metone ed Euctemone sono impegnati a indagare secondo modelli numerici le levate e i tramonti degli astri, le fasi della luna, il corso del sole, le eclissi. Gli sviluppi ulteriori dell'astronomia passano invece attraverso la via geometrica. La terra è pensata come una minuscola sfera, immobile al centro geometrico di una sfera più grande che ruota intorno al proprio asse da est verso ovest, a velocità uniforme e che porta gli astri che mantengono la stessa posizione relativa. Questa sfera costituisce una sorta di sfondo, rispetto al quale si individuano immediatamente alcuni astri che si spostano invece in direzione contraria, lungo orbite più o meno complesse, variando la luminosità e la distanza dalla terra.

8.2 Gli astri che variano di posizione e velocità vengono chiamati 'pianeti', 'astri erranti', in relazione al verbo *πλάνομαι* 'erro', 'vago'. *Περὶ τῶν πλανήτων* è il titolo di un'opera attribuita a Democrito, in cui il termine appare per la prima volta;¹⁰ *πλάνητες ἀστέρες* li chiama Senofonte;¹¹ *ἄστρα πλανητά* è attestato in Platone e nell'autore dell'*Epinomide*;¹² Aristotele usa *οἱ πλάνητες, τὰ πλανώμενα ἄστρα, οἱ πλανώμενοι*.¹³ Si tratta della luna e del sole e di altri cinque astri, designati con il nome di divinità.¹⁴

In latino è attestato il calco *planetes*, ma solo in poche occorrenze di età tarda. Ampia circolazione hanno invece le denominazioni derivate dal verbo *errare*. Cicerone impiega *stellae errantes* ma anche solamente *errantes*; in Varrone, Igino, Seneca, Macrobio troviamo *stellae erraticae* o solo *erraticae*; ancora Cicerone e Macrobio, come pure Manilio e Censorino impiegano *stellae uagae* o *stellae uagantes*.

8.3 In contrapposizione ai pianeti, gli altri astri sono denominati 'stelle fisse' in un duplice senso. Da una parte, sono tali in quanto conservano la loro posizione relativa senza vagare per il cielo: Platone parla di *ἀπλανῆ τῶν ἄστρον*;¹⁵ in Aristotele si trova *ἀπλανῆ ἄστρα, ἀπλανεῖς ἀστέρες* o semplicemente *ἀπλανεῖς*.¹⁶ Da un'altra parte, le stelle sono fisse in quanto considerate come fissate sulla sfera esterna, che le porta tutte insieme: così Anassimene dice che sono conficcate come chiodi (*καταπεπηγέναι*), mentre Aristotele parla di *ἀστέρες ἐνδεδεμένοι*.¹⁷

9. *Etymol.* III 40.

10. Cfr. 68B33 III 4.

11. *Mem.* IV 7, 5.

12. Plat. *Leg.* 821b, *Tim.* 38c; Ps.-Plat. *Epinom.* 986b.

13. Aristot. *De cael.* 290a19, *Metaph.* 1073b10 sgg., *Meteor.* 343a23.

14. Cfr. *Epinom.* 987b1 sgg., in cui questi astri sono nominati: ὁ Ἀφροδίτης (ἀστὴρ), ὁ τοῦ Ἑρμοῦ, ὁ Διός, ὁ Ἄρεως e ὁ Κρόνου (ma alcuni manoscritti hanno la lezione Ἡλίου).

15. *Tim.* 40 B.

16. *Metaph.* 1073b19 e *Meteor.* 343b9.

17. Cfr. 13 A 14; Aristot. *De cael.* 290a19.

La stessa distinzione si ritrova nel lessico latino. Ampiamente attestate sono le espressioni modellate sul greco ἀπλανῆ: *stellae inerrantes* (Cicerone), *stellae immobiles* o *immota* (Seneca), *stellae inerrabiles* (Calcidio), *sidera inerrantia* (Marziano Capella). L'idea che gli astri siano come conficcati nella sfera esterna è resa tramite gli aggettivi *infixa* (Cicerone, Macrobio) e *fixa* (Cicerone, Manilio, Calcidio, Isidoro).

9. Ancora di particolare interesse è l'impiego di ἀστήρ in Hom. *Il.* IV 75-77, per descrivere Atena che si lancia, splendente, giù dall'Olimpo in mezzo ai Troiani e ai Greci: qui è il contesto a determinare il senso di 'stella cadente', 'meteora'. Aristofane parla di διατρέχοντες ἀστέρες,¹⁸ Platone di ἄπτοντες ἀστέρες;¹⁹ Aristotele di διαθεόντες ἀστέρες καὶ ἐκπυρούμενες.²⁰ Il lessico conserva così traccia di quando le stelle cadenti sono considerate alla stregua degli altri corpi celesti: solo con Aristotele diventano oggetto di una disciplina distinta, la μετεωρολογία, per il fatto che presentano una minore regolarità rispetto agli astri veri e propri. In maniera analoga avviene anche per la denominazione ἀστήρ κομήτης, 'stella cometa'.

10. Mi limito da ultimo a richiamare l'attenzione su un particolare su due termini legati alla coppia ἀστήρ e ἄστρον, ossia ζῳδιον e σῆμα: considerata la loro rilevanza saranno oggetto di una prossima nota.

LESSICI

Thesaurus Graecae Linguae, ab Henrico Stephano constructus, Genevae, Stephanus, 1572-1573; éd. par C.-B. Hase-G. R. L. von Sinner-T. Fix, Paris, Didot, 1831-1865; repr. Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1954.

Thesaurus Linguae Graecae[®] Digital Library, ed. M. C. Pantelia. <http://stephanus.tlg.uci.edu/>

Thesaurus Linguae Latinae, ed. auctoritate et consilio Academiarum quinque Germanicarum, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1900 sg.

Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots, par P. Chantraine, Paris, Klincksieck, 1983-1984.

A Word Index to Plato, ed. by L. Brandwood, Leeds, Maney & Son, 1976.

Index Aristotelicus, ed. H. Bonitz, Berolini, Reimerus, 1870; repr. Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1955.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Achilles Tatiuss, 1898 (repr. 1958). *Isagoge excerpta*, in *Commentariorum in Aratum reliquiae*, ed. E. Maass, Berlin, Weidmann, pp. 27-75.

Boll, F. 1909. "Fixsterne", *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 6/2, pp. 2407-2431.

Diels, H.-Kranz, W. (= DK) 1975. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, trad. it. Bari, Laterza, 1993.

Gundel, W.-Gundel, H. 1950. "Planeten", *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 20/2, pp. 2017-2185.

18. Cfr. *Pax* v. 838.

19. Cfr. *Resp.* 621 B 4

20. Cfr. *Meteor.* 343b21, 'stelle cadenti e infiammate'.

Tzetzes, J. 1823. *Scholia in Hesiodi Opera et dies*, in *Poetae minores graeci*, II: *Scholia ad Hesiodum*, emendavit et supplevit Th. Gaisford, Lipsiae, in Bibliopolio Kuehniano, pp. 23-447.

Toward a Lexicon of Classical Astronomy (2).
The Terminology of Celestial Bodies:
ἀστήρ and ἄστρον
Luca Simeoni
ILIESI-CNR, Roma
luca.simeoni@cnr.it

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

SELENE I. S. BRUMANA

Osservazioni sul lessico della causalità nel *Timeo* di Cicerone

ABSTRACT: A digital critical edition of Cicero's *Timaetus* is forthcoming as part of the "e-Cicero" research project (directed by Clara Auvray-Assayas). In addition to a new French translation, this edition includes a Latin-Greek synopsis with notes, as well as a basic Latin-Greek lexicon. This paper aims to present an example of the kind of research that electronic resources can facilitate. The selected case study is the lexicon of causality, with reference to the terms *causa* and *culpa* as a translation of αἰτία, αἴτιον and ἀρχή and their compounds.

KEYWORDS: Cicero; *Timaetus*; Platonism; Causality; Digital Critical Edition

1. PREMESSA

Il *Timaetus* ciceroniano ben risponde alla duplice tensione dello stile e del pensiero dell'Arpinate quale fervido innovatore nella tradizione, a un tempo fiero sostenitore del potere della parola e attento conoscitore del passato filosofico. Come puntuali studi tendono sempre più a mettere in luce a partire da varie prospettive interpretative, differenti per approccio e per conclusioni proposte,¹ un lavoro di scandaglio a partire dal *vertere* ciceroniano evidenzia il pericolo di banalizzazione dell'opera da parte di chi sostiene che si tratti di una mera traduzione, l'esercizio talvolta mal riuscito di un uomo peraltro perfettamente bilingue.

Da un esame attento emerge un'esegesi personale, per molti versi distante dal modello platonico, ma che, proprio per questo, si inserisce perfettamente nel *milieu* culturale e filosofico del medioplatonismo. Non sarà ozioso ricordare come la tradizione platonica accolga nelle sue stratificazioni dibattiti e argomentazioni eterogenee. Assumendo una prospettiva libera da pregiudizi, si potrà cogliere in questo piccolo testo la prima rivisitazione filosofica in lingua latina della porzione cosmologica del *Timeo*: una lettura intrisa della tradizione ellenistica sorta intorno al dialogo di Platone e non solo, che merita di essere esaminata nelle sue diverse sfaccettature, compresa nelle sue complessità filosofiche e non unicamente come un tentativo letterario in cui affiorerebbero qua e là influenze accademiche e/o istanze stoiche di varia derivazione. Come è stato

1. Per la prospettiva linguistica, *post* Poncelet 1957, cfr. anzitutto Giomini 1967 e Lambardi 1982; su puntuali aspetti cfr. *e.g.* Giomini 1968; Celentano 1972; Celentano 1973; Franzoi 1973; Montanari 1976. Con riguardo alla prospettiva filosofica cfr. *e.g.* Moreschini 1979; Powell 1995; Lévy 2003; Auvray-Assayas 2004; Aronadio 2008; Reydam-Schils 2013; Sedley 2013; Altman 2016; Hoenig 2018; Auvray-Assayas 2020-2021; cfr. anche Alfonsi 1961; Traglia 1971; Luciani 2010.



osservato, “per quel mutamento di sensibilità nei confronti di Cicerone filosofo [...] si tratta non di scoprire il subentrare occasionale di una mediazione esegetica, ma di dar conto, attraverso lo studio del lessico ciceroniano, dei presupposti teorici sottesi alla sua complessiva resa della terminologia platonica”.²

2. VERSO UN'EDIZIONE DIGITALE DEL *TIMAEUS* CICERONIANO

Il sempre più diffuso impiego della risorsa digitale impone di riflettere sulla possibilità e il modo di tradurre i molteplici livelli di analisi in un prodotto scientificamente rigoroso, ma al contempo fruibile alla lettura, e dotato delle virtù di semplicità e immediatezza che, come insegna Cicerone, accompagnano le migliori forme di eloquenza. Ebbene, tale risorsa può intervenire con profitto a fini sia di intelligibilità sia di fruizione, ossia tanto di *perspicuitas* quanto di più agile consultazione.

Non è mia intenzione riflettere teoreticamente sull'impiego del digitale nell'ambito degli studi ciceroniani né le mie competenze mi consentono di offrire un contributo tecnico sulla messa a punto informatica di tali risorse: altri studi potranno esaurientemente colmare tali interessi.³ Piuttosto, nella convinzione che possa trasparire l'importanza, per nulla derogabile, che il lavoro filologico e l'esegesi storico-filosofica rivestono anche in questo dominio di studi, vorrei limitarmi a fornire un singolo esempio del lavoro, di impianto tradizionale, che l'impiego di un lessico elettronico può in qualche misura facilitare.

Il *Timeo* ciceroniano è stato ed è attualmente oggetto d'indagine del progetto di ricerca 'e-Cicero', ideato e diretto da Clara Auvray-Assayas (Université de Rouen Normandie).⁴ Nell'ambito di tale progetto, volto a produrre un'edizione critica digitale⁵ del *Timaeus* di Cicerone⁶ affiancata da traduzione francese, si è pensato di rendere disponibile un essenziale lessico latino-greco, che potesse consentire anche al lettore inesperto o non propriamente specialista di accedere ai contenuti senza correre il rischio di sentirsi disorientato. Come l'elaborazione di tale strumento ha lo scopo di fungere da supporto alla fruizione delle nozioni filosofiche salienti, così a fini di approfondimento esegetico è stata realizzata una sinossi del testo latino e greco⁷ pensata per essere interattiva e *ad usum lectoris*. Del testo greco, infatti, è possibile scegliere l'*affichage numérique* di uno o più livelli di annotazioni desiderati, che spaziano dai rilievi filologici e di trasmissione

2. Lambardi 1981: 13.

3. Segnalo il numero monografico di *Ciceroniana On Line* 5, 2021, dedicato agli atti del Convegno internazionale “Cicero Digitalis” (25-26 febbraio 2021).

4. Il progetto di ricerca “Éditions génétiques numériques des textes antiques: le corpus philosophique de Cicéron” diretto da Clara Auvray-Assayas – parte del progetto di ricerca “Contenus et Corpus numériques” (CORNUM) finanziato dalla Région Normandie – vede coinvolte dell'Université de Rouen Normandie sia l'Équipe de recherche interdisciplinaire sur les aires culturelles (ERAC) sia l'Institut de Recherches Interdisciplinaires Homme et Société (IRIHS).

5. Dopo quelle a stampa di Ax 1938, Pini 1965 e Giomini 1975.

6. A seguito dell'edizione digitale del *De natura deorum*: Auvray-Assayas 2019.

7. Edizione di riferimento: Burnet 1902, confrontata con Rivaud 1925. Si è tenuto conto anche di Jonkers 2017.

manoscritta alla comparazione linguistica di stilemi, dal porre in rilievo le due grandi *lacunae* presenti nel testo ciceroniano (37c-38d e 43b-46a) alle più significative omissioni o modifiche introdotte dall'Arpinate. I dati visualizzabili si estendono su registri diversi, fra loro intrecciabili, secondo l'interesse dello studioso.

3. DELIMITAZIONE DELLA RICERCA

Le considerazioni che desidero ora condividere sono un saggio del lavoro 'dietro le quinte' del progetto sopra descritto, e possono auspicabilmente leggersi come un caso esemplare della positiva sinergia fra l'ermeneutica testuale e filosofica e la risorsa digitale.⁸ Di preciso, intendo introdurre i tratti salienti di uno studio in cui si rifletta, con più ampio respiro, sul tema della causalità nel *Timaeus* di Cicerone.

Dovendo rigorosamente delimitare il percorso d'indagine, vorrei chiarire l'angolatura strettissima con cui ho qui inteso riferirmi nel titolo a 'lessico della causalità', ossia in riferimento esclusivo ai termini *causa* e *culpa* a traduzione di αἰτία, αἴτιον e ἀρχή e composti. Se ne comprenderà la sottesa ragione, tenendo conto che in un testo quale il *Timeo* un lavoro sulla nozione di causalità impone di considerare molteplici aspetti del dialogo preso nella sua interezza. Basterebbe riferirsi alla testimonianza di Diogene Laerzio, il quale precisa che Platone usa sovente termini differenti per indicare un medesimo σημαίνειν, per avere un quadro dell'ampiezza di analisi che un'esauritiva trattazione della nozione di causalità implicherebbe. Già dal fatto che "per esprimere la ιδέα egli adotta εἶδος, γένος, παράδειγμα, ἀρχή, αἴτιον" (III 64), e che "egli ammise che due sono i principi di tutte le cose, dio e materia: dio egli chiama anche νοῦς e αἴτιον" (III 69), si evince come l'indagine sulla causalità dovrebbe attraversare le diverse sfumature di significato almeno di tutti i termini greci qui riferiti, e di altri su cui Diogene non si sofferma (le connotazioni del Demiurgo, la generazione, la necessità, il fato), per poi procedere con l'esame del testo di Cicerone e delle varianti da lui stesso addotte. Non è questa la sede per affrontare tale discussione. Quanto segue valga dunque a titolo di esemplificazione.

4. CAUSA, CONCAUSA, COLPA

Le nozioni di causa e concausa, insieme ai termini semanticamente collegati, rivestono nel *Timeo* un'importanza decisiva, in relazione non solo alla comprensione del discorso cosmologico, ma anche di alcuni snodi fondamentali del pensiero platonico.

Fra questi, basti pensare anzitutto allo statuto delle idee che, in quanto causa paradigmatica, fungono da modello esplicativo della realtà. Si pensi altresì alle *nuances* di connotazioni proprie della causa intelligente demiurgica, ritenuta da Platone necessaria per spiegare i fenomeni di generazione che hanno luogo nel cosmo, il passaggio dal non-essere all'essere o, meglio, dal caotico e informe ricettacolo all'ordinata strutturazione ontologica del tutto. Non a caso, il grande discorso cosmologico che vede Timeo come attore prende avvio con il noto assioma metafisico secondo cui "tutto ciò che si genera, di necessità si genera da una qualche causa, giacché è impossibile che senza una

8. Realizzazione digitale a cura di B. Roux e G. Quéruel (Université de Rouen Normandie).

causa ogni cosa abbia generazione” (28a).

Esclusi i casi di nessi ed espressioni causali, meno significativi nelle loro implicazioni filosofiche, l’impiego ciceroniano del termine *causa*, *-ae* si osserva prevalentemente in corrispondenza dei termini αἰτία e αἴτιον, come traspare nelle formulazioni del sopra-citato assioma metafisico che introduce al discorso cosmologico di Timeo:

Cic. *Tim.* 3: *Omne autem quod gignitur ex aliqua causa gigni necesse est; nullius enim rei causa remota reperiri origo potest.*

Plat. *Tim.* 28a: πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ’ αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν.

e così ribadito poco oltre:

Cic. *Tim.* 5: *quae ortum habere gignique diximus nihil autem gigni posse sine causis.*

Plat. *Tim.* 28c: τῷ δ’ αὖ γενομένῳ φαμὲν ὑπ’ αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι.

La comparazione evidenzia altresì l’uso del termine *causa* quale traduzione di ἀρχή.⁹ In tal caso, è interessante notare come la resa di Cicerone dia luogo a una sostanziale rielaborazione dell’originale platonico. Dopo l’esortazione a indagare per quale *causa* l’artefice predispose di dare inizio alla propria opera, produttrice di una *originem rerum et molitionem nouam*, e dopo aver ricordato la bontà del Demiurgo, il quale *probitate uidelicet praestabat, probus autem inuidet nemini*, si legge che il dio generò ogni cosa simile a sé. Si tratta di un rilievo, quest’ultimo, già indicativo di alcuni temi preferenziali dell’Arpinate, specie se si mette a confronto l’intenzionalità ben rilevata in τούτου δ’ ἐκτὸς ὄν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ alla ‘semplice’ generazione che la sentenza *itaque omnia sui similia generauit* comunica. La frase che segue è parimenti di rilievo:

Cic. *Tim.* 9: *Haec nimirum gignendi mundi causa iustissima.*

Plat. *Tim.* 29e-30a: ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ’ ἂν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ’ ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ’ ἄν.

In Platone, Timeo loda l’opinione di quanti ritengono il Demiurgo ἀρχὴ κυριωτάτη, il più autorevole principio. Nella versione ciceroniana, dove è omessa l’indicazione della derivazione della dottrina παρ’ ἀνδρῶν φρονίμων, si legge che la causa della generazione del mondo pocanzi descritta è senza dubbio ben fondata. Il sintagma ciceroniano *causa iustissima* si spiega ricorrendo al giudizio che Platone esprime nel superlativo ὀρθότατα, non certo in riferimento all’attributo κυριωτάτη. È peraltro significativo come l’assenza di κυριωτάτη a qualificare la *causa* non sia una semplificazione di poco conto, poiché potrebbe sottendere la concezione della preminenza del Demiurgo a fungere da causa esplicativa della generazione del cosmo. Tale lettura sarebbe nel complesso compatibile con il quadro del *Timaeus* ciceroniano, che ruota attorno unicamente al discorso cosmologico del dialogo platonico. Quanto ciò poi contribuisca a situare il testo di Cicerone nell’ambito delle contemporanee disquisizioni medioplatoniche è

9. Si rinvia ad altra sede la trattazione sistematica delle scelte ciceroniane di restituzione del termine ἀρχή nel *Timaeus*, fra principio causale e temporale.

tema di indubbio interesse, ma al quale non ci si può ora dedicare.

Sempre restando nell'ambito delle rielaborazioni – alle quali Cicerone è incline – uno degli esempi più efficaci è dato dalla denominazione conferita al Demiurgo, come artefice del cosmo fisico plasmato quale immagine sensibile del modello intelligibile ed eterno:

Cic. *Tim.* 7: *Non igitur dubium quin aeternitatem maluerit exsequi, quandoquidem neque mundo quicquam pulchrius neque eius aedificatore praestantius.*

Plat. *Tim.* 29a: παντί δὴ σαφὲς ὅτι πρὸς τὸ αἰδίων· ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων.

In Platone, poco dopo aver asserito che è difficile trovare la causa dell'universo e ἀδύνατον parlarne a tutti (28c), *Timeo* spiega che l'indagine dell'universo deve essere indirizzata al παράδειγμα intelligibile ed eterno, al quale l'Artefice non può non rivolgersi a causa della sua connaturata bontà. Ammessa come sola possibile e lecita conclusione il suo orientarsi πρὸς τὸ αἰδίων, ne consegue che il cosmo è la più bella delle realtà generate, mentre il Demiurgo è la migliore delle cause. Con originalità, non priva di coerenza con quanto sopra rilevato, Cicerone abbandona il giudizio assiologico per cui l'Artefice è ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων per mettere a punto un confronto che segue il filo tematico della bellezza e della perfezione: come non esiste niente che sia *pulchrius* rispetto al mondo, così nulla è *praestantius* rispetto al suo architetto. La superiorità indiscussa del Demiurgo, la sua eccellenza, è precisata in relazione al suo ambito di pertinenza: la progettazione e la produzione del cosmo, compito precipuo dell'*aedificator*.

Nella versione ciceroniana i casi di mancata trasposizione interessano i luoghi in cui l'espressione platonica è omessa o del tutto rielaborata. Accanto alle omissioni dovute a lacune,¹⁰ fra i casi emblematici di rimodulazione si possono ricordare il passo in cui la vista è detta causa della più grande utilità per gli uomini (47a), stante l'assenza in Cicerone di un equivalente di αἰτία τῆς μεγίστης ὠφελίας,¹¹ così come quello sulla distinzione fra cause e cause ausiliarie (46c-e), interessante per la varietà delle soluzioni coinvolte a rendere αἰτία e il composto συναίτιος.¹² A tal riguardo Platone afferma che il dio si serve delle cause ausiliarie per realizzare quanto più possibile τὴν τοῦ ἀρίστου ἰδέαν, precisando però l'opinione dei più, che ad esse guardano non come συναίτια, ma come αἰτία di tutte le cose. Poiché la caratteristica di συναίτια è di essere prive di λόγος e νοῦς, ovvero di presentarsi come αἰτίαι μονωθεῖσαι φρονήσεως, nell'ambito di τὰ τῶν αἰτιῶν γένη è necessario parlare dell'uno e dell'altro genere di cause, avendo cura di trattare separatamente quante sono μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοί. Cicerone (*Tim.* 50-51) ripropone tale distinzione interna al *genus causarum* fra cause e cause ausiliarie, per esprimere le quali ultime ricorre alla perifrasi *quae rerum adiuuant causas* o

10. La seconda lacuna porta alla mancata resa delle occorrenze in Plat. *Tim.* 44c e 45b.

11. In *Tim.* 52 Cicerone fa sua soprattutto la seconda parte della proposizione platonica, affermando che questa *de uniuersitate oratio* non sarebbe stata possibile se le stelle, il sole e il cielo non fossero caduti *sub oculorum aspectum*. Cfr. Plat. *Tim.* 47a: ὄψις δὴ κατὰ τὸν ἕμῶν λόγον αἰτία τῆς μεγίστης ὠφελίας γέγονεν ἡμῖν, ὅτι τῶν νῦν λόγων περὶ τοῦ παντὸς λεγομένων οὐδεὶς ἂν ποτε ἐρρήθη μήτε ἄστρα μήτε ἥλιον μήτε οὐρανὸν ἰδόντων.

12. Per il composto συμμεταίτιος, *hapax*, reso da Cicerone con il termine *causa*, cfr. *Tim.* 46e τὰ μὲν οὖν τῶν ὁμμάτων συμμεταίτια vs Cic. *Tim.* 52 *ac de oculorum quidem causis*.

alla forma aggettivale *adiuuantia*. La distinzione è resa ancor più efficace dall'impiego della formula *primae causae* per indicare le vere cause; l'antecedente è presente in Platone, ma in un modo diverso. Per meglio cogliere la divergenza, entriamo nel merito dei rigli coinvolti:

Cic. *Tim.* 51: *Illum autem, qui intellegentiae sapientiaeque se amatorem profitetur, necesse est intellegentis sapientisque naturae primas causas conquirere, dein secundas earum rerum, quae necessario mouent alias, cum ipsae ab aliis mouentur.*

Plat. *Tim.* 46d-e: τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφορος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν, ὅσαι δὲ ὑπ' ἄλλων μὲν κινουμένων, ἕτερα δὲ κατὰ ἀνάγκης κινούντων γίνονται, δευτέρας.

Al fine di indicare la via che deve percorrere chi ami l'intelligenza e la scienza, Platone sostiene che le cause della natura intelligente devono essere seguite "per prime". Cicerone, invece, mutando in attributiva la funzione predicativa dell'aggettivo platonico πρώτας, non realizza soltanto una *uariatio* dal suo modello, ma introduce il concetto di "cause prime". L'intervento, lungi dall'essere una svista o un'imprecisa traduzione, merita di essere interpretato come un segnale di innovazione, che ha alle spalle quel nutrito dibattito ellenistico di cui Cicerone è ripetutamente testimone.

Nell'ambito di una trattazione della causalità, fra le rielaborazioni ciceroniane non si può infine omettere di ricordare il passo di *Tim.* 42d-e in cui Platone si occupa della celebre 'metafora della semina' per indicare che il dio ἔσπειρεν le anime sulla terra, sulla luna e su altri strumenti del tempo. Le leggi furono da lui indicate ἵνα τῆς ἔπειτα εἴη κακίας ἐκάστων ἀναίτιος: questo connotato del dio, il suo essere ἀναίτιος ossia non-causa di malvagità, è reso da Cicerone (*Tim.* 46) in *extra omnem culpam causamque*, a intendere l'estraneità del dio a ogni colpa o accusa riguardo ad ogni *fraus* o *uitium* che si potesse commettere in futuro. Se l'esempio di ἀναίτιος già sottende la resa di αἴτιον con una endiadi dei vocaboli *culpa* e *causa*, l'immediato seguito esplicita la traduzione di αἴτιον con il semplice *culpa*. Platone spiega che il Demiurgo affidò agli dèi giovani il compito di plasmare i corpi mortali e poi di porsi a guida dell'anima umana, affinché il vivente mortale – κατὰ δύναμιν ὅτι κάλλιστα καὶ ἄριστα – non diventasse egli stesso causa dei propri mali. Questo ὅτι μὴ κακῶν αὐτὸ ἑαυτῷ γίγνοιτο αἴτιον diviene in Cicerone *quatenus non ipse bene factus sua culpa sibi aliquid miseriae quaereret*: con lo slittamento dalla nozione di causa a quella di colpa la valenza morale di viziosa responsabilità risulta privilegiata.

5. EPILOGO

La scoperta del bagaglio di conoscenze trasmesse da un testo antico, in quanto affascinante intreccio di relazioni dinamiche, richiede al lettore un'autentica e rigorosa predisposizione alla valutazione dei suoi molteplici livelli di complessità. L'edizione digitale del *Timaeus* ciceroniano, con le sue sezioni di approfondimento (lessico latino-greco e commentario interattivo), mira a fornire uno strumento di ricerca di partenza per l'elaborazione individuale. Non sostitutivo dei tradizionali metodi di lavoro, ad esso va il merito di offrire un'immediata chiarezza

visuale – quasi una novella *virtus elocutionis* –, senza peraltro trascurare sul piano didattico il vantaggio di consentire una gradualità d'apprendimento personalizzato.

Le considerazioni esposte sul tema della causalità sono un primo esemplificativo assaggio delle possibilità ermeneutiche avviate dall'indagine lessicale, che lo strumento digitale non esaurisce ma favorisce, a tutto beneficio di un approfondimento interpretativo che merita l'interesse e l'attenzione dello storico della filosofia antica.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Alfonsi, L. 1961. "Cicerone filosofo. Linee per lo studio del suo 'iter' speculativo", *Studi romani*, 9, pp. 127-134.
- Altman, W. H. F. 2016. *The Revival of Platonism in Cicero's Late Philosophy. Platonis aemulus and the Invention of Cicero*, Lahnam, Lexington Books.
- Aronadio, F. 2008. "L'orientamento filosofico di Cicerone e la sua traduzione del *Timeo*", *Méthexis*, 21, pp. 111-129.
- Auvray-Assayas, C. 2004. "Species", in *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, sous la direction de B. Cassin, Paris, Éditions du Seuil / Dictionnaires Le Robert, pp. 1199-1205.
- Auvray-Assayas, C. ed. 2019. *Cicéron: De natura deorum*, Caen, Presses Universitaires de Caen.
<https://www.unicaen.fr/puc/sources/ciceron/accueil> (accessed November 9, 2021).
- Auvray-Assayas, C. 2020-2021. "Quel concept grec traduit *essentia* ? Contribution préliminaire à une histoire critique du lexique philosophique latin", *χώρα*, 18-19, pp. 91-102.
- Ax, W. ed. 1938. *M. Tulli Ciceronis De divinatione, De fato, Timaeus*, Stuttgart, Teubner.
- Burnet, I. ed. 1902. *Platonis opera*, tom. IV, Oxford, Clarendon Press.
- Celentano, M. S. 1972. "Cic. *Tim.* 13", *Rivista di cultura classica e medioevale*, 14, pp. 116-121.
- Celentano, M. S. 1973. "Qualche osservazione su due passi paralleli di Platone e Cicerone: Plat. *Tim.* 29b - Cic. *Tim.* 7", *Rivista di cultura classica e medioevale*, 15, pp. 5-17.
- Franzoi, A. 1973 "Osservazioni sulla traduzione ciceroniana del *Timeo* di Platone", *Pubblicazioni della Facoltà di Magistero dell'Università di Ferrara*, 1 (3), pp. 47-58.
- Giomini, R. 1967. *Ricerche sul testo del Timeo ciceroniano*, Roma, Angelo Signorelli.
- Giomini, R. 1968. "Cicerone, *Tim.* 6, 17", *Rivista di cultura classica e medioevale*, 10, pp. 59-71.
- Giomini, R. ed. 1975. *M. Tullius Cicero: De divinatione. De fato. Timaeus*, Leipzig, Teubner.
- Hoenig, Ch. 2018. *Plato's Timaeus and the Latin Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Jonkers, G. 2017. *The Textual Tradition of Plato's Timaeus and Critias*, Leiden-Boston, Brill.
- Lambardi, N. 1981. "Appunti critici sulla problematica del *Timaeus* ciceroniano", in *Cultura e ideologia da Cicerone a Seneca*, Firenze, Le Monnier, pp. 9-36.
- Lambardi, N. 1982. *Il Timaeus ciceroniano. Arte e tecnica del vertere*, Firenze, Le Monnier.
- Lévy, C. 2003. "Cicero and the *Timaeus*", in *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, ed. by G. J. Reydam-Schils, Notre Dame (IN), University of Notre Dame Press, pp. 95-110.
- Luciani, S. 2010. *Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
- Montanari, E. 1976. "Considerazioni su una presunta coppia sinonimica nel *Timeo* ciceroniano", *Studi italiani di filologia classica*, 48, pp. 244-253.
- Moreschini, C. 1979. "Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, serie III, 9, pp. 99-178.
- Pini, F. ed. 1965. *M. Tulli Ciceronis Timaeus*, Milano, Mondadori.
- Poncelet, R. 1957. *Cicéron traducteur de Platon. L'expression de la pensée complexe en latin classique*, Paris, E. de Boccard.
- Powell, J.G.F. 1995. "Cicero's Translations from Greek", in *Cicero the Philosopher. Twelve Papers*, ed. and introd. by J. G. F. Powell, Oxford, Clarendon Press, pp. 273-300.
- Reydam-Schils, G. 2013. "The Academy, the Stoics and Cicero on Plato's *Timaeus*", in *Plato and the Stoics*, ed. by A. G. Long, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 29-58.

- Rivaud, A. ed. 1925. *Platon: Œuvres complètes, tome X: Timée – Critias*, Paris, Les Belles Lettres.
- Sedley, D. 2013. “Cicero and the *Timaeus*”, in *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC. New Directions for Philosophy*, ed. by M. Schofield, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 187-205.
- Traglia, A. 1971. “Note su Cicerone traduttore di Platone e di Epicuro”, in *Studi filologici e storici in onore di Vittorio de Falco*, Napoli, Libreria Scientifica, pp. 305-340.
-

Observations on the Lexicon of
Causality in Cicero’s *Timaeus*
Selene I. S. Brumana
Università Cattolica del Sacro Cuore
SeleneIris.Brumana@unicatt.it
ORCID: 0000-0002-0807-128X

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

GIULIA MIGLIETTA

Intersezioni e interdisciplinarietà digitali

Note su *AIUCD2022*

ABSTRACT: This contribution deals with the annual conference of the AIUCD (Associazione per l'Informatica Umanistica e la Cultura Digitale) that took place at the University of Salento (Lecce) in June 2022. This paper offers an analytical description of the conference, to point out the main topics discussed during the three days of study and the aims pursued by *AIUCD2022*, marked by innovation and interdisciplinarity.

KEYWORDS: Digital Humanities; Interdisciplinarity; Philosophy; Digital; Intersections

Dall'1 al 3 giugno 2022 il Centro interdipartimentale di ricerca in *Digital Humanities* dell'Università del Salento (Lecce)¹ ha ospitato l'XI convegno annuale dell'Associazione Italiana per l'Informatica Umanistica e la Cultura Digitale, la maggiore associazione italiana del settore, presieduta da Marina Buzzoni.² *AIUCD2022* è stato organizzato grazie all'instancabile lavoro del general chair, Fabio Ciracì, affiancato dal local chair, Mario Bochicchio, e dal supporto del Comitato scientifico e di programma. Il convegno, articolato in sessioni parallele alternate a sessioni plenarie, si è svolto in presenza e in modalità telematica, e ciò ha reso i tre giorni un'imperdibile occasione di incontro e confronto tra i tanti studiosi che hanno partecipato alle intense giornate di studio. A testimonianza dell'elevata partecipazione, si ricordano i 160 iscritti, dei quali 130 in presenza. Il convegno ha avuto luogo in due sedi, lo Studium 2000 dell'Università del Salento e il Polo Bibliomuseale – Museo Castromediano di Lecce.³

In linea con gli obiettivi perseguiti dall'Associazione, *AIUCD2022* ha promosso una riflessione profonda e strutturale sull'interazione tra tecnologie digitali, società dell'informazione, arti e filosofia, al fine di indagare il potere trasformativo del digitale, sia a livello teorico sia a livello pratico. Da qui il titolo della conferenza *Culture digitali. Intersezioni: filosofia, arti, media*, declinato in 5 aree tematiche, funzionali all'indagine. Ogni macro area è stata contrassegnata da un '+D' di digitale per sottolineare la trasformazione profonda e radicale di ogni aspetto del reale attraverso l'informatizzazione delle conoscenze e la digitalizzazione delle pratiche. A partire dalla *call for paper*, il convegno si è quindi articola-

1. <https://www.studiumanistici.unisalento.it/centro-dh>

2. <http://www.aiucd.it/>

3. <http://conference.unisalento.it/ocs/index.php/aiucd2022/aiucd2022>



to nelle aree 'Testo +D', 'Arti +D', 'Filosofia +D', 'Contenuti +D' e 'Intelligenza +D'.

Le sei sessioni del convegno dedicate all'area 'Testo' sono state volte alla riflessione sulla linguistica e sulla filologia computazionale, sui nuovi strumenti digitali di analisi stilometrica e di scansione algoritmica dei testi poetici, sul *web archiving* e sulla *digital preservation* per la conservazione del 'fragile' materiale digitale che contribuisce alla costruzione del presente e che costituisce la base per la futura analisi storica. Di non minore importanza poi il tema delle fonti archivistiche e la necessità di preservare il materiale d'archivio dall'obsolescenza del medium digitale. Si è parlato inoltre della creazione di *digital library*, che sfruttano software di intelligenza artificiale per la costruzione di piattaforme collaborative multilinguistiche, e di strumenti digitali per l'analisi e lo studio di ontologie. Certamente rilevanti infine i contributi di filologia digitale che hanno proposto progetti di edizioni digitali, di lessici, corpora e collezioni digitali, di *textual scholarship* e *distant reading*.

La sessione 'Arti' è stata invece dedicata all'arte digitale e alle tecnologie digitali per il mondo dell'arte, all'accessibilità reale e virtuale dell'esperienza artistica e del patrimonio culturale e all'analisi della psicologia della fruizione degli artefatti digitali grazie al supporto delle scienze cognitive. Inoltre, ci si è soffermati sul digitale come strumento per preservare il patrimonio culturale dai danni provocati dal cambiamento climatico. Il digitale visto quindi non solo come un mezzo per favorire la fruizione artistica – si pensi ad esempio all'utilizzo sempre maggiore della realtà aumentata –, ma come uno strumento essenziale per la salvaguardia del *cultural heritage*.

In *AIUCD2022* si è affermata inequivocabilmente la centralità e la necessità della riflessione filosofica nell'ambito delle *Digital Humanities*. Le tre sessioni dedicate alla 'Filosofia' sono state volte, da un lato, all'analisi dell'ermeneutica digitale, ovvero di strumenti euristici come indici e mappe digitali e più in generale edizioni digitali in grado di consentire una lettura non lineare bensì interattiva e ipertestuale – e pertanto potenzialmente innovativa – del testo filosofico; dall'altro lato, una considerevole parte di queste sessioni è stata dedicata allo studio della filosofia dell'informazione, dell'epistemologia e dell'etica del digitale, di cosa significhi vivere nella società dell'informazione, immersi nelle *filter bubbles* e fagocitati dalle *echo chambers*, analizzando al tempo stesso i rischi e le potenzialità offerte dalla tecnologia digitale. Si è parlato quindi di post-umanesimo e *human enhancement* e del confine sempre più fragile e sottile tra uomo e macchina.

Nelle tre sessioni relative all'area 'Contenuti' si è discusso invece principalmente di narrazioni di contenuti multimediali e transmediali, da quelle videoludiche a quelle audiovisive, da quelle storiche e archivistiche a quelle geografiche. Si tratta quindi di spazi narrativi, ambienti, mondi, ecosistemi, universi e paesaggi, spesso presentati o riprodotti in realtà virtuale e aumentata, grazie all'utilizzo dell'intelligenza artificiale e del *machine learning*.

Proprio sull'intelligenza artificiale e sull'apprendimento automatico si è infine discusso nelle due sessioni relative all'area Intelligenza. Tra i temi più rilevanti, quello dell'intelligenza artificiale per migliorare l'accessibilità ai siti di interesse culturale e per favorire la tutela e la valorizzazione del patrimonio artistico e culturale, non solo

analogico ma anche digitale. Inoltre, ampio spazio è stato dato anche in questo caso a progetti inerenti alla costruzione e la visualizzazione grafica di ontologie e la rappresentazione della conoscenza, sfruttando ancora una volta software di intelligenza artificiale. Tutte le aree quindi, al di là della specificità di ciascuna, si intersecano tra loro, per l'interdisciplinarietà intrinseca ai temi sviluppati.

L'architettura del convegno è riprodotta nel ricco volume dei *Proceedings*, a cura di F. Ciraci, G. Miglietta e C. Gatto (2022), che raccoglie i 52 contributi (44 paper e 8 poster) selezionati per *AIUCD2022* e al quale si rimanda per una lettura completa e per ulteriori approfondimenti. In particolare, il volume raccoglie 18 paper e 5 poster per l'area 'Testo +D', 3 paper per 'Arti +D', 11 paper e 2 poster per 'Filosofia +D', 5 paper e 1 poster per l'area 'Contenuti +D' e 7 paper per 'Intelligenza +D'.⁴ Per introdurre il convegno, il centro di ricerca in *Digital Humanities* dell'Università del Salento ha organizzato un ciclo di seminari, "LOADING *AIUCD2022*", suddivisi anch'essi nelle aree tematiche indicate, introducendo così già nei mesi di ottobre e novembre 2021 i temi poi sviluppati compiutamente nel corso del convegno.

AIUCD2022 ha previsto anche una sessione "Panel Centri di Ricerca" che ha avuto come protagonisti l'architetto Laura Moro (Direttrice Istituto Centrale per la Digitalizzazione del Patrimonio Culturale - Digital Library), Giovanni Bergamin (Associazione Italiana Biblioteche), Sara Rivoira (Associazione Nazionale Archivistica Italiana), Anna Maria Marras (International Council of Museums), Paola Castellucci (Società Italiana di Studi Bibliografici e Biblioteconomici), Francesca Tomasi (Associazione Italiana Docenti Universitari Scienze Archivistiche) e Mario Bochicchio (Consorzio Interuniversitario Nazionale per l'Informatica). Al centro del panel il tema della trasformazione digitale del patrimonio culturale. In questa sede ad esempio, l'architetto Moro ha portato la sua esperienza come responsabile del Piano Nazionale di Digitalizzazione del Patrimonio Culturale, ponendo l'accento sul tema della formazione ibrida dei professionisti del settore, al fine di reclutare sempre più figure con competenze multidisciplinari (digitali, di dominio e manageriali).

Elemento caratterizzante dell'Associazione per l'Informatica Umanistica è certamente l'interdisciplinarietà, che è stato inevitabilmente anche l'asse portante di *AIUCD2022*, insieme a un focus particolare sul ruolo della filosofia nella riflessione sull'impatto e sul potere trasformativo del digitale. Lo si evince soprattutto dalla scelta dei *keynote* e degli *invited speakers*. Il primo dei due *keynote speakers* è stato Luciano Floridi, professore ordinario di Filosofia ed etica dell'informazione presso l'Oxford Internet Institute dell'Università di Oxford, direttore del Digital Ethics Lab di Oxford e professore di Sociologia della comunicazione presso l'Università di Bologna. È autore di imprescindibili studi sulla filosofia dell'informazione, tra i quali si ricordano *The Logic of Information* (2019), *The Fourth Revolution - How the Infosphere is Reshaping Human Reality* (2014), *The Ethics of Information* (2013), *The Philosophy of Information* (2011), *Information - A Very Short Introduction* (2010), pubblicati per Oxford University Press. Per *AIUCD2022* Floridi ha presentato una lezione su *Semantic Capital: Its Nature, Value and Preservation*, invitando a riflettere sull'importanza nell'era digitale di

4. <http://amsacta.unibo.it/6848/>

preservare il capitale semantico, per salvaguardare la capacità umana di dare significato e senso alle realtà che ci circondano, di semantizzare appunto.

A chiudere i lavori del convegno è stato invece il secondo *keynote speaker*, Maurizio Ferraris, professore ordinario di Filosofia teoretica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Torino, dove dirige il LabOnt (Laboratorio di Ontologia). Ferraris ha dedicato i suoi ultimi studi monografici alle ontologie digitali e alla documedialità. Qui si ricorda *Documanità. Filosofia del mondo nuovo* (2021), pubblicato con Laterza, e *Scienza nova. Ontologia della trasformazione digitali* (con G. Paini), Rosenberg & Sellier 2018. In occasione di *AIUCD2022* Ferraris ha proposto una lezione sul *welfare*, analizzando il concetto di *digital welfare*, per ripensare criticamente il ruolo del consumatore nella società dell'informazione.

Tre invece gli *invited speakers*. Il primo giorno, ad aprire i lavori del convegno è stata Anna Bisogno, professoressa associata di Cinema Radio e Televisione presso la Facoltà di Economia nel Corso di Scienze e Tecnologie delle Arti, del Cinema e dello Spettacolo dell'Università Telematica Mercatorum e docente a contratto di Televisione e Cultura Visuale presso l'Università degli Studi di Roma Tre e di Scrittura e Cultura della Comunicazione presso il Dipartimento di Comunicazione e Ricerca Sociale della Sapienza. Tra le sue pubblicazioni, *Questioni di post televisione. Convergenza modelli, archivi digitali* (Aracne 2011) e *La tv invadente. Il reality del dolore da Vermicino ad Avetrana* (Carocci 2015). Il suo intervento si è svolto sul tema *La rete-visione. Televisione e schermi nell'era digitale*.

L'*invited speaker* della seconda giornata del convegno è stato Gino Roncaglia, professore associato presso l'Università Roma Tre e Direttore del Master Universitario in e-Learning e docente per il Corso avanzato sul futuro del libro presso l'Università della Tuscia, Viterbo. Tra le tante pubblicazioni, è autore di numerosi libri e articoli accademici nel campo delle *Digital Humanities*, tra cui il volume scritto con Fabio Ciotti e pubblicato per Laterza, *Il mondo digitale* (2001), e coautore del manuale italiano più venduto sull'uso di Internet, *Internet. Manuale per l'uso della rete*, (Laterza 1996, 2004⁶). Fondamentale il suo contributo allo studio del mondo del libro in relazione alle tecnologie elettroniche di scrittura e lettura (*La quarta rivoluzione*, 2010), e ai processi di apprendimento e di diffusione dei contenuti multimediali (*L'età della frammentazione*, 2018). È consulente scientifico del settore Cultura della RAI, autore di numerosi programmi televisivi sui nuovi media, come il programma televisivo educativo *Mediamente* ed è Responsabile del Piano Nazionale Scuola Digitale. Per *AIUCD2022* Roncaglia ha proposto una lezione intitolata *Simulismi*, approfondendo il rapporto tra reale e virtuale sulla scorta delle pratiche di simulazione rivolte anche alle loro applicazioni per l'apprendimento.

Infine, nella giornata conclusiva del convegno è stata la volta della conferenza *Fruttuose debolezze. Fragilità e indeterminismi digitali* di Riccardo Fedriga, filosofo e storico delle idee presso il Dipartimento delle Arti dell'Università di Bologna. Fedriga è stato ideatore e condirettore (2000-2011) con Umberto Eco del Master in Editoria cartacea e multimediale (Unibo) e consulente per il lemmario e l'ontologia digitale dell'opera *Encyclomedia* (Encyclomedia Publishers). È inoltre consulente dell'École Polytechnique

(Paris) per le industrie culturali e consulente per la progettazione cartacea e digitale di Mondadori Education. Insieme a Fabio Ciraci e Cristina Marras, Fedriga è curatore del volume *Filosofia digitale*, pubblicato per Mimesis (2020), al quale ha contribuito anche con un saggio su *Eventi digitali*. Si ricorda inoltre, in questa sede, il contributo *Ricominciare dall'enciclopedia*, scritto con Margherita Mattioni, H-ermes (2022).

A chiudere i lavori del convegno la Tavola rotonda per ricordare Giuseppe Gigliozzi, il padre dell'Informatica umanistica italiana. A omaggiarlo, alcuni dei suoi allievi, amici e colleghi: Fabio Ciotti, Tiziana Mancinelli, Daniele Silvi e Sandra Giuliani.

La scelta dei *keynote* e degli *invited speakers* e la struttura del convegno nel suo complesso rivela il taglio decisamente filosofico di *AIUCD2022*, ribadendo, quindi, ancora una volta, la necessità della riflessione filosofica nell'analisi e nella comprensione della società dell'informazione, di una società transeunte che trasforma se stessa giorno dopo giorno e che coinvolge inevitabilmente ogni aspetto del reale nel suo incessante cambiamento. Quali letture del mondo è possibile darne? Quali criticità emergono dall'indagine filosofica? E soprattutto, quali strategie è possibile mettere in campo? Di questo e di tanto altro ancora si è parlato a Lecce in occasione di *AIUCD2022*, con l'obiettivo – senz'altro riuscito – di offrire nuovi stimoli al prosieguo della ricerca.

Digital Intersections and Interdisciplinarity.

Remarks on *AIUCD2022*

Giulia Miglietta

Università del Salento

giulia.miglietta@unisalento.it

ORCID: 0000-0001-9843-0970

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

STEFANO GENSINI

La DAD: un tema tabù

ABSTRACT: The pandemic has forced traditional universities to organise themselves in a big hurry for distance learning. This has happened with much goodwill, but also with delays and approximations, due in part to the lack of preparation of many lecturers, and in part to the major differences in the availability of the Internet and efficient computers in Italian households. The experience of the last two years (with the risk that emergencies could be repeated) challenges the separation between traditional universities and universities working online. How can the former enrich their educational offerings without encroaching on the field of the latter? Is it possible to imagine so-called ‘blended’ teaching (which many lecturers have reluctantly accepted) becoming a permanent form of education, especially for the benefit of off-site students, workers, people with health problems?

KEYWORDS: Pandemia; University; Distance Learning; Professional Development of Teachers; University Costs

La stragrande maggioranza dei docenti (universitari o di scuola) ha scoperto la didattica a distanza per necessità, in occasione della pandemia che ha costretto a lunghi periodi di assenza dalle aule o alla solo parziale utilizzazione delle stesse. Forse colleghe e colleghi di dipartimenti ‘scientifici’ avevano fin dall’inizio maggiore consuetudine con queste risorse; non credo però di sbagliare se dico che negli insegnamenti umanistici esse hanno rappresentato una pressoché assoluta novità. Imparare a destreggiarsi con Google Meet, Teams, Zoom e le altre piattaforme via via disponibili, è qualcosa che si dovuto fare in gran fretta, improvvisando una competenza tecnica e una capacità di comunicazione via web che avrebbero richiesto un qualche tirocinio e tempi ragionevoli di apprendimento.

Ciò, per forza di cose, non si è verificato e di conseguenza notevole è stato il disagio sia per i docenti sia per gli studenti, che si sono trovati improvvisamente isolati dal contesto ‘caldo’ di apprendimento tipico del lavoro in classe per ripiegare nella solitudine della propria stanza, con una interlocuzione resa fisiologicamente molto più formale del consueto. (Molti non ci pensano, ma intervenire in video – non per una esibizione su Instagram ma su un tema di studio – mobilita capacità linguistiche e di controllo cognitivo non indifferenti.) Gli Istituti più reattivi si sono rimboccati le maniche, hanno organizzato sedute di tutorato per i docenti, cercando di mettere a loro agio una quantità non piccola di insegnanti (anche accademici) che usano ancora il computer come una macchina da scrivere e non sanno destreggiarsi con la multimedialità. In altri (molti altri) casi, i docenti si sono trovati soli e hanno fatto quel che potevano, con l’aiuto magari dei figli o di qualche collega più esperto. Avrei



(come altri, credo) le mie storielle comiche da raccontare. Ma infine siamo sopravvissuti, nella maggior parte delle sedi si è andati avanti con la didattica ‘mista’ e si sono accumulate – purtroppo in modo disordinato, senza quel coordinamento che sarebbe utile e interessante avere – le diverse esperienze. Ne cito alcune, un po’ alla rinfusa.

Intanto piuttosto disuguale è stata la percentuale di ‘rientro’ in classe degli alunni (malgrado il contingentamento delle presenze si sia via via allentato). Nella mia individuale esperienza, in due Atenei che mi capita di frequentare, ho constatato in un caso una percentuale di rientro pari a circa il 50% (facendo la tara a quei relativamente pochi restati a casa perché affetti da Covid); in un altro, la percentuale delle presenze si è ridotta dell’80-90% (il dato riguarda un po’ tutti gli insegnamenti di cui ho notizia). Ovvio, si tratta di dati personali: li butto lì solo per dare una testimonianza, e per stimolare altri a farlo.

In secondo luogo, sono in ampia maggioranza i docenti che si dichiarano stanchi, se non proprio disgustati, della DAD: la disattenzione degli studenti, la difficoltà di comunicare, la fragilità dei mezzi tecnici (si pensi all’instabilità delle reti, per nulla dire dei dislivelli sociali e areali della fruizione di Internet), la mancanza di rapporto ‘umano’ e l’impossibilità di controllo sono gli argomenti più usati. Più in generale, affiora la nostalgia (comprensibile, entro certi limiti) per la dimensione *umanistica* dell’insegnamento, imperniata sulla presenza, la voce, il gesto del professore. Una piccola minoranza – alla quale mi iscrivo – ha visto invece la DAD (oltre che come un problema, e una dura necessità) *anche* come un’occasione per arricchire il proprio bagaglio di insegnante e – se così si può dire – di comunicatore professionale: per diversificare il rapporto coi discenti, per facilitare lo scambio di informazioni, per realizzare in modo ‘leggero’ occasioni di incontro e seminari che sarebbe normalmente costoso e faticoso gestire in presenza; e così via.

In terzo luogo, sorprende (ma naturalmente posso sbagliarmi) la mancanza di una riflessione *ex post* di tutta questa esperienza: una riflessione, intendo, non affidata alla chiacchiera occasionale, ma incanalata in situazioni istituzionali di confronto e valutazione collegiale. Come docente, mi sarebbe sembrato non solo utile, ma *ovvio* promuovere momenti di verifica del genere, intesi non solo a mettere a punto – per quanto possibile – la quota di didattica che ancora andrà avanti con mezzi informatici, ma anche e soprattutto a capire che cosa faremo *in futuro* di questa esperienza: come si potrà valersene ora in alternativa ora a integrazione della didattica ordinaria nel momento in cui siano ripristinate condizioni di normalità (ancora lontane peraltro: è ben vero che per motivi politici si è deciso di ridurre le misure di prevenzione per non gravare l’economia, ed è ben vero che i dati COVID ormai occupano spazi ridotti nei mezzi di stampa, ma mentre scrivo – maggio 2022 – ogni giorno vengono dichiarati in media 50.000 nuovi casi e fra 100 e 200 morti a causa del virus).

È soprattutto il terzo punto che mi dà da pensare. Le comunicazioni ufficiali degli Atenei e delle Istituzioni formative insistono con un’ enfasi cui non corrisponde (non *può* corrispondere ancora) uno stato di fatto sul ritorno alla piena presenza, sul ripristino delle condizioni ‘di prima’, su un rassicurante ritorno alla consuetudine. Che ciò sia possibile

è naturalmente auspicio universale; che si possa e si debba meccanicamente tornare a 'prima' mi pare discutibile: due anni di pandemia hanno dimostrato in molti campi che da questo profondo malessere non si esce tornando semplicemente indietro, ma *rinnovando* le condizioni e le modalità del vivere; e anche, dunque, di insegnare, studiare, fare scuola.

Come possiamo prepararci a fare scuola nel terzo decennio del Duemila? Come pensiamo di utilizzare le immense risorse che la rete mette a disposizione per migliorare il nostro modo di insegnare, per reperire e far circolare materiali, per aiutare i giovani ad un uso razionale e creativo di Internet? Se si pensa alle notizie (sconfortanti) che circolano sui test dei concorsi scolastici, viene da chiedersi se chi governa abbia una vaga idea dei bisogni nuovi della didattica; se non sarebbe piuttosto il caso di costruire fin dalla base, in chi domani andrà in classe, le competenze indispensabili a un salto di qualità. Dalla base, cioè a partire dalla formazione universitaria, da quella sede in cui peraltro l'impegno sul rinnovamento della didattica sembra non venire mai in primo piano: neanche in questi mesi che stanno rovesciando sugli Atenei grandi somme destinate a progetti 'innovativi' spesso tirati per i capelli o improvvisati da docenti e dipartimenti assetati di risorse.

E vengo a un quarto punto, che formulo alla buona, in forma dubitativa. *Forse non è un caso* che il dibattito sulla DAD e sul rinnovamento della didattica con strumenti a distanza non si sia aperto. Forse non c'è interesse ad aprirlo, ed è dunque vana (o meglio ingenua) un po' tutta l'argomentazione fin qui svolta.

Mi spiego. Esiste in Italia una realtà importante costituita dagli Atenei *online*. Undici di questi – se non sono informato male – sono riconosciuti ufficialmente dal MUR e possono rilasciare titoli di laurea equipollenti a quelli rilasciati dagli Atenei tradizionali. È ragionevole pensare che ci sia stata – a un certo punto – una scelta politica che spartiva il campo (e quindi il mercato rappresentato dagli studenti) fra i secondi e i primi; con l'impegno implicito o esplicito a non invadere il segmento di mercato altrui. Come funzionino gli Atenei *online* sarebbe un interessante tema di approfondimento. A quanto si legge dalle cifre circolanti in rete, essi costano fra i due e i tremila euro l'anno, senza scagioni Isee (per avere un'idea: alla Sapienza, a seconda del reddito familiare uno studente può costare dagli 800/1000 a circa 3000 euro l'anno). Ma mentre chi frequenta l'Università tradizionale deve calcolare il costo aggiuntivo dei libri (che può raggiungere svariate centinaia di euro l'anno), lo studente *online* di solito si vede fornire dal suo Istituto i materiali didattici. Certo, la qualità dei due tipi è assai disuguale: gli Atenei *online* (malgrado l'immissione, negli ultimi anni, di forze giovani selezionate con concorsi simili a quelli universitari) hanno pochi insegnanti, di solito sovraccarichi di lavoro, ed è rarissimo il caso vi confluiscano professori di prestigio. Seminari, convegni, iniziative scientifiche, salvo eccezioni, sono una prerogativa delle buone vecchie università di una volta. Le quali hanno ovviamente (anche se spesso mal distribuiti per ragioni che poco hanno a che fare con l'efficienza didattica) moltissimi docenti, di prima e seconda fascia o ricercatori di varia tipologia.

In breve: dal punto di vista qualitativo (malgrado qualche progresso) non c'è

partita fra le Università tradizionali e gli Atenei *online*. Nonostante ciò – ed è questa un'altra linea di tendenza sulla quale ci attendiamo che i dati si consolidino – si registra un aumento delle iscrizioni ai secondi, spiegabile (probabilmente) con la presa d'atto da parte di molte famiglie che le spese per la frequenza tradizionale sono diventate insostenibili. Ai costi di iscrizione e librari si aggiunge infatti, per i fuori sede, il costo degli alloggi e del mantenimento che, specie nelle grandi città, è completamente fuori controllo e raggiunge vertici assurdi. Lo strozzinaggio applicato dagli affittacamere agli studenti è un'altra di quelle vergogne su cui uno Stato serio dovrebbe intervenire. Magari se se ne occupano *Le iene* qualcuno ci farà caso.

Ma anche questo – duole dirlo – fa parte della *contraddizione sotto il cielo*. L'Università, in quanto istituzione pubblica, gravita su un territorio e contrae verso questo – magari senza averlo del tutto voluto – una funzione economica precisa: fornisce utenti a migliaia non solo agli ingordi affittacamere, ma ai locali, alle trattorie, ai *kebabari*, ai negozietti e alle birrerie frequentate dai giovani. Ci feci caso, in maniera drammatica, trovandomi alla vigilia del primo *lockdown* a Rende (nei pressi di Cosenza), il centro, sviluppatosi in maniera impressionante negli ultimi decenni, su cui insiste l'Università della Calabria, "Arcavacata" per gli addetti. Quel paesotto divenuto grazie all'Università un florido centro pieno di ogni cosa e con alberghi a cinque stelle, era, senza studenti, un guscio vuoto, privo di vita e di senso.

Immaginiamoci ora per un attimo che gli Atenei *online* si moltiplichino, migliorino la qualità, si facciano più flessibili, interessanti, attrattivi. Che cosa ne sarebbe dell'*indotto* che conta sull'Università per far camminare una rete imponente di attività commerciali (e poco importa se eroghino o no lo scontrino fiscale)?

Può darsi che queste considerazioni siano ovvie, o peggio ancora, ingenuie. Ma forse hanno qualcosa a che fare col fatto che molte Università italiane abbiano di fatto rinunciato a mandare avanti un discorso serio sulla didattica a distanza. Non nego di averci – ingenuamente – pensato, quasi in un sogno a occhi aperti: cosa potrebbe fare (poniamo) una Sapienza se decidesse di attivare (non in sostituzione, ma in alternativa o a complemento della didattica tradizionale) una linea istituzionale di didattica *online*, con le sue risorse, i suoi insegnanti, i suoi laboratori e biblioteche, la sua imponente tradizione scientifica? È probabile che questa domanda (figlia di un sogno, ripeto) non possa e non debba ricevere una risposta. Troppi sono gli interessi e gli incastri, politici ed economici, in gioco per avventurarsi su una strada come quella immaginata. Ma forse, pensare in piccolo sarebbe lecito: ipotizzando se non altro segmenti di attività didattica che sfruttino in modo agile le immense opportunità offerte dal web; che implicino una preparazione *ad hoc* degli addetti; che inventino forme nuove di interazione e collaborazione fra docenti e studenti (penso, per fare un esempio, alla valanga di risorse oggi disponibili per la figura di tutor, per nulla dire dei dottorati 'innovativi', riccamente finanziati grazie al PNRR), fra università e mondo 'esterno'.

Chi come me si avvia a concludere la sua carriera di docente (non, speriamo, quella di studioso) ha spesso la sensazione che il fare scuola di una volta sia ormai al tra-

monto; ma a tratti, e le dure vicende di questi anni hanno dato una spinta in tal senso, si intravede la possibilità che il gioco ricominci in forme più varie, con modalità nuove, flessibili, creative. Chissà che il discorso sulla didattica a distanza non rappresenti, se non altro, un'occasione per smuovere le acque.

Distance Learning: A Taboo Topic
Stefano Gensini
Sapienza Università di Roma
stefano.gensini@uniroma1.it
ORCID: 0000-0002-0063-1780

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

PAOLO MONELLA

Contro l'esternalizzazione della pubblicazione e dell'insegnamento in ambito digitale

ABSTRACT: Since schools and universities in Italy still have an instrumental, rather than a transformative, vision of information technology, they are outsourcing, as mere 'services', two key functions: scholarly publication and digital teaching. Today, the digital transition provides research institutions and funding agencies with a chance to 're-internalize' publication. This would enhance both Open Access as well as innovative and open forms of communication and exchange in the academia (Open Data/Science). During the Covid-19 pandemic, schools and universities have been using platforms for digital teaching belonging to the multinationals of digital mass profiling. Teaching and assessment techniques have hardly been renovated and adjusted to the new medium. As digital practices arisen during emergency distance learning become a permanent integration of blended education, schools and universities urgently need to tackle issues such as student and teacher personal data protection, constructivist digital learning methods and social inclusion policies.

KEYWORDS: Publishing; Open Access; Open Science; Digital Teaching; Distance Learning

1. INTRODUZIONE

Come ha scritto di recente Giorgio Guzzetta, "l'anno del Covid ha sfidato il Digitale in maniera inedita fino ad oggi".¹ Il punto di osservazione è interessante: è il digitale, cioè il nostro approccio ad esso, ad essere messo in crisi. L'incremento nell'uso delle tecnologie informatiche imposto dalla pandemia non solo ha messo sotto sforzo le infrastrutture (connessioni, server) e le nostre competenze, ma soprattutto ha esposto i limiti del nostro uso del digitale come strumento per fare 'cose vecchie', invece che come terreno di sperimentazione per fare 'cose nuove'.²

1. Post "Il (primo) congresso della nuova normalità", in *Leggere, scrivere e far di conto*, blog ufficiale dell'AIUCD (Associazione Italiana per l'Informatica Umanistica e la Cultura Digitale), 18/01/2021, <https://infouma.hypotheses.org/364>. Tutti gli URL citati in questo articolo sono stati consultati per l'ultima volta il 17 luglio 2022. Le ricerche che presento in questo articolo sono nate all'interno del progetto "PAGES - Priscian's Ars Grammatica in European Scriptoria", in corso di svolgimento presso Sapienza Università di Roma e finanziato dallo European Research Council (ERC) nel quadro del programma di ricerca ed innovazione dell'Unione Europea Horizon 2020 (grant agreement 882588).

2. Specificamente sul rapporto tra informatica e studi umanistici, vd. Busa 1997: 1: "Mi preme fare ai giovani una raccomandazione: non mettete vino vecchio in otri nuovi, e tenete conto che l'informatica non è per fare le stesse ricerche di prima con gli stessi metodi di prima ma



Bisogna riconoscere che sono state soprattutto le grandi multinazionali del digitale ad introdurre rivoluzioni profonde nella comunicazione, nell'economia e nella società, spostandosi progressivamente dalla riproduzione di vecchi oggetti e pratiche nel medium digitale verso 'cose nuove'. Ad esempio, se pure Google Maps è partito come trasposizione sul computer delle vecchie cartine (da cui il nome), capace al massimo di sostituire (per chi le ricorda) pubblicazioni come TuttoCittà, col tempo esso è diventato un ambiente digitale integrato nel quale pianificare spostamenti a piedi, in auto o con i mezzi pubblici, trovare ristoranti, confrontarne le offerte e le recensioni, prenotarvi un posto e poi valutarli. E non siamo che all'inizio.³

La nostra università e la nostra scuola mostrano ancora una notevole miopia sul potenziale del digitale, i cui effetti sono molteplici. Quello su cui mi concentrerò qui è la tendenza ad 'esternalizzare' come 'servizi' in ambito digitale due loro funzioni fondamentali: la comunicazione (pubblicazione) dei risultati della ricerca scientifica, e l'insegnamento.

Nel primo caso, i siti web delle riviste e i PDF degli articoli vengono ancora principalmente usati come meri strumenti per perpetuare le forme tradizionali di pubblicazione. Se si tratta di aspetti strumentali, di 'servizi' editoriali, si ragiona, perché non continuare ad affidarne la cura alle case editrici commerciali? Sembra sfuggire a gran parte del sistema accademico che l'ambito della comunicazione è uno di quelli in cui la rivoluzione digitale apre le prospettive di innovazione più interessanti. Riappropriandosi di questa funzione vitale, 're-internalizzandola' grazie ad un utilizzo consapevole e creativo del digitale, università e centri di ricerca potrebbero sperimentare forme più aperte ed efficaci di scambio e comunicazione all'interno della comunità degli studiosi, e persino 'far da sé' nell'ambito della pubblicazione, liberandosi dalla dipendenza dai grandi *gatekeeper* dell'editoria scientifica a livello internazionale.

Nel secondo caso, quello dell'insegnamento digitale, la direzione è inversa: se, fino alla pandemia, scuola e università si erano sempre dotate autonomamente delle infrastrutture necessarie all'insegnamento in presenza, di fronte all'emergenza sanitaria della primavera 2020 esse si sono per lo più limitate a spostare online l'insegnamento più 'vecchio', dalla lezione frontale alle verifiche nozionistiche. Concependo l'operazione come una sostituzione neutra di uno strumento con un altro (dall'aula a internet) esse hanno appaltato la didattica digitale (videolezioni e scambio di materiali didattici) ai 'servizi' esterni dei grandi della rete (Google e Microsoft in testa), perdendo autonomia in questo ambito destinato a diventare, da emergenziale, integrativo e strutturale.

solo più velocemente e magari con meno lavoro umano". Più esplicitamente Milanese 2020: 43: "il computer non interessa all'umanista per fare più agevolmente le stesse cose che si potevano fare in epoca pre-informatica, ma per ripensare la propria attività con nuovi paradigmi".
3. Sulla relazione complessa tra un medium e uno successivo che se ne appropria e lo supera resta importante la riflessione di Bolter & Grusin 2000: 44-50.

2. LE STORTURE DELL'ATTUALE ESTERNALIZZAZIONE DELLA PUBBLICAZIONE SCIENTIFICA

Prima del digitale, la comunicazione tra studiosi sui progressi della ricerca era affidata alla pubblicazione a stampa di libri e riviste. Ciò ha generato un sistema ibrido, in larga parte 'esternalizzato', in cui gli aspetti tecnologici (tipografici), commerciali (stoccaggio, pubblicità, diffusione) e il lavoro editoriale (revisione linguistica, correzione di bozze) erano demandati alle case editrici, la validazione scientifica al sistema accademico.

Si badi che questo genera per le pubblicazioni scientifiche un sistema paradossale, in cui le istituzioni accademiche pagano due volte: quando finanziano gli studiosi per fare ricerca e produrre pubblicazioni cedute poi gratuitamente alle case editrici, e quando le loro biblioteche acquistano quelle pubblicazioni. Il mercato è infatti chiuso, in quanto sia gli autori sia i lettori sono specialisti, e in qualche modo artificiale, in quanto alimentato in entrambe le fasi da fondi per la ricerca (in Europa e nelle scienze umane, per lo più pubblici).⁴

L'invenzione di internet ha rivoluzionato completamente il panorama della comunicazione, ad ogni livello. Il vento della rivoluzione ha soffiato anche nelle stanze dell'accademia, ma solo per la discussione scientifica più informale, che è sbarcata su Usenet, poi sulle mailing list e infine sui social network.⁵

Al contrario, ancor oggi la comunicazione scritta 'ufficiale' dei risultati della ricerca da un lato riproduce con *strumenti* digitali le modalità tradizionali (articoli su rivista e monografie distribuite in PDF, o al massimo in HTML), dall'altro resta ampiamente esternalizzata a case editrici che – proprio in seguito alle innovazioni digitali – aggiungono sempre meno valore a quegli aspetti del processo a loro demandati:⁶

4. Un'analisi storica dei complessi rapporti socio-economici tra la comunità scientifica e società per il tramite dei finanziatori della ricerca, dalla rivoluzione scientifica in poi, è in David 2008.

5. Per fare solo l'esempio del mio campo specifico di interesse, quello degli studi classici, su Usenet esisteva il gruppo *it.cultura.classica*, moderato da Massimo Manca (di cui rimane traccia negli archivi di <https://it.cultura.classica.narkive.com/>); tra le mailing list si può citare *Classicists* dell'Università di Liverpool (<http://www.lsoft.com/scripts/wl.exe?SL1=CLASSICISTS&H=LISTSERV.LIV.AC.UK>); mentre un social network dedicato agli accademici in generale è *Academia* (<https://www.academia.edu/>). Sull'uso dei social network per la comunicazione scientifica, vd. Scotti 2019: 119-155.

6. In una pubblicazione online si potrebbe fare molto di più che creare un semplice PDF. Ad esempio, si potrebbe formattare il testo in XML TEI o in un altro formato che permetta di annotare parole chiave, bibliografia, riferimenti a persone, luoghi o altri dati notevoli; si potrebbero fornire i dati 'grezzi' della ricerca, secondo la prospettiva dell'Open Science (OS) su cui tornerò più avanti; e molto altro. Ma attualmente buona parte degli editori commerciali si limita a fornire – a pagamento – una semplice versione PDF, o al massimo anche una in HTML (pagina web). Vd. McGann 2014: 127-146. Si vedano in particolare le pp. 135-136 sulla riproposizione nell'ambito digitale di 'vecchie' forme di pubblicazione nel medium digitale, congelate nella forma del PDF, e per la considerazione, purtroppo valida ancor oggi, che "the considerable scholarly potential of collaborative technology remains a pursuit". Sulle modalità più innovative di pubblicazione digitale che alcune – ma ancora poche – riviste sperimentano, vd. Giglia 2019b: 69-74.

- formattazione e impaginazione vengono impostate in parte dagli stessi autori, che forniscono file DOCX o PDF;
- stoccaggio e distribuzione, in ambito digitale, si riducono alla pubblicazione e manutenzione di un sito web;
- la pubblicità delle pubblicazioni scientifiche è garantita quasi esclusivamente dai canali di aggiornamento bibliografico interni al mondo accademico, come mailing list, citazioni in altre pubblicazioni, bollettini bibliografici, recensioni;
- la sempre più importante revisione linguistica dell'inglese dei non-madrelingua viene per lo più pagata, in ambito umanistico, dagli stessi autori;
- l'antica arte della correzione di bozze e i servizi di cura editoriale (uniformazione delle convenzioni di formattazione, di citazione etc.) vengono anch'essi demandati sempre più al lavoro degli stessi autori, dei *blind reviewer*, dei curatori di miscellanee e dei membri dei comitati editoriali delle riviste – tutti (almeno in ambito umanistico) accademici non pagati specificamente per questa attività.

Per quanto riguarda la validazione scientifica, nonostante anch'essa sia sostanzialmente garantita dal lavoro di accademici (direttori di collana o di rivista, comitati di redazione, *blind reviewer*), paradossalmente essa viene fatta derivare dal prestigio della rivista o della collana editoriale, sicché i *gatekeeper* diventano le case editrici che possiedono riviste e collane.⁷ In Italia ciò è reso più evidente dal sistema attuale della VQR (valutazione della qualità della ricerca) e dalle liste di riviste 'scientifiche' e 'di fascia A'.⁸

3. INTERNALIZZARE LA PUBBLICAZIONE: UN PASSO VERSO LA OPEN SCIENCE

Tra le 'cose nuove' che il digitale rende possibile c'è anche la possibilità di non esternalizzare più la comunicazione dei risultati della ricerca – una comunicazione in cui, come abbiamo visto, mittenti, validatori e destinatari sono tutti interni al mondo accademico.

Quando il sistema accademico (università, accademie e centri di ricerca) e i suoi enti finanziatori prendono in carico direttamente la comunicazione digitale dei dati di ricerca e delle pubblicazioni, si aprono prospettive nuove. Ne illustrerò qualcuna con esempi concreti.

Editoria istituzionale e Diamond Open Access. La neonata rivista *magazén*, pubblicata da Edizioni Ca' Foscari, è disponibile online gratuitamente sul sito dell'editore: è l'Open Access detto *Diamond*.⁹ Agli autori non viene richiesto alcun pagamento per pubblicare sulla rivista (la cosiddetta APC, *article processing charge*): i costi editoriali sono coperti dall'istituzione. Ma anche la rivista in cui questo articolo viene pubblicato, *Lexicon Philosophicum*, segue lo stesso modello, venendo pubblicata dall'Istituto CNR-ILIESI.¹⁰

7. Vd. Siler 2017: 83-114.

8. In particolare sulla situazione italiana, si veda il recente Giglia 2019a.

9. La rivista *magazén. International Journal for Digital and Public Humanities* è stata lanciata nel 2020: vd. <https://edizionicafoscarini.unive.it/it/edizioni4/riviste/magazen/>

10. Vd. <https://www.iliesi.cnr.it/>. Anche l'Università Statale di Milano supporta varie riviste Open Access, elencate in <https://riviste.unimi.it/>. Altre riviste che seguono la stessa politica

Archivi aperti (istituzionali e non) e Green Open Access. Se uno studioso ha pubblicato un articolo o un libro con licenza aperta,¹¹ può caricarne una copia in un archivio (*repository*) che ne garantisca la diffusione e soprattutto la durata nel tempo. Può anche caricarvi una versione *pre-print* di qualunque suo studio, anche se ha ceduto all'editore i diritti sulla versione editoriale. Questa via all'Open Access è detta *Green*.¹² Tali archivi possono appartenere a singole istituzioni ed accogliere solo le pubblicazioni dei propri ricercatori,¹³ o essere aperti a chiunque, come è Zenodo, mantenuto dal CERN.¹⁴

Enti finanziatori. Dal dicembre 2020 la Commissione Europea (CE), fondamentale ente finanziatore della ricerca pubblica nell'UE, gestisce direttamente una piattaforma di pubblicazione online chiamata Open Research Europe (ORE), uno degli esperimenti più avanzati nella direzione dell'Open Access.¹⁵ ORE garantisce un processo di *peer review* aperto e trasparente; gli autori pagano una APC di 750 €; gli articoli pubblicati vengono resi disponibili gratuitamente. Se però l'autore opera all'interno di un progetto finanziato dalla CE, sarà quest'ultima a farsi carico direttamente della APC. In sostanza la CE, invece di pagare ad editori commerciali APC per la pubblicazione di ricerche che ha finanziato, con ORE si sostituisce agli editori stessi e pubblica da sé le 'proprie' ricerche. Una piattaforma simile è stata creata anche da un altro importante ente finanziatore, la fondazione Wellcome.¹⁶

Oltre la pubblicazione: Open Data e Open Science. Nell'era digitale è possibile condividere apertamente con la comunità scientifica non solo saggi (Open Access), ma tutti i dati prodotti da una ricerca, inclusi i processi, i protocolli, i dati 'grezzi e semi-lavorati' in formato digitale (Open Data). L'obiettivo del movimento detto Open Science è di rendere l'intero processo di ricerca aperto e trasparente, tramite la condivisione sia dei dati (Open Data) sia dei risultati finali (Open Access). Da un lato, questo va nella direzione della falsificabilità popperiana della ricerca, dall'altro, se la ricerca è stata finanziata con fondi pubblici, applica il principio per cui i dati appartengono alla collettività che ne ha finanziato la produzione. Il già citato archivio Zenodo permette agli studiosi di pubblicare, oltre a saggi in PDF o in altri formati, anche slide, database di ogni genere, codice sorgente di software e ogni prodotto digitale che comprenda dati di ricerca. A ciascun oggetto pubblicato, Zenodo attribuisce un identificativo DOI,

sono rintracciabili tramite DOAJ (<https://doaj.org/>), "a community-curated online directory that indexes and provides access to high quality, open access, peer-reviewed journals".

11. Sulle licenze aperte di tipo Creative Commons, vd. <https://creativecommons.it/chapterIT/>

12. Vd. Giglia 2019b: 59-66.

13. Come ad esempio l'archivio IRIS della Sapienza di Roma (<https://iris.uniroma1.it/>) o quello dell'Università di Palermo (<https://iris.unipa.it/>).

14. Zenodo è co-finanziato con fondi europei tramite OpenAIRE (<https://www.openaire.eu/>) nel quadro di Horizon 2020 (<https://ec.europa.eu/programmes/horizon2020/>). Il CERN si impegna a garantire la conservazione dell'archivio "for the future in CERN's Data Centre for as long as CERN exists" (la citazione è tratta dalla home page dell'archivio, <https://zenodo.org/>).

15. Vd. <https://open-research-europe.ec.europa.eu/>

16. Vd. <https://wellcomeopenresearch.org/about>

rendendolo così citabile e linkabile sul web.¹⁷ Chiaramente lo status della pubblicazione di tali prodotti intermedi della ricerca non è lo stesso di quello delle tradizionali pubblicazioni accademiche: siamo di fronte, appunto, ad una forma nuova di comunicazione scientifica specialistica, complementare rispetto a quella delle pubblicazioni ‘ufficiali’, ma non meno utile.

4. LA PANDEMIA E IL ‘DOPO’: UN’ALTRA DIDATTICA DIGITALE È POSSIBILE

Ho scritto queste pagine, nell’inverno del 2021, ancora nel pieno della pandemia da Covid-19; le rivedo adesso nell’estate del 2022. In questa fase, il nostro sguardo sulla didattica digitale è inevitabilmente influenzato, e deformato, dal contesto pandemico.

In primo luogo, si tende a considerare la DAD (didattica a distanza) come una parentesi emergenziale, destinata a scomparire insieme alla pandemia. Il che porta a una forma di de-responsabilizzazione collettiva, secondo queste linee: nell’emergenza non si poteva e non si può fare meglio; non c’era, e non c’è ancora, il tempo per riflettere, per valutare, per scegliere; ma in ogni caso non c’è da preoccuparsene troppo, perché qualunque scelta facciamo oggi sarà limitata al solo tempo, del tutto eccezionale, dell’emergenza.

Sono invece convinto che ‘dopo’ non tutto tornerà come ‘prima’. L’insegnamento, partendo da quello universitario e raggiungendo sempre più anche la scuola, è destinato a diventare ibrido (*blended*), con una quota online integrativa rispetto a quella in presenza, molto variabile a seconda dei livelli e dei contesti, ma strutturale. Le decisioni che stiamo prendendo (o accettando) oggi, influenzeranno profondamente la scuola e l’università di domani.

Per questo è urgente, già durante la pandemia, una profonda riflessione sui *modi* della didattica digitale, che valuti criticamente gli esiti di quell’eccezionale, e insieme terribile, esperimento di massa costituito dall’universalizzazione della didattica online, per dare consapevolmente forma a quel domani. E ciò va fatto liberandosi dalla consueta dicotomia tra ‘apocalittici’ e ‘integrati’.¹⁸

Questi ultimi mettono giustamente l’accento sull’encomiabile reazione di professori, studenti e famiglie e ricordano che lo shock della DAD (didattica a distanza), se non altro, ha costretto i docenti italiani a recuperare ‘in corsa’ un grave ritardo in termini di conoscenza degli strumenti digitali, e le nostre burocrazie scolastiche e universitarie a superare antiche rigidità. Ma dietro la retorica del tecno-entusiasmo si cela quella concezione puramente strumentale del digitale che ricordavo nelle prime righe di questo articolo, ovvero l’idea che si possano fare lezioni, test e interrogazioni *nello stesso modo*, ma con uno *strumento* diverso (la videoconferenza sincrona), cioè che le

17. È possibile ricercare tra i molti archivi aperti per i dati della ricerca sul portale *Registry of Research Data Repositories* (<https://www.re3data.org/>) e su OpenDOAR (<https://v2.sherpa.ac.uk/opendoar/>). Più in generale, documentazione e risorse per l’Open Science e le forme innovative di comunicazione digitale della ricerca sono sul portale di OpenAIRE (<https://www.openaire.eu/>), centrato sulla ricerca europea.

18. In questi termini, tratti dal noto saggio di Eco 1964, pone la questione Pievatolo 2021.

tecnologie digitali non impongano un ripensamento profondo dell'insegnamento.

Gli esiti della mera trasposizione online di pratiche tradizionali sono stati a volte inefficaci (tentativi di interrogazione nozionistica neutralizzati da sbirciatine o suggeritori),¹⁹ a volte distopicamente foucaultiani (lezioni 'ultra-frontali' con studenti 'mutati' o in fuga a telecamera spenta).²⁰

Il rischio è che le cattive pratiche emerse in questi mesi entrino in circolo nel 'dopo' e diventino strutturali, nel silenzio della ragione e della riflessione pedagogica favorito dalla retorica dei docenti-eroi durante l'emergenza, dalla retorica tecnocratica dell'ammodernamento degli 'strumenti' e dalla de-responsabilizzazione cui accennavo, legata all'illusione che quel che è avvenuto nella pandemia resti nella pandemia.

Sul fronte opposto, quanti hanno avuto consapevolezza critica dei limiti del digitale e specificamente di quelle cattive pratiche hanno a volte ceduto alla tentazione 'apocalittica' di indirizzare la loro giusta reazione contro il digitale in generale.²¹

A mio parere, un'altra didattica digitale è possibile. Ma solo se scuola e università cesseranno di considerare le tecnologie informatiche come uno strumento 'esterno' e se ne faranno carico, in almeno tre sensi, tutti, per certi versi, 'politici' (come politica è sempre in qualche misura la pedagogia, anche quella digitale):

- 1) gestendo direttamente le *piattaforme* attraverso cui la didattica digitale si realizza, invece di esternalizzarla come un 'servizio' appoggiandosi alle soluzioni dei giganti della profilazione di massa come Google Suite for Education o Microsoft Teams;
- 2) elaborando e sperimentando *metodi didattici* digitali ispirati ai principi costruttivisti di un apprendimento attivo, critico, creativo e orientato alla società;
- 3) evitando che nell'insegnamento *blended*, parte in presenza e parte online, che si avvia col tempo a diventare la nuova normalità, nasca una nuova forma di disuguaglianza tra una formazione di serie A, riservata ai ricchi, con una maggiore quota di 'umano' nel *blend* (interazione in presenza con docenti e gruppi di lavoro, online con docenti e tutor), e una di serie B, con meno interazioni in presenza e meno tutoraggio online, per chi ha meno disponibilità economiche.

19. Vd. Monella 2020: 80-81.

20. Ivi: 67-68.

21. Pievatolo 2021: 264 ricorda la posizione estrema e, mi pare, davvero eccessiva, di Agamben 2020: "I professori che accettano – come stanno facendo in massa – di sottoporsi alla nuova dittatura telematica e di tenere i loro corsi solamente on line sono il perfetto equivalente dei docenti universitari che nel 1931 giurarono fedeltà al regime fascista". Bisogna però anche ricordare un altro passaggio dello stesso post di Agamben: "Di ogni fenomeno sociale che muore" (Agamben legge la DAD come la morte dell'università) "si può affermare che in un certo senso meritava la sua fine ed è certo che le nostre università erano giunte a tal punto di corruzione e di ignoranza specialistica che non è possibile rimpiangerle e che la forma di vita degli studenti si era conseguentemente altrettanto immiserita". Non credo che l'università sia prossima alla morte, ma lo scambio intellettuale al suo interno appare effettivamente sempre più esangue.

5. INFRASTRUTTURE PER LA DIDATTICA DIGITALE

Sulla questione delle infrastrutture per l'insegnamento digitale, che ritengo di primaria importanza, sono tornato più volte per iscritto e in diversi incontri.²² Durante la pandemia da Covid-19, la DAD, sia a scuola sia all'università, è stata realizzata quasi esclusivamente tramite infrastrutture e piattaforme proprietarie appartenenti alle grandi multinazionali informatiche. Per le videolezioni si sono usati soprattutto Google Meet, Microsoft Teams, Zoom e Cisco Webex; come *Learning Management System* (LMS, ovvero portale per la distribuzione di materiali didattici, lo scambio di elaborati, le verifiche), soprattutto *Google Suite for Education*, e nella scuola persino *Whatsapp* di Facebook ha avuto un ruolo fondamentale per gli scambi tra docenti, studenti e famiglie.²³

Ciò apre enormi problemi di tutela dei dati degli studenti, quasi completamente assenti dal discorso accademico e pubblico. Le licenze d'uso di tali piattaforme sono infatti assai problematiche in relazione alla normativa europea di tutela dei dati personali, la GDPR,²⁴ e la sentenza Schrems II della Corte di Giustizia dell'Unione Europea ha sancito nel luglio 2020 che nel momento in cui i dati personali di cittadini europei vengono trasferiti dalle filiali europee di aziende come Google alle case madri statunitensi, essi non godono più della tutela legale garantita dalla GDPR.²⁵

Sostanzialmente, scuole e università pagano oggi i servizi di didattica digitale forniti dai giganti della rete anche con i dati personali degli studenti, dalla primaria all'università. Non sarà forse superfluo ricordare che il *business model* di aziende come i GAFAM (Google, Apple, Facebook/Meta, Amazon, Microsoft) consiste principalmente nel creare profili psicologici degli utenti grazie ai dati che questi affidano loro in cambio di servizi apparentemente gratuiti (i cosiddetti *big data*), in modo da permettere ai clienti dei GAFAM (per lo più altre aziende)

22. Vd. Monella 2020: 98-102 e 2021. Ne ho inoltre parlato in diverse sedi: "The global GAFAMification of digital education infrastructures" (26/01/2021, *VI World Social Forum Science and Democracy 2021*, <https://join.wsf2021.net/activities/3790>; video in <https://www.youtube.com/watch?v=6paSvt2Ck2w>, a partire da 1h 02'); "La GAFAMizzazione globale delle infrastrutture per la didattica digitale" (27/01/2021, *Geopolitica della conoscenza digitale*, <https://infolet.it/2021/01/29/geopolitica-della-conoscenza-le-slide-del-seminario/>; video in <http://www.costituenteterra.it/seminario-di-informatica/>, a partire dal minuto 20:18); "Infrastrutture pubbliche per la didattica digitale" (28/01/2021, *FreeCircle*, video in https://www.youtube.com/watch?v=m00_NSBljI); "Insegnamento e digitale: dall'emergenza alla riflessione" (10/03/2021, ciclo di seminari *TEMOIN*, Università di Catania, <http://www.paolomonella.it/catania2021/>); "DAD in Italia: sviluppi, opportunità, problemi strutturali" (06/04/2022, *Seminari di Cultura Digitale*, <http://www.paolomonella.it/pisa2022/>).

23. Dati preziosi sulle piattaforme più usate nella DAD a scuola sono forniti da CENSIS 2020; CIDI Torino 2020; Tremoloso & CIDI Torino 2020. Per l'università, si troverà qualche dato ed una riflessione, peraltro assai interessante e condivisibile, in Fiorentino & Salvatori 2020.

24. GDPR è l'acronimo del General Data Protection Regulation (<https://gdpr-info.eu/>). Sugli aspetti critici, in relazione alla GDPR, delle licenze delle piattaforme utilizzate per la DAD, si vedano Lindh & Nolin 2016; NYOB 2020; Pivatolo 2020; Ducato *et al.* 2020.

25. Sentenza ECLI:EU:C:2020:559 del 16/07/2020 riferita alla causa C-311/18 (<http://curia.europa.eu/juris/documents.jsf?num=C-311/18>).

di raggiungere *target* mirati con le loro comunicazioni e attività commerciali.²⁶

Non si dimentichi che i dati degli studenti, per la stessa natura della relazione educativa, contengono spesso informazioni sensibili: uno studente può scrivere in un tema della propria disabilità, degli abusi che subisce in famiglia, del proprio orientamento sessuale, politico o religioso; gli stessi voti costituiscono dati già strutturati e perfetti per una profilazione psicologica; e anche le informazioni sul percorso formativo dello studente contribuiscono in molti casi a tracciarne un profilo (a scuola, indirizzo di studio, insegnamento della religione cattolica, note disciplinari; all'università, corsi inseriti nel piano di studio, tirocini etc.).

La mia proposta su questo primo punto è che i singoli Stati, invece di esternalizzare il 'servizio' ai GAFAM, si dotino di infrastrutture proprie per la didattica digitale, al fine di proteggere i dati personali dei docenti e di riconquistare autonomia in questo settore, una volta considerato strategico, della società.

Tra le funzioni che tali infrastrutture devono coprire vi sono almeno quelle di videoconferenza, LMS e editing collaborativo di documenti (come quello consentito da Google Documents/Drive).

Le infrastrutture dovrebbero essere:

- tanto *robuste* da reggere videochiamate e scambi di materiali tra centinaia di migliaia di studenti;
- fondate su software a *sorgente aperto* (FOSS),²⁷ perché sia possibile controllarne il codice e verificare in che modo i dati degli studenti vengono processati;
- *pubbliche*, per garantirvi l'accesso a tutte le istituzioni scolastiche; o almeno, se private, possedute da aziende europee e con server sul territorio comunitario, in modo da essere effettivamente soggette alla GDPR.

La costruzione di questa alternativa aperta e pubblica, o almeno conforme alla GDPR, è possibile? Sembrerebbe di sì, se il Ministero dell'Istruzione francese è riuscito a mettere in piedi il suo apps.education.fr nella stessa primavera del 2020,²⁸ la Generalitat Valenciana ha creato per le proprie scuole la piattaforma AULES,²⁹ mentre in Germania vari *Länder* ed atenei si sono mossi nella stessa direzione.³⁰

Ma anche in Italia, già durante il *lockdown* generale Covid-19 della primavera

26. Un'introduzione breve e documentata ai *business model* dei GAFAM è in Carlini 2018. La 'pubblicità' online cui si riferisce l'articolo di Carlini consiste in annunci personalizzati ritagliati sul profilo psicologico dell'utente, dunque basati sulla profilazione. Per un quadro più generale, si veda Zuboff 2019.

27. FOSS sta per *free open source software*. Un'introduzione alla cultura FOSS 'per umanisti' è nei capitoli 4 e 5 di Milanese 2020.

28. Vd. <http://apps.education.fr/>, ma anche la piattaforma *Ma classe à la maison* del CNED (<https://www.cned.fr/maclassealamaison>).

29. Vd. <https://portal.edu.gva.es/aules/>

30. La situazione tedesca è frammentata per via dell'autonomia dei *Länder* e dei singoli atenei. Esempi di piattaforme basate sui principi enunciati qui sono *itslearning*, della Freie Hansestadt Bremen (<https://hb.itslearning.com/>) e *heiCONF* dell'Università di Heidelberg (<https://heiconf.uni-heidelberg.de/>). Ulteriori informazioni sulle iniziative nei vari paesi europei

2020, il Politecnico di Torino ha gestito la didattica a distanza su server suoi e con software FOSS, addirittura con un effettivo risparmio nei costi.³¹ Negli stessi mesi, un gruppo di privati e di istituzioni italiane, tra cui il GARR e il CNR, hanno messo in piedi, di propria iniziativa, il portale iorestoacasa.work tramite cui offrivano servizi federati di videoconferenza.

La creazione di infrastrutture robuste e affidabili su scala nazionale presuppone ingenti risorse in termini di server e banda, e un enorme impegno organizzativo e gestionale. Non è qualcosa che le singole scuole possano affrontare. Esistono però istituzioni che possono raggiungere le economie di scala necessarie: gli stessi Ministeri dell'Istruzione e dell'Università, gli Uffici Scolastici Regionali, i grandi atenei – come dimostra l'esempio del Politecnico di Torino – o consorzi di atenei come il GARR.

Gli atenei, in particolare, potrebbero realizzare questo obiettivo se invertissero la tendenza ad esternalizzare 'servizi' informatici come ad esempio la posta elettronica, impoverendo così di personale e competenze i loro servizi informatici interni.³²

Da qui a considerare anche la didattica digitale un 'servizio' da esternalizzare, e per di più alle multinazionali della profilazione di massa, il passo è breve. Ma per la scuola e l'università, esternalizzare le infrastrutture dell'insegnamento (digitale) non è come esternalizzare i servizi di pulizia: oltre al fatto che le stesse informazioni scambiate, come abbiamo visto, entrano in profondità nella relazione educativa e dunque nella vita di studenti e docenti, va considerato che l'insegnamento è una funzione primaria del sistema scolastico e universitario, in cui esso non può perdere autonomia.

In ultima istanza, si tratta di una scelta politica.

6. METODI DIDATTICI

Per quanto riguarda i metodi didattici, è fondamentale rigettare sia le tentazioni 'apocalittiche' sia quelle 'integrate'. Come scrive Maria Chiara Pievatolo: "Sembra che non si riesca a uscire, da ambo le parti, dall'aut aut del giuramento di fedeltà [...]. Quello che pare mancare è proprio l'informatica umanistica nel suo senso liberale, che avrebbe reso possibile confrontarsi con un 'come' non solo tecnologico – o 'soluzionista' – ma anche, e soprattutto, umano, attento, nello spirito di Joseph Weizenbaum, sia alle possibilità che un'innovazione tecnica introduce, sia a quelle che elimina se ciecamente attuata".³³

Il 'come' deve essere innanzitutto un 'come' pedagogico: non tutte le innovazioni didattiche nell'insegnamento rappresentano effettive innovazioni dal punto di vista didattico. Alcune rappresentano miglioramenti puramente strumentali (le slide digitali sono più comode dei lucidi 'ottici'), ma incarnano una concezione trasmissiva dell'insegnamento (le stesse slide, o le videolezioni sincrone) o una visione riduttiva, nozionistica, della valutazione (i test online a risposta chiusa), quando non sono addi-

sono raccolte nella pagina *Open alternatives for online teaching* (<http://www.paolomonella.it/openteaching/>).

31. Vd. Venuto 2020.

32. Vd. Verzulli 2021.

33. Vd. Pievatolo 2021: 264.

rittura delle false innovazioni (come è la LIM, almeno per l'insegnamento umanistico, rispetto ad un semplice proiettore unito ad una buona connessione). Non mi soffermo qui sul tema, limitandomi a rimandare alla monografia che ho pubblicato di recente sull'argomento.³⁴ In essa mi sforzavo di proporre non una carrellata di strumenti, ma un numero limitato di metodi digitali per l'insegnamento classico e umanistico selezionati e vagliati alla luce di precisi principi pedagogici.

Come ho scritto in quella sede, "se gli obiettivi sono la formazione di competenze per la vita (non solo per il lavoro), lo sviluppo dello spirito critico, la formazione, come usava dire, dell'uomo e del cittadino, il principio è che sono benvenuti tutti gli strumenti e le tecniche che, in chiave costruttivista, rendano l'apprendimento più attivo, più critico, più creativo e più orientato verso un contributo positivo alla società".³⁵

Tra le proposte che ho avanzato nei capitoli successivi, e a cui rimando per un approfondimento, vi sono l'uso degli strumenti di analisi morfosintattica e di ricerca lessicale dei *corpora* testuali online; l'applicazione della *flipped classroom* tramite LMS per realizzare laboratori di lettura e traduzione in classe; i forum di discussione e i lavori di gruppo sul cloud; social network creativi come Wattpad; la *gamification*; la creazione collaborativa da parte degli studenti di articoli Wikipedia e di edizioni commentate Wikibooks.³⁶

7. L'ELEMENTO UMANO COME LUSSO NELL'INSEGNAMENTO IBRIDO

Per quanto riguarda l'ultima delle tre questioni che sollevavo alla fine del paragrafo 4 di questo contributo, è facile prevedere che nei prossimi anni la formazione, prima all'università e poi sempre più anche ai livelli precedenti dell'istruzione, diventi ibrida o, come si dice più comunemente, *blended*.

Se la scelta di cosa debba andare online, come e per chi, sarà guidata da principi pedagogici, si potrà auspicare, come ho accennato nel paragrafo precedente, che nella logica della *flipped classroom* vada fuori dall'aula 'fisica', per essere reso disponibile agli studenti online, tutto ciò che è trasmissivo, a partire dai video delle lezioni-monologo fino ai materiali di lettura e consultazione. In questo modo lo spazio della compresenza fisica in aula e l'opportunità preziosa della sincronia verrebbero riservati a tutto ciò che rende gli studenti protagonisti attivi della loro crescita intellettuale e umana, a partire dalle esercitazioni e dalle sessioni di domande e risposte, fino ai laboratori, alle discussioni e, soprattutto in ambito universitario, ai seminari.

Se invece, come già sembra annunciarsi, si lasceranno prevalere le logiche di 'ottimizzazione' aziendalistica, l'esito sarà ben diverso. È indubbio infatti che tutto quel che può 'andare online' – lezioni registrate, dispense, test automatizzati – costi meno, a lungo andare, di quanto avviene in presenza, in quanto, una volta prodotto con un investimento iniziale, si può poi 'riciclare'. Inoltre, anche interagendo con questo tipo

34. Monella 2020.

35. *Ibid.*: 11.

36. *Ibid.*: 25-26 e 110-115 (*corpora*); 57-61 e 66 (*flipped classroom*); 70-73 (forum e cloud); 77-78 (Wattpad); 81-85 (*gamification*); 115-123 (Wikipedia e Wikibooks).

di materiali online, gli studenti possono essere assistiti da tutor più o meno numerosi e qualificati, il cui tempo lavorativo ha un costo. In entrambi i casi, cioè nella quota in presenza del *blend* didattico e nel tutoraggio online, è l'elemento umano' a fare la differenza nella qualità della formazione – e a definirne i costi.

Se le politiche culturali dell'università, e in qualche misura anche della scuola, continueranno a essere orientate al principio economicista del profitto e della concorrenza sul mercato, è inevitabile che si assista ad una progressiva diversificazione tra corsi, come li definivo, di serie A e di serie B, con costi di produzione e di accesso molto diversi, e quindi accessibili a classi sociali diverse – con la conseguenza di perpetuare ed accentuare le sperequazioni sociali.

Nei corsi di qualità andranno online solo i materiali multimediali che è didatticamente ragionevole spostarvi. Il grosso dell'interazione resterà in presenza, forse anche migliorato dalla possibilità di spostare online le porzioni trasmissive dell'insegnamento, e anche nelle attività online gli studenti potranno contare su un numero adeguato di tutor preparati.

Nei corsi *low cost*, al contrario, l'insegnamento in presenza sarà ridotto o eliminato come un 'lusso', e un solo professore-tutor potrà occuparsi online anche di decine di migliaia di studenti, mentre la correzione degli elaborati degli studenti si avvarrà dell'aiuto dell'intelligenza artificiale. Quello che sembra un quadro distopico e inverosimile è purtroppo ciò che già avviene in America Latina nei corsi universitari interamente online (MOOC) facenti capo alla multinazionale Laureate.³⁷ Del resto già nel 1994 Clifford Stoll ammoniva: "Scommetto che le scuole meno prestigiose adotteranno anch'esse corsi elettronici [...]. Chi seguirà i corsi tenuti da insegnanti in carne ed ossa? I ricchi, ovviamente".³⁸

Ma una formazione *low cost* online ridotta alla diffusione di massa di materiali testuali e audiovisivi e a qualche test automatizzato sarebbe anche facilmente 'scalabile', oltre che da multinazionali come Laureate, anche dai giganti della rete di cui ho parlato sopra: Google, ad esempio, oltre a collaborare con i grandi fornitori di MOOC e varie università,³⁹ ha già iniziato a fornire online i propri corsi di sviluppo professionale, del tutto indipendenti dal sistema accademico attuale, chiamati *Google Career Certificates*.⁴⁰

37. Gabriel Pereira, ex docente brasiliano di Laureate (attualmente all'Instituto Federal do Rio de Janeiro, Brasil), nel suo intervento al VI *World Social Forum Science and Democracy 2021* (26/01/2021, video in <https://www.youtube.com/watch?v=6paSvt2Ck2w>, dal minuto 30:40), ha testimoniato (vd. slide al minuto 40:54) che "a teacher's workplace looks like a call center. I had 20 thousand students in one semester. Colleagues reached 40 thousand". La denuncia dell'uso del "corrector automático" da parte di Laureate è in <https://apublica.org/2020/04/laureate-usa-robos-no-lugar-de-professores-sem-que-alunos-saibam/>

38. La citazione è tratta da Stoll 2004: 96. Sui MOOC in generale, vd. Monella 2020: 40 e 51-52, ma sul loro impatto sociale vd. 96-98, oltre a Gladieux & Swail 1999: 15-16; Silari 2019: 16 e 48-53; Fiorentino & Salvatori 2020: 178-179.

39. La pagina <https://grow.google/intl/europe/> dichiara che "since 2015, we've helped millions of people find a job, grow their career or business", e cita "partnership" con Coursera e The Open University, oltre ad istituzioni nazionali (come il Ministero spagnolo dell'Industria, Commercio e Turismo e la Handelsverband Deutschland) e sovranazionali (come la World Tourism Organization e UNWTO, l'agenzia per il turismo delle Nazioni Unite).

40. Vd. <https://grow.google/certificates>

8. CONCLUSIONI

Se negli anni '90 e 2000 si era sperato che la rivoluzione digitale potesse portare libertà e democratizzazione, gli anni '10 di questo secolo hanno visto la trasformazione dello spazio aperto della rete in una serie di 'giardini chiusi'.⁴¹ Se in passato si è temuto che Napster e gli altri programmi *peer to peer* per condividere musica distruggessero l'industria musicale, dando accesso universale e 'orizzontale' ai brani, oggi i GAFAM e le altre multinazionali tecnologiche (Google Play Music, Apple Music, Amazon Music, Spotify) ci permettono di ascoltare musica in streaming pagando un abbonamento mensile, ma non conservando sui nostri dispositivi una copia di quei brani, dunque non 'possedendoli', a differenza di quanto avveniva con dischi, cassette e CD. In parallelo, le grandi *major* della musica hanno dovuto venire a patti con l'oligopolio tecnologico, senza il quale non potrebbero più raggiungere il pubblico.

Allo stesso modo, il web è stato sviluppato proprio in ambito accademico, e proprio per scambiarsi dati di ricerca.⁴² Se in passato si è sperato che lo scambio online di copie o scansioni degli articoli avrebbe reso più semplice e universale l'accesso alla bibliografia, oggi gli abbonamenti digitali alle riviste scientifiche sono in mano ad un oligopolio di case editrici multinazionali⁴³ che ne moltiplicano i costi⁴⁴ e restringono l'accesso solo a chi possiede un account istituzionale presso le istituzioni che sottoscrivono l'abbonamento.

Nell'ambito delle pubblicazioni scientifiche, un'inversione di tendenza è oggi possibile, e auspicata dal movimento Open Access. Una via, come ho proposto, è la 're-internalizzazione' di questa funzione cruciale della vita accademica, unita alla sperimentazione di forme innovative di comunicazione digitale, come quella legata al movimento Open Data/Open Science.

Molto più legata alla pandemia è la seconda questione che ho sollevato, quella dell'insegnamento digitale. Qui, più che in altri ambiti, l'emergenza sanitaria ha imposto un'accelerazione forse decisiva a processi trasformativi in atto da tempo.

La reazione emergenziale del sistema scolastico e anche universitario è consistita nell'esternalizzare il 'servizio' ai GAFAM e nel riprodurre nella DAD un insegnamento trasmissivo e una valutazione nozionistica. Quel che era comprensibile durante le prime settimane della pandemia (almeno da parte delle scuole, non in grado di dotarsi di infrastrutture autonome), non è più accettabile ora, a quasi tre anni dall'inizio della pandemia.

41. Vd. Sordi & Fiormonte 2019: 21-36 e Zuboff 2019.

42. Vd. <https://home.cern/science/computing/birth-web>

43. Si tratta, come scrive Giglia 2019a: 43-44, di "Reed-Elsevier, Wiley-Blackwell, Springer, e Taylor & Francis (cui si aggiungono rispettivamente American Chemical Society in area scientifica e Sage in area delle scienze sociali)". Secondo Larivière, Haustein & Mongeon 2015, "while the top 5 publishers account for 53% (NMS) and 51% (SSH) of papers, their proportion of journals is of 53% (NMS) and 54% (SSH), and of 55% (NMS) and 54% (SSH) when it comes to citations received" (dove NMS sta per natural and medical sciences; SSH per social sciences and humanities).

44. In un mercato oligopolistico, non c'è da sorprendersi se "dal 1986 al 2011 il costo degli abbonamenti è cresciuto del 402%" (Giglia 2019a: 41).

Nel silenzio-assenso quasi generale della comunità scolastica ed accademica, rotto a tratti dalle voci spesso ugualmente acritiche di ‘apocalittici’ e ‘integrati’, il sistema formativo – non solo in Italia – si avvia verso la trasformazione della DAD (didattica a distanza) in DDI (didattica digitale *integrata*). Le cattive pratiche dell’emergenza (sia in termini di piattaforme sia di metodi) vengono tacitamente promosse a *integrative*, quindi permanenti e strutturali.

Su entrambe le questioni della pubblicazione e dell’insegnamento, e sulle molte altre che il digitale solleva nel mondo della formazione, della ricerca e nell’intera società, un’inversione di tendenza, un ritorno alle prospettive di liberazione promesse dall’informatica e dalla rete nei primi anni del millennio, è possibile. Ma solo se saremo capaci innanzitutto di diffondere nella comunità scolastica e in quella universitaria, e da lì nella cultura contemporanea, la coscienza delle questioni in ballo, che non sono tecnologiche, ma politico-culturali.

Solo da una diffusa consapevolezza dei diritti digitali, e in particolare di quello all’accesso universale alla conoscenza e all’istruzione, potrà derivare da un lato un progressivo cambiamento dei comportamenti diffusi, dall’altro una pressione politica verso le istituzioni preposte a legiferare e a costruire strutture organizzative e tecnologiche che rendano effettivo questo diritto.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Agamben, G. 2020. “Requiem per gli studenti”, *Diario della crisi*, 5. <https://www.iisf.it/index.php/progetti/diario-della-crisi/giorgio-agamben-requiem-per-gli-studenti.html>
- Bolter, J. D. and Grusin, R. A. 2000. *Remediation: Understanding New Media*, Cambridge (Mass.) & London, MIT Press.
- Busa, R. 1997. “Introduzione ai lavori”, in *Le nuove frontiere della ricerca e della didattica nel campo degli studi letterari*. Atti del Convegno, Trento 24-25 maggio 1996, a cura di D. Gruber e P. Pauletto, Fossombrone, Metauro. http://circe.lett.unitn.it/attivita/eventi/pdf_eventi/busa.pdf
- Carlini, V. 2018. “La fabbrica dei soldi dei big tech americani che in Borsa valgono 3.541 miliardi di dollari”, *Il Sole 24 Ore*, 30/04/2018. <https://www.ilsole24ore.com/art/la-fabbrica-soldi-big-tech-americani-che-borsa-valgono-3541-miliardi-dollari--AEyHepfE>
- CENSIS 2020. *Italia sotto sforzo. Diario della transizione 2020. 01. La scuola e i suoi esclusi*, Roma, AGI-Agenzia Italia. <https://images.agi.it/pdf/agi/agi/2020/06/09/093133436-fa073eb1-d556-446f-87d6-2eeeb90b0d76.pdf>
- CIDI Torino 2020. “Emergenza Coronavirus e scuola a distanza”, *Codexpo.org. La prima mostra del codice sorgente*. <http://codexpo.org/extra/CIDI/questionario/report>
- David, P. A. 2008. “The Historical Origins of ‘Open Science’: An Essay on Patronage, Reputation and Common Agency Contracting in the Scientific Revolution”, *Capitalism and Society*, 3/2, pp. 1-103.
- Ducato, R., Priora, G., Angiolini, C., Giannopoulou, A., Jütte, B. J., Noto La Diega, G., Pascault, L. and Schneider, G. 2020. “Emergency Remote Teaching: A Study of Copyright and Data Protection Terms of Popular Online Services (Part II)”. *Kluwer Copyright Blog*. <http://copyrightblog.kluweriplaw.com/2020/06/04/emergency-remote-teaching-a-study-of-copyright-and-data-protection-policies-of-popular-online-services-part-ii/>
- Eco, U. 1964. *Apocalittici e integrati: comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*, Milano, Bompiani.
- Fiorentino, G. e Salvatori, E. 2020. “La didattica a distanza, dall’emergenza alle buone pratiche”, *Umanistica Digitale*, 4/8. <https://doi.org/10.6092/issn.2532-8816/10872>

- Giglia, E. 2019a. "La comunicazione scientifica nell'era digitale", in *Fare Open Access: La libera diffusione del sapere scientifico nell'era digitale*, a cura di S. Aliprandi, Milano, Ledizioni, pp. 29-52. <https://aliprandi.org/books/fare-openaccess/>
- Giglia, E. 2019b. "Fare Open Access e farlo correttamente", in *Fare Open Access: La libera diffusione del sapere scientifico nell'era digitale*, a cura di S. Aliprandi, Milano, Ledizioni, pp. 53-91. <https://aliprandi.org/books/fare-openaccess/>
- Gladieux, L. E. and Swail, W. S. 1999. *The Virtual University & Educational Opportunity. Issues of Equity and Access for the Next Generation. Policy Perspectives*, Washington D.C., The College Board. <https://eric.ed.gov/?id=ED428637>
- Larivière, V., Haustein, S. and Mongeon, Ph. 2015. "The Oligopoly of Academic Publishers in the Digital Era", *PLOS ONE*, 10/6. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0127502>
- Lindh, M. and Nolin, J. 2016. "Information We Collect: Surveillance and Privacy in the Implementation of Google Apps for Education", *European Educational Research Journal*, 15, pp. 644-663. <https://doi.org/10.1177/1474904116654917>
- McGann, J. 2014. *A New Republic of Letters. Memory and Scholarship in the Age of Digital Reproduction*, Cambridge (Ma), Harvard University Press.
- Milanese, G. 2020. *Filologia, letteratura, computer. Idee e strumenti per l'informatica umanistica*, Milano, Vita e Pensiero.
- Monella, P. 2020. *Metodi digitali per l'insegnamento classico e umanistico*, Milano, EDUCatt. <http://hdl.handle.net/11573/1485074>
- Monella, P. 2021. "Istruzione e GAFAM: dalla coscienza alla responsabilità", *Umanistica Digitale*, 11, pp. 27-45. <https://doi.org/10.6092/issn.2532-8816/13685>
- NYOB 2020. "Report on Privacy Policies of Video Conferencing Services", *Nyob.eu*. https://nyob.eu/sites/default/files/2020-04/nyob_-_report_on_privacy_policies_of_video_conferencing_tools_2020-04-02_0.pdf
- Pievatolo, M. C. 2020. "Teledidattica: proprietaria e privata o libera e pubblica?", *ROARS. Return on Academic Research and School*. <https://www.roars.it/online/teledidattica-proprietaria-e-privata-o-libera-e-pubblica/>
- Pievatolo, M. C. 2021. "Ri-'scrivere in cielo alla velocità del pensiero'? Teledidattica, infrastrutture private e informatica umana", in *2021 - DH per la società: e-guaglianza, par-tecipazione, diritti e valori nell'era digitale*. Raccolta degli abstract estesi della 10^a conferenza nazionale AIUCD, a cura di F. Boschetti, A. M. Del Grosso e E. Salvatori, Pisa, AIUCD, pp. 263-266. <https://aiucd2021.labcd.unipi.it/en/book-of-abstracts-conference/>
- Scotti, V. 2019. "Usare i social media per la comunicazione scientifica", in *Fare Open Access: La libera diffusione del sapere scientifico nell'era digitale*, a cura di S. Aliprandi, Milano, Ledizioni, pp. 119-155. <https://aliprandi.org/books/fare-openaccess/>
- Silari, F. 2019. *Massive Open Online Course: "Un audace esperimento di apprendimento distribuito" nelle università*, Firenze, Firenze University Press. <https://doi.org/10.36253/978-88-6453-894-5>
- Siler, K. 2017. "Future Challenges and Opportunities in Academic Publishing Author(s)", *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie*, 42, pp. 83-114.
- Sordi, P. e Fiorimonte, D. 2019. "Geopolitica della conoscenza digitale. Dal web aperto all'impero di GAFAM", *DigitCult. Scientific Journal on Digital Cultures*, 4/1, pp. 21-36. <https://digitcult.lim.di.unimi.it/index.php/dc/article/view/110>
- Stoll, C. 2004. *Confessioni di un eretico high-tech. Perché i computer nelle scuole non servono*, Milano, Garzanti.
- Tremoloso, L. e CIDI Torino 2020. "Emergenza Coronavirus e scuola a distanza: i primi dati", *Insegnare. Rivista del Centro di Iniziativa Democratica degli Insegnanti*. <http://www.insegnareonline.com/rivista/opinioni-confronto/emergenza-coronavirus-scuola-distanza-dati>
- Venuto, E. 2020. "DDI: un modello sovrano, aperto, scalabile e sostenibile? L'esperienza PoliTO", in *Workshop GARR 2020 Net Makers. La comunità che innova la rete*. <https://www.eventi.garr.it/it/ws20/home/materiali-workshop-2020/presentazioni-6/494-esperienza-di-polito-e-venuto/file> (videoregistrazione in https://www.youtube.com/watch?v=nprrtHvw_oWU, dal minuto 5:50).

-
- Verzulli, D. 2021. “La ‘posta elettronica’ negli atenei italiani”, *DV's blog*, 14/02/2021. <http://dvblog.soabit.com/la-posta-elettronica-negli-atenei-italiani/>
- Zuboff, Sh. 2019, *Il capitalismo della sorveglianza: il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Roma, Luiss University Press, Pensiero libero.
-

Against the Outsourcing of Digital
Publishing and Teaching
Paolo Monella
Sapienza Università di Roma
paolo.monella@uniroma1.it
ORCID: 0000-0002-2675-9184

LEXICON PHILOSOPHICUM

International Journal for the History of Texts and Ideas

ROSA BOTTINO

La sfida dell'innovazione educativa

ABSTRACT: The Covid-19 emergency has clearly shown how educational innovation is no longer a postponable challenge nor is an exclusively methodological or organizational issue, since it must take into account all the societal changes which influence educational institutions. Digital technologies indeed modify the way knowledge is acquired in both scientific and humanistic disciplines. Moreover, the use of distance learning during the Covid-19 emergency has highlighted how the use of digital technologies requires innovative teaching approaches different from the mere virtual transposition of *ex cathedra* transmissive lectures. Even if, framing innovative teaching activities and methodologies in fixed categories is not possible, considering the great variety of practices into which they can be declined, it is possible to outline some of their general characteristics. This papers briefly describe them and reports two recent initiatives as examples.

KEYWORDS: Distance Learning; Educational Innovation; Cultural Change; Digital Challenge; Teachers' Training

1. L'EDUCAZIONE IN UNA SITUAZIONE DI EMERGENZA

L'emergenza Covid ha mostrato in maniera evidente quanto l'innovazione educativa non sia più una sfida procrastinabile.

La chiusura delle istituzioni formative (dalla scuola all'università) nella prima fase dell'emergenza e la loro parziale riapertura nella seconda fase hanno già avuto un costo sociale molto alto e hanno contribuito ad aggravare le differenze sociali e culturali esistenti.

L'improvvisa assunzione della Didattica a distanza (DAD) per gestire l'emergenza ha messo in evidenza quanto poco fossero preparati a questa modalità non solo i docenti, ma anche gli studenti e le famiglie.

Un'indagine¹ condotta dall'Istituto per le Tecnologie Didattiche del CNR (a cui hanno partecipato oltre 19.500 famiglie in tutto il territorio nazionale) ha messo in luce, ad esempio, quanto sia stato significativo l'impatto a livello di organizzazione familiare:² l'86% delle famiglie ha dovuto implementare la connessione di rete, il 73% ha avuto necessità di integrare le proprie dotazioni tecnologiche, il 30% ha dichiarato di aver riscontrato problemi nella condivisione degli spazi e della strumentazione, nonché nel regolare svolgimento delle attività lavorative in *smart working*, risultate 'molto difficili' per oltre il 20% degli intervistati. I pareri sull'efficacia e sulle ricadute a livello di apprendimento sono controversi: mentre il 71% dei genitori afferma che la didattica

1. <https://www.itd.cnr.it/azioni-covid-19/risultati-indagine.html>

2. Benigno *et al.* 2020.



a distanza ha permesso di potenziare le competenze digitali, solo il 41% ha visto in essa un'opportunità di crescita. Oltre l'80%, inoltre, non ha rilevato novità in termini di contenuti o metodi di apprendimento. In presenza di studenti con disabilità, le difficoltà aumentano significativamente: il 49% dei genitori ha dichiarato difficoltà da parte dei figli a seguire l'attività, il 40% ha riscontrato problemi nelle fasi di avvio delle lezioni e nella gestione della strumentazione, e il 35% dichiara di aver dovuto svolgere un supporto continuo per tutta la durata delle lezioni.

Sebbene l'impatto che la grave crisi pandemica avrà sulla formazione delle giovani generazioni si potrà probabilmente valutare meglio nel medio-lungo periodo, si può già intravedere come le situazioni di analfabetismo funzionale e di disagio sociale e culturale si siano aggravate e come si sia ulteriormente acuita la disomogeneità esistente tra diverse zone del paese, tipologie di scuole e fasce di popolazione.

Nonostante l'impegno encomiabile di molti docenti e dirigenti, si è constatato in modo evidente come la rigidità dei processi organizzativi, delle norme e dei contratti non facilitino una risposta adeguata all'emergenza e di come sia necessaria una strategia per introdurre nel sistema educativo processi di innovazione e cambiamento, capaci di trasformare una grave crisi, come quella che stiamo vivendo, in un'occasione di sviluppo.

Nei primi mesi della pandemia abbiamo assistito ad iniziative e proclami a volte semplicistici e talvolta surreali; pensiamo, ad esempio, ai cosiddetti 'banchi con le rotelle' che, nelle intenzioni che ne hanno suggerito l'acquisto, avrebbero dovuto, "permettere agli studenti di lavorare in gruppo, *peer to peer* e di avere un approccio all'apprendimento diverso". Al di là del fatto che il messaggio contrastava evidentemente con la richiesta di distanziamento e di limitazione dei contatti diretti, può un banco in sé promuovere un approccio nuovo all'insegnamento? È vero che i banchi con le rotelle sono uno dei tanti strumenti di una didattica 'diversa', ma hanno un senso in una progettazione degli ambienti educativi che comprenda una logistica adeguata, laboratori e spazi per il 'dibattito', materiale didattico specifico e, più di tutto, metodologie di insegnamento nuove.

Analogo, seppur più articolato discorso si potrebbe fare per la didattica a distanza; non è il mezzo in sé che può innescare processi di rinnovamento se l'ambiente complessivo di apprendimento non muta, tanto è vero che molto spesso la didattica a distanza è stata affrontata come una semplice trasposizione virtuale della didattica trasmissiva frontale.

Del resto, svolgere una lezione a distanza è molto diverso da strutturarla in presenza, ecco perché un ruolo chiave avrebbe dovuto essere assegnato alla formazione dei docenti in modo da promuovere il ricorso anche a metodologie e strumenti diversi da quelli tradizionali.

In generale, come è stato messo in luce anche dall'OECD,³ il semplice ritorno dell'istruzione allo *status quo* pre-pandemia, che già non riusciva a soddisfare le esigenze di tutti gli studenti, non è più un'opzione praticabile. Occorre, quindi, sostenere tutti gli attori del sistema educativo per mantenere lo slancio dell'azione collettiva attuata nell'emergenza in modo da attuare un'effettiva innovazione dei processi educativi. Non è un

3. OECD 2020.

compito facile perché molti sono i fattori che entrano in gioco, anche al di là delle scelte politiche spesso orientate da compromessi fra aspetti economici, gestionali e contrattuali.

Nel seguito, per dare un'idea della complessità insita nel processo di innovazione educativa, si tratteggiano alcuni degli aspetti che vi intervengono, facendo riferimento, in particolare, a quelli inerenti alle metodologie di insegnamento ed apprendimento.

2. L'INNOVAZIONE EDUCATIVA

La sfida dell'innovazione educativa non è una questione meramente legata alla tecnologia, né unicamente una questione disciplinare, metodologica o organizzativa. Si tratta, infatti, di tener conto di una dimensione più ampia, legata ai cambiamenti in atto nella società che, direttamente o indirettamente, influenzano il cambiamento culturale delle istituzioni educative.⁴

Sempre di più, infatti, si vorrebbe che l'educazione fosse adeguata ad una società variegata e complessa, in cui non si può più fare riferimento ad un corpo stabile di conoscenze ma ad un sapere dinamico, interdisciplinare, più difficilmente categorizzabile, spesso legato ad un approccio computazionale. È poi necessario tener conto dei nuovi contesti e delle nuove emergenze che l'educazione deve affrontare.

Dagli interventi educativi ci si aspetta, quindi, a tutti i livelli, lo sviluppo del pensiero critico, del ragionamento situato, della capacità di risolvere problemi, di saper imparare ad imparare e a confrontarsi con culture e urgenze diverse e con un sapere distribuito e complesso, piuttosto che lo sviluppo dell'attitudine a svolgere azioni specifiche e ad acquisire informazioni e procedure predeterminate. La crisi che stiamo vivendo ha poi enfatizzato il peso sempre più forte del digitale anche nel campo dell'istruzione e, dunque, la necessità di promuovere modelli di apprendimento che siano sintonizzati anche sulle caratteristiche e sulle opportunità ad esso proprie.

Ecco perché è essenziale affrontare una varietà di aspetti fra loro interrelati.⁵ Per esempio, occorre analizzare le nuove caratteristiche del sapere e le nuove conoscenze e competenze necessarie per affrontarlo. È poi necessario superare il modello fondato sulla trasmissione delle conoscenze e sulla tradizionale compartimentazione disciplinare, individuando metodologie didattiche innovative. Questo anche considerando che le nuove generazioni hanno strumenti e modalità di apprendere diversi da quelli delle generazioni che le hanno precedute.

Nuove caratteristiche del sapere

Praticamente in tutti i settori bisogna considerare che è in atto un adattamento delle attività umane alle caratteristiche e alle possibilità offerte dalle tecnologie digitali. L'approccio computazionale, infatti, cambia la tradizionale visione del sapere. Ad esempio, la modellizzazione computazionale e le simulazioni numeriche cambiano la natura del

4. Bottino 2019a.

5. Bottino 2019b.

fare scienza⁶ e si estendono anche alle discipline umanistiche con nuove implicazioni a livello cognitivo, sociale, antropologico, economico, ecc.

C'è, quindi, la necessità di una consapevolezza critica del valore culturale di queste trasformazioni e della conoscenza di processi e contenuti che ora non sono nei curricula.

Nuove competenze

Tradizionalmente i nostri sistemi formativi si basano su un modello di apprendimento legato all'accumulazione di contenuti, prevalentemente disciplinari, e di competenze ad essi correlate con la sola eccezione di alcune particolari situazioni (per esempio, le scuole di dottorato). Oggi, in una società accelerata, globalizzata e complessa, l'educazione e la formazione, a tutti i livelli, devono favorire anche lo sviluppo di 'nuove' competenze cognitive legate strettamente al tipo di società in cui viviamo e alle nuove caratteristiche del sapere.

Usando una terminologia mediata dal mercato del lavoro ma intesa qui in termini più ampi, si possono delineare due tipologie di competenza: le *hard skills*, cioè le competenze legate all'organizzazione tradizionale delle conoscenze e delle discipline; le *soft skills*, cioè le attitudini trasversali legate, ad esempio, alla capacità di comunicare, di interagire, di collaborare, di creare e gestire reti sociali, di sviluppare risposte creative, di monitorare e controllare i processi.⁷ Questi due tipi di competenza non sono fra loro in contrapposizione, ma le seconde, dovrebbero dare un orientamento, anche metodologico, entro il quale apprendere e consolidare le prime.

Per quanto riguarda le competenze digitali, occorre considerare che esse non sono solo legate alla capacità di utilizzare applicazioni e tecnologie ma che è soprattutto necessario sviluppare anche le capacità di reperire, comprendere, descrivere, utilizzare, produrre informazione complessa e strutturata, tanto nell'ambito scientifico e tecnologico quanto in quello umanistico e sociale.⁸ I nostri studenti, come raccomandato anche dall'OCSE, devono trasformarsi da consumatori in 'consumatori critici' e 'produttori' di contenuti e architetture digitali, in grado di sviluppare (e questo lo chiede anche il mondo del lavoro⁹) competenze, trasversali ad ogni settore e ambito occupazionale, che permettano di risolvere problemi, di concretizzare le idee mettendo a punto algoritmi e procedure, di acquisire duttilità e flessibilità nella ricerca di soluzioni riorganizzando processi e immaginandone di innovativi.

Metodologie e attività didattiche innovative

Il ricorso alla didattica a distanza ha messo in luce quanto la sua efficacia necessiterebbe anche di pratiche didattiche diverse rispetto alla semplice trasposizione virtuale

6. European Commission 2015.

7. Vedi, ad esempio, Voogt & Pareja Roblin 2010.

8. Italiadecide 2016.

9. Vedi World Economic Forum: <https://www.weforum.org/agenda/2020/10/top-10-work-skills-of-tomorrow-how-long-it-takes-to-learn-them/>

di lezioni trasmissive *ex cathedra*. D'altra parte, inquadrare le attività e le metodologie didattiche innovative in categorie fisse non è possibile, a maggior ragione se si considera la grande varietà di pratiche – consolidate ed emergenti – in cui queste si possono declinare.

Detto questo, è però possibile delineare alcune caratteristiche generali che è utile tener presente quando si vogliono innovare i processi di apprendimento/insegnamento. In primo luogo la pandemia Covid-19 ha rafforzato l'idea che un apprendimento efficace è determinato più dalle persone e dai processi che dagli spazi o dagli strumenti fisici e ha sottolineato l'importanza di stimolare, da un lato, l'autonomia e l'autoregolazione dell'apprendimento e dall'altro la qualità delle relazioni, in particolare di quelle intrinsecamente collaborative: tra docente e discenti, tra discenti, tra docenti, e tra questi e altri esperti. L'utilizzo di strumenti tecnologici è diventato ineludibile, ma bisogna anche sfruttarne le opportunità, al di là del semplice collegamento a distanza o navigazione in rete. Pensiamo, ad esempio, alle diverse funzioni spesso offerte dalle piattaforme di *e-learning* per sostenere il lavoro collaborativo, il dibattito, la condivisione, la valutazione. Oppure consideriamo le variegate opportunità *online* che consentono di realizzare simulazioni ed esperimenti virtuali, la costruzione di modelli e la manipolazione e visualizzazione di dati. Tutti strumenti che potrebbero facilitare e modificare, ad esempio, l'insegnamento delle materie scientifiche, affiancando le pratiche più tradizionali, e sostenendo la risoluzione di problemi in contesto.

Approcci didattici innovativi possono poi essere sostenuti da configurazioni coerenti degli ambienti (anche fisici) di apprendimento, come molte esperienze che si stanno realizzando hanno messo in luce. In questo contesto possono trovare posto anche arredi più attuali, come i banchi con le rotelle, ma, appunto, questi debbono essere inseriti in un contesto di innovazione più ampio.

È poi fondamentale focalizzare l'attenzione sul discente, ponendo l'accento su metodologie e attività didattiche che abbiano caratteristiche atte a migliorare l'atteggiamento complessivo dello studente rispetto all'apprendimento e allo studio. Cioè, sviluppare approcci che possano incidere positivamente sull'autostima dello studente e sulla sua percezione della propria efficacia, influenzando anche gli aspetti di gratificazione personale. Da questo punto di vista, quindi, è appropriato fare riferimento ad attività che abbiano alcune delle seguenti prerogative:

- favoriscano un atteggiamento di curiosità negli studenti;
- sviluppino consapevolezza critica, cioè la capacità di porsi domande di fronte alla realtà;
- stimolino l'attitudine a definire obiettivi e a essere capaci di perseguirli;
- promuovano un uso critico e consapevole degli strumenti usati;
- favoriscano la mobilitazione di competenze e conoscenze diverse;
- non abbiano come obiettivo unicamente il voto ma mettano in pratica anche pratiche di valutazione diverse (ad esempio, valutazione fra pari, autovalutazione, ecc.).

3. DUE ESEMPI

Attività didattiche per sviluppare la capacità di trovare, comprendere, analizzare e giustificare informazioni

L'obiettivo è quello di riflettere su come i nuovi media influenzano la ricerca di informazioni attendibili, la loro selezione e la loro condivisione. Diversi possono essere i principi su cui improntare attività che promuovano questo obiettivo: esporre gli studenti ad una varietà di fonti di informazione, anche contrastanti; sostenere lo sviluppo di criteri di valutazione e la loro applicazione in casi pratici enfatizzando il ruolo del ragionamento logico; interagire con esperti per apprendere ed applicare tecniche per valutare documenti; incoraggiare alla riflessione sulle proprie assunzioni di base, anche implicite, promuovendo discussioni fra pari e dibattiti mediati, e così via. La rete può offrire strumenti e riferimenti utili a questo tipo di attività. Per esempio, i siti di istituzioni scientifiche che raccolgono materiale di varia natura a supporto degli insegnanti e, in generale, del pubblico non specialista. Nei primi mesi della pandemia ci sono state iniziative interessanti come il sito "Outreach" progettato dal CNR¹⁰ per mettere a disposizione risorse e strumenti multidisciplinari, fruibili a distanza, in cui sono disponibili risorse per la formazione a distanza, materiali divulgativi e di *edutainment*, audiovisivi, letture e approfondimenti scientifici, informazioni su progetti, eventi ed esperienze di scienza partecipata.

Attività basate sull'esplorazione, l'indagine e la scoperta

L'obiettivo è quello di favorire lo sviluppo di competenze nell'applicazione del metodo scientifico, realizzando indagini per acquisire conoscenza su un determinato fenomeno. Occorre progettare attività di analisi dei problemi, di realizzazione e critica di esperimenti, di valutazione delle alternative, di pianificazione di indagini, di ricerca di informazioni complesse da varie fonti, di costruzione di modelli, di dibattito con pari e di formazione di argomentazioni coerenti e consistenti.¹¹ Diversi possono essere gli ambienti a cui fare riferimento per la realizzazione di queste attività: laboratori, ambienti familiari agli studenti per studiarli con tecniche a loro accessibili (es. sensori, fotografie, ecc.), simulazioni e laboratori virtuali, ecc. Ci sono poi piattaforme realizzate proprio per favorire la didattica, anche a distanza, delle discipline scientifiche secondo questo tipo di approccio. Il progetto europeo Go-Lab (Global Online Science Labs for Inquiry Learning at School) e i successivi che da esso sono stati gemmati (NEXT-LAB e GoGa), ad esempio, attraverso la piattaforma "Golabz",¹² offrono agli studenti e agli insegnanti l'opportunità di interagire con una pluralità di ambienti e risorse: laboratori scientifici remoti e *online*, archivi di dati provenienti da esperimenti scientifici, simulazioni, ecc. A questi si integrano 'app'¹³ per sostenere gli studenti nel processo di appren-

10. <http://outreach.cnr.it>

11. Rönnebeck, Bernholt & Ropohl 2016.

12. <http://www.golabz.eu/>

13. <http://www.golabz.eu/apps>

dimento basato sull'indagine e la scoperta (ad esempio, per visualizzare dati, per creare mappe concettuali, per formulare domande di ricerca, per registrare osservazioni, ecc.). È disponibile anche un ambiente che consente agli insegnanti di creare spazi di apprendimento in cui combinare l'accesso a laboratori *online*, applicazioni e materiale aggiuntivo (testi, video, ecc.), in modo da offrire agli studenti esperienze di apprendimento ricche e strutturate.¹⁴ La piattaforma offre molti esempi di tali spazi, sviluppati e sperimentati da insegnanti e ricercatori e in diversi campi e in molteplici lingue.¹⁵

Un altro tipo di attività che è possibile organizzare sono quelle di 'scienza partecipata', cioè attività che richiedono di collezionare dati e/o contribuire ad un esperimento iniziato da scienziati. Tali attività possono portare ad esplorare nuove aree di conoscenza e ad affrontare con occhi diversi la relazione con gli altri, con il proprio contesto, con l'ambiente.

Naturalmente è necessario che metodologie di indagine e scoperta del tipo di quelle brevemente accennate siano adeguatamente seguite e sostenute dagli insegnanti in modo da realizzare un bilanciamento fra libertà di esplorazione e guida per orientare gli studenti.

4. QUALCHE CONSIDERAZIONE CONCLUSIVA

È lecito domandarsi in che modo metodologie ed attività innovative possano entrare nella pratica scolastica e come possano modificare i processi di apprendimento ed insegnamento anche quando, augurabilmente, si supererà l'emergenza del Covid-19. Occorre, a questo proposito, fare alcune considerazioni. Prima di tutto, il ruolo essenziale che dovrebbe essere assegnato alla formazione degli insegnanti. Gli insegnanti devono appropriarsi delle nuove modalità e una formazione episodica, trasmissiva o enunciativa non è una soluzione efficace.¹⁶ La formazione dovrebbe avere, infatti, caratteristiche analoghe a quelle che si vogliono promuovere. Inoltre, gli insegnanti non dovrebbero vedere le metodologie innovative come forme 'episodiche' di didattica ma integrarle progressivamente nella loro usuale pratica. Anche perché le modalità didattiche innovative non devono sostituire le modalità più tradizionali ma dovrebbero essere progressivamente presenti nel percorso educativo, anche attraverso una introduzione per gradi. Infatti, l'innovazione delle metodologie didattiche è un processo che ha bisogno di tempo per essere metabolizzato ed efficacemente attuato.

Non si può, d'altra parte, considerare l'innovazione didattica come un fatto isolato. Infatti, l'innovazione può realizzarsi in modo durevole solo se rappresenta una scelta condivisa fra insegnanti di una stessa scuola o rete di scuole e se si supera l'isolamento dei singoli insegnanti, specie quelli più innovatori.

La pandemia ha permesso poi di sperimentare, pur con tutte le limitazioni e le difficoltà evidenziate, le opportunità offerte dall'aver introdotto nella pratica condizioni diverse. Ad esempio, un certo grado di flessibilità per quanto riguarda la gestione del

14. Jong, Sotiriou & Gillet 2014.

15. <http://www.golabz.eu/spaces>

16. Bottino 2018.

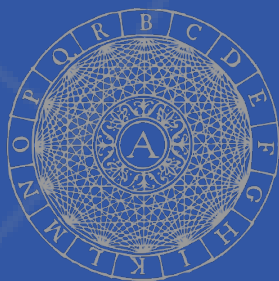
tempo, l'articolazione disciplinare e il coordinamento degli ambienti di apprendimento. Condizioni che permetterebbero anche in situazioni di non emergenza di realizzare approcci diversi da quelli tradizionali.

Infine, è opportuno sottolineare come negli ultimi tempi si sia assistito a varie iniziative da parte di università ed enti di ricerca per offrire strumenti e risorse da utilizzare nella didattica a distanza. Una collaborazione fra istituzioni rafforzata e non episodica permetterebbe anche in futuro di capitalizzare le migliori esperienze e realizzare un circolo virtuoso di ideazione, sperimentazione, diffusione di pratiche ed attività innovative che abbiano una base di riferimento solida e validata.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Benigno, V., Caruso, G., Chifari, A., Ferlino, L., Fulantelli, G., Gentile, M. e Allegra, M. (2020). "Le famiglie italiane e la didattica a distanza durante l'emergenza: una prima riflessione." *Biblioteche oggi Trends*, dicembre, pp. 111-121.
- Bottino, R. 2018. "Le tecnologie digitali a scuola: evoluzione storica e impatto sulla formazione", in *Leadership per l'Innovazione nella Scuola*, a cura di F. Profumo, Bologna, Il Mulino, pp. 93-121.
- Bottino, R. 2019a. "Schools and the Digital Challenge: Evolution and Perspectives, Education and Information Technologies", published online 09/12/2019. <https://doi.org/10.1007/s10639-019-10061-x>
- Bottino, R. 2019b. "Le tecnologie digitali e le metodologie didattiche innovative", *Giornale Italiano di Psicologia*, 46/4, pp. 787-793.
- De Jong, T., Sotiriou, S. and Gillet, D. 2014. "Innovations in STEM Education: the Go-Lab Federation of Online Labs", *Smart Learn. Environ*, 1/3. <https://doi.org/10.1186/s40561-014-0003-6>
- European Commission 2015. *Science Education for Responsible Citizenship*, Report to the European Commission of the Expert Group on Science Education, Directorate-General for Research and Innovation, Science with and for Society. http://ec.europa.eu/research/swafs/pdf/pub_science_education/KI-NA-26-893-EN-N.pdf
- Italiadecide 2016. *Rapporto 2016 – Italiadigitale: 8 tesi per l'innovazione e la crescita digitale*, Il Mulino, Bologna.
- OECD 2020. *Lessons for Education from COVID-19: A Policy Maker's Handbook for More Resilient Systems*, Paris, OECD Publishing. <https://doi.org/10.1787/0a530888-en>
- Rönnebeck S., Bernholt S. and Ropohl M. 2016. "Searching for a Common Ground – A Literature Review of Empirical Research on Scientific Inquiry Activities", *Studies in Science Education*, 52/2, pp. 161-197.
- Voogt, J. and Roblin, N. P. 2010. "21st Century Skills: Discussion Paper", Enschede, University of Twente. <http://hdl.voced.edu.au/10707/254371>

The Challenge of
Educational Innovation
Rosa Bottino
ITD - CNR
rosa.bottino@cnr.it
ORCID: 0000-0001-6709-0053



ILIESI
CNR

CONSIGLIO NAZIONALE DELLE RICERCHE
ISTITUTO PER IL LESSICO INTELLETTUALE EUROPEO E STORIA DELLE IDEE