



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
Consiglio Nazionale delle Ricerche
<http://www.iliesi.cnr.it>

LESSICI FILOSOFICI DELL'ETÀ MODERNA
<http://www.iliesi.cnr.it/Lessici/>

Étienne Chauvin e il suo Lexicon philosophicum
di Giuliano Gasparri

in *Lessici filosofici dell'età moderna. Linee di ricerca*, a cura di Eugenio Canone
(Firenze, Olschki, 2012, "L.I.E. 114"), pp. 29-47

Si ringrazia Daniele Olschki per la generosa collaborazione.

GIULIANO GASPARRI

ÉTIENNE CHAUVIN
E IL SUO *LEXICON PHILOSOPHICUM*

Il *Lexicon philosophicum* di Étienne Chauvin è noto per essere il primo dizionario filosofico ‘moderno’, poiché accanto al vocabolario filosofico classico registra nuovi lemmi e nuove posizioni teoriche, negli ambiti della filosofia e delle scienze naturali, introdotte principalmente dai cartesiani – la figura di René Descartes compare nell’antiporta di entrambe le edizioni dell’opera¹ – ma anche dai gassendisti e, più in generale, dai *savants* moderni. Già Étienne Gilson notava come le diverse scuole rimanessero nel testo del dizionario come corpi separati e non comunicanti.² Non sempre, poi, è possibile determinare quale fra le varie opinioni riportate da Chauvin all’interno di una voce sia quella condivisa dall’autore stesso, il quale di norma elenca le diverse tesi, e le relative obiezioni, in uno spirito quasi dossografico. In realtà, nella tessitura complessa degli articoli del *Lexicon*, si affacciano qua e là prese di posizione forti, con le quali Chauvin si distacca non solo dalla tradizione scolastica – cui pure non poteva non essere riservato il più ampio spazio, in uno strumento destinato «Reipublicae litterariae atque Juventutis studiis»³ – ma anche dalla filosofia di Descartes. Il progressivo superamento di molte delle soluzioni adottate dai cartesiani in fisica è una tendenza che Chauvin condivide con la maggior parte degli scienziati suoi contemporanei. Ma l’autore del *Lexicon* si distacca dal pensiero di Descartes anche su importanti questioni di gnoseologia e di metafisica, nonché sulla concezione dell’architettura stessa dell’edificio del sapere. Chauvin è nel

giuliano.gasparri@uniroma1.it

¹ ÉTIENNE CHAUVIN, *Lexicon rationale sive thesaurus philosophicus ordine alphabetico digestus*, Rotterodami, P. van der Slaart, 1692; ID., *Lexicon philosophicum*, Leeuwardiae, F. Halma, 1713. Per la riproduzione digitale dei due dizionari con la possibilità di ricerca nella nomenclatura vedi <http://www.iliesi.cnr.it/Lessici/frame_chauvinp.html> e <http://www.iliesi.cnr.it/Lessici/frame_chauvin.html>.

² ÉTIENNE GILSON, *Index scolastico-cartésien*, Paris, F. Alcan, 1913, p. v.

³ É. CHAUVIN, *Lexicon rationale*, cit., lettera dedicatoria, p. *6.

numero dei tanti autori che riconoscevano a Descartes un ruolo di alfiere nell'assedio alla rocca della scolastica di impronta tomista, per poi prendere, però, strade anche molto diverse da quelle percorse dal filosofo francese, e superarne una dopo l'altra molte delle dottrine caratterizzanti.

Per quanto riguarda la classificazione delle scienze, Chauvin appare vicino alla corrente composita ed eterogenea degli 'ontologisti', che raccoglieva l'esperienza della tarda scolastica gesuitica spagnola e della *Schulphilosophie* luterana e calvinista, e che puntava a separare una filosofia prima come scienza universale, incentrata sulla nozione di essere in quanto essere, ovvero astratto da ogni determinazione concepibile, dalla scienza dell'Essere in quanto Essere inteso in senso eminente (la teologia naturale), considerata ora come una disciplina speciale. A questo scopo era necessario passare per una ridefinizione della tassonomia delle discipline scientifiche, e fare dell'ontologia quella scienza che, potendo considerare gli attributi comuni agli oggetti di tutte le altre, assegnasse ad ognuna il suo oggetto e confini certi. In alcuni autori, come Johann Clauberg, questo progetto fa leva anche su una nuova concezione della sostanza, su un nuovo modo di argomentare e un nuovo linguaggio filosofico, quelli cartesiani, che Chauvin accoglie nelle voci del proprio *Lexicon*.

La Staatsbibliothek di Berlino conserva una serie di *Disputationes* presiedute da Chauvin tra il 1696 e il 1700 nel quadro del proprio insegnamento della filosofia presso il Collège Français della capitale prussiana.⁴ Queste tesi attestano dunque l'orientamento del pensiero di Chauvin in una fase intermedia tra la pubblicazione della prima edizione del *Lexicon* e quella della seconda. Dalla lettura delle *Disputationes* berlinesi (cui per il seguito faremo spesso riferimento) emerge uno Chauvin più indipendente e polemico, ben più 'moderno', per certi versi, del proprio dizionario, e sensibile ad alcune correnti della tradizione dei commentatori di Aristotele che lo sospingono verso posizioni più marcatamente empiriste di quanto non appaia dalla sua opera più nota, il *Lexicon philosophicum*, costruito in parte significativa sull'opera del cartesiano Pierre Cally.⁵

Chauvin sembra allora partecipare anche a quel movimento di progressiva emancipazione della scienza della natura dalla filosofia dello spirito che,

⁴ *Disputatio prima philosophica, in qua Quid ipsa sit Philosophia, genuinaque Philosophandi ratio expenditur*, 1696; *Disputatio philosophica secunda, de Logica in genere*, 1696; *Disputatio philosophica de Existentia, et Essentia corporis*, 1697; *Disputatio Philosophica, Generalem Disciplinæ Moralis Synopsis exhibens*, 1697; *Exercitatio ethica de Actione humana*, 1700, stampate tutte a Berlino da Ulrich Liebpert.

⁵ Cfr. il mio *Pierre Cally (1630-1709) comme source du Lexicon rationale (1692) d'Étienne Chauvin*, in *Il Seicento e Descartes. Dibattiti cartesiani*, a cura di Antonella Del Prete, Firenze, Le Monnier, 2004, pp. 255-268.

sulla lunga scia di autori come Scoto e Ockham, aveva sviluppato varie forme di diffidenza nei confronti della metafisica, privilegiando un uso della ragione legato all'esperienza.

1. NOTE BIOGRAFICHE

Nato a Nîmes nel 1640, Étienne Chauvin si formò presso l'Accademia protestante di quella città, ove prese la laurea in teologia nel 1662. Le sue *Theses de cognitione Dei* sono pubblicate (senza data) ancora a Nîmes. Terminati gli studi, Chauvin fu pastore in diverse località del Sud della Francia fino al 1685. In seguito all'Editto di Revoca, venne imprigionato e poi esiliato. Si rifugiò dapprima a Francoforte e poi a Rotterdam, dove giunse «exulem, errabundum, & ab omnibus rebus vacuum». ⁶ Qui riprese ad esercitare le funzioni di pastore nell'ambito della chiesa vallona, e conobbe Pierre Bayle, di cui divenne collaboratore. Agli anni di Rotterdam risalgono anche la prima edizione del *Lexicon* (1692; la seconda edizione uscirà nel 1713) e l'impresa di un proprio periodico, il *Nouveau journal des savants*, pensato sul modello delle *Nouvelles de la République des Lettres* di Bayle: ne usciranno quattro volumi, dal 1694 al 1698, due a Rotterdam e due a Berlino. ⁷

Chauvin, infatti, nominato professore al Collège Français, nel 1695 si trasferì a Berlino, dove si dedicò all'insegnamento della filosofia e, sempre più, agli studi di fisica (aprendo anche un proprio «Collège d'expériences»). Nel 1700 fu tra i primi membri dell'Accademia di Prussia, alla cui vita scientifica contribuì tra l'altro con un lavoro sul fenomeno dell'evaporazione. ⁸ Morì a Berlino nel 1725.

A qualche mese dopo il suo arrivo a Berlino risale l'avvio degli scambi epistolari con Leibniz, ⁹ non privi di aspetti interessanti: entrati in contatto

⁶ É. CHAUVIN, *Lexicon rationale*, cit., lettera dedicatoria, p. *5.

⁷ La pubblicazione del giornale fu interrotta probabilmente a causa della mancanza di fondi per la stampa. Cfr. Johann Jacob Julius Chuno a Leibniz, Berlino, 9 (19) maggio 1699, in GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Erste Reihe: *Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel*, Berlin, Akademie Verlag, 1923-2006 (d'ora in poi AA), I, 17, pp. 189-191: 190: «Mr Chauvin a son journal pret du tems qu'il ne paroît plus, mais le petit secours que l'on donnoit autrefois à l'imprimeur, et qui ne suit plus, retarde l'impression».

⁸ É. CHAUVIN, *Nova circa Vapores Hypothesis*, in *Miscellanea Berolinensia ad incrementum scientiarum*, I, Berolini, Papen, 1710, pp. 43-47 (trad. tedesca: *Neue Hypothese der Ausdünstung*, in *Physikalische und medicinische Abhandlungen der Königlichen Academie der Wissenschaften zu Berlin*, Erster Band, Gotha, Ettinger, 1781, pp. 120-122).

⁹ Chauvin quindi non fu chiamato a Berlino da Leibniz, come erroneamente riportavo in *Pierre Cally (1630-1709) comme source du Lexicon rationale*, cit., p. 256.

per il tramite di Ezechiel Spanheim nella primavera del 1696,¹⁰ essi vi rimarranno almeno finché Chauvin pubblicherà il proprio giornale. Le lettere documentano appunto la loro collaborazione intorno al *Journal des savants* e al *Nouveau Journal des savants* di Chauvin.¹¹ Direttamente o attraverso conoscenze comuni (Ezechiel Spanheim, Johann Jacob Julius Chuno, Hermann von der Hardt) i due si scambiano pubblicazioni e notizie; Leibniz invia a Chauvin brevi contributi per il *Nouveau Journal des Sçavans*, nonché i suoi *Novissima Sinica*. Nella lettera del 29 maggio (8 giugno) 1696,¹² Leibniz discute il progetto politico della costruzione di un fronte comune con la Russia in funzione antiturca,¹³ mette a parte il proprio corrispondente del progetto di una missione protestante in Cina e di quello della nuova accademia («Congrégation sçavante») che egli vorrebbe veder nascere a Berlino.

Ma il breve carteggio tocca anche temi di filosofia: gli sforzi di Leibniz per risolvere la questione del rapporto tra l'anima e il corpo, il senso del progetto della *Théodicée*, il giudizio sulle opere di Toland e di Le Clerc, la funzione della logica.

Con le lettere del 9 (19) novembre 1696 e del 10 (20) maggio 1697,¹⁴ Chauvin manda a Leibniz le tesi filosofiche che ha fatto recentemente sostenere al Collège Français di Berlino.¹⁵

Leibniz, nel frattempo, progetta a sua volta un nuovo giornale: il 23 agosto del 1700 Spanheim gli scrive lodando l'iniziativa, e coglie l'occasione per bocciare a posteriori la rivista che pubblicava Chauvin,¹⁶ assieme al vec-

¹⁰ Spanheim a Leibniz, Berlino, 23 marzo (2 aprile) 1696, AA I, 12, p. 513. Nella risposta da Hannover del 6 (16) aprile 1696, Leibniz ha parole lusinghiere per l'autore del *Nouveau journal des sçavans* e del *Lexicon philosophicum* («il peut approfondir les choses, au lieu qu'on se contente quelques fois de les effleurer»), e osserva che il gran numero di cattivi libri in circolazione «rend de plus en plus nécessaire l'employ des journalistes sçavans, tels que Mons. Chauvin pour nous donner non seulement des notices des bons ouvrages, mais encor des extraits des mechans qui nous dispenseront de la peine de regarder ces livres d'avantage» (AA I, 12, pp. 538-539).

¹¹ Chauvin riceveva da Leibniz il *Journal* parigino, Leibniz da Chauvin quello berlinese. Su questi aspetti della corrispondenza tra Leibniz e Chauvin, vedi MARGHERITA PALUMBO, *Leibniz e la res bibliothecaria*, Roma, Bulzoni, 1993, pp. 102-103.

¹² AA I, 12, pp. 622-627.

¹³ Si svolge in questo periodo il viaggio in incognito dello zar Pietro I, che Chauvin spera di vedere a Berlino (Chauvin a Leibniz, 13 (23) luglio 1697, AA I, 14, p. 344).

¹⁴ AA I, 13, pp. 331-332: 332 e AA I, 14, pp. 200-201.

¹⁵ La *Disputatio prima philosophica*, la *Disputatio secunda de logica in genere*, la *Disputatio philosophica de existentia et essentia corporis* e la *Disputatio philosophica generalem disciplinae moralis synopsis exhibens*.

¹⁶ «Je trouve d'ailleurs que le rétablissement d'un Journal des Scavans, et auquel vous donerez la forme, et de fois à autre la matiere, ne pourra qu'estre fort utile. Celuy qui l'avoit entrepris auparavant, n'avoit pas l'esprit assez egayé, ni assez universel» (Ezechiel Spanheim a Leibniz, Parigi, 23 agosto 1700, AA I, 18, pp. 824-827: 825).

chio *Journal des Savants* parigino. Tuttavia Leibniz sembra mantenere ancora una buona opinione di Chauvin quando, l'anno seguente, invia a Theodor Jablonski una nota sull'elezione dei membri dell'Accademia di Berlino in cui suggerisce il nome del francese, citandolo come uno degli stranieri che a Berlino sono tenuti in alta considerazione.¹⁷

2. IL DIZIONARIO E LE SUE FONTI

Per la maggior parte dei lemmi del *Lexicon philosophicum*, Chauvin fornisce anzitutto la definizione classica, generalmente aristotelica, accompagnata dalla sua spiegazione scolastica. Questa è spesso seguita dal punto di vista dei filosofi moderni («recentiores»). In alcuni articoli Chauvin si difonde più sulla versione moderna che su quella tradizionale, e allora l'ordine si inverte: abbiamo prima le opinioni dei moderni, poi, più brevemente, quelle scolastiche; oppure troviamo solo la teoria moderna. Nella maggior parte dei casi, i passi che riportano le dottrine attribuite ai «recentiores» (o specificatamente ai «Cartesiani») sono tratte alla lettera da alcune opere di Pierre Cally,¹⁸ con modifiche di poca importanza. L'*Institutio* di Cally, in effetti, abbondava di citazioni dagli autori moderni: tra questi, i più frequentemente nominati erano forse Gassendi, Descartes, Du Hamel, Arnauld e Nicole, ma quasi tutti i cartesiani più noti, non soltanto francesi, erano presenti. Chauvin a volte sopprime queste citazioni, a volte le riassume e le integra nel testo tacendone l'autore (nel *Lexicon* non troveremo dunque nemmeno il nome di Pierre Cally).¹⁹

Derivano letteralmente dall'*Institutio* di Cally anche un buon nume-

¹⁷ AA I, 19, pp. 514-517: 516-517.

¹⁸ *Institutio philosophiae*, Cadomi, J. Poisson, 1674 (riedita poi con il titolo di *Universae philosophiae institutio*, Cadomi, J. Cavelier, 1695); *Primum philosophiae perficiendae rudimentum, anthropologia sive tractatus de homine*, Cadomi, J. Cavelier, 1683; e il commento di Cally a Boezio (SEVERINI BOETHII *Consolationis philosophiae libros quinque... in usum... Delphini*, Parisiis, L. Roulland, 1680). Sulla questione delle fonti dei lessici filosofici latini in generale, vedi EUGENIO CANONE, MARGHERITA PALUMBO, *Latin philosophical Dictionaries in the Early Modern Era*, in GIORGIO TONELLI, *A short-title list of subject dictionaries of the Sixteenth, Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Extended edition, revised and annotated by E. Canone and M. Palumbo, Firenze, Olschki, 2006, pp. XV-XXX: XXVII-XXIX.

¹⁹ Ecco una lista, non definitiva, delle voci del *Lexicon* che derivano da Cally (tra parentesi indico le voci che ne derivano solo in parte): *Adiunctis*, *Adverbium*, *Aeternitas*, *Affectio*, *Ambiguum*, *Amphibolia*, (*Anima*), *Anima mundi*, (*Antiperistasis*), (*Arbor porphyriana*), *Argumentatio*, *Axioma*, *Categorema*, *Cogitatio*, *Cognata*, (*Cognitio*), *Color*, (*Conscientia*), *Corpus humanum*, *Criterium* [nel senso di *regula veritatis*], *Dictio*, *Generatio*, *Homo*, *Idea*, (*Inductio*), (*Intelligentia*), (*Iudicium*), (*Libertas*), *Lux*, *Magnes*, *Corpus magneticum*, (*Materia*), *Mens*, (*Methodus*), *Nomen*, (*Opposita*), (*Pars*), *Persona*, *Phantasia* (o *Imaginatio*), *Philosophia*, *Potentia naturalis*, *Porphyrius*, *Pronomen*, (*Propositio*), *Ratiocinatio*, *Sapidum*, *Substantivum*, *Synkategorema*, (*Terminus*), (*Vacuum*), *Verbum*.

ro di quelle definizioni che Chauvin attribuisce ai «veteres». È il caso, ad esempio, della maggior parte dei termini della logica scolastica, per i quali Chauvin non fa altro che smembrare e inserire nell'ordine alfabetico le definizioni del primo volume del corso di Cally, appunto la «Logica». È da notare poi che anche la maggior parte delle citazioni tratte dai filosofi antichi – Platone, Aristotele, Epicuro, Cicerone, Agostino, Boezio e altri, nominati nel *Lexicon* più frequentemente dei moderni – sono citazioni indirette il cui intermediario è Cally.

Diversamente deve dirsi per quelle entrate del dizionario che concernono la filosofia della natura, ambito al quale Chauvin dedica molto spazio. Anche qui, articoli importanti sono tratti da Cally, ma in minor quantità rispetto a quelli che riguardano la filosofia propriamente detta. Nel caso della fisica, inoltre, esistono differenze importanti tra la prima edizione del *Lexicon* (1692) e la seconda (1713), che mostrano come Chauvin abbia voluto rinnovare la fisica forse ancora troppo 'cartesiana' del 1692 introducendo le opinioni di altri scienziati e nuove teorie che, nello spazio di quei vent'anni, avevano ottenuto maggior successo. Sotto la voce *Color*, ad esempio, nella seconda edizione Chauvin arricchisce l'esposizione del fenomeno della modificazione della luce attraverso un prisma e, soprattutto, aggiunge la teoria dei colori di Isaac Newton.²⁰ In generale si osserva che la maggior parte dei nuovi lemmi introdotti nella seconda edizione del *Lexicon* riguarda proprio le scienze naturali.²¹

3. LA FILOSOFIA DI CHAUVIN

L'esame di alcune voci del *Lexicon* di carattere più generale può essere utile a far luce su importanti aspetti dell'impianto dell'opera.

La voce *Philosophia* – una delle entrate per le quali Chauvin attinge a piene mani dall'opera di Cally – si apre con la traduzione letterale latina del termine (*studium sapientiae*), e riporta l'aneddoto di Pitagora, che primo si definì non σοφός ma φιλόσοφος. Segue la definizione in uso: «cognitio perfecta, naturali lumine comparanda, eorum quae ad optimam vitae morumque rationem pertinent».²² La filosofia non può dirsi conoscenza perfetta,

²⁰ *Lexicon philosophicum*, cit., p. 117.

²¹ Cfr. ANNARITA LIBURDI, *Scheda sinottica delle due edizioni del Lexicon di Étienne Chauvin*, <<http://www.iliesi.cnr.it/Lessici/Chauvin-differenze.htm>>.

²² Cfr. anche la voce *Scientia*, i cui contenuti si sovrappongono in parte a quelli della voce *Philosophia*. Nella *Disputatio prima philosophica* (cit., q. 2) Chauvin dice più esplicitamente che questa disciplina non va chiamata *philosophia*, che è l'amore e lo studio della scienza, ma *sophia* (o *sapientia*), e la definisce «scientia veri, atque boni, lumine naturali comparata».

continua Chauvin, se considerata rispetto al proprio oggetto («objective»), cioè se per conoscenza perfetta si intende quella che si dà quando nulla di ciò che può essere conosciuto sfugga alla mente percipiente. Poiché, infatti, infinita è la materia su cui verte la conoscenza, quest'ultima non potrà mai essere perfetta, a meno di non essere infinita essa stessa, ma solo la conoscenza di Dio è tale. La filosofia, però, può essere considerata conoscenza perfetta rispetto alla mente («subjective»), quando sia conoscenza 'chiarata e distinta' (termini, questi ultimi, che Chauvin usa in senso propriamente cartesiano, riprendendone la definizione da Cally²³).

Troviamo poi la definizione di filosofia come «*cognitio rerum, proiūt sunt, hoc est, ut ipsi explicant, per suas causas*». Di matrice aristotelica, tale significato restava accettabile più o meno in tutte le correnti filosofiche dell'epoca.²⁴ Lo ritroviamo anche nella voce *Scientia*, riverniciato in termini cartesiani, ma senza dimenticarne l'ascendenza aristotelica. Secondo l'accezione più ampia, dice Chauvin, si intende per scienza «*omni cognitione certa & evidenti; sive ea ex ratiocinio, sive ex sensuum experientia ducatur*». Poi precisa: «*Stricius & magis proprie scientia accipitur pro cognitione certa & evidenti rei necessariae, per propriam causam: quod Aristoteles primo posteriorum dixerit scire esse rem per causam cognoscere; & quod illius est causa, & quod impossibile est aliter se habere*».²⁵

Chauvin affronta quindi il problema della classificazione delle scienze, registrando, anche qui, posizioni diverse. Abbiamo anzitutto la distinzione della conoscenza filosofica in due generi: *theoretica* (meramente contemplativa) e *practica* (che si occupa di prescrivere le regole dell'«*honeste vivere*»). Soffermiamoci sul primo genere. Alla voce *Scientia*, il *Lexicon* menziona la tripartizione aristotelica delle discipline speculative in base al loro oggetto («*ex parte rei percipiendae*») e al grado di astrazione di questo: *physiologia* (che studia i corpi, oggetto congiunto con la materia sensibile, ma astratto da quella individuale, della quale non si darebbe scienza), *metaphysica* (che studia le *mentes*, oggetto congiunto con l'intelligibile e astratto sia dall'indi-

²³ «Clara, inquam, quatenus sola attentione innotescit: distincta vero, quatenus nihil praeter id, quod sola innotescit attentione involvit» (*Lexicon philosophicum*, cit., p. 489b); cfr. PIERRE CALLY, *Universae philosophiae institutio*, cit., I, p. 210: «Notio autem evidens ea dicitur, quae & clara, sola attentione innotescit, & distincta, nihil aliud involvit praeter id, quod attendenti patet»; per Descartes cfr. invece *Principia*, I, 45.

²⁴ Cfr. ALAN GABBEY, *Disciplinary transformations in the age of Newton: the case of metaphysics*, in *Between Leibniz, Newton and Kant. Philosophy and Science in the Eighteenth Century*, a cura di Wolfgang Lefèvre, Dordrecht, Boston, London, Kluwer, 2001, pp. 3-4, che rimanda a Goelenius, Heereboord e Keckermann. Ma cfr. anche la Préface ai *Principes* di Descartes del 1647, in RENÉ DESCARTES, *Oeuvres*, a cura di Charles Adam e Paul Tannery, nouvelle présentation, Paris, Vrin, 1964-1974 [d'ora in poi AT], IXb 2 7-15.

²⁵ *Lexicon philosophicum*, cit., p. 588a. Cfr. ARISTOTELE, *Analytica posteriora*, I, 2, 1.

viduale che dal sensibile)²⁶ e *mathematica* (che studia la quantità, in quanto astratta da ogni materia). Contro tale classificazione, Chauvin riporta varie obiezioni. Le distinzioni aristoteliche, infatti, vanno rigettate in quanto «humanum omnem superant captum huiusmodi abstractiones seu praecisiones objectivae», parole che sembrano alludere in particolare alla dottrina dell'astrazione e della *praecisio* dispiegata da Suárez a commento di Aristotele.²⁷ Da rigettare anche l'idea che la metafisica non consideri oggetti individuali, se è vero che essa tratta di Dio e delle altre anime immateriali: «quia demonstro me existere, illud autem objectum non est abstractum a differentia individuali. Idem dicendum de existentiae Dei demonstratione».²⁸ Diversa è la tripartizione delle scienze speculative per cui propende Chauvin, e che troviamo nella voce *Philosophia: pneumatica, somatica* (o *physica*, «quae est mera naturae consideratio») e *ontosophia* (o *metaphysica*). La pneumatica si occupa degli spiriti (immateriali), la fisica dei corpi (di tutto ciò che è materiale), l'ontosofia della natura comune a entrambi.

Il dizionario di Chauvin, in effetti, è uno dei testi importanti per la storia dei termini *ontosophia* e *ontologia*, intesi a designare la filosofia prima come scienza dell'essere in quanto essere. Com'è noto, il termine *ontologia* era usato fin dall'inizio del Seicento nell'ambito della scolastica protestante.²⁹ Rudolph Goclenius (1547-1628), pur non dedicandogli un'entrata autonoma, lo impiega nel proprio *Lexicon philosophicum* del 1613, a margine della voce *Abstractio*: «ὄντολογία, idest Philosophia de ente seu Transcendentibus».³⁰ La parola *ontologia* e il suo equivalente *ontosophia* vengono riprese nel 1620 da Johann Heinrich Alsted (1588-1638), che identifica l'ontologia con la metafisica, o filosofia prima, come disciplina generale dell'essere.³¹ Per Al-

²⁶ In Aristotele era la teologia (*Metaphysica*, IV, 1026 a; VI, 1064 b 3).

²⁷ FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae* (1597), I-II.

²⁸ *Lexicon philosophicum*, cit. p. 589a. Analoga obiezione vale per l'oggetto della fisica: «nula materia sensibilis est, nisi individualis: quid enim videri potest, vel audiri, vel tangi, nisi hoc, & nihil aliud?» (*ibid.*).

²⁹ Il primo autore a parlare di *ontologia* sembra sia stato il teologo e metafisico calvinista Jakob Lorhard (1561-1609) nella sua *Ogdoas scholastica continens diagraphen typicam artium Grammatices: Latinae, Graecae, Logices, Rhetorices, Astronomices, Ethices, Physices, Metaphysices, seu Ontologiae*, Sangalli, G. Straub, 1606. La bibliografia su questo tema è ampia. Per un panorama recente vedi MARCO LAMANNA, *Sulla prima occorrenza del termine 'Ontologia'. Una nota bibliografica*, «Quaestio», VI, 2006, pp. 557-570. La storia del termine *ontologia* si incrocia con quella, più lunga, di *trascendente* e *trascendentale*, sulla quale (ricostruita in funzione della ripresa di questo vocabolario da parte di Kant), vedi FRANCESCO VALERIO TOMMASI, *Philosophia transcendentalis. La questione antepredicativa e l'analogia tra la Scolastica e Kant*, Firenze, Olschki, 2008, capp. I e IV.

³⁰ RUDOLPH GOELENUS, *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Francofurti, Becker, 1613, p. 16.

³¹ «*Metaphysica est sapientia quae considerat ens qua ens: alias dicitur prima philosophia, et ὄντολογία in Lexico Goclenii pag. 16*» (JOHANN HEINRICH ALSTED, *Cursus philosophici Encyclo-*

sted l'ontologia consta di una parte generale, che si occupa dei *transcendentia*, e di una parte speciale, che si occupa dei *predicamenta* (le categorie). Alsted sottomette a questa disciplina generale le discipline che vertono su enti speciali, come la *physica* (che tratta dei corpi naturali), la *mathematica* (che tratta della quantità), e la *pneumatica* o *pneumatologia* (scienza degli enti transnaturali, cioè Dio, angeli e anime separate). In quanto disciplina più generale, infatti, la metafisica o ontologia non può avere un doppio oggetto (l'essere e Dio).³²

Il termine torna poi in Abraham Calov (1612-1686), che ne fa largo uso nella propria *Metaphysica divina*,³³ e in Juan Caramuel de Lobkowitz, che lo impiega nella *Rationalis et realis philosophia* (1642). Anche per Caramuel la metafisica, in quanto suo oggetto è l'ente, si dice ontologia («entis scientia»), e tutte le altre discipline vi sono sottoposte.³⁴ Da Calov e Caramuel il termine passa in Johann Clauberg, che gli darà la più ampia diffusione attraverso il titolo dei propri *Elementa philosophiae sive Ontosophia. Scientia prima, de iis quae Deo creaturisque suo modo communiter attribuuntur* (1647),³⁵ ove l'*ontologia* o *ontosofia* è definita «scientia quae speculatur Ens, prout Ens». Una scienza, dunque, radicalmente separata dalla teologia naturale, e che non si occupa di questo o quell'essere distinto dagli altri per il suo nome o per le sue proprietà, ma dell'essere in generale, a prescindere da ogni determinazione concepibile.

Clauberg spiega che l'ontosofia è «quaedam scientia, quae contemplatur ens quatenus ens est, hoc est, in quantum communem quandam intelligitur

paedia, Herbormae Nassoviorum, Corvinus, 1620, liber V, *Metaphysica*, pars I, *De Transcendentibus*, caput I, *Ens*, p. 149).

³² In Goclenius, invece, la metafisica in senso stretto è la disciplina che tratta degli enti immateriali, distinta dalla filosofia prima, che si occupa dell'essere, delle sue proprietà e dei suoi principi (vedi la Prefazione alla *Isagoge in Peripateticorum et Scholasticorum Primam Philosophiam, quae dici consuevit Metaphysica*, Frankofurti 1598).

³³ *Metaphysica divina a principiis eruta, in abstractione entis repraesentata ad S. S. Theologiam applicata, monstrans terminorum et conclusionum transcendentium usum genuinum abusum haereticum constans* (1636), in *Scripta philosophica*, Lubecae 1651; vedi in particolare p. 145: «Scientia de ente, Metaphysica appellatur communiter a rerum ordine, ὀντολογία rectius ab objecto proprio».

³⁴ JUAN CARAMUEL DE LOBKOWITZ, *Rationalis et realis philosophia*, Lovanii, E. de Witte, 1642, p. 65.

³⁵ JOHANN CLAUBERG, *Elementa philosophiae sive Ontosophia*, Groningae, J. Nicolai, 1647. Le successive edizioni variano nel titolo: *Metaphysica de Ente, quae rectius Ontosophia*, Amstelodami 1656; *Ontosophia Nova, quae vulgo Metaphysica*, Duisburgi ad Rhenum, Wyngaerden, 1660; *Metaphysica de Ente, quae rectius Ontosophia*, Amstelodami, D. Elzevir, 1664 (poi confluita negli *Opera omnia philosophica*, Amstelodami, Blaeu, 1691, vol. I). Su Clauberg vedi JEAN ÉCOLE, *La place de la Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia dans l'histoire de l'Ontologie et sa réception chez Christian Wolff*, in *Johannes Clauberg (1622-1655) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, a cura di Theo Verbeek, Dordrecht, Boston, London, Kluwer, M. Nijhof, 1999, pp. 61-74.

habere naturam vel naturae gradum, qui rebus corporeis & incorporeis, Deo & Creaturis, omnibusque adeo & singulis entibus suo modo inest». Volgaramente detta *metaphysica*, «aptius Ontologia vel scientia Catholica, *eine allgemeine Wissenschaft* & Philosophia universalis nominatur». ³⁶

Il *Lexicon philosophicum* (1653, 1662²) di Johannes Micraelius (1579-1658) non dedica all'ontologia un'entrata autonoma, ma essa figura come una delle partizioni della metafisica sotto la voce *Philosophia*. Rifacendosi a un modello le cui origini sono rintracciabili almeno in Pereira,³⁷ Micraelius distingue una *metaphysica specialis*, che abbraccia *theologia*, *angelographia* e *psychologia*, da una *metaphysica generalis*, scienza dell'ente in quanto ente, e a quest'ultima assegna, pur con qualche tentennamento, il nome di *ontologia*.³⁸

L'ontologia come scienza generale e filosofia prima torna poi in Jean-Baptiste Du Hamel (1624-1706) che, nella *Philosophia Burgundica* (1678), divide la metafisica in tre parti e afferma: «In primo quae ad entis ipsius naturam, principia, affectiones et primas velut species pertinent, exsequimur; adeo ut Ontologiam seu entis scientiam hoc tractatu complexamur. Atque haec est prima philosophia aut scientia generalis, ex qua reliquae dimanant». ³⁹

Il termine viene usato infine, negli stessi anni ma in sensi marcatamente diversi, da Leibniz (sul quale torneremo più avanti) e da Chauvin, che preferisce però dedicare l'entrata del proprio *Lexicon philosophicum* a *Ontosophia* (letteralmente «σοφία ὄντος», «sapiencia seu scientia entis») piuttosto che a *Ontologia* («doctrina de ente») giacché, spiega, la seconda designa piuttosto un «systema, methodicam de ente doctrinam complectens». ⁴⁰

Distinti dunque gli ambiti delle varie scienze, Chauvin passa a trattare dell'ordine in cui esse devono essere apprese e trasmesse. «Inventionis ordine», spiega il *Lexicon* alla voce *Philosophia*, la pneumatica precede la somatica, mentre l'ontosofia è come la prole che nasce dal connubio delle

³⁶ J. CLAUBERG, *Ontosophia Nova, quae vulgo Metaphysica*, cit., p. 1.

³⁷ Cfr. JEAN-FRANÇOIS COURTINE, *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, pp. 458 sgg., 410, nota; ERNST VOLLRATH, *Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und Metaphysica specialis*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», XVI, 2, 1962, pp. 258-284.

³⁸ «Ὀντολογία a nonnullis ponitur tanquam peculiaris disciplina philosophica, quae tractat de ente: quod tamen ab aliis statuitur objectum ipsius metaphysicae» (JOHANN MICRAELIUS, *Lexicon philosophicum*, Jenae, J. Mamphras, 1662, col. 928). La stessa disciplina, nella voce *Philosophia*, è invece detta *pneumatologia*.

³⁹ *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accomodata, in regia Burgundia olim pertractata*, 1678 (Parisiis, S. Michallet, 1687, III, pp. 10-11).

⁴⁰ La distinzione tra *ontologia* e *ontosofia* compare sia nella voce *Ontosophia* che nella voce *Metaphysica*.

prime due. La mente, infatti, passa dalla conoscenza di sé e di Dio a quella delle cose materiali, poi, ricercando la natura comune e gli attributi comuni ad entrambe, partorisce una disciplina universale, la filosofia, di cui la pneumatica e la somatica sono come le ostetriche.⁴¹ Inverso è l'ordine in cui le scienze devono essere insegnate: «Doctrinae vero ordo itinere retrogrado in tradendis scientiis incedit, ab universalioribus ad particularia, a generalioribus ad specialiora descendendo. Unde patet, quo animo Pneumatica Cartesianis, quo Peripateticis Metaphysica prima philosophia vocetur».

Su questo punto è utile richiamare anche la definizione di *pneumatica* data da Chauvin nell'omonima voce del *Lexicon*: detta anche *pneumatologia* o *pneumatosophia*, «est scientia quae contemplatur substantiam spiritualem, seu mentem, qua talem. In genere igitur haec disciplina mentis essentiam, attributa & functiones explicat; & accuratius tractat in specie de mente Divina, Angelica, & humana». Lo stesso articolo si sofferma sul fatto che alcuni autori sostengono che la disciplina che tratta di Dio, detta *theologia naturalis*, debba essere distinta dalla *angelographia* e dalla *psychologia*,⁴² ma Chauvin è contrario (le scienze, come ogni ente, non devono essere moltiplicate oltre il necessario). Nel *Lexicon philosophicum*, infatti, non esiste una voce dedicata alla *theologia* (né alla *theologia naturalis*), che quindi dobbiamo considerare sussunta dalla *pneumatica*, come scienza speciale accanto alla fisica. È all'interno della pneumatica, dunque, che rientra il programma della filosofia prima così come lo aveva svolto Descartes nelle proprie *Meditationes*.

Nell'articolo *Metaphysica*, Chauvin evoca anche la posizione di coloro che vorrebbero negare del tutto alla metafisica lo statuto di scienza. La metafisica, meglio detta *ontosophia* o *ontologia*, è una scienza universale dell'ente, che quindi usa quei termini generalissimi che connotano l'essere (*transcendentales*) in cui convengono come in un comune concetto le cose considerate dalle scienze particolari, cioè Dio e le creature, la mente e il corpo, il finito e l'infinito, ecc.:

Nonnullos tamen invenias, qui Metaphysicam seu disciplinam illam, quam tractare aiunt de ente in communi, seu de ente quatenus abstrahit ab omni specie entis, et choro scientiarum seu disciplinarum philosophicarum exturbant. Quippe, aiunt isti, conceptus entis in communi seu entis abstracti a Deo & quibuslibet creaturis, est conceptus omnium maxime confusus.⁴³

⁴¹ Lo stesso svolgimento si ritrova nella voce *Metaphysica*.

⁴² È il caso, come abbiamo visto, di Micraelius; Caramuel conia invece il termine *angelosophia*, ripreso da Clauberg.

⁴³ É. CHAUVIN, *Lexicon philosophicum*, cit., s.v. *Metaphysica*, p. 402b.

Una scienza filosofica richiede un oggetto che si percepisca chiaramente e distintamente. La metafisica «vulgaris», invece,

non habet rationem scientiae, quandoquidem nihil de suo objecto demonstrat, imo neque potest demonstrare; utpote quod nullas habet proprietates reales, nullumque reale principium, per quod ipsae possint demonstrari.⁴⁴

Quelle che vengono considerate proprietà o affezioni comuni dell'essere, come l'unità, la verità e la bontà, non possono essere dette reali, in quanto «nihil reale superaddunt enti». Non si può, d'altronde, parlare di un principio dell'ente «in communi» (cioè dell'essere attribuibile univocamente a Dio e alle creature, come in Scoto) senza cadere nell'assurdo e nell'empietà:

Principium autem entis in communi nullum potest assignari reale seu causale: etenim si ens in communi, seu quod abstrahit a Deo & a creatura, aliquod sui haberet principium reale seu causale, non modo Deus, aequae ac creatura, aliquod sui haberet principium causale; verum ipsum etiam principium reale seu causale entis, quia esset ens, haberet suum principium reale & causale; atque istud iterum, & sic in infinitum. At vero absurdum est & impium asserere, quod Deus habeat aliquod sui principium reale & causale: absurdum quoque est dicere, quod principium entis in genere suum etiam habeat principium, atque istud iterum suum, & sic in infinitum.⁴⁵

Si tratta di difficoltà che sorgono tutte dal problema, su cui i commentatori di Aristotele riflettevano sin dal Trecento, di conciliare la *philosophia prima* intesa come scienza dell'ente universale con la *philosophia prima* intesa come teologia. Quest'ultima, infatti, appariva piuttosto come una scienza speciale, poiché studiava un ente particolare (Dio). Quando Chauvin sottolinea che il concetto di essere in generale è un concetto confuso, che supera l'umana comprensione, e che la metafisica come ontosofia non può avere per oggetto l'essere in generale, perché solo di ciò che è singolare e reale si dà scienza, egli sembra avvicinarsi alle posizioni assunte, rispetto al problema anzidetto, da Ockham e da tutti quegli autori che negavano realtà agli universali, insistevano sul primato dell'individuo e, per conseguenza, della conoscenza empirica a discapito della metafisica.

A questo attacco alla «metaphysica vulgaris», nel testo del *Lexicon*, segue un attacco al primato del principio di contraddizione, che non conduce, però, come in alcuni cartesiani, alla sostituzione di questo con il principio del *cogito* in quanto modello dell'evidenza prescritta dal metodo, bensì

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ivi*, pp. 402b-403a.

si preferisce abbandonare, nell'opinione che Chauvin riporta, la metafisica in quanto tale. Chauvin osserva infatti che la «vulgaris metaphysica» non può contare su alcun principio di conoscenza. I peripatetici, infatti, affermavano che il principio *impossibile est idem simul esse & non esse* dovesse essere considerato un assioma universalissimo del sapere e metafisico, ma «per illud axioma nihil potest demonstrari, nec a priori, nec a posteriori, quod nec causam, nec effectum contineat (demonstratio enim a priori fit per causam, & a posteriori fit per effectum)». Più cauto e sicuro è assegnare alla metafisica come oggetto la «rem seu substantiam, contradistincte ad rei modos seu attributa».⁴⁶ La funzione precipua della metafisica, allora, si ridurrà ad assegnare alle scienze speciali i loro oggetti:

cum substantia immediate dividatur in mentem & corpus, metaphysica debet habere pro suo objecto substantiam, ut suo feliciter fungatur officio, hoc est, ut particularibus disciplinis objecta propria quasi assignet, puta Somatologiae & Pneumatologiae, quarum illa corpus, haec mentem contempletur.⁴⁷

Chauvin si sofferma ancora sull'individuazione della sostanza come oggetto della metafisica nella voce *Ontosophia*. Ritroviamo qui, innanzitutto, la definizione di *ontosophia* come quella disciplina che nelle «Peripateticorum scholis», cioè secondo l'opinione comune («sententia vulgaris»), era detta *Metaphysica*, e per oggetto ha l'ente in genere. Ma gli autori più recenti osservano che un tale ente deve essere qualcosa di comune a Dio e alle creature, allo spirito e al corpo (e non comune a sostanza e accidente), quindi «objectum directum & primum faciunt ens propriissime & stricte sumptum, seu Rem, quam usitate substantiam vocamus, contradistincte ad rei modos seu attributa». In metafisica, infatti, «non est ens, quod de substantia & accidente abstrahit: sed sola substantia, quae communiter de mente & corpore, Deo & creatura praedicatur, nequidem ens est, nisi quatenus substantiae inest». Nella stessa voce del *Lexicon*, Chauvin ribadisce anche che il compito dell'ontologia consiste nell'assegnare i loro oggetti alle discipline particolari, che grazie ad essa sono strettamente unite e sapientemente disposte. Se oggetto di queste scienze non fosse la sostanza, ma l'*ens* astratto da sostanza e accidente, la disposizione e la connessione tra le discipline andrebbe perduta. Da un lato, infatti, gli accidenti non possono essere considerati reali («accidens non est ens, sed entis»⁴⁸), dall'altro quest'accezio-

⁴⁶ In quanto ciò che ha il suo essere per sé, in opposizione al modo o relazione, *substantia* equivale a *res* (vedi *Lexicon philosophicum*, cit., s.v. *Res*).

⁴⁷ *Ivi*, s.v. *Metaphysica*, p. 403a-b.

⁴⁸ La propensione di Chauvin ad adoperare il rasoio è particolarmente evidente nelle *Disputationes*, ove nega a più riprese la realtà degli enti universali («Universale sive Logicum, sive Me-

ne dell'essere comporta quei «generalitatis incommoda, quae sunt confusio & obscuritas». Così, torna a concludere Chauvin, «certe ens in latissima significatione nimis confusum gignit conceptum, nec a quo distinguatur, habet, deque eo paucissima sciri possunt».

Ma che l'oggetto della metafisica – torniamo all'omonima voce del *Lexicon* – sia l'ente in genere, o che sia la sostanza in comune, per Chauvin «patet peccare illos, qui in metaphysica tractant de Deo, de Angelis, &c. quia ens qua ens, vel substantia qua talis, non potest contrahi ad aliquam sive entis, sive substantiae speciem». Sicché deve essere istituita una «scientia de spiritibus, quemadmodum instituitur quaedam specialis scientia de corporibus; vel aequae debent in metaphysica considerari res corporeae, ac spirituales».

Anche su questo punto, lo Chauvin delle *Disputationes* assume posizioni più nette. Nella *Disputatio philosophica de existentia et essentia corporis* leggiamo: «Pessime philosophantur qui contendunt ens latissime sumptum dici de aliquo & nihilo; de Ente reali & rationis; de Ente actuali, possibili & impossibili».⁴⁹ Nella *Disputatio prima philosophica*, l'espulsione della metafisica dalle scienze è esplicita e consapevole, tanto che Chauvin si rende conto che i filosofi volgari saranno indignati nel vedere escluse dal complesso delle discipline filosofiche la metafisica e la logica. Quanto alla prima:

Metaphysicam quidem vulgarem, quam tractare ajunt de Ente in communi, seu de Ente quatenus abstrahit ab omni genere entis, e choro disciplinarum ad Sophiam pertinentium ideo exturbandam censemus, quia ejusmodi disciplinae versantur circa objecta quae clare distincteque percipi possunt: quod minime omnium de vulgari Metaphysica licet asserere. Conceptus enim Entis Metaphysici, seu entis abstracti a Deo & quibuslibet creaturis, est conceptus omnium maxime confusus, qui nedum implet mentem veritatis studiosam, sed neque eam minime afficit, uti quivis expe-

taphysicum, quale admittunt cum Scotistae, tum Thomistae, mera est chimera», *Disputatio philosophica secunda, de Logica in genere*, coroll. 9; cfr. anche *Disputatio philosophica de existentia, et essentia corporis*, coroll. 1), degli enti di ragione («Nullum datur merum Ens rationis proprie dictum», *Disputatio philosophica secunda, de Logica in genere*, coroll. 8; «Ens, de quod tractat Ontologia, haud complectitur ens rationis mere objectivum», *Disputatio philosophica Generalis*, Propositiones annexae, v) e degli enti possibili («Nullum datur ens possibile in se», *Disputatio philosophica secunda, de Logica in genere*, coroll. 6; «Ens quod dicitur possibile, in se si spectetur, est merum nihil», *Disputatio philosophica Generalis*, Propositiones annexae, vi). Per la negazione della realtà degli accidenti, cfr. anche R. DESCARTES, *Quartae responsiones*, AT VII 434-435.

⁴⁹ *Disputatio philosophica de existentia et essentia corporis*, cit., coroll. 5. Tra i contemporanei di Chauvin che rappresentano la posizione qui stigmatizzata, possiamo citare ad es. Leibniz, che definisce l'ontologia «scientia de aliquo et nihilo, ente et non ente, re et modo rei, substantia et accidente» (*Introductio ad Encyclopaediam arcanam*, in *Opusculum et fragmentis inéditis Leibniz*, a cura di Louis Couturat, Paris, Alcan, 1903, p. 512) e nei *Nouveaux essais* difende contro Locke il programma della metafisica di Suárez (G. W. LEIBNIZ, *Nouveaux essais*, IV, 8).

ritur. Profecto, si acute cernimus, conceptus omnes de ente in communi insident antecedenter ad quodlibet studium philosophicum.⁵⁰

L'ontologia, si è detto, tratta dell'ente reale, ovvero dell'ente in quanto sostanza. Ma come si definisce la sostanza?

4. *MYSTERIUM PHILOSOPHICUM*: LA SOSTANZA MATERIALE IN CHAUVIN

Alla voce *Substantia* il *Lexicon philosophicum* riporta, come di consueto, più opinioni diverse. La prima è quella tradizionale: «Res in qua illa, cujus ideam habemus, perfectio existit», ovvero ciò cui appartengono le affezioni o proprietà accidentali espresse dalle categorie. La seconda definizione è quella più cartesiana: «ens per se subsistens», laddove il *per se* può essere inteso in senso assoluto, «quo pacto Deus solus per se subsistit»,⁵¹ o in comparazione con altre cose create, come la mente umana, che non ha bisogno di altro per esistere che dell'aiuto divino.

Aristotele distingueva sostanza prima (gli individui) e seconda (gli universali), ma Chauvin riporta le obiezioni di coloro che sostengono che tale divisione è illegittima: le sostanze seconde non esistono realmente, giacché non si dà «universale a parte rei». La «substantia secunda sive universalis», allora, non è sostanza, ma solo «ratio quaedam logica»: un'operazione – dunque un accidente – dell'intelletto, ovvero un «modus concipiendi totam multitudinem singularum substantiarum sub una praecisa similitudine vel idea, in qua omnes conveniunt». Si tratta naturalmente di argomenti di ascendenza nominalista: già Ockham aveva sostenuto la generazione dei concetti nell'intelletto attraverso la ripetizione di più atti di conoscenza riguardanti cose fra loro simili. Delle cose, secondo questo punto di vista, si conoscono solo le qualità o gli accidenti rivelati dall'esperienza, sicché il concetto di sostanza non rappresenta che una realtà sconosciuta. Questa impostazione era stata riproposta recentemente da Locke,⁵² il quale sostiene tra l'altro che non abbiamo un'idea chiara e distinta né della sostanza in quanto tale, né nella sostanza spirituale, né di quella materiale.

In Locke, l'intelletto umano afferra l'idea di sostanza innanzitutto nelle cose materiali, cioè interpretando i dati forniti dal senso: una dottrina compatibile con quella lunga tradizione che si richiamava ai testi di Aristotele che più insistevano sulle origini empiriche della conoscenza. Per Descar-

⁵⁰ É. CHAUVIN, *Disputatio prima philosophica*, cit., q. 3.

⁵¹ Cfr. R. DESCARTES, *Principia philosophiae*, I, 51-52.

⁵² JOHN LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), II, 23.

tes, invece, l'io giunge prima di tutto a pensare la propria sostanza come puro spirito. Nel *Lexicon* Chauvin appare ancora vicino a Descartes, giacché ritiene che si possa avere una nozione distinta della sostanza spirituale e della sostanza materiale, e descrive l'itinerario della conoscenza a partire dalla *res cogitans*.⁵³

Nella voce *Substantia*, Chauvin si sofferma anche sulla distinzione tra sostanza completa (cioè che ha in sé tutto il necessario per una natura completa, come l'uomo composto di anima e corpo) e incompleta (come l'anima razionale dell'uomo), cui seguono subito le obiezioni di chi afferma che anche le cose che sono parti di altro possono essere considerate sostanze complete in sé, benché incomplete rispetto al tutto: si tratta, nuovamente, di un accenno alle posizioni di Descartes.⁵⁴

La voce *Substantia* del *Lexicon* non è tra quelle che Chauvin riprende direttamente dalle opere del cartesiano Cally e non usa, per esprimere la distinzione della sostanza in immateriale e materiale, i termini cartesiani di *res cogitans* e *res extensa*.⁵⁵ Nel *Lexicon*, ciononostante, si trova traccia della coppia *res cogitans* e *res extensa* sotto varie altre entrate. Innanzitutto alla voce *Idea* (il cui testo è tratto da alcuni passi della «Logica» di Cally, abbreviati e modificati in pochi punti), dove Chauvin cita come esempio di idea distinta quella di *mens* definita come *res cogitans*, e quella di *corpus* definito come *res extensa*. Gli stessi termini li ritroviamo nell'articolo *Mens*, che il *Lexicon* definisce appunto come «res cogitationis particeps», ricorrendo ancora alla spiegazione di Cally.⁵⁶ Parallelamente, nell'articolo *Materia*, dopo una lunga spiegazione della teoria aristotelica, abbiamo la definizione cartesiana della materia come *res extensa*, ripresa ancora una volta alla lettera da Cally.⁵⁷ La distinzione della sostanza in *cogitans* e *extensa* torna, infine, nella voce *Arbor porphyriana* (sulla quale mi sono soffermato altrove⁵⁸).

⁵³ Naturalmente Locke è lontano da Chauvin anche sulla classificazione delle scienze filosofiche, poiché divide la filosofia in fisica, etica e logica (secondo la concezione stoico-epicurea), e colloca Dio, gli angeli e gli spiriti tra gli oggetti della fisica o filosofia naturale (*An Essay Concerning Human Understanding*, IV, 21).

⁵⁴ Cfr. R. DESCARTES, *Quartae responsiones*, AT, VII 222 15-30.

⁵⁵ Questi termini non compaiono nemmeno nel breve articolo *Res* (che del resto rinvia a *Substantia*).

⁵⁶ P. CALLY, *Universae philosophiae institutio*, cit., «Scientia generalis», p. 86. Chauvin ha dunque continuato ad attingere ai testi di Cally anche per la seconda edizione del *Lexicon*: il lemma *Mens* è infatti un'aggiunta del 1713.

⁵⁷ P. CALLY, *Universae philosophiae institutio*, cit., «Scientia generalis», pp. 95-96.

⁵⁸ Vedi *Pierre Cally (1630-1709) comme source du Lexicon rationale*, cit., pp. 262-263. Sulla scorta di Descartes e di Cally, Chauvin assume un atteggiamento critico nei confronti della versione tradizionale della piramide dei generi: Profirio poneva in cima il concetto più generale e astratto, attribuendogli il valore metafisico più alto, mentre per Chauvin è il concreto a possede-

Nelle sue *Disputationes*, tuttavia, Chauvin vira più nettamente verso l'empirismo. La conoscenza muove dal materiale: «Ea nobis maxime placet Methodus, juxta quam Somatologia praemittitur Pneumaticae, atque haec Anthropologiae».⁵⁹ Nella *Disputatio de existentia et essentia corporis*, poi, Chauvin dichiara francamente: «Substantia haud dici potest ens per se subsistens».⁶⁰

Nella stessa *Disputatio* (Quaestio I, «Utrum dari Corpus possit demonstrari?»), Chauvin afferma la possibilità di dimostrare razionalmente l'esistenza del corpo, e si stupisce che alcuni autori, anche «praestantes in Republica Litteraria» (pensiamo ovviamente a Malebranche), possano sostenere il contrario. Chauvin però non segue la dimostrazione proposta da Descartes (che in questa *quaestio* non viene nominato), dunque non ricorre alla garanzia data dall'esistenza di un Dio non ingannatore, bensì si basa semplicemente sul fatto che possediamo una nozione della *res* corporea, e questa deve pur derivare da un oggetto reale (altrimenti «foret de nihilo»),⁶¹ sicché le sensazioni e gli errori stessi dei sensi dimostrano che il corpo esiste. Siamo quindi prossimi alle posizioni di Locke, per il quale è l'esperienza, e in particolare la sensazione, a farci conoscere l'esistenza della sostanza materiale.⁶²

Chauvin si allontana poi nettamente dal pensiero di Descartes nella *quaestio* seguente («Utrum in extensione, an in soliditate seu impenetrabilitate essentia corporis posita sit?»). I cartesiani («qui cum Cartesio faciunt») sostengono che l'essenza del corpo consista nella sola estensione (interminata e divisibile all'infinito), giacché gli altri attributi come la divisibilità, la *figurabilitas* e la mobilità dipendono dall'estensione, mentre quest'ultima può essere concepita senza di loro. «Ab illis tamen recedendum putamus»,

re più essere, più realtà e dunque più valore. Questa sorta di rovesciamento fa sì che il concetto di Dio, in quanto individuale, non debba più collocarsi al livello più basso dello schema (cosa che Cally e Chauvin considerano blasfema).

⁵⁹ *Disputatio prima philosophica*, cit., q. 3.

⁶⁰ *Disputatio de existentia et essentia corporis*, cit., coroll. 4 (nel testo i corollari purtroppo non hanno spiegazione). Un altro esempio di tema sul quale, nelle *Disputationes*, Chauvin prende nettamente le distanze da Descartes è quello del giudizio. Per Chauvin, infatti, esso riguarda solo l'intelletto, mentre la volontà non vi gioca ruolo alcuno; l'opinione contraria, quella cartesiana, è qualificata di «immensum errorem» (*Disputatio secunda, De logica in genere*, cit., coroll. 3; cfr. anche *Disputatio de existentia et essentia corporis*, cit., coroll. 3 e 11; *Disputatio prima philosophica*, cit., coroll. 3).

⁶¹ «Rei cujuslibet idea necessario refertur ad objectum quodpiam reale, quod barbare vocant *ideatum*, cum sit illius repraesentativa; neque potest illa consistere sine suo ideato, a quo pendent tanquam a suo exemplari» (*Disputatio de existentia et essentia corporis*, cit., q. 1). Il termine *ideatum*, dunque, non è usato qui nel senso scolastico di oggetto prodotto sulla base di un'idea, ma come lo intendono Descartes e poi Spinoza.

⁶² J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 23, § 29.

dichiara Chauvin, per due motivi: il primo è che secondo i cartesiani («ex Cartesianorum placitis») lo spazio, come il corpo, non può essere concepito senza l'estensione, e spazio e corpo sono la stessa cosa, ma questo è assurdo (come Chauvin dice che dimostrerà altrove, se Dio vorrà). Il secondo assurdo è ritenere che l'estensione sia divisibile all'infinito, giacché qualunque corpo può essere risolto da Dio in tutte le proprie parti, ognuna delle quali non sia ulteriormente divisibile. Meglio dunque attenersi all'opinione di quei «recentiores non pauci» che pongono la *ratio essentialis* del corpo nella solidità, o impenetrabilità,⁶³ per cui le parti della materia si escludono vicendevolmente da un medesimo luogo. È dall'impenetrabilità che derivano le principali proprietà della materia: la divisibilità, la mobilità e la stessa estensione.⁶⁴

La negazione dell'identità di materia ed estensione si connette alla concezione di uno spazio assoluto e all'affermazione dell'esistenza del vuoto, sostenute nella scienza moderna da Newton, ma già vive in Gassendi e nell'atomismo in generale. Chauvin tratta appunto degli atomi nella *quaestio* seguente (III, «Utrum corpus quodlibet primigenium sit prorsus individuum?»). Nessun continuo fisico o composto corporeo può essere dal nulla, bensì consta di parti e in esse può essere risolto. Le parti indivisibili del continuo, quindi, sono i «termini creationis», i corpi primordiali e semplici, gli individui che i restauratori della filosofia epicurea e democritea chiamano atomi.⁶⁵

L'opinione dei gassendisti, i quali affermano che il corpo è composto di atomi, è molto migliore di quella dei cartesiani, per i quali il corpo è divisibile infinitamente.⁶⁶ Ma Chauvin aggiunge di non essere tra quelli che intendono filosofare all'infinito su questa «vexatissima quaestio». È bene invece comporre la lite, e che entrambi i partiti depongano i propri pregiudizi, tanto più che le loro posizioni sono meno distanti di quanto sembri. Se, infatti, coloro che stanno dalla parte di Epicuro e di Gassendi sostengono che gli atomi sono fisicamente indivisibili, pure ammettono in essi posizio-

⁶³ Cfr. per es. J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, 23, § 22; ma anche More a Descartes, 11 dicembre 1648 (AT V 238-242).

⁶⁴ Cfr. anche *Disputatio prima philosophica*, cit., coroll. 7: «Corpus est res extensa solida seu impenetrabili». Nella voce *Idea* del *Lexicon*, invece, Chauvin scrive in uno spirito più cartesiano: «Idea etiam corporis quatenus est res quoquoversus extensa, distincta est: cum nihil quoque praeter id quod attendenti patet, includat: sive enim corpus possit, sive non possit infinite dividi, attendenti semper est res extensa».

⁶⁵ Come in Gassendi, qui gli atomi sono prodotti da Dio, che imprime loro il movimento originario: una correzione indispensabile perché l'atomismo antico potesse essere ripreso in chiave cristiana.

⁶⁶ Cfr. anche *Disputatio philosophica Generalis*, cit., Propositiones annexae, VIII: «Corpus quodlibet dicitur esse in infinitum divisibile nemo sanus dixerit».

ne e forma (lati e punti al loro interno, cioè parti matematiche distinte dal pensiero), e ammettono la divisibilità matematica all'infinito. Quest'ultima è proprio la divisibilità di cui parlano i cartesiani: nessuno nega che il corpo si divida o possa essere diviso in parti indivisibili reali, o «partes aliquotae» (ovvero dotate di una certa quantità), altrimenti le parti non esaurirebbero mai il tutto. «Adeoque», conclude Chauvin, «mutatis vocibus, eadem est Cartesianorum sententia, quae Gassendistarum». Gli è che i cartesiani considerano l'estensione «more Geometrarum», cioè in senso astratto, mentre i gassendisti considerano quella reale, cioè esistente nelle cose stesse.

La questione della divisibilità all'infinito della sostanza materiale è dunque indecidibile, e l'opzione adottata dipenderà da quale punto di vista si vuol assumere, se quello matematico o quello fisico.⁶⁷ Nei «Corollaria ex somatologia» della *Disputatio prima*, scrive Chauvin:

Compositio Continui est mysterium philosophicum, in quo ratio plus probat, quam possit intelligere; plus objicit, quam possit solvere. Mathematici coguntur continui extensionem in infinitum divisibilem propugnare, Physici ultimam corporis divisionem in atomos physicas non possunt non tueri.⁶⁸

Sono il richiamo continuo all'esperienza, il rifiuto programmatico di esprimersi sulla natura ultima della materia e l'ampio margine lasciato in fisica all'inesplicabile, ad apparentare lo spirito di Chauvin a quello degli autori, come Gassendi o Newton, che lavoravano a sgombrare da ogni ostacolo metafisico la via del progresso della scienza sperimentale.

⁶⁷ Non a caso, nel *Lexicon*, la voce *Atomus* è divisa in due trattazioni autonome: *Atomus mathematica* e *Atomus physica*.

⁶⁸ *Disputatio prima philosophica*, cit., coroll. 9. Quanto all'esistenza vuoto, se nel *Lexicon* Chauvin manteneva un atteggiamento neutrale (alla fine della voce *Vacuum* riporta gli argomenti avanzati dai cartesiani contro il vuoto, ma non li commenta), nelle *Disputationes* attacca più volte esplicitamente l'opinione di Descartes: vedi *Disputatio prima*, cit., coroll. 10 («Dari vacuum nulli dubitamus asserere»); *Disputatio philosophica Generalis*, cit., Propositiones annexae, IX («Vacuum qui negat in Systemate mundano minus attendit ad inchoationem motus, & ad quam-multa naturae phaenomena, quae, nisi admittatur vacuum, vix possunt explicari»); *Disputatio de existentia et essentia corporis*, cit., coroll. 6 («Datur vacuum, neque repugnat dari etiam majus»).