



Consiglio Nazionale
delle Ricerche

ILIESI

ALICE RAGNI

IL SECOLO DELL'ONTOLOGIA (1606-1708)

**ILIESI
DIGITALE**

STUDI | **01**

2024

ILIESI DIGITALE

STUDI | 01

Tutti i contributi pubblicati nella collana sono sottoposti a un processo di *peer review* che ne attesta la validità scientifica

RESPONSABILE EDITORIALE

Maria Cristina Dalfino

ASSISTENTE EDITORIALE

Pamela Barletta

PROGETTO GRAFICO

Silvestro Caligiuri

ISSN

3035-2207

ISBN

978-88-97828-198



Consiglio Nazionale
delle Ricerche
ILIESI

ALICE RAGNI

IL SECOLO DELL'ONTOLOGIA (1606-1708)

ILIESI
DIGITALE

STUDI | 01

2024

A Giuseppa Pasqualini
29 gennaio 1927 - 18 febbraio 2021

INDICE

5	Introduzione
15	PARTE I
	JOHANNES CLAUBERG, ONTOLOGIA E CARTESIANESIMO
17	Premessa
19	1. Gli <i>Elementa Philosophiae sive Ontosophia</i> del 1647: la storia editoriale
23	1.1. La fondazione dell'ontologia
32	1.2. L'intelligibilità del <i>nihil</i>
38	1.3. L'ontologia e le altre discipline
42	1.4. L'ontologia e la logica
49	2. La <i>Metaphysica de ente</i> "ad instar Veterum"
52	2.1. La dottrina dei tre significati dell'ente
57	2.2. Ontologia e <i>prima philosophia</i> cartesiana
64	2.3. Il criterio della distinzione
73	PARTE II
	LA SCHULMETAPHYSIK NELL'EPOCA POST-CLAUBERGIANA
	(1664-1708)
75	Premessa
76	1. Le occorrenze del termine <i>ontologia/ontosophia</i>
83	2. <i>Ontologia</i> e <i>pneumatica</i>
88	3. La consacrazione dell'ontologia attraverso i lessici filosofici
88	3.1. Johann Micraelius (1653)
91	3.2. Étienne Chauvin (1692)
98	4. L'oggetto dell'ontologia: modelli a confronto
102	4.1. L'ontologia dell' <i>intelligibile</i> : il claubergianesimo e la scuola di Zurigo
119	4.1.1. L' <i>Ontosophia</i> di Lavater
131	4.1.2. L' <i>Ontosophia</i> di Schweizer
135	4.1.3. Il caso della scuola di Losanna
139	4.2. L'ontologia del reale: continuità con Calov
141	4.2.1. L' <i>Ontologia thetico-axiomatica</i> di Pascha
152	4.2.2. Ontologia generale e speciale
162	5. <i>Adversus cerebrosam ontologiam</i> : le critiche rivolte all'ontologia
164	5.1. Christian Dreier (1644) e Michael Watson (1658)
168	5.2. Jacob Thomasius (1665; 1670)
179	5.3. Kilian Rudrauff (1664; 1670)
187	5.4. Gottfried Wilhelm Leibniz
191	5.5. Johann Paul Hebenstreit (1697) e Joachim Lange (1704)

193	6. Johann Christian Lange: un secolo di ontologia
194	6.1. La scuola di Giessen
197	6.2. La <i>Dissertatio academica</i> del 1708
205	PARTE III
	CONCLUSIONI
207	1. Il secolo dell'ontologia (1606-1708)
213	2. Da Clauberg a Wolff
223	3. Kant e la questione del <i>nihil</i>
227	BIBLIOGRAFIA
229	1. Strumenti
230	2. Fonti
242	3. Studi

INTRODUZIONE

Il tema della ‘nascita’ e dello ‘sviluppo’ dell’ontologia nel Seicento è divenuto recentemente l’oggetto di un interesse crescente da parte degli studiosi; in modo particolare, nel corso degli ultimi anni, le iniziative, gli eventi e le pubblicazioni in merito si sono moltiplicate: nel maggio 2008 si è svolto presso l’Università degli Studi di Bari Aldo Moro il convegno internazionale sul tema “Nascita e trasformazioni dell’ontologia: secoli XVI-XX”, i cui atti sono confluiti nel volume *Origini e sviluppi dell’ontologia (secoli XVI-XXI)*;¹ a questo sono seguiti lavori monografici dedicati ad alcune delle più grandi e rappresentative figure della storia dell’ontologia² e a ricostruzioni d’insieme.³ Nel 2012 il Ministero italiano dell’Università e della Ricerca ha finanziato il progetto ‘FIRB - Futuro in ricerca’ sul tema “*Ens, Res, Realitas. Le trasformazioni del lessico dell’ontologia nella tradizione scolastica, dal Medioevo a Descartes e Kant*”; quindi, nel 2016, una équipe di ricerca, guidata da Giovanni Ventimiglia dell’Università di Lucerna e di cui ho fatto parte, ha ottenuto un finanziamento dal Fondo Nazionale Svizzero per un progetto triennale dal titolo “*Metaphysik und Ontologie in der Schweiz im Zeitalter der Reformation (1519-1648)*”; nel 2019, il Fondo Nazionale Svizzero ha rinnovato tale finanziamento per un secondo progetto triennale dal titolo “*Zwischen monastischer und reformierter Metaphysik: die schweizerische ‘Wiege’ der Ontologie im Zeitalter der Reformation*”. Nello stesso anno il convegno internazionale sul tema “Per una storia (e preistoria) dell’ontologia. Metodo, lessico, concetti”, che si è svolto presso il Dipartimento di filosofia della Sapienza Università di Roma, ha avuto lo scopo di stilare un bilancio e di tracciare uno *status quaestionis* che, tanto dal punto di vista metodologico di un approccio lessicale al tema, quanto sul piano della ricostruzione storico-filosofica dell’apparato concettuale proprio dell’‘ontologia’ come ambito disciplinare specifico, sollevassero nuovi interrogativi: innanzitutto, relativamente alla possibilità e alla legittimità dell’impiego del termine ‘ontologia’ e, più ancora, del riconoscimento di una prospettiva ‘ontologica’ anche al di fuori del contesto dell’età moderna entro il quale la disciplina nasce e si sviluppa, e in modo particolare rispetto al pensiero antico e medievale, quindi, per altro verso, nella riflessione contemporanea. Gli esiti di questo convegno sono confluiti nel volume *Per una storia (e preistoria) dell’ontologia. Metodo, lessico, concetti*.⁴ Chiude questa breve rassegna il numero monografico della rivista *Les Études philosophiques*, dal titolo *Les deux siècles de l’ontologie*.⁵

1. Esposito 2009.

2. Savini 2011; Lamanna 2013.

3. Boulnois 2013.

4. Fronterotta-Ragni 2022.

5. Carraud-Ragni 2020.

A monte di questo interesse vi è senza dubbio la ricerca intrapresa dalla 'scuola francese', inizialmente da Étienne Gilson,⁶ quindi, da Jean-Luc Marion⁷ e Jean-François Courtine,⁸ che tra gli anni ottanta e novanta del Novecento hanno per primi messo in luce, attraverso studi destinati a segnare in modo significativo la narrazione storiografica, sia l'importanza dell'introduzione del neologismo latino '*ontologia*', sia il ruolo centrale svolto dalla scolastica riformata e protestante di lingua tedesca nel contesto più ampio della storia della filosofia moderna, come punto di confluenza e di confronto fra la tradizione cartesiana, da un lato, e la scolastica cattolica dall'altro. La 'svolta' di cui la scuola francese è promotrice giunge, tuttavia, dopo un lungo periodo dominato dai grandi lavori di sintesi della storiografia tedesca – fra i quali vanno ricordati almeno, di una lunghissima serie, quelli di Peter Petersen,⁹ Max Wundt,¹⁰ Albert Zimmermann¹¹ e Ulrich Gottfried Leinsle,¹² – ha suscitato ben presto l'interesse di molti studiosi, principalmente in Italia, ma anche in tutta Europa.

Questo lavoro si iscrive, dunque, all'interno di una linea di ricerca piuttosto recente, che aspira a ricostruire una tradizione pressoché sconosciuta, di cui si identificavano a malapena i nomi di Christian Wolff e, più confusamente, quello di Johannes Clauberg. Un simile intento si pone, da un punto di vista storiografico, in continuità con l'obiettivo che gli studiosi si sono fissati di stabilire il momento in cui, in epoca moderna, l'ontologia 'nasce' (all'inizio del Seicento) e si 'sviluppa' (grosso modo sino alla prima metà del Seicento), momenti, questi, di una tradizione che arriva in realtà sino a Wolff e la cui ricostruzione è tutt'altro che completa. Con il termine 'nascita' si intende la comparsa del termine 'ontologia', prima nella sua forma latina (*ontologia*), poi nella sua forma greca (ὄντολογία e ὄντολογική), cui è frequentemente associato, soprattutto con e dopo Clauberg, quello di '*ontosophia*'. Il neologismo, che diverrà un'acquisizione indispensabile della terminologia filosofica moderna, rappresenta il momento in cui la riflessione in ambito metafisico avverte la necessità di coniare un termine specifico per indicare la scienza 'altra' rispetto alla teologia, il cui oggetto è l'*ens quatenus ens* e le sue proprietà trascendentali. Con il termine 'sviluppo' si intende il processo che la 'nascita' dell'ontologia storicamente mette in atto e che investe lo statuto stesso della metafisica, a partire dal confronto con il significato del sintagma τὰ μετὰ τὰ φυσικά e con il dualismo ontoteologico che risulta dall'interpretazione di ciò che è *trans*- e di ciò che è *post*-fisico.

6. Gilson 1948.

7. Marion 1986.

8. Courtine 1990.

9. Petersen 1921.

10. Wundt 1939.

11. Zimmermann 1965.

12. Leinsle 1985.

Questo studio, a partire dal quadro attuale delle nostre conoscenze relative alla prima fase della storia dell'ontologia – dal conio del termine, avvenuto nel 1606 a Saint Gallen per opera di Lorhard, alla pubblicazione degli *Elementa Philosophia sive Ontosophia* di Clauberg nel 1647 – e ad alcuni dei suoi principali protagonisti, compreso lo stesso Clauberg – la sua produzione filosofica va dal 1647 al 1664 –, ha l'obiettivo di esplorare e fare luce sul 'secondo tempo' di questa storia, ossia gli anni che seguono alla ricezione e alla diffusione dell'opera claubergiana nel contesto della *Schulmetaphysik* e che vanno, grosso modo, dagli anni sessanta del Seicento sino alla fine del secolo, senza esclusione del primo decennio del Settecento, in cui pure avvengono alcuni eventi significativi: nel 1708 vengono pubblicate la *Dissertatio academica* di Lange, mediante la quale il professore di Giessen delinea gli esiti dell'ontologia, e la *Brevis Epitome Praeceptorum Nobilissimae Scientiae Metaphysicae*, l'ultima opera, a mia conoscenza, appartenente alla tradizione claubergiana. Oltre questo intervallo di tempo è già possibile intravedere il contesto ispirato alle nuove istanze della *Frühaufklärung*, con il ruolo di Wolff, uno dei suoi esponenti più importanti, intento a dialogare con la tarda *Schulmetaphysik*, sulle quali occorrerà fare luce in un futuro lavoro.

Riguardo agli sviluppi della metafisica in epoca moderna, la storiografia verte prevalentemente sulla prima metà del Seicento; mi riferisco, in generale, ai grandi lavori di sintesi sulla scolastica, come quello di Elisabeth Maria Rompe,¹³ che indaga la storia della metafisica dal punto di vista della separazione tra la dottrina dell'ente e la dottrina di Dio in un periodo compreso sostanzialmente tra l'opera del gesuita spagnolo Perera e quella di Clauberg; lo studio di Walter Sparn,¹⁴ che analizza il fenomeno della ripresa della metafisica al principio del Seicento nell'ambito della scolastica protestante; infine l'articolo di Bernhard Jansen,¹⁵ in cui l'autore presenta una rassegna della scolastica del Seicento come fenomeno che si colloca tra il rinnovamento del tomismo, avvenuto nel secolo precedente, e il suo diffuso declino nel Settecento. Inoltre, sull'influenza dell'opera di Suárez nella Germania protestante e riformata non vanno tralasciati i lavori di Peter Petersen,¹⁶ di Karl Eschweiler,¹⁷ di Ernst Lewalter¹⁸ e il già citato volume di Courtine, che costituisce uno dei principali lavori di riferimento degli ultimi anni, poiché in esso l'autore rintraccia le radici della prima scolastica moderna proprio sulla base della ricezione della svolta compiutasi con il sistema metafisico di Suárez.

13. Rompe 1968.

14. Sparn 1976.

15. Jansen 1937.

16. Petersen 1921.

17. Eschweiler 1928.

18. Lewalter 1935.

L'opera di Wundt, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts* (1939), offre un'ampia analisi dello sviluppo (*Entwicklung*) e del rinnovamento (*Erneuerung*) della metafisica a opera della scolastica tedesca di epoca barocca, altrimenti detta *Schulmetaphysik* ('metafisica di scuola'). Con questo termine lo studioso intende riferirsi alla metafisica trasmessa nelle scuole, nei ginnasi e nelle università calviniste e luterane della Germania e delle Province Unite, che si lega al costituirsi di veri e propri indirizzi filosofici. Nondimeno Wundt si concentra principalmente sulla prima metà del Seicento, poiché egli sostiene che gli anni che seguono al consolidamento della 'metafisica di scuola', che vanno grosso modo dal 1670 in poi, corrispondono a un'epoca di sostanziale declino ed esaurimento del dibattito scolastico sulla metafisica, tesi che oggi, a quasi un secolo di distanza dalla pubblicazione del volume, trova un riscontro soltanto parziale, così come gli studi di Leinsle hanno già in parte mostrato. In *Das Ding und die Methode: Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*¹⁹ Leinsle affronta la questione dello statuto, del metodo e dell'oggetto della metafisica tra Cinquecento e prima metà del Seicento, ma è in *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*²⁰ che egli maggiormente si dedica alla questione della critica rivolta alla metafisica scolastica nella seconda metà del Seicento.

Dalla formidabile ricostruzione storica di Wundt è possibile, e necessario, mutuare il quadro storico-filosofico per rintracciare, con sguardo nuovo, gli elementi di originalità di quella che assume i contorni di una 'seconda stagione' o di un 'secondo tempo' della *Schulmetaphysik*, in ragione degli esiti cui si assiste negli anni che seguono la pubblicazione degli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* di Clauberg, tenuto conto che l'*Ontosophia* – intendo qui il progetto editoriale nell'insieme delle sue edizioni, dal 1647 al 1664 –, uno dei trattati di ontologia più sistematici e compiuti dell'epoca, funge da modello interpretativo non solo nell'immediatezza del dibattito sulla natura e lo statuto della metafisica, ma anche per gli anni a seguire, sino a Wolff. Ciò che Clauberg consegna alla posterità attraverso le diverse edizioni del suo trattato, insieme al nucleo centrale della sua adesione al cartesianesimo avvenuta nel 1648, poco prima della morte di Descartes, diviene dunque centrale per indagare gli esiti della *Schulmetaphysik* di fine secolo.

Questo periodo, cui convenzionalmente può essere attribuito l'appellativo di 'seconda stagione' della *Schulmetaphysik*, si mostra certamente in continuità con la tradizione precedente e con il modo di 'fare metafisica' – il problema dell'ontologia è, fin dagli esordi, quello di stabilire la propria collocazione e il proprio rapporto con le altre discipline attraverso la determinazione del concetto di ente, l'impiego dell'astrazione e dell'analogia, nonché quello di definire il piano della *ratio formalis sub qua* con cui essa intende essere una scien-

19. Leinsle 1985.

20. Leinsle 1988: 127 e sgg.

za unitaria e coerente, ossia il modo in cui essa organizza sistematicamente il proprio contenuto in un'unità e possiede un oggetto dotato di consistenza formale interna –, ma giunge a esiti nuovi. Tra questi vi è, in primo luogo, la proposta di un originale modello di organizzazione del sapere metafisico basato non più sulla partizione, ma sulla 'dissociazione' a) tra la dottrina generale dell'ente (*ontologia* o *ontosophia*) e la scienza delle sostanze immateriali (*pneumatica* o *pneumatologia*), divisa nei vari saperi regionali (*theologia naturalis*, *angelographia*, *psychologia*); b) tra la dottrina dell'ente e la scienza delle sostanze materiali, la *somatologia* o *somatica* (scienza dei corpi/sostanza creata), modello, questo, contro il quale si solleva, a partire dalla metà del secolo e in avanti, un poderoso movimento avverso – tra le cui fila si contano tra gli altri Jacob Thomasius e lo stesso Leibniz – che si oppone all'ontologizzazione della metafisica richiamandosi a una sua rifondazione teologica.

L'ontologia, che ambisce a essere al contempo scienza categoriale (in quanto indaga la *substantia in genere*), trascendentale (in quanto indaga ciò che va al di là delle categorie) e, in ultimo, supertrascendentale (in quanto indaga ciò che accomuna enti reali ed enti di ragione), diviene la scienza depositaria di ciò che l'intelletto è in grado, per sua natura, di astrarre indifferentemente – l'ontologia non condivide più la stessa metodologia della teologia e si dota di un'astrazione propria – da tutte le cose e, con questo, di ciò che è in grado di conoscere. Così intesa, l'ontologia acquisisce da sé la propria legittimità di scienza, a tal punto che il l'omissione del termine 'metafisica', o anche, al limite, la sua dismissione, si rivela una scelta opportuna, onde fugare il rischio di ambiguità da sempre connesso al dualismo onto-teologico che esso porta con sé. I quasi settanta anni che intercorrono tra la pubblicazione del primo trattato di Clauberg (1647), opera-modello di ampia risonanza, e la morte di Leibniz (1716), il più autorevole tra i detrattori dell'ontologia, sono segnati da una audace operazione di de-teologizzazione della metafisica, un 'Minimo di Maunder' che sarebbe possibile intravedere, idealmente, anche all'interno della storia della filosofia moderna.

A complicare il quadro vi sono, inoltre, le nuove istanze legate alla filosofia cartesiana, che fanno emergere l'importanza del piano soggettivo della *mens* come sede della messa in atto della scienza stessa (quello che altrimenti è ricercato dalla *gnostologia* che però è esterna all'ontologia), che ne concepisce l'oggetto e ne conferma la coerenza formale. Si tratta, in questo caso, di un quadro problematico che muta non solo in relazione all'influenza esercitata dal cartesianesimo, ma anche in relazione alle numerose critiche mosse alla metafisica stessa e al suo statuto di scienza. I problemi sono legati qui al rapporto tra l'astrazione del concetto di ente e la sua determinazione sul piano dell'evidenza della singola cogitazione, alla primarietà del primo principio (confronto tra principio di non contraddizione e *cogito* cartesiano), allo statuto di evidenza del concetto di ente e all'identità di ontologia e filosofia prima, secondo le varie accezioni che quest'ultima viene ad assumere.

La prima parte di questo volume, *Johannes Clauberg, ontologia e cartesianesimo*, analizza così l'evoluzione del pensiero metafisico di Clauberg attraverso le tre edizioni del suo trattato di ontologia, gli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* del 1647, l'*Ontosophia nova* del 1660 e la *Metaphysica de ente* del 1664. Di tale evoluzione, legata all'adesione del filosofo al cartesianesimo, non si intende esaminare la natura e le implicazioni nell'intera produzione di Clauberg – Savini 2011 provvede già a questo scopo –, ma farne emergere, piuttosto, il punto di arrivo. La *Metaphysica de ente* del 1664 è l'edizione, inclusa negli *Opera Omnia Philosophica* del 1691, con cui i filosofi che si occupano di ontologia si confrontano maggiormente anche dopo la morte del suo autore avvenuta nel 1665. A tale scopo, sarà utile esaminare il contenuto della prima edizione per farne emergere gli aspetti problematici, legati essenzialmente alla possibilità che l'ontologia sia una *prima philosophia* e al suo rapporto con la logica.

La seconda parte del volume, *La Schulmetaphysik nell'epoca post-claubergiana (1664-1708)*, esamina la storia dell'ontologia post-claubergiana ponendo in luce sia gli elementi di continuità con la tradizione, sia le nuove istanze di cui essa è portatrice. In questo periodo l'impiego del termine '*ontologia*' (o '*ontosophia*') diviene comune, così come diviene canonico, anche a livello lessicale, il modo in cui esso indica la scienza universale dell'ente in quanto ente, inteso come ciò che è *commune* e *indifferens*, poiché astratto da tutte le determinazioni, da ciò che è spirituale e corporeo, da Dio, dalle creature, dalle intelligenze separate e, infine, da tutte le cose. Ancora, compaiono tentativi originali di riorganizzare l'indagine metafisica nel suo complesso, che seguono generalmente due modelli teorici le cui radici sono ravvisabili nella prima metà del Seicento: 1) il primo è quello che si richiama alla metafisica del luterano Calov, che va nella direzione di un restringimento dell'oggetto dell'ontologia sulla base del suo *fundamentum in re* – in questo senso essa è 'ontologia del reale'; 2) il secondo è quello che si richiama ai calvinisti Clemens Timpler e Clauberg e che estende l'oggetto dell'ontologia alla pura pensabilità – in questo senso essa è più strettamente 'ontologia dell'intelligibile'. L'autonomia dell'ontologia mette in campo il problema del rapporto tra la dottrina dell'ente e la dottrina delle sostanze immateriali e la questione di come questo rapporto si traduca nei termini di una scienza unitaria. In effetti, se durante la prima stagione della *Schulmetaphysik* viene largamente impiegata la partizione della metafisica in *generalis* e *specialis* (Scheibler 1617), già con Clauberg non si avverte più la necessità di porre a tema una tale distinzione. Il darsi di una scienza autonoma dell'ente apre, infatti, alla possibilità di una alternativa tra il modello della 'partizione di una scienza' e quello della 'separazione di scienze': la metafisica come scienza divisa in parti mantiene una qualche unitarietà epistemologica (*trans/post-fisica*); al contrario la netta separazione tra ontologia e teologia delegittima la metafisica stessa. Poiché l'ontologia indaga l'ente in generale e astratto in virtù dell'esclusione di qualsiasi concetto di materia, tutto ciò che si situa al di là di questo ambito rappresenta il sapere specifico di una scienza

regionale, ma altrettanto autonoma e legittima, come è il caso della *pneumatica* e della *somatica*.

A questa ontologia, Kant darà un giudizio fortemente negativo;²¹ di seguito il noto passo della *Critica della ragion pura* che recita:

Il nome orgoglioso di una ontologia, la quale presume di fornire in una dottrina sistematica conoscenze sintetiche *a priori* di cose in generale [...], deve far posto al nome modesto di una semplice analitica dell'intelletto puro.²²

I termini della questione sono i seguenti: 1) il nome orgoglioso di ontologia ("der stolze Name einer Ontologie") sarebbe portatore di 2) un sapere dogmatico e sistematico che non si occuperebbe di una determinata specie di oggetti, ma 3) di 'cose in generale' ("Dinge überhaupt"), di cui questo stesso sapere pretende di dare 4) conoscenze sintetiche *a priori*, cioè feconde, ma allo stesso tempo universali e necessarie. Questa dottrina dovrebbe far posto, dunque, al nome più 'modesto' di 5) un'analitica dell'intelletto puro. Ma cosa intende esattamente Kant con 'cose in generale', delle quali l'ontologia pretende orgogliosamente di fornire conoscenze sintetiche *a priori*? La critica sprezzante è rivolta al fatto di avere per oggetto queste 'cose in generale' o al fatto che su di esse si pretenda di avere una conoscenza sintetica *a priori*? O a entrambe le opzioni?

Kant ammette la possibilità del pensiero di un oggetto in generale ("das Denken eines Objekts überhaupt"). Il pensiero è l'operazione di riferire un'intuizione data a un oggetto. Tuttavia, se non si dà un'intuizione sensibile non si determina alcun oggetto, esso è semplicemente trascendentale e il concetto dell'intelletto che lo esprime ha soltanto un uso trascendentale nel costituire l'unità del pensiero di un molteplice in generale, vale a dire il pensiero di un oggetto in generale:

Il pensiero è l'atto di riferire ad un oggetto un'intuizione data. Se il modo di questa intuizione non è dato affatto, l'oggetto è allora semplicemente trascendentale, e il concetto dell'intelletto non ha altro uso se non quello trascendentale, nel costituire cioè l'unità del pensiero di un molteplice in generale. Ora, mediante una categoria pura, in cui si astragga da ogni condizione dell'intuizione sensibile (l'unica che ci sia possibile), non viene quindi determinato alcun oggetto, ma è espresso soltanto, in vari modi, il pensiero di un oggetto in generale.²³

Per l'uso di un concetto si richiede, tuttavia, ancora una funzione, vale a dire la condizione formale per la quale qualcosa può venir dato nell'intuizione. Se manca questa condizione non verrà neanche dato nulla che possa venir uni-

21. Per una visione di insieme circa il significato di una 'ontologia critica' da attribuire a Kant si veda Cicatello 2011.

22. Kant 1976: 320 (A 247 - B 303).

23. *Ibidem*.

ficato nel concetto. Dunque, l'uso semplicemente trascendentale di esso non è affatto un vero uso e da ciò segue che la categoria pura non basta a costituire una proposizione sintetica *a priori*: “al di là del campo dell'esperienza possibile non può assolutamente trovarsi una proporzione fondamentale sintetica *a priori*”.²⁴ L'ontologia ‘orgogliosa’ non può, dunque, fornire conoscenze sintetiche *a priori*, perché il concetto di un oggetto in generale che essa veicola non tiene conto della condizione formale per la quale qualcosa può venir dato nell'intuizione, cioè dell'apporto dell'intuizione sensibile che renderebbe veramente tale l'uso stesso del concetto.

Nell'*Architettonica della ragion pura* Kant si trova ad impiegare il termine ‘ontologia’, questa volta in modo non necessariamente critico, là dove espone l'articolazione sistematica della metafisica, proprio per indicare quel sapere preliminare della metafisica – la filosofia trascendentale – che si occupa dell'insieme di tutti i concetti che si riferiscono a oggetti in generale, distinguendolo da quella parte della metafisica che, invece, considera l'insieme degli oggetti dati:

La metafisica – così chiamata in senso stretto – consta della filosofia trascendentale e della fisiologia della ragion pura. La prima considera soltanto l'intelletto stesso e la ragione stessa in un sistema di tutti i concetti e di tutte le proposizioni fondamentali, che si riferiscono ad oggetti in generale, senza assumere oggetti che siano dati (*ontologia*); la seconda considera la natura, cioè l'insieme degli oggetti dati (siano questi dati ai sensi, oppure, se si vuole, ad un'altra specie di intuizione).²⁵

In altre parole, l'ontologia sopravvive come una scienza preliminare che si occupa non di una determinata specie di oggetti, ma di tutte le cose in generale, cioè di tutti i concetti che fungono da sapere preparatorio di ciò che è meramente pensabile per consentire l'accesso a ciò che è invece realmente conoscibile come oggetto. L'ontologia ha, dunque, una funzione regolativa e in questo senso è una ‘semplice analitica dell'intelletto puro’. Attraverso i concetti e i principi dell'intelletto il pensiero applica la determinazione ontologica di ‘oggetto’ a ciò che può essere dato ai nostri sensi. Va da sé, quindi, che il concetto di ente – caro alla *Schulmetaphysik* –, se preso come un oggetto dato direttamente al pensiero senza il tramite dell'esperienza, non è legittimato a dire veramente qualcosa sulla realtà. Esso è soltanto un puro nome. Il suo deve essere necessariamente l'ambito dell'esperienza sensibile, perché da questo provengono i dati dell'intuizione in vista della conoscenza di oggetti possibili: “il concetto ontologico dell'oggetto in generale deve poter fornire la regola, per riconoscere in ciò che viene dato ai nostri sensi quel che la semplice sensazione non vede e non può vedere, ovvero l'*oggetto* di una possibile esperienza”.²⁶

24. Ivi: 321.

25. Ivi: 816 (A 845 - B 873).

26. Cicatello 2011: 24.

Dunque, il concetto dell'“oggetto in generale” è la possibilità *a priori* che gli oggetti vengano identificati e riconosciuti come tali, cioè come oggetti, ma questi, a loro volta, devono poter essere dati nelle loro condizioni spazio-temporali per significare veramente qualcosa universalmente. Esporrò nella conclusione l'esito di questa riflessione.

Vorrei ringraziare i valutatori per le preziose indicazioni e i suggerimenti proposti e quanti nel corso del tempo hanno contribuito a far progredire la mia ricerca. Il volume non sarebbe stato possibile, tuttavia, senza l'incoraggiamento del Prof. Massimiliano Savini, che non ha purtroppo potuto vederne l'esito finale, e senza il supporto del Prof. Vincent Carraud che per me rimarrà sempre una fonte inesauribile di crescita. A lui tutta la mia gratitudine. Un particolare ringraziamento va poi al Prof. Jean-François Courtine che di questa ricerca ha suggellato l'origine e alla Prof.ssa Giulia Belgioioso che ne ha seguito pazientemente l'evoluzione. Ringrazio, inoltre, il Prof. Enrico Pasini per aver accolto questo volume nella collana “ILIESI digitale. Studi”, la responsabile editoriale Dott.ssa Maria Cristina Dalfino e l'assistente editoriale Dott.ssa Pamela Barletta, che lo hanno reso materialmente possibile, nonché apprezzabile. Un ringraziamento speciale, infine, a Francesco e a Tito che sono la mia famiglia.

PARTE I

JOHANNES CLAUBERG
ONTOLOGIA E CARTESIANESIMO

PREMESSA

Negli ultimi anni la figura di Johannes Clauberg (Solingen 1622 - Duisburg 1665) ha acquisito un rilievo considerevole nell'ambito delle ricerche sul Seicento; in seguito alla ristampa anastatica degli *Opera Omnia Philosophica*¹ nel 1968, si è assistito a un significativo aumento degli studi dedicati al filosofo di Solingen, tra i quali vanno menzionati gli atti del colloquio di Groningen svoltosi nel 1995,² la traduzione francese della *Logica Vetus et Nova*,³ il volume di Savini⁴ interamente dedicato al complesso rapporto tra cartesianesimo e ontologia e, più di recente, il numero monografico di *Les Étude philosophique*.⁵ Negli ultimi anni oltre a edizioni, volumi collettanei e volumi monografici, si contano numerosi saggi sui diversi aspetti della filosofia di Clauberg,⁶ le cui conclusioni consentono di superare il pregiudizio che ancora negli anni Sessanta del Novecento gli studiosi nutrivano nei confronti del filosofo tedesco. La compresenza di aspetti eterogenei che caratterizza la filosofia di Clauberg ha suscitato in passato la tendenza a vedervi un mero tentativo di compromesso tra indirizzi filosofici diversi,⁷ per la maggior parte privo di originalità, ma, nondimeno, utile per cogliere informazioni sia rispetto allo scolasticismo tradizionale di matrice aristotelica sia rispetto al cartesianesimo.⁸ Interpreta-

1. Clauberg 1691.

2. Verbeek 1999a.

3. Clauberg 2007. Si tratta della traduzione della *Logica Vetus et Nova* pubblicata nel 1658 e contenuta negli *Opera Omnia Philosophica* (vol. II, pp. 765-904). La prima edizione, pubblicata nel 1654, contiene soltanto la prima parte della logica.

4. Savini 2011. Altri studi consacrati alla questione del cartesianesimo di Clauberg e allo sviluppo del suo sistema metafisico sono Savini 2004, 2006, 2009a.

5. Carraud-Marrone 2024.

6. Mi permetto di rimandare a Ragni 2019a.

7. Particolarmente negativo è il giudizio di Italo Mancini, il quale sostiene che la metafisica di Clauberg sia non già un tentativo di cartesianizzare l'ontologia preesistente, ma piuttosto di operare una sostituzione vera e propria a conferma del processo, già in atto, di un vistoso declino dell'ontologia. Egli afferma: "Pur avendo trovato, oltre le ricerche lessicologiche e quegli spunti di trascrizione cartesiana dell'ontologia, altri cespiti interessanti nella filosofia del Clauberg, come il motivo dell'occasionalismo, che comporta un ingigantimento dei diritti e della persona di dio nel mondo e un depauperamento nell'essere e nell'operare delle creature; e si deve aggiungere il motivo della logica; il problema dell'originalità e dell'interesse teoretico dell'ontosofia, nella sua veste aristotelico-scolastica attende ancora d'essere sciolto", Mancini 1960: 75. Tra gli studi che hanno posto l'accento sull'eclettismo di Clauberg come conciliazione tra aristotelismo e filosofia cartesiana si annoverano, in ambito tedesco, Brosch 1926, Weier 1960 e Weier 1970; in ambito italiano Viola 1975, il quale di Clauberg afferma: "un pensatore la cui figura risulta compresa tra le due classi contigue de 'il più scolastico dei cartesiani' e il 'il più cartesiano degli scolastici'", Viola 1975: 249.

8. Cfr. Savini 2011: 9-10: "S'il est possible de remarquer que la philosophie claubergienne a été abordée sous différents aspects, il nous faut toutefois constater que la position de Clauberg a souvent été présentée comme une sorte d'éclectisme entre la philosophie aristotélicienne et la philosophie cartésienne. La conséquence de ce type d'approche a été que la pensée de Clauberg a été prise en considération plutôt pour la documentation qu'elle offrait

re la filosofia di Clauberg come compromesso fra tradizione scolastica e cartesiano, o, nella peggiore delle ipotesi, come l'esito di una sostituzione vera e propria di singoli elementi dottrinali, oggi non può più essere considerata appropriata. In modo particolare è il rapporto tra la filosofia prima cartesiana e l'ontologia, entrambe presenti nella filosofia di Clauberg, benché appartenenti a orizzonti concettualmente diversi – la prima, poiché indaga la totalità delle cose in rapporto alla *mens* secondo l'ordine dell'evidenza, la seconda, poiché rinvia quella stessa totalità al concetto neutro e indeterminato di *ens* –, a costituire un forte tratto di originalità che colloca il tentativo claubergiano ben oltre la scelta più o meno consapevole di semplice eclettismo. Ammesso lo scarto che sussiste tra *cogito* e *cogitabile* – là dove l'*intelligibile seu cogitabile* è l'oggetto dell'ontologia –, l'appartenenza di Clauberg alla tradizione dell'ontologia e a quella della filosofia prima cartesiana sembrerebbe persino dar luogo a una contraddizione insanabile,⁹ se non fosse che i circa venti anni (1647-1664) della sua produzione filosofica testimoniano, invece, il caso straordinario dell'integrazione della filosofia di Descartes in modo del tutto funzionale a un sistema metafisico, precartesiano, segnato da insanabili criticità. Indagare, dunque, in che modo Clauberg abbia potuto mantenere unite ontologia e filosofia prima cartesiana, ma soprattutto, in che misura la soluzione adottata abbia costituito il punto di partenza per le successive tappe della storia dell'ontologia, diviene il fulcro di questa indagine.

sur certaines 'perspectives' de la philosophie au milieu du XVIIème siècle qu'en raison d'une originalité propre et reconnue".

9. Cfr. Carraud 1999: 13: "la philosophie première cartésienne se constitue en s'opposant radicalement à la forme nouvelle que prend la métaphysique scolastique en son époque moderne sous le nom d'ontologie".

I. GLI ELEMENTA PHILOSOPHIAE SIVE ONTOSOPHIA DEL 1647: LA STORIA EDITORIALE

Gli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia*¹⁰ sono uno dei più importanti trattati di ontologia del Seicento. La sua pubblicazione avviene nel 1647 a Groningen presso l'editore Johann Nicolai, che riceve il manoscritto da Tobias Andreae, amico e professore di Clauberg all'Università di Groningen tra il 1644 e il 1646.¹¹ Durante la pubblicazione Clauberg è assente; egli è intento a compiere un lungo viaggio di studi (1646-1648) che lo porta a Saumur, a Parigi e infine a Londra. Clauberg rientra nelle Province Unite soltanto all'inizio del 1648 a pubblicazione avvenuta. Il testo, la cui stesura comincia già durante gli anni trascorsi al *Gymnasium* di Bremen (1639-1644) e la cui ideazione coinvolge verosimilmente anche il periodo presso la *Schola Illustris* di Moers (1637-1639),¹² circola in versione manoscritta tra gli ambienti accademici con il titolo *Metaphysicae praecepta*, o anche *Metaphysicae prima elementa*. Nonostante la testimonianza diretta di Clauberg che situa la stesura dell'opera soltanto nel 1646 a Groningen,¹³ è l'amico Martin Hund a rivelare l'esistenza del manoscritto già nel periodo di Bremen. Egli afferma, infatti, nell'*Oratio funebris*, di essere stato testimone a Bremen della bravura di Clauberg nella 'scienza metafisica' e, da principiante in filosofia, di aver copiato dall'amico i *Metaphysicae prima elementa* per uso personale: "ipse probe recordor, qui tum Philosophiae tiro *Metaphysicae* ab ipso congestae *prima elementa* in usum meum descripsi".¹⁴ Egli

10. Clauberg 1647.

11. A mio avviso la fonte principale sulla vita di Clauberg è l'*Oratio funebris* (1665) di Martin Hund, amico e compagno di studi di Clauberg. A questa si ispira, quasi letteralmente, la *Johannis Claubergii Vita* di Heinrich Christian von Hennin, pubblicata in testa all'edizione degli *Opera Omnia Philosophica* del 1691. Hennin è professore di storia, eloquenza e greco all'Università di Duisburg e collega di Clauberg, il quale vi insegna teologia e filosofia dal 1651 al 1665. Per una biografia più recente si veda Verbeek 1999b.

12. A tal riguardo rimando a Ragni 2021/2022.

13. Nella *Physica* (1664) Clauberg dice di aver scritto gli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* tre anni prima di ricevere l'incarico di insegnamento a Herborn (1649), vale a dire nel 1646. Allo stesso modo, il ringraziamento a Louis de Geer (1587-1652), il ricco magnate di rame e acciaio, suocero di Tobias Andreae, cui l'opera è dedicata, riporta la data del 20 giugno del 1646. L'ipotesi che l'anno di stesura sia il 1646 trova conferma nella *Lectori Salutem* della seconda edizione, l'*Ontosophia nova* del 1660, in cui si dice che la prima edizione risale a quattordici anni prima ("Quartus decimus agitur annus, ex quo librum scripsi, quem *Elementa Philosophiae sive Ontosophiam* appellavi", Clauberg 1660: n.n.); nella prefazione alla terza edizione, la *Metaphysica de ente* del 1664, si legge che la prima edizione dell'opera risale a diciotto anni prima ("Duodevigesimus agitur annus, ex quo librum scripsi, quem *Elementa Philosophiae vel Ontosophiam* appellavi", Clauberg 1691a: 279); così nella dedica ad Andreae della *Logica Vetus et Nova* del 1658 vi è scritto: "Anni jam effluxere duodecim, quum peregrinationi Gallicae me accingens Ontosophiam meam, ut prudentioris alicujus hominis auctoritate munita in lucem prodiret, tuae, Vir Clarissime, censurae subjeci", Clauberg 1691d: 767; cfr. Clauberg 2007: 23.

14. Hund 1665: 7: "Bremae, absoluto studiorum, ut loquuntur, trivialium cursu, per quinquennium integrum *Philosophiae* [...] operam dedit, ac celeberrimorum virorum [...], aliorumque

sostiene, inoltre, che la decisione di pubblicare il testo sia giunta in virtù del fatto che molte persone lo avessero trascritto e che questo fosse divenuto particolarmente richiesto.¹⁵ A quanto pare, il titolo definitivo dello scritto viene stabilito dallo stesso Andreae al momento della consegna del manoscritto, come d'altro canto lascia intuire anche Hennin nella sua *Vita Johannis Claubergii*.¹⁶ In questo periodo non si hanno notizie certe sulla conoscenza da parte di Clauberg della filosofia di Descartes;¹⁷ il primo dato risale al 20 aprile 1648,

institutione usus ita profecit, ut inter illius Athenaei discipulos celebris fuerit, cumprimis a *Scientia Metaphysica*, ubi suos etiam Magistros superare crederetur, quod non solum me ex locupletissimis testibus, quorum forte aliqui me haec loquentem audiunt, saepius percepisse memini; sed et ipse probe recordor, qui tum Philosophiae tiro *Metaphysicae* ab ipso congestae *prima elementa* in usum meum descripsi”.

15. Hund 1665: 13: “Jam olim, Gymnasii Bremensis discipulus scripserat *Metaphysicae praecepta*, quorum supra meminimus. Ea, cum multorum manibus describerentur et a pluribus desiderarentur, Groningae, absente et in Gallis peregrinante authore, juris publici facta et nisi fallor, Curatore Clarissimo *Tobia Andreae*, qui ea carmine graeco commendavit, in lucem edita sunt, sub *Elementorum Philosophiae* vel *Ontosophiae* titulo”.

16. Hennin 1691: n.n.: “Aetate igitur tantum non investi Gymnasii Bremensis discipulus conscripsit *Metaphysicae praecepta*, in quibus res ab omni materia solutas dilucide pertractavit; quae cum a plurimis desiderarentur, et saepius manu scriptae multorum manibus versarentur, illa, absente et in Galliis haerente Auctore, publici juris fieri curavit Cl. *Tobias Andreae*, eadem carmine Graeco sub titulo *Elementorum Philosophiae*, vel *Ontosophiae* studiosae Juventuti commendans”.

17. Secondo Savini (2011: 23-24) già durante il periodo in cui Clauberg studia al *Gymnasium* di Bremen (1639-1644), Gerhard de Neufville (1590-1648), *professor ordinarius* dello stesso ginnasio dal 1611 al 1648, potrebbe averlo informato della filosofia cartesiana. Questo sarebbe deducibile sia da quanto Clauberg afferma nella lettera a Tobias Andreae che apre l'edizione della *Logica Vetus et Nova* del 1658, in cui dice di essere debitore a Neufville per l'attitudine nei confronti della nuova filosofia, sia da quanto sostiene invece Baillet 1691 a proposito del primo incontro con la filosofia di Descartes avvenuto proprio a Bremen sotto l'egida di Neufville. Di diverso avviso è Verbeek, secondo il quale “admittedly, Baillet's suggestion that Neufville was Cartesian is unlikely” (Verbeek 1999b: 182). Secondo Verbeek, non il cartesianesimo di Neufville andrebbe ricercato, ma, piuttosto, la sua ammirazione per la filosofia di Comenius, così come lo attesta il fatto che, all'arrivo di Clauberg a Bremen, il *Gymnasium* fosse una roccaforte del pensiero del filosofo ceco. Un contatto con la filosofia di Descartes potrebbe essere avvenuto probabilmente durante il periodo di Groningen (dall'aprile del 1644 al giugno del 1646) grazie all'amico Andreae, ma non vi sarebbero prove significative di un'influenza cartesiana. Anche per Leinsle (1988: 88-105) Comenius è la prima vera fonte di riferimento per Clauberg. I dati che lo confermano sono la stretta vicinanza del filosofo ceco con la famiglia de Geer, cui invia nel 1643 la sua *Janua*, e con Andreae con il quale nel 1644 è in contatto epistolare. Un'altra fonte sulla figura di Neufville è la prefazione alla raccolta di dissertazioni dal titolo *Differentia inter Cartesianam et alias in Scholis usitatam Philosophiam*, scritte da Clauberg in tedesco nel 1657 e poi tradotte in latino postume nel 1680. Di là dai dati storici in mio possesso, tutti gli studiosi concordano nell'ammettere che gli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* non presentano alcun riferimento esplicito o implicito a Descartes e alla sua filosofia. Dello stesso avviso è Bardout 2002, secondo il quale l'adesione di Clauberg al cartesianesimo deve essere collocata non prima del 1648 e Dibon, secondo il quale “on a trop longtemps oublié que la première édition en 1647 de l'*Ontosophia* de Clauberg est antérieure à l'initiation de son auteur à la philosophie cartésienne” (Dibon 1954: 179). Dibon sostiene, come Leinsle, che il primo a introdurlo alla filosofia cartesiana non sia stato Andreae, ma Johannes de Raey.

secondo quanto testimonia la corrispondenza di Descartes con Burman.¹⁸ Ad ogni modo, è plausibile e dimostrato dal testo stesso, che al momento della stesura degli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* Clauberg non avesse nessun tipo di conoscenza della filosofia cartesiana.

L'opera, piuttosto corposa, si compone di quattro parti: i *Prolegomena* sono un'ampia introduzione e trattano della metafisica in generale; la *Didactica* sviluppa il contenuto dell'*ontosophia*; il *De usu* ne descrive l'impiego nell'ambito dell'enciclopedia del sapere e la *Diacritica* ne delimita il campo di indagine, precisando ciò che la distingue da tutte le altre scienze, in primo luogo dalla teologia e dalla logica con le quali essa viene spesso confusa.¹⁹ Dopo la prima del 1647, seguono altre due edizioni dell'opera, una intitolata *Ontosophia nova*²⁰ (1660) e un'altra, l'ultima, intitolata *Metaphysica de ente*²¹ (1664). Entrambe appartengono al periodo in cui Clauberg, dopo aver trascorso due anni all'*Academia Nassauensis* di Herbon (1649-1651), diviene professore di teologia e di filosofia, poi rettore del *Gymnasium illustre*²² di Duisburg, divenuto Università nel 1655, posizione che ricopre fino alla sua morte, avvenuta nel 1665 a soli quarantadue anni.

L'*Ontosophia nova* del 1660 si presenta come un trattato profondamente diverso rispetto allo scritto del 1647, sia per quanto riguarda la forma sia per quanto riguarda il contenuto. Oltre a cambiare il titolo, diminuisce notevolmente l'ampiezza del testo che passa dalle 317 pagine e 848 paragrafi nell'edizione del 1647 (*Prolegomena*: 110 paragrafi; *Didactica*: 313 paragrafi; *De Usu*: 218 e *Diacritica*: 207) a 124 pagine e 254 paragrafi. Le parti dedicate all'introduzione

18. Il primo dato certo dell'incontro di Clauberg con la filosofia di Descartes riporta la data del 20 aprile 1648. Si tratta della conversazione avvenuta tra Descartes e Burman il 16 aprile 1648 a Egmond e della quale si deve a Clauberg o una copia del resoconto o l'aiuto che questi deve aver offerto a Burman nel redigerlo quattro giorni dopo. Secondo Verbeek il dato dimostra che sebbene non fosse presente durante la conversazione, Clauberg facesse già parte della cerchia dei cartesiani di Leiden (Verbeek 1999b: 181).

19. Clauberg enumera le parti che compongono il trattato nel frontespizio dell'opera: "Elementa Philosophiae sive Ontosophia, Scientia prima, de iis quae Deo Creaturisque suo modo communiter attribuuntur, distincta partibus quatuor, quarum: I. Prolegomena, quibus ostenditur ratio huius scientiae perficiendae: II. Didactica ipsa, nim: Ontosophia seu scientia prima et Catholica, methodo didascalicae inclusa brevissime: III. De Usu illius scientiae in caeteris facultatibus ac scientiis omnibus: IV. Diacritica, de differentia vera huius scientiae ab aliis disciplinis et imprimis Theologia et Logica quibuscum vulgo confundi solet". La stessa partizione si trova anche nella *Praefatio ad Lectorem*.

20. Clauberg 1660.

21. Clauberg 1664a.

22. Con il termine si indicano tecnicamente le istituzioni scolastiche calviniste e luterane che tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento furono create per impartire l'insegnamento di grado superiore su modello di una normale 'facoltà', sebbene non potessero conferire titoli accademici. A completamento del percorso formativo questo tipo di istituzioni rilasciavano certificati tramite la stampa delle *disputationes* sostenute o attraverso lettere di raccomandazione. Cfr. Freedman 1999: 121. Il *Gymnasium illustre* di Duisburg fu fondato nel 1635, ma in virtù del suo statuto venne trasformato in Università nel 1655.

(*Prolegomena*), all'impiego (*De Usu*) e alla distinzione della metafisica dalle altre scienze (*Diacritica*) sono completamente abolite. La *Didactica* è la sola sezione che viene mantenuta, benché profondamente rielaborata nel contenuto; si tratta ora di un manuale scolastico pensato per gli studenti che si preparano ad accedere alle facoltà superiori. Il fine didattico è esplicito sia nel titolo, *Ontosophia Nova, quae vulgo Metaphysica, Theologiae, Jurisprudentiae et Philologiae, praesertim Germanicae, Studiosis accommodata*, sia nell'impiego, estraneo alla prima edizione, di termini in tedesco, affiancati ai vocaboli latini per renderne più chiaro il significato.²³ Si tratta, verosimilmente, del primo tentativo di costituire un lessico tedesco dell'ontologia.

Quanto alla *Metaphysica de ente* del 1664, essa rappresenta la versione definitiva con la quale Clauberg consegna la sua *ontosophia* alla posterità; l'opera viene pubblicata nel 1664 ad Amsterdam unitamente alla *Physica*²⁴ e viene in seguito ristampata all'interno degli *Opera Omnia Philosophica*, pubblicati nel 1691 a opera di Johann Theodor Schalbruch, professore di logica all'Università di Amsterdam, insieme ad altri testi inediti²⁵ per volere del figlio del filosofo, Johannes Christophorus. La *Metaphysica de ente* è corredata da un ampio apparato di note – assente nelle edizioni precedenti – a integrazione del testo e, come nel caso dell'*Ontosophia nova*, non include né la *Diacritica* né il *De Usu*. Nondimeno il trattato è più esteso dell'*Ontosophia nova*, giacché si compone di 356 paragrafi complessivi e ripristina i *Prolegomena*, modificandoli, tuttavia, sia nel contenuto sia nel numero: i 110 paragrafi degli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* vengono ridimensionati a 6. *Ontosophia nova* e *Metaphysica de ente* sono pressoché identiche sino al § 218; la trattazione conclusiva delle determinazioni dell'ente reale è enucleata nella *Metaphysica de ente* in modo molto più esteso rispetto all'*Ontosophia nova*: l'impressione è di trovarsi di fronte a una nuova riscrittura del testo.

Ciò detto, la novità più significativa contenuta nel testo del 1664 è rappresentata dall'aggiunta di un corposo apparato di note che rende il trattato decisamente più articolato e complesso. Nel *Lectori Salutem* Clauberg menziona le due precedenti edizioni e le modifiche apportate, ma non fa alcun riferimento esplicito alle parti che sono state abolite.²⁶ Le note hanno un aspetto decisamente eterogeneo rispetto alla natura manualistica del trattato: alcune con-

23. Clauberg 1660: *Lectori Salutem*, n.n.: "Et quemadmodum in illa Logica [scil. Logica Contracta]: ita in hac Ontosophia e lingua Germanica novam lucem materiae, de qua agitur, fernerari conatus sum: cum viderim, clare sic posse multa efferri, quae Latino barbaris expressa vocibus difficultatem tironibus pariunt".

24. Clauberg 1664b.

25. Si tratta delle *Notae Breves in Cartesii Principia Philosophiae* (Clauberg 1691b) e della corrispondenza con Tobias Andreae (Clauberg 1691f). Cfr. Verbeek 1999b: 193.

26. Clauberg 1691a: 279: "Duodevigessimus agitur annus, ex quo librum scripsi, quem Elementa Philosophiae vel Ontosophiam appellavi. Ante triennium renovatam istam *de Ente* doctrinam, *Ontosophiae* nomine, quod Graecarum literarum nonnullis doctoribus placuit, retento, publici iterum iuris feci. Cuius exemplaria cum toto biennio quibusdam in locis de-

tengono riflessioni sul contenuto, altre sulle scelte compiute ai fini della stesura dell'opera; alcune sono annotazioni strettamente filologiche, altre sono rimandi alle Sacre Scritture e alla giurisprudenza; altre, infine, rinviano più ampiamente a dibattiti accademici. L'elemento più interessante è certamente il riferimento esplicito alla filosofia di Descartes (17 note sulle 137 totali) sotto forma di brevi rimandi alle sue opere o di più ampie analisi filosofiche. Le note vanno considerate, dunque, come parte integrante del testo e servono a isolare l'aspetto didattico e manualistico dell'opera da quello della discussione filosofica vera e propria.

1.1 LA FONDAZIONE DELL'ONTOLOGIA

Gli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* si presentano come un vero e proprio trattato di ontologia.²⁷ La distanza dai precedenti trattati di metafisica è segnata sia dall'assenza della distinzione tra *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*²⁸ – distinzione che in Clauberg rimane, in modo significativo, solo sullo sfondo –, sia dal tipo di oggetto, massimamente generale e indeterminato, attribuito alla *ontosophia* o *ontologia*. Questo oggetto così inteso non solo comprende le proprietà che sono comuni a tutte le cose, compreso Dio, ma conferisce alla scienza che lo indaga un ruolo fondativo rispetto a tutte le altre. Nonostante ciò, lo scritto appartiene con ogni evidenza alla tradizione della *Schulmetaphysik*, ossia al contesto della 'metafisica di scuola' di lingua tedesca, a cui si fa risalire l'insegnamento filosofico – e la prassi trattatistico-manualistica – diffuso nelle scuole e nelle università protestanti, che a partire dagli ultimi anni del Cinquecento (grosso modo dal 1590) ha accompagnato la ripresa sistematica dello studio della metafisica; all'interno di questa stessa tradizione l'opera appartiene, altresì, all'indirizzo calvinista cui non indebitamente si

siderata sint, en tibi, amice lector, editionem tertiam multum emendatam et auctam, *Notis quoque illustratam*".

27. Condivisibile è il giudizio di École 1999: 64: "Mais, pour nous limiter à ceux [*scil.* manuels] dits d'ontologie, venons-en maintenant à Clauberg qui a sans doute publié le premier d'entre eux après celui de Calov, en tous le cas, le plus important".

28. Sulla storia della divisione tra *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*, si veda Vollrath 1962. L'idea di dividere la metafisica è già presente durante il Medioevo (cfr. Zimmermann 1965), tuttavia è nel *De communibus omnium rerum naturalium principis et affectionibus* (1576) di Benet Perera che si introduce con un taglio nettamente più radicale la separazione tra la *prima philosophia*, che tratta delle cose più universali, e la metafisica nel senso di *scientia divina*, che si occupa di Dio. Anche per Rompe il gesuita spagnolo deve essere considerato come "der Urheber einer Trennung von Seins- und Gotteslehre", Rompe 1968: 200. La distinzione, tuttavia, viene fissata per la prima volta da Christoph Scheibler nell'*Opus metaphysicum* edito a Giessen nel 1617 e consacrata da Johannes Micraelius nel *Lexicon philosophicum* pubblicato a Jena nel 1653. A tal riguardo cfr. Courtine 1990: 405-435; cfr. Marion 1986: 43-59. Marion giunge a formulare l'ipotesi che Descartes abbia visto nella denominazione di '*prima philosophia*' di Perera un incitamento lessicale per la sua filosofia, ma non certamente un'acquisizione teorica. Per una riflessione più generale, invece, sulla natura e sullo statuto della metafisica a partire dalla riflessione di Aristotele sino all'epoca moderna, rimando a Berti 2004.

attribuisce un ruolo di primo piano rispetto alla nascita stessa dell'ontologia.²⁹ Ciò che segna, piuttosto, la diversità e l'originalità degli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* rispetto agli altri trattati è, oltre alla canonizzazione dell'uso tecnico del termine 'ontologia',³⁰ lo sforzo di accompagnare alla rielaborazione della metafisica – in quanto filosofia prima – la difesa della sua primarietà sia rispetto a tutto l'ambito del sapere (priorità formale secondo l'*ordo cognitionis*), sia rispetto all'ordine delle discipline (priorità materiale secondo l'*ordo doctrinae*) che sono oggetto di insegnamento. Per fare questo Clauberg ridefinisce lo statuto della metafisica individuandone l'oggetto, il metodo e i principi primi in base ai quali essa è la prima tra le scienze e a fondamento di tutte, delineando allo stesso tempo i criteri di una vera e propria riforma didattica. Si tratta, tuttavia, di una '*instauratio*' della filosofia prima che deve avvenire nel modo più corretto attraverso l'impiego di regole e di strumenti che la possano garantire stabilmente.

Per Clauberg i termini '*ontosophia*' e '*ontologia*' sono sinonimi³¹ e dalle indicazioni introduttive contenute nei *Prolegomena* emerge che la scienza in questione coincide con la *prima philosophia* – o metafisica –, non nel senso dell'eminenza, ma dell'universalità delle cose indagate che sono a fondamento di ogni

29. Secondo Courtine i calvinisti Göckel (*Isagoge in peripateticorum et scholasticorum primam philosophiam*, 1598), Timpler (*Metaphysicae systema methodicum*, 1604) e Clauberg estremizzano il tratto fondamentale del procedimento suáreziano, ovvero quello dell'ontologizzazione della metafisica. Secondo Courtine in questi autori è ravvisabile la tendenza a fare della 'cogitabilità' il tratto fondamentale di qualsiasi entità, facendo sì che l'oggetto in generale della metafisica non sia più definito in base a ciò che esiste realmente, ma in base a ciò che l'intelletto concepisce. In questo modo la metafisica andrebbe nella direzione di uno studio dell'ente sempre più orientato alla sua possibilità noetica. Secondo Courtine ancora un altro presupposto sarebbe alla base del progetto ontologico di Timpler e Clauberg, vale a dire la tesi del nulla come *nihil negativum*, che fa sì che la metafisica generale venga a costituirsi su uno sfondo prettamente 'nichilista' (Courtine 1990: 246-267). Sull'ipotesi della metafisica come scienza noetica concorda Carraud 1999: 17: "Un premier point se trouve donc confirmé: à la suite de Timpler et de Goclenius, Clauberg témoigne bien – sans originalité – de ce que nous pouvons peut-être appeler une 'noétisation' de la métaphysique. Du moins l'ontologie, est-elle dès son origine, en tant qu'ontologie de l'intelligibile, une 'hyper-ontologie'". École parla di una lunga evoluzione che ha condotto gli scolastici a sostituire l'ente concepito come l'atto che fa esistere tutto ciò che è, con quello considerato come il denominatore comune di tutto ciò che è rappresentabile, cfr. École 1999: 64: "c'est la conception de l'être désessentialisé qui est à l'origine de ces manuels, qu'on les appelle *Ontologia*, *Metaphysica*, *Sapientia* ou encore *Ontosophia*".

30. Clauberg riferisce i precedenti dell'impiego del termine, da parte del cattolico spagnolo Juan Caramuel y Lobkowitz (Lobkowitz 1642: 65) e, ancora prima, da parte del luterano Abraham Calov (Calov 1636: 4): "Metaphysicam dixere primam, supremam, transnaturalem philosophiam, divinam, catholicam, universalem scientia: novissime Ontosophiam Caramuel Lobkowitz, Ontologiam post alios Abr. Calovius, aptissime uterque, nominaverunt", Clauberg 1647: §89, 278.

31. Clauberg conferma la sinonimia tra i termini *ontosophia* e *ontologia* nei *Prolegomena* della *Metaphysica de ente* del 1664; si veda Clauberg 1691a: §4, 281: "ita haec [scil. scientia], quae non circa hoc vel illud ens speciali nomine insignitum vel proprietate quadam ab aliis distinctum, sed circa ens in genere versatur, non incommodè *Ontosophia* vel *Ontologia* dici posse videatur".

conoscenza.³² Tra Dio e le creature – i due distinti poli della realtà – vi è infatti un rapporto di similitudine (*similitudo*) e di conformità (*convenientia*) rispetto alle proprietà che il nostro intelletto riconosce come comuni e che sono l'oggetto di una scienza *superior, prior, universalis* e *neutra*.³³ Sebbene, infatti, non vi sia nulla che preceda o che sia superiore a Dio, nell'intelletto vi è tuttavia qualcosa a tal punto comune che Dio è compreso, in qualche modo, insieme alle altre cose.

Atque hinc facile infertur, Deum et Creaturam habere quaedam praeter nomen communia, ad Scientiam superiorem et priorem pertinentia, qualis quidem ea est quae PRIMA PHILOSOPHIA vel ex Aristotelicorum librorum inscriptione *Metaphysica* appellatur. Tametsi enim Deo nihil est prius aut superius, est tamen aliquid in intellectu nostro ita commune, ut Deum simul cum aliis aliquo modo comprehendat.³⁴

Le proprietà che il nostro intelletto riconosce come comuni non si riferiscono, tuttavia, allo stesso modo a Dio e alle creature. Il loro rapportarsi è da intendersi solo in senso analogico, non univoco³⁵ e la filosofia prima conosce queste proprietà soltanto in quanto sono comuni; i modi, invece, in cui Dio e le creature si determinano nello specifico, rimangono da spiegare nelle discipline particolari. È questo, ad esempio, il caso dell'unità (*unitas*). La filosofia prima la considera come proprietà comune a tutte le cose, la teologia come ciò che appartiene nella sua massima semplicità a Dio, mentre la fisica come ciò che inerisce alle cose create attraverso vari gradi di composizione. Scopo della filosofia prima è quello di indagare, dunque, ciò che appartiene comunemente e in modo analogico sia agli enti creati sia a quelli increati; per questo motivo il suo oggetto è *l'ens, prout ens est*³⁶ ed è distinta dalle altre discipline

32. Clauberg 1647: *Praefatio ad Lectorem*, n.n.: "*Philosophiae* vero Elementa voco, non tam, quia Prima Philosophia absolute et κατ'ἐξοχὴν saepe Philosophia dicitur; sed maxime ideo, quia in his Elementis omnis cognitionis et scientiae, naturali lumine partae, fundamenta et semina continentur".

33. Clauberg 1647: §6, 3: "E. G. ut Theologia tantum ea habeat quae Deo quatenus Deus est competunt, doctrina de Creaturis quae Creaturarum sunt propria exponat, neutra autem scientia communia Dei et creaturarum scrutetur".

34. Ivi: §4, 2.

35. *Ibidem*: §5: "Nec refert, quod ista communia analogice tantum, non vero univoce, Deo et Creaturae tribuuntur. Nam eatenus tantum cognoscuntur in prima Philosophia, quatenus communia sunt, modi vero, quibus ad Deum aut Creaturam peculiariter determinantur, inferioribus disciplinis explicandi relinquuntur". La mia ipotesi è che Clauberg faccia riferimento all'analogia di proporzione o attribuzione del tipo *duorum ad tertium*, poiché l'ente increato e quello creato sono riferiti a un terzo, *aliquid commune* che è nell'intelletto. Diversamente, essi si dicono enti secondo il rapporto *unius ad alterum*, poiché Dio è uno, vero e buono *simpliciter*, la creatura *tantum secundum quid*. Al di là del fatto di attribuire i due tipi di analogia alle diverse discipline, Clauberg non riesce ad annullare del tutto il rischio di univocità che una dottrina dell'ente come la sua comporta. Su questo si veda Ragni 2016.

36. Clauberg 1647: §10, 4: "Ex dictis nunc liquet, quae sit necessitas primae huius Philosophiae ponendae, quid illa sit et quomodo ab aliis scientiis distincta: quae omnia Aristoteles lib. 3. Met. cap. I. sic breviter expressit: est quaedam scientia quae speculatur Ens, prout Ens est, et quae ei per se insunt. Haec autem nulli earum, quae in parte dicuntur, eadem

che non considerano l'ente in quanto tale, ma un determinato aspetto di esso.

L'ontosophia si presenta dunque come la trattazione delle determinazioni universali che caratterizzano tutti gli enti di là dalle loro differenze e che precedono la distinzione tra ciò che è creato e ciò che è increato.³⁷ Il modo in cui queste determinazioni universali si riferiscono alla creatura e a Dio è quello dell'analogia, poiché sebbene indichino un concetto comune, questo non si predica allo stesso modo di entrambi. L'oggetto della metafisica non è definito, tuttavia, in base a ciò che esiste realmente, ma in base a ciò che l'intelletto concepisce: "est tamen aliquid in intellectu nostro ita commune, ut Deum simul cum aliis aliquo modo comprehendat". Così come l'oggetto della fisica è definito in base ai sensi, in metafisica questo avviene tramite l'intelletto, le cui operazioni e i concetti formali che ne derivano consentono di distinguere ciò che deve essere massimamente indagato.³⁸ Una volta individuato e definito il concetto di ente, la metafisica procede nell'indagine delle proprietà che appartengono a esso per sé.³⁹

est: nullae namque caeterarum universaliter de Ente, prout Ens est, considerant, sed partem ejus aliquam abscindentes". Di là dall'insolita numerazione con la quale Clauberger fa riferimento al libro Γ della *Metaphysica* di Aristotele (si tratta probabilmente dell'edizione Pacius-Casaubonus), il valore che egli attribuisce al sintagma *ens, prout ens est*, come per la gran parte dei manuali di metafisica della prima metà del Seicento, non si allontana troppo concettualmente da quello aristotelico. Per Aristotele ὅν ἢ ὅς indica l'ente per sé senza ulteriori qualificazioni e congiuntamente a tutte le sue proprietà e attributi. L'ente in quanto ente non è un qualche genere univoco e generalissimo, ma è l'ente preso per sé unitamente a tutto ciò che gli si riferisce, di necessità, in molteplici modi. La nozione di ente presa semplicemente non ha, infatti, un solo significato, ma molti, sicché l'ente – e di conseguenza l'espressione "ente in quanto ente" – non esprime soltanto ciò che tutti gli enti hanno in comune, ma anche le loro differenze. L'espressione non si riferisce, dunque, a un particolare tipo di ente, che sarà oggetto di una scienza particolare, ma a tutti gli enti, ossia indica 'per così dire' tutto l'essere in tutti gli enti (cfr. Berti 1969, 1993, 2012). Allo stesso modo per Clauberger il concetto di ente indica l'ente per sé senza qualificarsi ulteriormente, di modo che di esso si possa parlare unitamente a tutte le proprietà che gli appartengono per sé, ma la sua condizione non include le differenze, perché esso è un concetto comune e indifferente. Cfr. anche Clauberger 1647: §53, 263-264: "Ex Arist. Sola Metaphysica speculatur *Ens quatenus ens*: caeterae scientiae omnes *partem sibi aliquam Entis abscindunt*. Illa sive reduplicatio sive specificatio (*ens quatenus ens*) non tantum indicat Ens in prima Philosophia secundum propriam essentiam et quidditatem spectandum esse, ut quidam interpretantur; sed etiam vetat de Ente agi, quatenus hoc aut illud, tale aut tale Ens est. Dissimilis ratio est Physicae, cuius objectum [...] iuxta receptam sententiam non est corpus quatenus corpus; sed corpus quatenus naturale" e ivi: §55, 265: "Subjectum Metaphysicae, si ad Praedicamenta respiciamus, solum illud est, quod latitudine et communitate sua transscendit et excedit omnia".

37. Clauberger 1647: §31, 10: "Imprimis autem videndum, ut quod in Metaphysicis traditur, Deo et Creaturae in genere (spirituali et corporali) conveniat, nam a Deo et Creaturis in genere spectatis primae Philosophiae effata immediate abstrahuntur".

38. Ivi: §66, 20: "Caeterum, quoniam ea, quae in Metaphysicis definiuntur ac dividuntur, sunt prima et summa intellectus objecta, hinc pleraque cum respectu ad intellectum nostrum h. e. ad mentis operationes, conceptus formales, quaestiones in naturali rerum investigatione motas (in quibus suo modo repraesentantur) convenienter explicamus ac declaramus: eodem plane modo, quo in Physicis prima et summa sensuum objecta per comparisonem ad sensus dividuntur (sunt enim quinque qualitates sensibiles pro quinario sensuum numero) ac definiuntur (ut sonus est qui auditu, odor qui olfactu percipitur)".

39. Ivi: §67, 20: "Hanc ad rem cum Metaphysici praeiverint, quando de Entis conceptu egerunt illudque definiverunt, quod primo omnium tanquam notissimum concipit

Alla base della costituzione della metafisica per Clauberg vi è la premessa della piena corrispondenza tra la realtà e la sua rappresentazione concettuale (“scientiae, cum nihil aliud sint, quam rerum objectarum vivae in intellectu repraesentationes, Rerum divisionem sequuntur”)⁴⁰ e la prima traccia di questa corrispondenza si trova nel ruolo conferito all’osservazione empirica e ai sensi in vista della costituzione di una scienza generalissima che sia al di sopra di tutte le altre.⁴¹ Nondimeno occorre, per prima cosa, fissare entro precisi confini l’ambito più proprio della metafisica e riconoscere che esso corrisponde ai primi e supremi oggetti dell’intelletto, le cui operazioni divengono allora il fondamento epistemologico della metafisica stessa, così come gli oggetti primi e sommi della fisica si dividono in base ai sensi.

Caeterum, quoniam ea, quae in Metaphysicis definiuntur ac dividuntur, sunt prima et summa intellectus objecta, hinc pleraque cum respectu ad intellectum nostrum h. e. ad mentis operationes, conceptus formales, quaestiones in naturali rerum investigatione motas (in quibus suo modo repraesentantur) convenienter explicamus ac declaramus: eodem plane modo, quo in Physicis prima et summa sensuum objecta per comparationem ad sensus dividuntur (sunt enim quinque qualitates sensibiles pro quinario sensuum numero) ac definiuntur (ut sonus est qui auditu, odor qui olfactu percipitur).⁴²

L’intelletto è lo strumento naturale per eccellenza, la cui capacità astrattiva consente di dare dunque avvio al discorso metafisico, in virtù di un processo conoscitivo il cui fondamento è riposto, da Clauberg, nell’immediatezza dell’intelletto stesso, tale per cui esso è, da un certo punto di vista ‘primo’ nell’ordine della conoscenza naturale. Il primato dell’intelletto deriva dal fatto che esso conosce i suoi oggetti primi e propri per sé e senza alcuna spiegazione che lo precede – “*potentia cognoscens per se fere ac sine explicatione antecedente cognoscit prima ac propria sua objecta*” –, fatto che rende possibile pervenire al concetto di ente massimamente generale – essendo esso il primo e il più noto di tutti –, ma non, altrettanto, alle sue successive determinazioni, come nel caso dell’ente reale, la cui comprensione si perfeziona soltanto per comparazione con il sensibile.⁴³

intellectus noster, licuit idem tentare nobis in reliquis exponendis, quae Enti quatenus ens est competunt, eandemque cum eo latitudinem ac realitatem possident”.

40. Ivi: §2, 1.

41. Ivi: §26, 8: “Sic ergo praemissae Inductionum Metaphysicarum naturali lumine, cognoscuntur, uti convenit in scientia naturali lumine parta, indeque generalissima Metaphysica cognitio in sensuum cognitione atque experientiae luce primo fundatur et radicatur”.

42. Ivi: §66, 20.

43. Ivi: §69, 20-21: “Sicut autem processus eiusmodi cum ad inferiores sensibilibus species deventum est, in Physicis locum non habet: ita nec in Intelligibilium doctrina, ubi Entis realis divisionem attigimus”.

Fundamentum huiusce processus, tam in sensibilibus, quam intelligibilibus, hoc est, quod quaevis potentia cognoscens per se fere ac sine explicatione antecedente cognoscit prima ac propria sua objecta, unde haec non facilius, et melius intelliguntur, quam per comparisonem mutuam. Indequae fit, ut de sensibilibus sine sensuum, de intelligibilibus supremis sine intellectus, et vicissim de his sine illorum mentione doceri nihil possit.⁴⁴

Per tutti questi motivi la filosofia prima non può avere avvio se prima non sia stata riconosciuta la natura, le proprietà e le operazioni dell'intelletto,⁴⁵ i cui oggetti primi e sommi corrispondono alle cose che si ricercano in metafisica.

La sezione del trattato dedicata al contenuto vero e proprio dell'*ontosophia* è la *Didactica*. Poiché nei *Prolegomena* si dimostra che l'oggetto della metafisica è l'ente in quanto ente, definito in base alle operazioni dell'intelletto e in rapporto a ciò che esso concepisce, segue che esso si identifica con l'*intelligibile seu cogitabile*.⁴⁶ "Intelligibile est, quicquid quovis modo est, cogitari ac dici potest".⁴⁷ Il riferimento è ad Abraham Calov, teologo luterano, che nella parte generale della sua *Metaphysica divina* (1636) intende per *ens qua ens* non soltanto il "primum scibile", ma anche l'"omne intelligibile";⁴⁸ il riferimento è anche all'opera del calvinista Clemens Timpler,⁴⁹ il *Metaphysicae systema methodicum* (1604), in cui si stabilisce che il *subjectum*, prima ancora di distinguersi in qualcosa di determinato (*aliquid*) o nel suo opposto (*nihil*), coincide proprio con l'*intelligibile inquantum intelligibile* ("Intelligibile porro dicitur omne, quod intellectu percipi ac comprehendere potest")⁵⁰, il quale diviene, secondo la prefazione che Göckel acclude in calce al trattato, il soggetto proprio e adeguato della metafisica ("Metaphysicae subjectum proprium seu adaequatum [...] est πᾶν τὸ νοητόν,

44. Ivi: §68, 20.

45. Ivi: §100, 33: "Antequam se quis ad primam Philosophiam accingat, sui intellectus naturam, proprietates, et operationes cognitatas habeat oportet, non modo quia ipse est naturale quasi omnium cognoscendorum instrumentum, quod recte eo usus nosse debet; verum maxime, quia per comparisonem ad intellectum et naturales intelligendi modos primae Philosophiae praeceptae exponuntur".

46. Ivi: §1, 37: "Quod vulgari sermone res et aliquid (vocibus latissime acceptis) nominari solet, hoc loco Intelligibile seu Cogitabile dicitur".

47. Ivi: §2.

48. Cfr. Calov 1636: 188 e 160. L'opera edita a Rostock nel 1636 è considerata il primo trattato di ontologia sia da parte della storiografia (École 1961: 116; École 2001a: 97) sia da parte di autori luterani e calvinisti, come hanno dimostrato Lamanna e Devaux (2009: 186).

49. Cfr. Leinsle 1988: 99: "Clauberg nimmt den Zugang zum Ding nicht vom Sein, sondern in der Tradition Timplers, Calovs und Comenius' vom Denken her. Der oberste Begriff ist 1647 nicht 'ens', sondern das Objekt des Intellectes überhaupt, das 'Intelligibile' bzw. 'Cogitabile'".

50. Timpler 1608: l. I, c. II, 22; cfr. ivi, l. I, c. I, 1: "Metaphysica est ars contemplativa, quae tractat de omni intelligibili, quatenus ab homine naturali rationis lumine sine ullo materiae conceptu est intelligibile". Per una rassegna più completa sull'argomento si veda Courtine 1990: 265-267 e 418-432; Freedman 1988, 2009. Su Clemens Timpler (1563-1624) si vedano i più tradizionali lavori di sintesi Wundt 1939: 63 e sgg. e 223 e sgg.; Petersen 1921: 287 e sgg. Sul rapporto di filiazione tra la metafisica di Timpler e quella di Clauberg si veda Savini 2011: p. 30.

h. e., omne intelligibile, seu quicquid nostra intellectione capi potest”)⁵¹ e, nello specifico, della sua parte universale,⁵² intesa come filosofia prima: “Prima autem philosophia est scientia omnium intelligibilium sub ratione universalium”.⁵³ La filosofia prima considera ogni intelligibile secondo la modalità di ciò che può essere compreso, in modo astratto e assoluto, sotto un comune concetto.⁵⁴ Questo dimostra che quando Clauberg scrive gli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia*, il processo di ‘noetizzazione’ della metafisica ha già condotto a una forma istituzionale della stessa, la quale è la scienza che ha per oggetto il comune concetto di ente, universale, indeterminato e indifferente a ogni distinzione ontica, perché frutto dell’astrazione dell’intelletto, intesa al modo di quella matematica,⁵⁵ vale a dire secondo l’esclusione di ogni considerazione della materia dal concetto oggettivo (*conceptus objectivus*) dell’ente stesso che, in quanto tale, non la include. Sappiamo, tuttavia, che in Timpler questo processo è portato all’estremo, giacché la divisione tra *ens* e *non ens* è stabilita, solo in un secondo momento, all’interno dell’*aliquid*, in ragione del fatto che l’intelligibilità è la condizione dell’essere e non il contrario. L’*omne intelligibile* diviene così il genere dell’*aliquid* e dell’*ens* e, in quanto tale, il soggetto della parte generale della metafisica nel suo escludere ogni riferimento concettuale alla materia (“sine ullo materiae conceptu”). Essa diviene così scienza noetica, perché tratta degli attributi e dei modi di una serie di nozioni che hanno come unica *ratio* quella di poter essere comprese dall’intelletto. Questo è, dunque, l’esito cui giunge una certa lettura del sistema metafisico suáreziano, dal quale proviene la dottrina dell’*ens ut nomen* a soggetto della metafisica, in ragione del fatto che è nell’accezione nominale che l’essere si offre in prima istanza al pensiero.

Questo aspetto, sotto il quale è possibile cogliere l’ente, corrisponde al modo di procedere dell’intelletto attraverso concetti formali; per questo motivo l’ente – o meglio il concetto di ente – non si costituisce in base a ciò che esiste realmente, ma in base a ciò che l’intelletto astrae e distingue, in virtù

51. Timpler 1608: *Rodolphi Goclenii [...] Praefatio*, 1; cfr. Timpler 1608: l. I, c. I, 8: “Proinde concludo, Subjectum proprium et adaequatum Metaphysicae esse, Omne intelligibile, quatenus ab homine naturali rationis lumine sine ullo materiae conceptu est intelligibile”.

52. Timpler 1608: l. I, c. II, 22: “Universalis pars metaphysicae est doctrina de intelligibilibus et entibus in genere”.

53. Ivi: *Rodolphi Goclenii [...] Praefatio*, 2.

54. *Ibidem*: “Res considerata, est omne νοητόν. Νοητόν est, quod intellectione nostra capi potest, Latine intelligibile. Modus considerandi quatenus absolute et sub communi conceptu comprehendendi potest, itaque abstractive secretiveque”.

55. A tal proposito è necessario porre l’attenzione sul fatto che una delle tappe iniziali della nascita dell’ontologia in epoca moderna è proprio la comparsa dell’aggettivo *ὀντολογική* nel *Lexicon philosophicum* (1613) di Göckel all’interno della voce *abstractio*: “Seiuncto et abstractio a materia est a singulari [...] tum universali, etiam secundum rationem tantum, ut a corpore simpliciter aut mixto. *Mathematica* haec est, et *ὀντολογική* id est, philosophia de ente seu transcendentibus”, Göckel 1613: 14. Il termine *ὀντολογία* compare, nello stesso passo, in una nota a margine e indica precisamente la *philosophia de ente*.

della *communitas* che sta alla base di tutte le cose che sono. Dall'atto di concepire l'essere da parte dell'intelletto segue il primo, il più semplice e il più noto dei concetti e, per questo, oggetto della filosofia prima.⁵⁶ Poiché il primo e più universale genere di ente corrisponde alla pura pensabilità, tre sono gli aspetti che determinano l'*intelligibile* claubergiano. In primo luogo esso possiede l'*esse quoddam*, ovvero 'è qualcosa', è ciò cui si attribuisce l'*entitas* nel momento in cui lo si scrive (esso 'è nella carta'), lo si pronuncia (esso 'è nel discorso') e, soprattutto, lo si pensa e lo si comprende (esso 'è nell'intelletto'):

Caeterum ex descriptione initio data liquet, tria omni competere Intelligibili: 1. *esse quoddam*, unde Entis saepe nomen atque Entitas ipsi tribuitur. Est autem in charta dum scribitur, in sermone dum dicitur, est maxime in intellectu, dum cogitatur et intelligitur.⁵⁷

Questo *esse quoddam* che ha la proprietà di essere nell'intelletto e di farsi oggetto per esso, in quanto da esso è conosciuto, si chiama propriamente *esse objectivum*, ovvero l'essere conosciuto (*esse cognitum*), che costituisce l'aspetto principale dell'intelligibile e dell'intelligibilità stessa e quello rispetto al quale tutti gli altri sono subalterni: "Et hoc esse quod in intellectu habet, dum ei objicitur et cognoscitur, vocatur proprie *esse objectivum* seu esse cognitum, sub quo tanquam potiori, caetera omnia quae Intelligibili competunt, comprehendendi possunt".⁵⁸

Il secondo aspetto dell'intelligibile riguarda il fatto che esso può essere pensato e inteso (*posse cogitari seu intelligi*) – per questo, sinonimo di *intelligibile* è *cogitabile* –, giacché la mente lo coglie e di esso afferma, nega o dimostra qualcosa: "2. *Posse cogitari seu intelligi*, unde etiam Intelligibile et Cogitabile dicitur. Cogitatur autem quando illud mens apprehendit, aliquid de eo affirmat, negat, probat, reprobat".⁵⁹

Dall'articolazione del primo aspetto, il più importante – l'intelligibile 'è qualcosa nell'intelletto' – con il secondo – la mente lo intende, lo afferma o lo nega – emerge l'elemento cruciale di una siffatta intelligibilità, ovvero il fatto che la mente non è in grado di annullarla o di sospenderla in nessun modo, giacché negare l'intelligibile equivarrebbe comunque a comprenderlo *in quanto non-intelligibile*; affermare verbalmente che qualcosa non è intelligibile equivale, come tale, a intenderlo e, dunque, a renderlo intelligibile:

Huiusmodi intelligibilitas quia omni inest Intelligibili, hinc fit, ut ne mens quidem ei quicquam proprie opponere possit. Nam si quid opponere posset, utique id esset non intelligibile: at eo ipso quod non-intelligibile opponit, jam intelligit facitque ut quod non-intelligibile dicitur in oratione sit intelligibile in ratione.⁶⁰

56. Clauberg 1647: §3, 37: "Conceptus Intelligibilis, ut ab omnibus suis inferioribus distincti, est omnium conceptuum primus, simplicissimus, notissimus; simulque admirabili ratione ultimus, maxime compositus, obscurissimus".

57. Ivi: §9, 39.

58. *Ibidem*.

59. Ivi: §10.

60. *Ibidem*.

Infine, l'intelligibile può tradursi nella forma del discorso (*posse dici*) e della scrittura; anche questo aspetto è in subordine rispetto al primo: “3. *Posse dici*, enunciari, scribi, adeoque per voces vivas, ut notas, audiri, per scriptas videri: Ita tametsi quid ineffabile dicas, eopse tamen dicis”.⁶¹

Al primo significato di ente (*intelligibile seu cogitabile*) seguono altri due, stabiliti secondo un criterio di generalità descrescente e determinazione crescente: l'*aliquid* è l'intelligibile che esiste nel mondo (*in rerum natura*) in quanto esso è dotato, oltre che dell'*esse objectivum* presente nell'intelletto, anche di un *esse reale* al di fuori di esso, che lo fa essere benché non ci sia nessuno che compia l'atto di pensarlo;⁶² la *res* o *ens reale*, infine, è l'*aliquid* cui competono gli attributi reali.⁶³

L'ente come *intelligibile* possiede solo l'essere legato al suo farsi oggetto dell'intelletto; per questo include necessariamente anche il *nihil*, che, sebbene non abbia un *esse reale*, è pur sempre, secondo la definizione di “intelligibile”, un ente-*objectum*,⁶⁴ poiché rappresenta il *repugnans* puro e semplice, la nullità del contraddittorio. L'intelligibile, tuttavia, ha davanti a sé una duplice alternativa: o rimane al solo grado dell'*esse objectivum* presente nell'intelletto (“Intelligibile seu ens latissime dictum habet vel tantum esse objectivum in intellectu vocaturque Nihilum”)⁶⁵, per cui l'inclusione del nulla garantisce l'ambito in sé illimitato di ciò cui niente può essere opposto; oppure, seguendo la seconda alternativa, l'intelligibile riceve l'*esse reale extra intellectum* e si distingue come ciò che esiste *in rerum natura*, vale a dire come un *aliquid*. L'*aliquid*, poiché possiede l'*esse reale* al di fuori dell'intelletto, si caratterizza per la non-contraddizione interna e per l'opposizione al *nihil* – proprietà di cui l'intelligibile *tout court* non gode in virtù del fatto che rappresenta la pura pensabilità, vale a dire il grado più tenue (*subtilior ac tenuior*) dell'essere stesso – e, per questo, partecipa della *ratio entis* e delle sue proprietà, poiché o è ‘qualcosa’ – è cioè un *non-nihil* – o può essere ‘qualcosa’. La *res* o *ens reale* corrisponde, infine, all'ultimo grado concet-

61. Ivi: §11.

62. Ivi: §14, 40: «Quod communiter ens et res (vocibus minus late sumtis) vocatur, nobis distinctionis gratia Aliquid (ri) vel cum additione Intelligibile reale, Aliquid reale nuncupatur»; *Ibidem*: § 15: “Aliquid est Intelligibile, quod est in rerum natura, licet non sit qui id cogitet esse, seu, quod praeter esse objectivum in intellectu aliquod esse reale extra intellectum obtinet”.

63. Ivi: §26-27, 42-43: “Ens illud stricte dictum propriissime etiam Res vel utroque nomine conjuncto Ens Reale appellatur. Ens reale est Aliquid cui competunt attributa realia, seu quod esse reale non tantum extra intellectum obtinet, verum etiam in seipso”.

64. Ivi: §2, 37: “Intelligibile est, quicquid quovis modo est, cogitari ac dici potest. Ita dico Nihil, et dum dico cogito, et dum cogito, est illud in intellectu meo». Il dato è posto all'attenzione degli studiosi, cfr. Leinsle 1988: 100: “Da ‘nihil’ unter ‘intelligibile’ fällt, nimmt Clauberg mit Timpler eine Intelligibilität des Nichts an”. Sull'inclusione del *nihil* all'interno dell'intelligibile, Clauberg segue rigorosamente Timpler: “Intelligibile est Ens, graece τὸ ὄν, vel non Ens, μὴ ὄν”, Timpler 1608: *Rodolphi Gocleniini [...] Praefatio*, 8.

65. Clauberg 1647: §12, 39-40.

tuale con il quale l'ente può essere pensato, poiché a esso possono essere riferiti gli attributi reali. Questi possono essere classificati in base all'*essentia*⁶⁶ (si tratta allora dei *transcendentia*, vale a dire *unum, verum, bonum*), in base all'*existentia*⁶⁷ (*localitas, temporalitas* e *duratio*) e, infine, in base alla *productio*⁶⁸ (*multitudo, distinctio* e *unio*). All'ente reale, oggetto dell'*ontosophia*, competono dunque l'*esse objectivum* presente nell'intelletto in quanto è intelligibile, l'*esse reale* al di fuori dell'intelletto in quanto è 'qualcosa' (*aliquid* come *non-nihil*) e, infine, gli attributi reali in quanto è 'ente' in senso proprio.⁶⁹ Poiché i vari gradi con cui l'ente è concepito corrispondono ai vari livelli di intelligibilità, tutte le sue divisioni interne si stabiliscono all'interno dell'*intelligibile seu cogitabile*, così che l'ente in quanto intelligibile è ciò che ha solo l'*esse objectivum*; l'*aliquid* ha sia l'*esse objectivum* sia l'*esse reale* e, infine, l'*ens reale* ha sia la prima sia la seconda proprietà, cui si aggiungono gli attributi reali: "Ut in prima Philosophia tria sibi gradatim succedunt: *Intelligibile*, quod habet tantum esse objectivum; *Aliquid*, quod esse objectivum et esse reale; *Ens reale*, quod esse objectivum, esse reale et attributa realia obtinet".⁷⁰

Le ulteriori divisioni dell'ente deducibili dagli attributi stessi sono classificate, a partire dalla distinzione primaria tra Dio e creatura, in assolute (*completum et incompletum; permanens et succesivum; substantia et accidens*) e in relative (*absolutum et respectivum, spirituale et corporeum; vivens et vitae expers*). Dalle cose osservate deriva, dunque, che la metafisica o filosofia prima si occupa dei primi e sommi oggetti dell'intelletto, ottenuti in relazione alle operazioni della mente, tra le quali occupa un posto di primo ordine l'astrazione.

I.2. L'INTELLIGIBILITÀ DEL NIHIL

Una delle tesi claubergiane che più ha destato interesse è quella secondo la quale il *nihil*, in quanto intelligibile, sarebbe un ente:

Ciò che le persone comuni chiamano *cosa* e *qualcosa*, i dialettici *tema* e i filosofi *ente* – intesi questi termini nel loro significato più ampio – può essere descritto in questo modo: l'ente è tutto ciò che, in qualsiasi modo sia, può essere pensato e detto (*Alles was nur gedacht und gesagt werden kann*).

66. Ivi: §47, 48: "Essentia est attributorum realium primum, per quod Res et est, et est id quod est".

67. Ivi: §81, 56: "Existencia est attributum reale antecedens, per quod Ens actu est, seu habet Essentiam actu in rerum natura constitutam: unde et *Essentiae actualitas*, item *Actus entitativus* cognominatur".

68. Ivi: §119, 63: "Productio est attributorum respectivorum primum, per quod ens enti esse quoddam reale communicat et largitur".

69. Ivi: §33, 44: "Ex dictis tandem liquet, Enti non tantum convenire I. esse objectivum in intellectu, quatenus est Intelligibile 2. esse reale extra intellectum, quatenus est Aliquid; sed etiam 3. attributa realia quatenus ens est".

70. Ivi: §152, 195.

Così dico ‘nulla’ e quando lo dico lo *penso* e quando lo penso esso è nel mio intelletto.⁷¹

Clauberg si riferisce al primo significato con cui occorre intendere ciò che i filosofi indicano con il termine *ens* – ‘ente’ è tutto ciò che, in qualsiasi modo sia, può essere pensato e detto – e lo chiama *intelligibile*, impiegando l’esempio del *nihil* per renderne manifesta la natura. Il nulla, quando viene detto e pensato, è nell’intelletto, ossia è un ente secondo il primo significato.

Sulla questione della intelligibilità del *nihil* Clauberg discute ampiamente negli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* in un passo capitale, richiamato anche nelle *De cognitione Dei et nostri*,⁷² dedicato a dirimere alcune delle principali controversie in ambito metafisico. A essere posta in esame è, in primo luogo, la questione se il nulla sia intelligibile⁷³ e, in secondo luogo, se l’intelligibile possa dividersi in *aliquid* e *nihil*: “An Nihilum sit Intelligibile proindeque Intelligibile dividi possit in Aliquid et Nihil?”.⁷⁴

A favore della prima tesi dell’intelligibilità del *nihil* – *Nihilum est Intelligibile* –, Clauberg offre tre argomentazioni:⁷⁵ 1. Ciò di cui si discute è necessariamente qualcosa di ‘discutibile’ e di possibile per la conoscenza, ovvero intelligibile; non può infatti essere diverso l’oggetto di una discussione, la quale è una operazione della mente. Pertanto, il fatto stesso di discutere del nulla lo rende necessariamente intelligibile. 2. Per opporsi a qualcosa è necessario comprenderlo – nessuno infatti è in grado di contraddire qualcosa che non

71. Traduzione mia. Clauberg 1691a: §6, 283: “Quod a vulgo *Res* et *Aliquid*, a Dialecticis *Thema*, a Philosophis etiam *Ens* appellatur, vocibus hisce in latissima significatione sumtis, illud ita describi potest: *Ens* est quicquid quovis modo est, cogitari ac dici potest. *Alles was nur gedacht und gesagt werden kann*. Ita dico *Nihil*, et cum dico *cogito*, et cum cogito, *est* illud in intellectu meo”; *Ibidem*: §8: «*Praeterea, omne ens potest cogitari seu intelligi, ideoque Cogitabile et Intelligibile appellatur, simili ratione, qua sensibile, quicquid sub sensum cadit; appetibile, quicquid appeti potest. Germ. Ding res et denken cogitare ejusdem sunt originis*». Cfr. anche Clauberg 1647: §2, 37: “Intelligibile est, quicquid quovis modo est, cogitari ac dici potest. Ita dico *Nihil*, et dum dico *cogito*, et dum cogito, *est* illud in intellectu meo”.

72. Clauberg 1691c: V, §8, 603.

73. Sulla questione dell’intelligibilità del *nihil* si era già espresso Timpler 1608: l. I. c. II. 22-23. Di recente Fronterotta 2024 è tornato sulla trattazione claubergiana del *nihil*, ponendola in rapporto con il *Sofista* di Platone e, più in generale, con gli sviluppi del platonismo.

74. Clauberg 1647: §129-147, 181-192.

75. Ivi: §132, 182-183: “Assertio prima. *Nihilum est Intelligibile*. Argumentum. I. Illud de quo disputatur necessario est quid disputabile et cognitu possibile seu Intelligibile, neque enim disputationis, quae mentis operatio est, aliud potest esse objectum. At de Nihilo et illi et nos disputamus. 2. Cui contradicatur, illud intelligitur: quis enim contradicat iis quae non intelligit, Scaliger ex: 74. s. I. Contradicunt vero adversarii thesi nostrae (*Nihil est Intelligibile*), quae cum subjecto et praedicato constet, utrumque apprehendant necesse est. 3. Antithesis suam (*Nihil nullo modo est Intelligibile*) intelligere se dubio procul haud eunt infitias, nam si non intelligerent, qui possent ut verum enunciatum concipere ac defendendum sumere? At si intelligunt, et subjectum, rō *Nihil*, et praedicatum, ipsum non-intelligibile intelligunt (El: 10), et sane nolentes volentes efficiunt intelligendo, ut *Nihil* intelligant. Simile quid Augustinus habet contra Academicos: quomodo sciunt, inquit, nihil sciri posse: si enim id sciunt, aliquid scitur, vel si nihil scitur, neque hoc sciri potest”.

comprende⁷⁶–; da ciò segue, dunque, che per confutare il *nihil* occorre che esso sia inteso. Coloro che si oppongono alla tesi della intelligibilità del *nihil*, espressa con la proposizione *Nihil est intelligibile*, in realtà si oppongono al fatto che sia necessario comprendere entrambi gli elementi che la compongono, ossia il soggetto (*nihil*) e il predicato (*est intelligibile*); 3. di contro, essi non negano di intendere, invece, la propria tesi, espressa con la proposizione *Nihil nullo modo est Intelligibile*, e gli elementi di cui essa si compone; ebbene così facendo non fanno altro che ammettere l'intelligibilità del non-intelligibile, secondo quanto Clauberg ha già stabilito al §10 degli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia*. L'obiezione claubergiana rinvia all'argomento di Agostino contro gli scettici: “Simile quid Augustinus habet contra Academicos: quomodo sciunt, inquit, nihil sciri posse: si enim id sciunt, aliquid scitur, vel si nihil scitur, neque hoc sciri potest”.

Alle tre argomentazioni a sostegno dell'intelligibilità del *nihil* segue una serie di obiezioni, alle quali Clauberg oppone altrettante contro-obiezioni. In primo luogo,⁷⁷ gli avversari sostengono che, poiché ogni intelligibile è anche percepibile dal punto di vista dei sensi, in nessun modo il nulla può essere intelligibile, giacché di esso non vi sarebbe esperienza sensibile alcuna. A questa obiezione, che si basa sull'assioma secondo cui *nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*, Clauberg replica mostrando il vero senso della massima scolastica: nulla può essere conosciuto dall'intelletto in modo naturale, il cui principio di conoscenza e la cui prima occasione non sia stata offerta dai sensi. Ebbene, da questo punto di vista anche il *nihil* viene ‘sentito’, sia tramite i segni, la parola scritta o quella orale, sia in ragione della sua opposizione all'*aliquid*, tramite cui esso viene inteso per negazione o per similitudine.

In secondo luogo,⁷⁸ gli avversari obiettano che se il *nihil* venisse percepito dall'intelletto, questo accadrebbe paradossalmente o *a priori*, vale a dire di esso si dimostrerebbe un'essenza, o *a posteriori*, vale a dire da quella stessa essenza seguirebbero proprietà e accidenti. A questa obiezione Clauberg replica che non necessariamente intendiamo sempre nel modo dell'*a priori* o dell'*a posteriori*; l'intelletto intende, infatti, il suo oggetto adeguato per sé né *a priori* né *a posteriori* e questo corrisponde esattamente all'intelligibile di cui il *nihil* è come una specie. Solamente l'ente reale ha qualcosa che lo precede (*prius*), cioè una certa essenza, e qualcosa che lo segue (*posterius*), cioè una serie di attributi reali. Il *nihil* non è dunque inteso propriamente tramite un *prius* e un *posterius*, benché l'intelli-

76. Per sostenere questo secondo argomento Clauberg si richiama a Scaligero: “Ais: Calidum esse Solem, ponere non vereor, cum nihil calidum aliud in eo caloris genere existiment. Si sic loquaris, Cardane, fortasse nemo contradicat. Quis enim contradicet iis, quae non intelligit? Aut quis haec intelligit?”, Scaligero 1557: Ex. LXXIV, 110.

77. Clauberg 1647: §133, 183.

78. Ivi: §134, 183-184.

gibile come l'*aliquid* possano esserne considerati un 'prima' al pari di un genere.⁷⁹

In terzo luogo,⁸⁰ gli avversari sostengono che l'intelletto nell'atto di intendere divenga tutte le cose che pensa (così Aristotele, *De anima* III 4-5 e *Metafisica* XII 9), dunque, in nessun modo potrà divenire qualcosa che non è. Da questa obiezione Clauberg si difende rispondendo che l'intelletto diviene tutte le cose soltanto nella misura in cui esso è una potenza conoscente che unisce il *signum*, ossia il concetto, al *signatum*, ossia la cosa concepita, facendo sì che il primo faccia le veci del secondo attraverso il suo essere intenzionale e, per l'appunto, vicario (*esse intentionale et vicarium*). Da questo punto di vista, non c'è differenza tra l'intelletto che nell'atto di intendere diviene un non-ente e l'intelletto che nell'atto di intendere diviene un cavallo o un cane.

In quarto luogo,⁸¹ gli avversari obiettano che il *nihil* può essere inteso soltanto *per accidens*, ma secondo Clauberg la questione non sarebbe affatto pertinente con la tesi di partenza (*Nihil est intelligibile*), dal momento che questa non riguarderebbe il fatto che il *nihil* sia intelligibile per sé o per accidente, ma, semplicemente, 'che sia' intelligibile. Il fatto poi che il *nihil* si comprenda in ragione della sua opposizione all'*aliquid* non indebolirebbe in nessun modo la tesi iniziale, dal momento che anche gli enti reali sono sempre concepiti in una relazione di negazione o di analogia con altro. Inoltre, come la creatura non definisce cosa sia un ente reale, per il fatto che ottiene tutta la sua *realitas* da Dio e in ragione di Dio, così il *nihil* non fissa da solo l'essere intelligibile, per il fatto che riceve tutta la sua intelligibilità da 'qualcuno', ossia l'intelletto che concepisce, e in ragione di 'qualcosa', ossia l'*aliquid* rispetto al quale viene concepito per difetto o per similitudine. Se venisse a mancare l'influsso di Dio, la creatura non sarebbe più un ente reale; se venisse a mancare l'intelletto, il *nihil* cesserebbe di essere inteso.

In ultimo,⁸² essi sostengono che il *nihil* non venga affatto inteso e che esso corrisponda soltanto a un nome. Clauberg risponde che il *nomen* – che è come dire *novimen*,⁸³ da *nosco*, ovvero che 'fa notizia' –, include una certa forza d'azione, come se fosse esso stesso la causa di una certa idea, e rappresenta, dunque,

79. Cfr. ivi: §134, 184: "Igitur intelligitur quidem; sed non per prius et posterius proprie: attamen per prius aliquo modo, quod est tum Aliquid, tum Intelligibile, quasi genus est".

80. Ivi: §135.

81. Ivi: §136, 184-185.

82. Ivi: §137, 185.

83. Cfr. Scaligero 1540: l. 4, c. 76, 134: "Nomen igitur primum exequamur: esse enim notam rei permanentis, ex iis, quae supra diximus, satis constat. Itaque in ipsa appellatione comprehensa est vis quaedam actionis: quasi ipsum esset caussa quaedam notionis, nam, ut a Moveo, Movi, Motum, Movimen, Momen, sic a Nosco, Novi, Notum, Novimen, Nomen: est enim imago quaedam qua quid noscitur, instrumentum quasi quoddam cognitionis, ac veteres quidem rectam viam institere, cum dicerent, quasi notamen. Verum minus recte bonam sententiam explicarunt: Notatum enim posterius est quam Notum, sic Notamen quam Nomen: ut e contrario ab hoc illud potius sit. Fuit prius Noo a quo Nosco: ut ἡρεμάω, a quo ἡρεμάσκω, apud Theocritum: Aeoles enim sic loqui consuevere".

una sorta di strumento di conoscenza: nominare una cosa significa venirne a conoscenza e riconoscerla con un marchio distintivo, un nome per l'appunto. Nondimeno negare di intendere che cosa significhi il termine *nihil* non è altro che discutere su qualcosa di non-intelligibile e dunque ammetterlo.

Veniamo ora alla seconda parte della questione metafisica presa in esame. A favore della tesi della divisione dell'*intelligibile* in *Aliquid* e *Nihil*,⁸⁴ secondo la quale l'*intelligibile* non è un genere, ma, piuttosto, qualcosa di concettualmente comune e superiore all'*aliquid* e al *nihil*, Clauberg adduce cinque argomentazioni: 1. poiché il *nihil* è intelligibile come l'*aliquid*, l'*intelligibile* può essere considerato come 'qualcosa di comune' (*commune quid*) a entrambi; 2. l'oggetto adeguato dei sensi, il *sensibile*, se considerato in comune viene astratto da ciò che è sensibile per sé o per accidente; allo stesso modo, l'oggetto adeguato dell'intelletto può essere separato da ciò che è intelligibile in senso primario, l'*aliquid*, e da ciò che è intelligibile in senso secondario, il *nihil*; 3. l'assioma metafisico *quodlibet est aut non est* connota tramite il sincategorema 'quodlibet' ciò che è comune all'ente e al non-ente, ossia all'*aliquid* e al *nihil*;⁸⁵ 4. la quarta argomentazione è quella che Clauberg riprenderà fedelmente anche nella *Metaphysica de ente* e che si basa sull'argomento del *Menone* di Platone, espressamente evocato, secondo cui perché una ricerca sia possibile occorre avere fin dall'inizio una forma di pre-comprensione o di pre-conoscenza dell'oggetto cercato, altrimenti "nel caso in cui ti imbattessi in esso, come farai a sapere che è proprio quello che non conoscevi?" (Platone, *Menone* 80d-e):

Si quaerenti ex te, qua de *re* cogitas, disputes? Responderis, te de Nihilo, de Cerbero cogitare aut disputare, nullus erit, a praeconcepta modo liber sit opinione, qui sibi illusum et minus recte responsum esse existimet dicatve Elem: 6. Igitur, priusquam audiret responsionem tuam, per illud vocabulum *res* El: I. communem aliquem conceptum praesupposuit ad Nihilum, Cerberum et alia quaevis indifferentur se habentem, quod nimirum de Cogitabili quodam cogites, de Disputabili disputes. Qui quidem conceptus in quaestione illius indeterminatus per responsionem tuam determinatur. Huc facit illud Platonis a Verulamio citatum: qui aliquid quaerit, id ipsum quod quaerit, generali quadam notione comprehendit, aliter qui

84. Clauberg 1647: §138, 185: "Assertio secunda. *Intelligibile potest dividi in Aliquid et Nihil, tanquam commune et superius quoddam in conceptu nostro ad Aliquid et Nihil, ut particulariora et inferiora*. Genus enim et Species proprie dictae et hic et alibi in prima Philosophia non inveniuntur". Su questo si era già espresso Timpler 1608: l. I, c. II, 23: "Prima ac generalissima distributio τὸν νοητὸν, est in nihil et aliquid. Quicquid enim a mente hominis concipi et intelligi potest, id est vel nihil, vel aliquid".

85. Clauberg 1647: §139, 185-186: "Argumentum. I. Si Nihil hoc commune habet cum Aliquo, quod sit intelligibile, Intelligibile utique considerari recte potest, ut commune quid ad Aliquid et Nihil. 2. Sensus adaequatum objecto, τὸ Sensibile, in communi consideratum abstrahitur ab eo quod per se et per accidens sensibile: longe itaque rectius adaequatum intellectus objectum, τὸ Intelligibile, poterit praescindi ab eo quod primario et secundario Intelligibile (h.e. ab Aliquo et Nihilo), cum nihil ita improprie intelligibile dicatur, ut improprie sensu percipi dicuntur multa ex iis, quae per accidens sensibilia. 3. Axioma in omnium pene scriptis Metaphysicorum legitur: quodlibet est aut non est El:13. cuius subjectum, syncategoremate *Quodlibet* connotatum, aliud esse nequit, quam commune quid ad Ens et non-Ens, seu (ut nos distinctionis gratia dicimus) Aliquid et Nihil".

fieri potest, ut illud, cum fuerit inventum, agnoscat?⁸⁶

Se a chi ti domanda a *cosa* stai pensando o di *cosa* stai discutendo, rispondi che pensi o discuti del *nulla* o di Cerbero, non ci sarà nessuno, libero da opinioni preconcepite, che penserà e dirà di essere stato ingannato e di aver ottenuto una risposta meno corretta. Pertanto, prima di ascoltare la tua risposta, l'interlocutore presuppone già, con il termine *cosa*, un qualche concetto comune che dimora indifferentemente nel Nulla, in Cerbero e in qualsiasi altra cosa, proprio perché, in un certo senso, si pensa il pensabile e si discute sul discutibile. Il concetto, ancora indeterminato al momento della domanda dell'interlocutore, si determina attraverso la tua risposta. È ciò che fa Platone, citato dal Verulamio: chi cerca qualcosa, comprende la cosa stessa che cerca con una certa idea generale, altrimenti chi potrebbe riconoscerla una volta trovata? [Traduzione mia]

Nella *Metaphysice de ente* l'argomento viene ripreso in questo modo:

Entis conceptus *notissimus* est, quia de quocunque etiam objecto tractetur, rem sive aliquid esse, facillime intelligit unusquisque. Nec potest quid adeo ignotum animo nostro occurrere vel in quaestionem venire, de quo non prius ponatur ut notum, quod ens sive res sit. Quoties enim quaerimus, quid hoc rei? qua de re disputatis? quid rei est Chimaera? generalissimus Entis conceptus (cujus ambitu et vera et ficta quaelibet, et nihil et aliquid comprehenduntur) animo jam inest. Hoc ex eo patet, quod interroganti, qua de re disputes aut loquaris, recte potes respondere, te de Nihilo, vel Cerbero aliove figmento loqui. Ergo Cerberus aliaque figmenta, et ipsum Nihilum conceptu Rei seu Entis communissimo et notissimo tunc continentur.⁸⁷

Il concetto di ente è *il più noto*, poiché di qualunque oggetto si tratti, ognuno intende con estrema facilità che è una 'cosa' o 'qualcosa'. Né ci può venire in mente, o essere oggetto di una discussione, qualcosa di tanto ignoto che di esso non venga prima posto come noto il fatto che è un ente oppure una cosa. Ogni volta che domandiamo 'che cosa significa?', 'di che cosa discutete?', 'che cosa significa chimera?', è già presente nell'animo il concetto generalissimo di ente (nel cui ambito è compresa qualsiasi cosa vera o falsa, il nulla e qualcosa). Da ciò risulta evidente che, a chi domanda di che cosa si stia discutendo o si stia parlando, è corretto rispondere che si sta parlando del nulla, di Cerbero o di una qualsiasi altra finzione. Dunque, Cerbero e le altre finzioni, e il nulla stesso, sono compresi allora nel concetto comunissimo e notissimo di cosa o ente [Traduzione mia].

Secondo una quinta e ultima argomentazione, infine, la disciplina somma può iniziare solo dall'alto e ciò che è massimamente astratto non ha qualcosa di opposto o affine ad esso; così la metafisica non può essere la scienza suprema

86. Ivi: §139, 186.

87. Clauberg 1691a: §12, 284.

se è opposta o posta in relazione a un'altra scienza, da cui segue, necessariamente, che l'*intelligibile* si pone al massimo grado e, necessariamente, come ciò che è comune a tutte le determinazioni successive. Sia il *nihil* sia l'*aliquid*, benché massimamente distanti rispetto all'*esse reale*, del quale soltanto il secondo è provvisto, sono accomunati dal fatto di possedere l'*esse objectivum*: "Aliquid et Nihil in communi genere, per quod habent esse objectivum, non contradicunt sibi; sed ratione tò esse realis, quod Alicui competit, Nihilo non competit".⁸⁸

1.3. L'ONTOLOGIA E LE ALTRE DISCIPLINE

Tra gli aspetti che più restituiscono l'appartenenza degli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* allo scolasticismo riformato e alla trattatistica del suo tempo,⁸⁹ vi è certamente quello legato all'esigenza di ripensare lo statuto della metafisica e il suo rapporto con le altre discipline, in seguito alla sua reintroduzione all'interno dei *curricula* accademici riformati e protestanti. Benché l'opera claubergiana manifesti affinità con il progetto del sapere universale elaborato dal teologo ceco Jan Amos Komenský (Comenius),⁹⁰ e dimostri, per questa via, una certa volontà di affrancarsi dallo scolasticismo più tradizionale, è certamente il rapporto tra metafisica e logica a costituire la questione 'scolastica' di cui si avverte maggiormente l'urgenza,⁹¹ giacché dopo una lunga fase di tendenze fortemente 'anti-metafisiche' da parte di filosofie come il ramismo,⁹² i tempi richiedono una risistemazione della metafisica dinanzi all'egemonia della logica nello studio dell'ente.

Per capire quali istanze siano messe in gioco è doveroso fornire una breve ricostruzione delle fasi che hanno condotto, per tutto il periodo della Riforma, prima a un'esclusione (1520-1590) e poi a una reintroduzione (dal 1590 in poi) della metafisica all'interno dell'insegnamento accademico, cui è connesso prima un forte antiaristotelismo, poi una considerevole ripresa della lettura di Aristotele. Faccio riferimento, in primo luogo, ai numerosi studi di Joseph S. Freedman che analizzano la drastica perdita di rilievo della metafisica in area protestante, attraverso una serie di classificazioni disciplinari rinvenibili in alcune opere di autori riformati e protestanti tra il 1560 e il 1590.⁹³ Mi riferisco,

88. Clauberg 1647: §140, 187.

89. A tal riguardo cfr. Freedman 1984: 67-80, che illustra in modo schematico il contenuto di alcuni manuali di metafisica della prima metà del Seicento.

90. Cfr. Leinsle 1988: 88-105; Leinsle 1999; Savini 2011: 31-33.

91. Si veda, nello specifico, Trevisani 1993.

92. A tal proposito rimando a Dibon 1990: 79-85.

93. Sull'esclusione e poi sulla reintroduzione della metafisica all'interno dell'insegnamento universitario, cfr. Freedman 1999: 37-65 e 166-177, ma anche Petersen 1921: 219 e sgg. Freedman si è occupato ampiamente della questione della classificazione delle discipline filosofiche all'interno dei *curricula* universitari delle istituzioni accademiche cattoliche e protestanti dell'Europa centrale tra Cinquecento e Seicento, cfr. Freedman 1983: 193-202, 1984. Soprattutto

in secondo luogo, allo studio di Costantino Esposito e Marco Lamanna⁹⁴ che, sulla base dei dati forniti dai lavori di Freedman, chiarisce la natura del tentativo della cultura protestante di ridefinire il quadro epistemologico dei saperi, da cui emergono i due momenti divergenti del ridimensionamento – sino in alcuni casi alla totale estromissione – e della ripresa⁹⁵ della metafisica all'interno dei piani di studio. Mentre il fenomeno dell'esclusione non interessa le principali istituzioni cattoliche controriformate, per le quali la metafisica costituisce un insegnamento fondamentale, al contrario in ambito riformato durante il primo periodo di diffusione della Riforma (1520-1590) si ha un progressivo ridimensionamento dell'insegnamento della metafisica, in ragione di alcuni fattori. Tra questi vi è, al primo posto, l'interdetto di Lutero, formulato, tra i vari luoghi, nell'*Appello alla nobiltà cristiana di nazione tedesca* (1525), su gran parte delle opere aristoteliche – in particolar modo la *Physica*, la *Metaphysica*, il *De Anima* e l'*Etica* –, eccezion fatta per gli scritti di logica, retorica e poetica, che costituiscono l'apparato scientifico dell'epoca, con il quale i giovani imparano a discettare e predicare e con il quale, in un contesto più ampio, si risolvono le controversie teologiche. Tra i fattori del ridimensionamento della metafisica vi è, in secondo luogo, la diffusione nelle accademie e nei ginnasi riformati del ramismo,⁹⁶ filosofia apertamente in contrasto con la metafisica. Negli ambienti riformati il ritorno alla pubblicazione di trattati di metafisica

tutto in Freedman 2011: 375-430 lo studioso ha analizzato l'ipotesi di una correlazione diretta tra confessione religiosa – e tipologia di confessione religiosa – e filosofia accademica scolastica e in che misura l'organizzazione dei *curricula* dipenda dall'orientamento religioso delle singole istituzioni. All'interno di questo ambito di indagine Freedman si è soffermato a indagare il posto della metafisica nell'insegnamento accademico. Dall'analisi dei *curricula* universitari egli ha rilevato che dal 1520 si registra un grande cambiamento all'interno delle università dell'Europa Centrale, a prescindere dalla loro matrice confessionale. Molte Facoltà delle Arti iniziano, infatti, a trascurare o a omettere del tutto l'insegnamento di alcune discipline filosofiche, e tra queste la metafisica. Tuttavia, mentre nelle istituzioni cattoliche l'insegnamento della metafisica riprende dal 1560 circa e sembra coincidere con l'introduzione, a opera dei gesuiti, di un *curriculum* molto più vasto e onnicomprensivo, al contrario nelle istituzioni accademiche protestanti (luterane e calviniste) la metafisica viene reintrodotta soltanto all'inizio del Seicento. Secondo Freedman a dar ragione del dato storico del processo di reintroduzione della metafisica vi sono molteplici fattori, tra cui la sofferenza di fronte al ramismo anti-aristotelico e anti-metafisico; la rinascita dell'aristotelismo come nel caso della Scuola di Padova e della Scuola di Altdorf; l'influsso delle scuole gesuite presenti in Germania in cui si insegna la metafisica aristotelica (a tal proposito si veda Blum 1995), e, infine, la diffusione delle opere della scolastica gesuita spagnola, principalmente le *Disputationes metaphysicae* di Suárez che vengono pubblicate per la prima volta in Germania (Mainz) nel 1600, cfr. Wundt 1939: 48-60; Courtine 1990: 405-418. A tal proposito, Esposito ha parlato di una 'eterogenesi dei fini' per descrivere la dinamica storica in atto tra gesuiti e protestanti, che ha portato alla ripresa della metafisica in epoca moderna, cfr. Esposito 2011: 31. Sul tema della ripresa della *Metaphysica* di Aristotele si veda anche White Beck 1969: 115-138.

94. Esposito-Lamanna 2011.

95. Sul fenomeno del 'ritorno' (*Wiederkehr*) della metafisica rimando a Sparr 1976.

96. Su questo si veda Hotson 2007.

sul finire del Cinquecento è dettato, secondo Piero di Vona,⁹⁷ dall'urgenza di trovare un modo per competere con la cultura cattolica post-tridentina che, in particolar modo quella gesuita, non ha mai abbandonato la metafisica. La sfera di rivalità è necessariamente quella delle dispute teologiche, per le quali i lessici della logica e della retorica hanno perso oramai la loro efficacia. Inoltre, la ripresa del tomismo da parte di gesuiti e domenicani fa scaturire la necessità di riaffermare una scienza forte della *res* a discapito sia della logica sia della dialettica, scienze cui, durante la Riforma, è affidato lo studio dell'ente.

Il ritorno della metafisica in ambito protestante avviene ufficialmente con l'inaugurazione del primo corso di metafisica presso l'*Accademia Julia* di Helmstedt nel 1597 a opera del luterano Cornelius Martini; tuttavia "a mostrarsi decisivo fu anzitutto l'ingresso dei calvinisti nel dibattito della prima *Schulmetaphysik*. Come mostrano i casi di Rudolph Göckel e Clemens Timpler, i calvinisti risentirono di minori opposizioni di carattere confessionale e ideologico rispetto ai loro colleghi luterani nel riprendere lo studio della metafisica. Queste minori pressioni consentirono ai calvinisti, sul finire del Cinquecento, di spingersi sino ad avviare una prima 'importazione' in Germania dei modelli metafisici dei loro storici avversari nella fede, i gesuiti".⁹⁸ Nei paesi della Riforma la metafisica viene rielaborata certamente più in vista dell'insegnamento che della riflessione filosofica vera e propria; per questo essa si lega alla produzione di manuali oramai sempre più autonomi dalla teologia, giacché si accentua il carattere di separatezza tra l'ambito della Rivelazione, che mantiene pur sempre il proprio primato, e quello della conoscenza naturale, dominato dal principio di non contraddizione. In questo modo alla metafisica è riconosciuta l'autonomia di indagare il proprio oggetto e i propri principi e le è riconsegnato lo studio dell'ente.

Le sezioni degli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* di Clauberg dedicate al rapporto dell'*ontosophia* rispetto a tutte le altre discipline sono il *De Usu* e la *Diacritica*. Il carattere di massima generalità e universalità conferitole dall'oggetto di indagine le assegna un ruolo fondativo e universale⁹⁹ rispetto a tutti gli altri saperi regionali, caratterizzati, di conseguenza, da uno *status* di subordinazione.¹⁰⁰ I termini, i principi e gli assiomi più universali e più generali, che in essa si dimostrano, sono alla base di tutte le altre scienze particolari

97. Cfr. Di Vona 1968, 1976.

98. Esposito-Lamanna 2011: 265.

99. Clauberg 1647: §5, 105: "cum tamen, ut scientia est universalissima, usum quoque ejus universalissimum esse oporteat".

100. Ivi: §8, 106: "Prioris generis usus in eo praecipue consistunt, ut per generalia quae tradit Metaphysica quaerantur et constituentur specialia inferiorum disciplinarum; tum ut specialia jam inventa et constituta reducantur atque exigantur ad generalia in Metaphysicis". Cfr. anche ivi: §56, 265-266: "Sola prima Philosophia, quia suprema est, nullam habet scientiam oppositam, nullam coordinatam; sed sibi subordinat reliquas omnes, quatenus de uno illo subjecto, quod in Metaphysicis unum Intelligibile, ut Aliquid, ut Ens reale consideratur, omnes omnino participant".

che li articolano a seconda dei rispettivi contenuti speciali (sia teoretici, sia pratici),¹⁰¹ coprendo in questo modo tutto l'ambito del sapere.¹⁰² Nella *Diacritica* Clauberg illustra la suddivisione delle varie scienze, tramite l'ordine di subordinazione per il quale l'ontologia risulta essere la prima.

Di seguito la tavola delle discipline organizzate dalla più generale alla più speciale secondo il criterio delle divisioni interne all'ente:¹⁰³

1. Scienza generale dell'ente: *Ontologia*;
2. Scienza dell'ente creato: *Ctismatologia*¹⁰⁴.
 - 2.1. Generale, di tutto ciò che è comune alle cose e alle sostanze create;
 - 2.2. Scienza della sostanza corporea:
 - 2.2.1. Scienza generale della sostanza corporea: *Geometria* e *Optica*;
 - 2.2.2. Scienza dei corpi celesti: *Astronomia* e *Astrologia*;
 - 2.2.3. Scienza dei corpi terrestri: *Statica*, *Musica*, *Geographia* e Scienza dei corpi misti (all'interno della quale appartengono, con gradi di generalità diversa, tutte le varie discipline speciali, tra le quali la *Logica*, in quanto facoltà conoscitiva che appartiene all'uomo, e l'*Ethica*);
 - 2.3. Scienza della sostanza incorporea o spirituale;
3. Scienza dell'ente increato (Dio): *Theologia* teoretica, naturale e sovranaturale.

L'ontologia precede tutte le altre scienze, poiché il suo oggetto, essendo il più universale, è tale per cui tutte le sue proprietà, i principi e gli assiomi sono alla base di tutte le altre discipline.¹⁰⁵ Essa ha dunque una funzione direttiva sul quadro generale delle scienze, la cui divisione primaria è quella tra ontologia, *ctismatologia* (vale a dire la *physica* in senso lato) e teologia: mentre la prima indaga l'ente in quanto ente e il modo in cui esso si caratterizza come *intelligibile*, come *aliquid* e, infine, come *ens reale*, le altre due, una volta posta questa distinzione, si occupano l'una dell'*ens reale* composto (creature), l'altra dell'*ens reale* semplice (Dio).

101. Ivi: §59, 138: "Et sic Metaphysica per primariam Entis divisionem scientiis proxime subjectis immediate, reliquis disciplinis mediate subjecta sua assignat".

102. Ivi: §165, 202: "XXIX. Usus coronis esto praecedentium; ex primae Philosophiae cognitione hanc utilitatem reportamus, quod omnia scimus".

103. Cfr. ivi: §15, 242-243. Clauberg utilizza anche la metafora dell'albero per riassumere quanto illustrato per mezzo della tavola: "Item, tabula proposita Arbori assimilari potest, ad cuius *truncum* pertinent Ontologia, Ctismatologia, Theologia, quatenus directe substantias suo sub considerationis objecto comprehendunt: ad *ramos* inde prodeuntes pertinent disciplinae Mathematicae, Poëticae, Practicae", ivi: §30, 251.

104. Dal gr. κτίσμα: fondazione, colonia, edificazione, ma anche, posteriormente, opera o creatura.

105. Clauberg 1647: §54, 264: "Prima Philosophia est *universalissima Disciplinarum omnium*, adeoque *natura et distincta cognitione prior omnibus* [...]. Verum, si quae disciplina genus aut quasi genus tractet subiecti inferioris disciplinae, tum sane dubitari non potest, quin illa hanc antecedit"; ivi: §60, 268: "Solam Metaphysicam maxime suis se principiis munire posse, caeteras ex hac saepe muniendas"; *ibidem*: §61: "Affinis huic et illa est differentia, qua Metaphysica intuitu caeterarum disciplinarum, *reginae et dominae* elogio ornatur".

I.4. L'ONTOLOGIA E LA LOGICA¹⁰⁶

Clauberg si sofferma principalmente sul rapporto tra metafisica e logica, poiché esso è spesso fonte di confusione: “Differentias Metaphysicae et Logicae paulo exquiram diligentius, cum quia nihil crebrius aut turpius, quam fundamentum (Metaph.) cum aedificio illi superstructo (Logica), reginam et dominam Disciplinarum cum ancilla et famula omnium confundi”.¹⁰⁷ La confusione che insorge nel delimitare i campi di indagine della metafisica e della logica ha tre cause: 1) essa deriva dall'ordine tradizionale con cui nelle scuole si impartisce lo studio della logica, premettendola alla metafisica; 2) essa trae origine da una certa corruzione della metafisica e da un uso improprio che i logici hanno fatto del suo oggetto; 3) essa deriva, infine, da ciò che logica e metafisica hanno in comune, vale a dire il fatto di essere entrambe universali e, per questo, massimamente mutate da qualsivoglia ambito del sapere.

La logica non ha un oggetto specifico; essa si occupa, piuttosto, delle *notiones secundae*¹⁰⁸ – vale a dire gli enti di ragione – e la sua natura è quella di essere un *habitus* strumentale a sostegno delle operazioni dell'intelletto, nel loro atto di definire e distinguere ciò che esso indaga.¹⁰⁹ Per questo motivo la logica si divide in *genetica* e *analytica*,¹¹⁰ con la prima si intende la logica propriamente detta e l'ermeneutica, che hanno il compito di accompagnare l'intelletto nella corretta formazione dei concetti¹¹¹ e nell'esatta costruzione dei discorsi. Con la seconda si intende, invece, l'analitica propriamente detta e l'ermeneutica analitica, che hanno, invece, lo scopo di guidare l'intelletto nella risoluzione dei concetti più complessi, alla luce del criterio della verità e della falsità.

Le differenze che sussistono tra metafisica e logica sono molteplici e a esse Clauberg dedica i paragrafi conclusivi della *Diacritica*. Entrambe indagano l'*ens reale*, ma mentre per la metafisica esso è oggetto di contemplazione, unitamente a tutte le proprietà reali che gli appartengono per sé, per la logica

106. Sono debitrice a Massimiliano Savini di un'ampia ricognizione su tutti gli aspetti introduttivi relativi a quest'opera e al complesso rapporto tra *ontosophia* e logica; cfr. Savini 2011: 33-69.

107. Clauberg 1647: §78, 273-274.

108. Ivi: §80, 274: “Subiectum tractationis Logicae sunt praecipue Notiones secundae et rationis Entia”.

109. Ivi: §102, 283: “Metaphysicae subjectum unum est ac simplex, nempe contemplationis Ens reale: Logicae triplex assignatur. I. Tractationis seu contemplationis, videlicet notiones secundae rationales. 2. Operationis, quod est materia circa quam, ut res quaelibet. 3. Informationis ac directionis, ratio seu mens humana. Subjectum inhaesionis omni accidenti competens hic non attenditur”.

110. La distinzione è alla base dell'impianto della *Logica Vetus et Nova*, cfr. Clauberg 1691d: 779-783; Clauberg 2007: 52-59.

111. Clauberg 1647: §83, 275: “Logica Genetica dividitur in Logicam stricte sic dictam et Hermeneuticam seu Interpretativam. Genetica enim Logica dirigit intellectum ad rectam formationem suorum conceptuum”.

esso è l'oggetto dell'operazione¹¹² estrinseca di considerarlo come parte di un enunciato o di un discorso. Mentre la metafisica contempla l'ente e i gradi di realtà che gli appartengono necessariamente (*materialiter*), la logica se ne occupa soltanto in modo analogico, vale a dire si riferisce a esso in un modo diverso,¹¹³ poiché non considera la sua natura essenziale, ma solo la sua capacità formale di essere oggetto di un sapere 'nozionistico' (*entia notionalia*) e 'discorsivo' (*entia verbalia*). Per questo motivo la metafisica segue un *ordo syntheticus*, la logica un *ordo analyticus* e tra le due vi è ampia distanza, giacché la prima è un *habitus principalis propter se*, mentre la seconda un *habitus instrumentalis* che deve essere acquisito. La metafisica è dunque un *habitus philosophicus*, vale a dire una disposizione conoscitiva in senso proprio; la logica, al contrario, non appartiene propriamente alla filosofia – non ne è nemmeno una sua parte –, ma è esclusivamente uno strumento pratico a sostegno dell'intelletto. La metafisica è definita anche come un "commercium mentis cum ente", poiché sulla base delle operazioni della mente, che consentono di distinguere ciò che deve essere massimamente indagato, essa ha per oggetto l'ente in quanto tale. La logica, al contrario, è un "commercium mentis cum mente", poiché essa non dispone di un contenuto proprio,¹¹⁴ ma lo mutua da altro per analogia o *per mentis fictionem*. Per questi motivi è detta anche *organum*, *ars rationis* e non piuttosto scienza,¹¹⁵ poiché "sibi ipsi sui cognoscendi modum praescribit: Metaphysica illum non a se habet; sed a Logica. Est enim Logica instar ancillae, quae et sibi et dominae servit, non habens aliam, quae sibi vicissim ancilletur".¹¹⁶

Sin dai *Prolegomena* Clauberg sostiene la priorità assoluta e fondativa della metafisica rispetto a tutte le scienze, compresa la logica, cui attribuisce una funzione meramente strumentale e non conoscitiva; tuttavia il rapporto tra filosofia prima e logica è piuttosto complesso e non tarda a far nascere una serie di difficoltà rispetto al progetto di fare dell'*ontosophia* una scienza propedeutica.

112. Ivi: §104, 283: "Ens reale in Metaphysicis est *subjectum Contemplationis*, in Logica *operationis tantum*, quoties praxis logica circa illud exercetur".

113. Ivi: §105, 283-284: "Metaphysici subiecti certae *reales proprietates* dantur, cuius generis in Logica nullae inveniuntur. Item: quaecunque *vere et realiter* subiecto Met: tribuuntur, ea non nisi analogice et *per mentis fictionem* Logicae tractationis subiecto conveniunt. Ita de Ente proprie dicitur, quod unum, verum, bonum, perfectum sit: de Enunciatione aut Syllogismo haec analogice duntaxat affirmantur".

114. Ivi: §154, 295: "Metaphysica *supremas omnium rerum causas et principia* declarat ac fundat aliisque omnium disciplinarum artificibus in cognitione sui obiecti occupatis subvenit: Logica, ut ut vires colligate omnes, nihil ex se tale producat".

115. Ivi: §96, 281: "Primae Philosophiae pronunciata sunt ac dicuntur *Theoremata*, quippe ad speculandum proposita: Logicae effata sunt *Regulae* et Canones, qui hoc vel illo modo aliquid fieri debere ostendunt".

116. Ivi: §90, 279. Sul tema del *topos* della logica come *ancilla* della metafisica cfr. Savini 2011: 33-52.

Metaphysicae Didacticae iam apprehensae sed nondum plene comprehensae, iungendum est Logicae studium. Ea enim cum non ante Metaphysicam plane ignotam addisci possit et tamen ad ipsius perfectam cognitionem conducatur, intermiscenda est. Debet autem sic attemperata esse Metaphysicae et adaequata, ut de speciali inferiorum disciplinarum cognoscendarum modo nihil praescribat.¹¹⁷

Ai principi metafisici di cui si ha soltanto una *apprehensio*, ma non ancora una *comprehensio* – questa è la differenza decisiva –, deve essere integrato lo studio della logica, il quale non può prescindere da una qualche conoscenza in ambito metafisico. La necessità di “mescolare” (*intermiscere*) la logica alla metafisica deriva, piuttosto, dal fatto che la prima mette a disposizione gli strumenti di cui la riflessione metafisica si serve, affinché, rispetto al proprio ambito di indagine, essa giunga a una perfetta conoscenza. Poiché la metafisica si occupa dei primi principi complessi e delle conclusioni generali da questi dedotte, due sono gli strumenti della logica impiegati, il sillogismo e l'induzione:

Methodum quod attinet, cum duo sint in Metaphysica, prima principia complexa et conclusiones ex iis eductae generalissimae, quorum notitia coniunctim Sapientiam hanc absolvit; duo quoque erunt instrumenta Logicae primaria his recte cognoscendis inservientia: omnia enim probamus et nota facimus aut Syllogismo aut Inductione lib. 2. prior. anal. cap. 2.¹¹⁸

La logica si aggiunge allora alla “Metaphysicae Didacticae iam apprehensae sed nondum plene comprehensae”, poiché si trova di fronte a una scienza cui è già stato assegnato l'oggetto di indagine per mezzo della capacità astrattiva dell'intelletto.¹¹⁹ Poiché esso conosce i suoi oggetti primi per sé e in modo immediato, il primo dei concetti, il più noto, il più semplice e il più universale di tutti sarà quello dell'ente che precede tutte le successive divisioni: “Realis disciplina nulla datur, in qua *major sit abstractio et praecisio*, atque exinde nullius scientiae subjectum minus habet entitatis, quam Metaphysicae, quatenus tale est ante divisiones Entis”.¹²⁰ La priorità dell'intelletto sembra garantire, dunque, una via di accesso ‘naturale’ alla fondazione della filosofia prima, poiché i primi e i sommi oggetti che esso concepisce corrispondono al *subjectum* della scienza stessa che si ricerca.¹²¹ D'altro canto, la sola induzione e il solo sillogismo non garantirebbero di per sé la formazione del concetto di ente, perché avrebbero bisogno dell'astrazione e, con questa, dell'unificazione *a priori* degli

117. Ivi: §102, 33-34.

118. Ivi: §20, 7.

119. Ivi: §24, 8: “Priusquam autem ex particularibus praemissis universale Metaphysicum axioma colligatur, debent istae praemissae satis esse cognitae et perspectae, nec enim potest communis abstrahi ratio ab iis quae intellectum fugiunt”.

120. Ivi: §65, 270.

121. *Ibidem*: §64: “Nulla disciplina, excepta Metaphysica, continet *prima et summa humani intellectus objecta*”.

aspetti comuni insiti in tutte le cose, sia in quelle create sia in quelle increate. Il primo passo è quindi il darsi della *vis abstractiva* dell'intelletto, che opera in vista dell'*apprehensio* dei contenuti metafisici: "Ad naturam postulatur vis Intellectus abstractiva in apprehensione rerum Metaphysicarum necessaria".¹²²

Con l'*inductio metaphysica*, che consiste nella raccolta e nell'esame di ciò che è comune a tutti gli enti e a tutte le discipline, l'intelletto necessita di essere guidato al fine di raggiungere una piena *comprehensio* dei contenuti metafisici. Gli strumenti della logica sono dunque indispensabili per fare della filosofia prima una scienza vera e propria e a fondamento di tutte le altre, e soltanto questi le possono garantire un metodo e corrette regole di indagine: "Deinde ad Naturam referuntur notiones theoreticae communes seu principia Metaphysica naturaliter nota, quorum comprehensio dicitur Intelligentia, quae ipsa talium principiorum inductivo examine, declaratione et ordinata digestionem augetur ac certificatur".¹²³

Attraverso l'induzione e il sillogismo, la filosofia prima riceve un valido strumento a sostegno delle operazioni dell'intelletto e dimostra i principi e le nozioni fondamentali rispetto cui si organizza in vista del proprio oggetto di indagine. Solo attraverso le regole della logica è possibile, dunque, dare avvio alla scienza vera e propria, facendo in modo che del contenuto concepito dall'intelletto si dia una vera e propria comprensione.

Quamvis Inductione omnium primae Philosophiae praeceptorum intelligentia et τὸ ὅτι habeatur, non tamen id sufficit ad perfectam Entis realis in genere notitiam; sed requiritur insuper Syllogismus, et imprimis Demonstrativus a priori, quo propositionum variarum inter se connexio et τὸ διότι cognoscatur indeque pendens scientia obtineatur.¹²⁴

In conclusione logica e metafisica si sostengono vicendevolmente, poiché soltanto attraverso la prima i principi dell'*ontosophia* divengono pienamente accessibili. Clauberg riconosce, dunque, nella logica lo strumento indispensabile per il corretto funzionamento della metafisica, a garanzia del progetto di *instauratio* di cui gli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* si fanno portavoce: "Modum illius didacticae tractationis [...] recte instituendae praescribit Logica. Hac enim disciplinarum famula ne summa quidem Regina carere potest, si sit intellectus humani arce recipienda".¹²⁵ Tuttavia il rifiuto del valore conoscitivo della logica mette allo scoperto la tensione interna al rapporto di subordinazione tra le due scienze:

Differunt Metaphysica et Logica ut *fundans* et *fundatum*: illa enim huius, quanta quanta est, basis et fundamentum existit. Nam omnia instrumen-

122. Ivi: §98, 32-33.

123. Ivi: §97, 32.

124. Ivi: §36, II-12.

125. Ivi: §16, 6.

ta Logica radicem et stipitem suum ita habent in prima Philosophia, ut sine hac nec esse nec definiri natura eorum possit.¹²⁶

Gli strumenti della logica trovano il loro fondamento direttamente nella metafisica, unitamente ai concetti e alle regole; la metafisica, dotata di una priorità radicale, produce e introduce i principi della logica. La tensione interna alla costituzione della metafisica, che ne mette a rischio la priorità, deriva dalla difficoltà di stabilire in che modo essa possa fondare i principi della logica che le sono, allo stesso tempo, necessari per conoscere l'oggetto che le è proprio. La tensione non riguarda certamente l'immediatezza della *vis abstractiva* dell'intelletto che, per primo, coglie il concetto di ente in quanto tale, favorendo un accesso autonomo alla filosofia prima. La difficoltà sorge nel momento in cui, a partire da questo primo dato dell'intelletto, si voglia – e si debba – costruire una scienza che proceda per divisioni, distinzioni e dimostrazioni. Senza dubbio Clauberg è consapevole che non si dà filosofia prima se non in questo modo. Per essere scienza la filosofia prima ha bisogno della logica, pena il doversi arrestare di fronte all'enunciazione del proprio oggetto, senza poterlo indagare. La tensione che si crea tra logica e metafisica è un elemento costitutivo del loro rapportarsi, poiché la metafisica non può fare a meno di procedere sillogisticamente, traendo dalla logica le regole e gli strumenti necessari al suo corretto dispiegarsi. Da un lato, la priorità radicale della filosofia prima è garantita dall'atto dell'intelletto di cogliere il sostrato di una realtà comune a tutte le cose; dall'altro a questa fondazione noetica si accompagna necessariamente l'esigenza di procedere per induzioni e sillogismi, poiché per ottenere una piena nozione dell'ente reale occorre mettere in campo gli strumenti della logica. Su questo Clauberg non trova una reale soluzione: in un primo momento sembra propendere per un uso analogico degli strumenti della logica, in quanto essi sono eterogenei ed esterni alla metafisica; in un secondo momento li pone a fondamento della metafisica stessa, che tuttavia deve essere 'prima'.

Clauberg è ben consapevole che difendere il primato dell'*ontosophia* e attribuire alla logica un valore meramente strumentale¹²⁷ ha delle conseguenze sulla loro collocazione all'interno dell'intera enciclopedia del sapere. Secondo la prassi dell'insegnamento (*ordo doctrinae*), la metafisica segue la logica e le altre discipline; nondimeno, se all'ordine delle discipline si preferisse, a buon diritto, quello della conoscenza in quanto tale (*ordo cognitionis*), la metafisica dovrebbe, in virtù del suo oggetto universale e del suo ruolo fondativo, essere necessariamente anteposta a qualsiasi altro sapere e, in primo luogo, alla lo-

126. Ivi: §138, 291.

127. Ivi: §182, 304: "Metaphysica natura prior Logica, quoniam illa habet subjectum inter realia universalissimum, haec notionale ad rationem dirigendam restrictum: illius subjectum existit, hoc non existente: illa subjectum huic assignat, principia subministrat, omnia praecepta fulcit ac sustentat".

gica. Infatti se si apprende la metafisica per prima, questa sarà di grande sostegno allo studio della logica, poiché si sarà riconosciuto il suo fondamento; al contrario se si ignora la metafisica vi sarà un duplice svantaggio, perché si sarà ignorato sia il suo fondamento sia il modo stesso di conoscere. Clauberg si limita, tuttavia, a fare solo una proposta di riforma didattica rinviando altrove la questione.

Doctrinae ordinem quod attinet, Metaphysica Logicam aliasque disciplinae consequi solet, iuxta receptam in scholis consuetudinem. *Distinctae* vero *cognitionis ordinem*, uti par est, si fuerinus sequuti, prius omnino Metaphysica addiscenda et mox Logica coniungenda erit, quemadmodum alibi plenius ostendimus. Si Metaphysicam prius discis, habes ad Logicam discendam magnum adminiculum, quia fundamentum eius nosti; sin Metaphysicam nescis, duplici incommodo laboras, et quod fundamentum eius et quod sciendi modum ignoras.¹²⁸

Gli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia*, nel loro intento di stabilire la priorità della filosofia prima sia sul piano dell'*ordo cognitionis* sia su quello dell'*ordo doctrinae*, non escono dall'impasse che si origina nel momento di definire il rapporto tra metafisica e logica e lasciano aperta la questione della primarietà dell'*ontosophia*, senza dare una risposta veramente adeguata. Se dal punto di vista teorico la soluzione di proporre una commistione, non già una giustapposizione, tra logica e metafisica può garantire all'*ontosophia* lo statuto di scienza, dal punto di vista pratico essa si scontra con l'impossibilità di mettere in atto una reale riforma didattica dei contenuti.

Il destino dell'ontologia di Clauberg si lega da questo momento in poi alla storia del cartesianesimo e all'influsso che esso esercita sulle questioni del metodo e del primo accesso alla filosofia. Le opere successive testimoniano l'adesione di Clauberg alla nuova filosofia di Descartes. Nella *Defensio cartesiana*¹²⁹ (1652), Clauberg assume apertamente la difesa della filosofia cartesiana in risposta alla *Methodi Cartesianae Consideratio Theologica* (1648) di Jacobus Revius e fornisce una ricostruzione d'insieme del metodo di Descartes. Poiché la *Defensio cartesiana* viene presentata come una *pars prior exoterica*, nel 1655 Clauberg ne pubblica il seguito, ovvero l'*Initiatio Philosophi, Sive Dubitatio Cartesiana*.¹³⁰ Si tratta in questa occasione della questione dell'"*initiatio*"¹³¹ alla filosofia, della difesa del dubbio cartesiano dall'accusa di scetticismo e della sua utilità in termini didattici. La *dubitatio* coincide, infatti, con il momento iniziale del per-

128. Ivi: §181, 303-304.

129. Clauberg 1652.

130. Clauberg 1655.

131. Clauberg 1691e: §1, 1125: "*Initiationis* nomine intelligo rei inceptionem sive primam ingressionem, hoc est, actum quo quis inchoat et orditur rem quampiam, uti apud Virgil. Eclog. 4. *te consule inibit*, id est, inchoabit, exordium accipiet»; *ibidem*: §2: "*Philosophi* nomen hic sumitur in sensu diviso, ut loquuntur in Scholis, non in coniuncto; initiatur enim aliquis Philosophiae, non quod iam sit Philosophus, sed ut fiat Philosophus".

corso filosofico, cui deve indirizzarsi lo studente che, non possedendo alcuna conoscenza della logica, deve accedere alle verità metafisiche. Nell'interpretazione claubergiana è il dubbio che permette di passare dal grado della conoscenza prefilosofica a quello della conoscenza propriamente filosofica, che ha inizio con la filosofia prima. Dagli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* deriva, infatti, l'idea che la metafisica per essere prima non possa affidarsi a strumenti esterni che la precedono, ma debba trovare in se stessa il proprio fondamento. Il *De Cognitione Dei et nostri* del 1656 definisce il ruolo della logica e il suo rapporto con le altre discipline, senza allontanarsi dalle posizioni assunte in precedenza. La logica possiede ancora un ruolo meramente strumentale ed è priva di qualsiasi aspetto che la rende un sapere filosofico; rispetto alla sua collocazione nell'ordine dell'insegnamento, essa viene necessariamente dopo la metafisica. Accedere alle verità metafisiche non è allora compito dell'intelletto in unione con gli strumenti della logica, ma è il percorso tracciato a partire dal dubbio verso la *prima philosophia* cartesiana.

Sarà la *Metaphysica de ente* del 1664 a rivelare l'esito dell'integrazione del cartesianesimo nell'impianto dell'*ontosophia* e la scelta adottata da Clauberg per sanare la tensione scaturita dal suo progetto iniziale, consegnando alla storia successiva del dibattito filosofico la sua versione definitiva dell'ontologia. L'integrazione della filosofia di Descartes da un lato consente di compiere quella riforma didattica al centro degli interessi del filosofo tedesco, dall'altro comporta inevitabilmente lo stravolgimento del sistema generale della metafisica fin qui delineato.

2. LA *METAPHYSICA DE ENTE* “AD INSTAR VETERUM”

Rispetto alla prima edizione, l'ontologia della *Metaphysica de ente* presenta alcune modifiche sostanziali. In primo luogo manca del tutto nei *Prolegomena* qualsiasi indicazione che faccia pensare al tentativo di accompagnare alla rielaborazione della metafisica la difesa della sua priorità, sia secondo l'ordine della conoscenza, sia secondo l'ordine della trasmissione del sapere; di conseguenza, anche l'indagine del rapporto della metafisica con le altre discipline che sono oggetto di insegnamento, in modo particolare con la logica, è completamente assente.

Nella *Metaphysica de ente* diviene centrale il rapporto dell'ontologia con la teologia e, ancor prima, con i contenuti della Rivelazione, rispetto ai quali Clauberger avverte il rischio di un'errata applicazione dei principi dell'ontologia.¹³² Per Clauberger l'ontologia, ossia la scienza universale (*catholica*), il cui oggetto è *l'ens quatenus ens est* in quanto lo si può affermare comunemente di Dio e di tutte le cose create, di quelle materiali e di quelle immateriali, la teologia e finanche ogni scienza particolare sono sempre scienze distinte e separate, secondo una movenza che non si richiama più al modo in cui tradizionalmente si organizza il sapere metafisico, ma ad una originale attitudine, condivisa dai filosofi *recentiores* e alla quale egli stesso intende aderire. Clauberger è il primo tra i filosofi 'ontologi' a dare conto del nuovo modo di organizzare il sapere e, in modo particolare, del nuovo modo di organizzare la scienza generale dell'ente, separandola da qualsiasi altra scienza particolare, compresa la teologia; così egli asserisce:

Attamen progressu temporis Philosophi a rebus physicis ac sensilibus se contulerunt ad res intelligibiles magisque communes et abstractas, quas τὰ μετὰ τὰ φυσικά Aristoteles appellavit, unde effictum nomen *Metaphysicae*, quasi dicas scientiam postphysicam vel objecti universalitate aut etiam dignitate supra physicam elevatam [...]. Et quamvis ad supremam hanc scientiam Dei quoque ac similium rerum cognitionem referrent, imprimis tamen doctrinam de Ente generalem in ea proposuere, quam etiam recentiores Philosophi a rerum quarumlibet particularium scientia separandam esse iudicarunt. Quos ea parte imitantes universalem seu Catholicam scientiam solam in praesenti traditur sumus, cuius objectum *Ens quatenus ens est* faciunt, hoc est, quatenus communiter de Deo rebusque creatis omnibus, materialibus et immaterialibus affirmari potest.¹³³

Ma con il passar del tempo i filosofi passarono a dedicarsi dalle cose fisiche e sensibili a quelle intelligibili e a quelle più comuni e astratte, che Aristotele chiamò τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Di qui fu foggiato il nome *metafisica*, come a intendere una scienza che viene dopo la fisica, oppure una scienza

132. Questo è presente, soprattutto, nel *Lectori Salutem*, Clauberger 1691a: 279-280: “Superest ut moneam lectorem, ne ea, quae de Ente universe spectato ex lumine naturae dixi, ad illa applicet mysteria, quae naturae lumine cognosci non possunt”.

133. Ivi: §2-3, 281.

elevata al di sopra della fisica in virtù dell'universalità del suo oggetto, o anzi della sua dignità [...]. E benché essi abbiano ricondotto a questa scienza suprema anche la conoscenza di Dio e di cose simili, tuttavia in essa posero al primo posto la dottrina generale dell'ente, che anzi i filosofi *recentiores* hanno giudicato dover essere separata da una qualsiasi scienza particolare. Noi che da quel punto di vista li imitiamo, ci accingiamo ora a riferire la sola scienza universale o cattolica, oggetto della quale essi fanno l'ente in quanto ente, vale a dire in quanto lo si può affermare comunemente di Dio e di tutte le cose create, materiali e immateriali. [Traduzione mia]

L'ontologia è la scienza generale che ha per oggetto l'ente in quanto tale, in quanto lo si può affermare comunemente di tutte le cose che sono, sia di quelle materiali (creature) sia di quelle immateriali (Dio). Ciò detto, la *teosophia* o teologia è la scienza che si occupa di Dio; l'*ontosophia* o ontologia è la scienza che non ha come oggetto questo o quell'ente, insignito di un nome speciale o distinto dagli altri per una qualche proprietà, ma l'ente in generale:

Sicuti autem *τεοσοφία* vel *τεολογία* dicitur quae circa Deum occupata est scientia: ita haec, quae non circa hoc vel illud ens speciali nomine insignitum vel proprietate quadam ab aliis distinctum, sed circa ens in genere versatur, non incommode *Ontosophia* vel *Ontologia* dici posse videatur.¹³⁴

Sono le proprietà comuni a tutte le cose e gli attributi che le determinano a fondare l'*incipit* dell'ontologia e la legittimità con cui essa necessita di essere trattata separatamente dalle altre discipline: "In hac igitur scientia considerantur ea quae omnibus et singulis rebus suo modo communia sunt, id est, attributa rerum communissima".¹³⁵

La prima indicazione metodologica viene fornita alla fine dei *Prolegomena*; si dice che il criterio adottato è quello aristotelico secondo il quale occorre procedere dalle cose anteriori 'per noi' (*notiora nobis*) a quelle anteriori 'per natura' (*notiora natura*). Poiché la nostra mente prima comprende le cose che le sono più vicine, come quelle fisiche e sensibili, poi quelle che le sono più lontane, occorre che la metafisica sia posposta alle altre scienze particolari, poiché rispetto a esse si occupa degli oggetti meno noti per noi, ma più noti in sé, i quali possono essere avvicinati soltanto gradualmente. In questo modo Clauberg sovverte l'ordine delle scienze fissato nell'edizio del 1647, là dove tramite l'identificazione tra il *notiora nobis* e il *notiora natura*, la priorità dell'ontologia è garantita non solo rispetto all'ordine formale della conoscenza, ma anche rispetto a quello materiale della didattica. Poiché, infatti, sulla base della corrispondenza tra realtà e rappresentazione concettuale (*ordo idearum*=*ordo rerum*), le cose che sono prime 'per noi' – ottenute tramite l'intelletto e le sue operazioni – coincidono con ciò che è primo 'per natura', ossia con i principi metafisici,

134. *Ibidem*: §4.

135. *Ibidem*: §5.

va da sé che il primo oggetto dell'intelletto sia anche il *subjectum* della filosofia prima e che possa in questo modo subordinare a sé l'intero ambito del sapere. Nella *Metaphysica de ente* viene dunque reintegrato il modello tradizionale della metafisica ("ad instar Veterum"), giacché all'*ontosophia* si può accedere soltanto quando la mente di chi apprende conosce già i contenuti delle scienze particolari:

Quoniam vero inter methodi leges haec est, ut omnis doctrina sit attemperata hominis aetati, prima autem aetas rebus particularibus cognoscendis magis idonea deprehenditur, malim Philosophiae studiosos, ad instar Veterum, tum demum ad Ontosophiam accedere, cum rerum particularium scientia quodammodo animum instruxerint.¹³⁶

L'*ontosophia* non coincide più con la filosofia prima; essa è ora l'ultima delle discipline e a coronamento dell'intero percorso filosofico. Nondimeno conserva i tratti di una teoria generale¹³⁷ (*philosophia universalis*) che indaga l'*ens quatenus ens* – il riferimento è di nuovo al libro Γ della *Metaphysica* di Aristotele –, in quanto lo si intende dotato di una certa natura commune, o di un grado di natura, che è presente in tutte le cose, materiali e immateriali e finanche in ogni singolo ente:

Est quaedam scientia, quae contemplatur ens quatenus ens est, hoc est, in quantum communem quandam intelligitur habere naturam vel naturae gradum, qui rebus corporeis et incorporeis, Deo et Creaturis, omnibusque adeo et singulis entibus suo modo inest.¹³⁸

Nondimeno Clauberg rimane fedele al contenuto originario della sua ontologia e una volta stabilito il concetto indeterminato e neutro di ente, egli tratta le proprietà che sono comuni a tutte le cose e che corrispondono ai *transcendentia*.¹³⁹ Essi sono le determinazioni che stanno al di là di tutte le categorie e che

136. Ivi: §6, 281.

137. Ivi: §2, 283: "Ea vulgo *Metaphysica*, sed aptius *Ontologia* vel scientia Catholica, *eine allgemeine wissenschaft*/ et *Philosophia universalis* nominatur".

138. Ivi: §1, 283. Il modo in cui è possibile attribuire ciò che comune a Dio e alle cose create è ancora una volta quello dell'analogia. Clauberg lo afferma nella nota *b* al primo paragrafo, *ibidem*: "Suo modo] si non univoce, saltem analogice"; cfr. *supra*, parte I, nota 25.

139. Questi sono *ens*, *unum*, *verum*, *bonum*, ma da quanto si apprende dal saluto al lettore, non possono essere ricondotti a un numero preciso. Essi sono, infatti, i diversi *modi cogitandi* con cui ci rappresentiamo tutte le cose che sono e che condividono un certo comune grado di natura. Cfr. *ivi*: *Lectori Salutem*, 278: "Generalissimos istos conceptus et terminos, uti vocant, ad certum prorsus numerum atque ordinem reduci non posse experiendo didici. Adeo *Transcendentia* illa non solum connexa, verum etiam innexa sibi sunt. Quin imo nihil aliud sunt, quam diversi de re eadem *cogitandi modi*, qui, animo iam huc iam illuc se convertente, mille formis variari solent et possunt". Carraud ha fatto notare che per Clauberg 'metafisico' equivale a 'trascendentale' (cfr. Clauberg 1691a: §151, 307: "*Veritas metaphysica et Transcendentalis*") e che anche per lui, come per Timpler, Göckel, Fonseca e Suárez, *aliquid* e *res* sono esclusi dalla lista dei trascendentali, benché non siano posti tra i sinonimi dell'ente, ma al contrario tra i suoi diversi significati, cfr. Carraud 1999: 18-19.

riguardano tutte le cose, ancora prima della loro divisione primaria in *res corporeae* e *res intellectuales*,¹⁴⁰ qui antecedente alla distinzione *Deus/creatura* degli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia*.¹⁴¹ Al di là di questi due generi della realtà è possibile rintracciare tutte le determinazioni trascendentali con le quali si intendono le proprietà comuni a tutte le cose, sia a quelle materiali sia a quelle immateriali. Tutte si riferiscono al primo dei trascendentali, vale a dire l'ente, che coincide con il soggetto della metafisica.

2.1. LA DOTTRINA DEI TRE SIGNIFICATI DELL'ENTE

Al netto di alcune variazioni,¹⁴² la dottrina claubergiana dei tre significati dell'ente (*intelligibile – aliquid – ens reale*) rimane costante nei suoi elementi principali. 'Ente' denota tutto ciò che può essere pensato e a esso non si può opporre alcunché; esso indica, in secondo luogo, ciò che è realmente qualcosa anche se nessuno lo pensa ("nemine etiam cogitante"), cui si oppone il nulla; esso significa, in ultimo, ciò che esiste per sé, come la sostanza, cui si devono opporre gli accidenti:

Entis initio statim tres distinguendae significationes. Nam vel denotat omne quod cogitari potest (distinctionis causa nonnullis vocatur *Intelligibile*) et huic non potest opponi quicquam; vel notat id, quod revera *Aliquid* est, nemine etiam cogitante, cui opponitur Nihil; vel significat *Rem*, quae per se existit, ut Substantia, cui solent opponi Accidentia.¹⁴³

140. Clauberg 1691a: §49, 291: "Hinc res primo dividuuntur in *Corporeas* seu materiales, hoc est, extensas in longum, latum et profundum, cuiusmodi sunt aër, ignis, aqua, et c. et *intellectuales*, hoc est, cogitatione sive intellectu et voluntate praeditas, uti Deus, Angelus, Anima rationalis". Rispetto alla divisione primaria che Clauberg introduce – egli la indica anche con la coppia *mens/corpus* –, e che antepone a quella tra Dio e creatura, occorre fare alcune precisazioni. In Descartes le coppie opposizionali *res cogitans/res extensa* e *mens/corpus* sono molto frequenti. L'impiego di *res intellectualis* è molto più raro, ma ha una qualche occorrenza in coppia opposizionale sia con *res materialis* (cfr. Descartes AT VIII-1 23: "Non autem plura quam duo summa genera rerum agnosco: unum est rerum intellectualium, sive cogitativarum, hoc est, ad mentem sive ad substantiam cogitantem pertinentium; aliud rerum materialium, sive quae pertinent ad substantiam extensam", dove è altresì notevole l'equivalenza *intellectualis/cogitativus*) sia con *res corporea* (cfr. Descartes AT VII 131: "ut totius vitae consuetudo res intellectuales cum corporeis confundendi contraria paucorum saltem dierum consuetudine easdem distinguendi deleatur"; Descartes AT VII 171-172: "sed partim ut lectorum animos praepararem ad res intellectuales considerandas, illasque a corporeis distinguendas"). Questa coppia opposizionale (soprattutto in Descartes AT VIII-1 23) non è completamente sovrapponibile alla prima ed alla seconda: queste, infatti, designano senz'altro le sostanze (pensante ed estesa), mentre quella è più generica (se così si può dire) ed include bensì le sostanze, ma anche i loro modi.

141. Clauberg 1647: § 261, 91-92: "Primaria Entis realis divisio est, qua in Creaturam et Deum distribuitur, quae colligitur, probatur variisque nominibus et notionibus explicatur ex attributis Entis realibus, tum absolutis, tum respectivis". La distinzione dell'ente reale in *materiale seu corporeum* e *immateriale seu spirituale* rientra tra gli attributi relativi.

142. Di queste se ne è occupato Favaretti Camposampiero 2022, secondo il quale Clauberg apporterebbe, nella terza edizione del trattato, una modifica sostanziale al secondo significato di ente "that deeply affects his doctrine of being" e che consisterebbe sia nell'inclusione delle finzioni tra gli enti possibili sia nell'inclusione dei *possibilia* tra gli enti reali.

143. Clauberg 1691a: § 4, 283.

‘Ente’ significa, preso questo termine nel suo senso più ampio (*latissima significatione*), l'*intelligibile*, poiché indica tutto ciò che può essere pensato e detto senza alcuna opposizione, *nihil* compreso. Esso viene detto da chiunque – chiunque non abbia una conoscenza filosofica – ‘cosa’ e ‘qualcosa’; ‘tesi’ dai dialettici e ‘ente’ dai filosofi:

Quod a vulgo *Res* et *Aliquid*, a Dialecticis *Thema*, a Philosophis etiam *Ens* appellatur, vocibus hisce in latissima significatione sumtis, illud ita describi potest: *Ens* est quicquid quovis modo est, cogitari ac dici potest. *Alles was nur gedacht und gesagt werden kann*. Ita dico *Nihil*, et cum dico *cogito*, et cum cogito, *est* illud in intellectu meo.¹⁴⁴

L'ambito della pura pensabilità è così esteso da comprendere tutto ciò che cade sotto l'*esse objectivum*, a tal punto che a chi domanda di cosa si discute o si parla, si può rispondere a buon diritto che si parla del nulla, di Cerbero o di altre finzioni, poiché tutto ciò è compreso nel concetto più comune e noto di ente (“Ergo Cerberus aliaque figmenta, et ipsum Nihilum conceptu Rei seu Entis communissimo et notissimo tunc continentur”).¹⁴⁵

‘Ente’ significa, preso questo termine in un senso meno ampio (*minus lata significatione*), l'*aliquid*, che è ciò che non comporta alcuna contraddizione e che esiste o può esistere *extra nihilum in natura* ed è dunque ciò cui va attribuito non soltanto l'*esse objectivum* ma anche l'*esse reale*. Esso non è soltanto intelligibile (νοητόν), ma è anche ciò che partecipa della *realitas* vera e propria (ἐπὶ τὸν); esso è un *reale quid* e corrisponde al τί greco e all'*etwas* tedesco:

Si illud, de quo cogitamus, nullam involvit in cogitatione nostra repugnantiam [...] adeò ut judicemus id esse in rerum natura aut saltem esse posse, tunc ei non modo *esse objectivum*, verum etiam *esse reale* attribuimus, nec solum νοητόν, intelligibile, se etiam ἐπὶ τὸν, reale quid et propriè *Aliquid*, τί, *ichts/etwas* appellamus.¹⁴⁶

‘Ente’ significa, infine, la *res* o l'*ens reale*, che è ciò che esiste in sé e per sé, come la sostanza cui si oppongono gli accidenti. A questo terzo significato corrisponde il significato più proprio di *ens*, poiché esso dà luogo alla divisione primaria dei suoi attributi, vale a dire alla loro classificazione in spirituali/immateriali e corporei/materiali. A questa segue la distinzione degli attributi assoluti in base all'*essentia* (*unum, verum, bonum, perfectum*), all'*existentia* (*duratio, ubi*) e degli attributi relativi *secundum relationem originis* (come ad esempio *principium, causa, actio*), *secundum relationem negationis* (*distincta* e *opposita*) e *secundum relationem affirmationis* (*totum et pars; simplex et compositum; complectum et incomplectum; subiectum et adiunctum; signum et signatum; mensura et mensurato; exemplar et imago; compensatio rerum*).

144. *Ibidem*: §6.

145. *Ivi*: §12, 284.

146. *Ivi*: §18, 285.

L'identità tra piano dell'essere e piano della pensabilità è ancora una volta fissata facendo ricorso all'*esse objectivum* e ai diversi modi in cui essa si manifesta. L'ente è tutto ciò che, in qualsiasi modo sia, può essere pensato e detto ("ens est quicquid quovis modo est, cogitari ac dici potest"),¹⁴⁷ nominato ad alta voce o per iscritto. Sono le parole stesse a rivelare questa identità, così come i termini tedeschi *Ding* ('cosa') e *denken* ('pensare') condividono la stessa origine,¹⁴⁸ così come il sostantivo *Sache* ('cosa') deriva da *sagen* ('dire') e il latino *res* trae origine, se non da *reor* ('pensare'), dal greco *ῥέω* che significa 'parlo'.¹⁴⁹ L'ente è pensato perché è percepito con l'intelletto e perché di esso viene messo in dubbio, affermato, negato o dimostrato qualcosa. Così, benché si possa dire che qualcosa è 'incomprensibile' o 'imperscrutabile', allo stesso tempo questo viene colto con la mente, cui segue che nulla può essere opposto all'ente ossia all'intelligibile. Se, infatti, gli si potesse opporre qualcosa, questo sarebbe in ogni caso un non ente ossia un non intelligibile e non verrebbe comunque espunto dall'ambito della pura pensabilità: "[...] non posse quicquam opponi Enti sive Intelligibili, de quo in praesentia agimus, ne per mentis quidem fictionem. Nam si quid proprie ei opponi posset, id utique foret *Non ens* sive *Non intelligibile*".¹⁵⁰ Ogni ente può essere pensato e detto; esso è il concetto stesso in quanto intelligibile, ma il piano cogitativo corrisponde necessariamente a quello ontologico, secondo il quale, in qualunque modo lo si debba intendere, ogni ente ha un qualche essere ("omne ens habet aliquod esse") che, se non esiste al di fuori della mente, è presente nel discorso quando viene detto e nell'intelletto, *in primis*, quando viene pensato. Ogni ente, esistente o no, ha dunque un essere in virtù del fatto che a esso corrisponde un concetto:

Et hactenus quidem vidimus; qua ratione ens omne dicatur et cogitetur, sive quis eius sit conceptus: Unde facile constabit, quomodo accipiendum sit illud, quod *omnes ens habeat aliquod esse*. Nempe, si non existit extra rationem et orationem nostram in mundo, saltem est in sermone, cum dicitur, atque in primis est in intellectu, dum cogitatur.¹⁵¹

Questo essere (*esse*), questo grado ontologico derivante dalla capacità dell'ente di farsi 'oggetto', di essere pensato e detto, giacché che si presenta all'intelletto ed è da questo conosciuto, viene detto *esse objectivum* ossia "essere conosciuto dell'ente". *L'esse objectivum*, per mezzo del quale tutte le altre cose vengono comprese, racchiude in sé, senza troppa differenza, i tre poli dell'intelligibilità: l'*esse*, il *cogitari* e il *dici*:

147. Ivi: §6, 283.

148. *Ibidem*: §8: "*Ding* res et *denken* cogitare eiusdem sunt originis".

149. *Ibidem*: §7: "Aio *omnes ens posse dici*, hoc est, nominari, voce viva vel scripta enunciari. Hinc *sache* res a *sagen* dicere [...]. Ipsum Res, si non a *reor*, est a *ῥέω* loquor".

150. Ivi: §9, 283-284.

151. Ivi: §15, 284.

Hoc esse, quod ei tribuitur, quatenus intellectui objicitur et ab eo cognoscitur, vocatur *Esse objectivum* seu esse cognitum Entis, quo uno reliqua, videlicet quod cogitari ac dici possit, facile comprehenduntur, adeo ut esse, cogitari ac dici ratione Entis huius, quod est significationis latissimae, non magnopere differant.¹⁵²

Il concetto di ente è il primo, il più generale, il più semplice e il più noto di tutti, ma per tutti questi motivi è anche il più confuso, il più imperfetto e l'ultimo se a esso si perviene a partire dalle cose singole. La primarietà gli deriva dal fatto che al di là di esso non vi è più nulla che possa essere concepito, giacché anche ciò che è incomprendibile¹⁵³ ricade all'interno dei suoi confini.

Per Clauberg la metafisica rimane dunque una scienza noetica, dal momento che il primo genere dell'*ens quatenus ens* non è definito in base a ciò che esiste realmente, ma in base a ciò che l'intelletto concepisce. Non stupisce allora che egli continui a porre alla base della sua metafisica il criterio della pura pensabilità, criterio che anche nella *Metaphysica de ente*, così come negli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia*, si spinge sino all'inclusione del nulla, il quale contribuisce in maniera essenziale a definire un ambito in sé onnicomprensivo. Ancora una volta Clauberg può affermare: "Ita dico Nihil, et dum dico cogito, et dum cogito, est illud in intellectu meo".¹⁵⁴ Assai meno netto è il ruolo svolto dall'intelletto; nella terza edizione la terminologia è più incline all'impiego di 'mens', – nondimeno questo termine è presente anche nella prima edizione – al posto di 'intellectus', senza tuttavia una definizione chiara e univoca. In almeno un caso i termini sono sovrapposti;¹⁵⁵ in un altro, invece, si dice chiaramente che l'intelletto è una facoltà che condivide con la volontà la stessa natura mentale,¹⁵⁶ poiché entrambe appartengono alla classe delle *res intellectuales*; altro-

152. *Ibidem*: §16.

153. Cfr. *ivi*: §9, 283: "Ita licet incomprehensibile quid et imperscrutabile dicas, eopse tamen illud apprehendis". Va fatta notare la differenza con il testo dell' *Ontosophia nova* (Clauberg 1660: §9, 3) dove si legge: "Ita si quid incomprehensibile et imperscrutabile dicas, eopse tamen illud apprehendis intellectu tuo". La sostituzione di *intellectus* con *mens* potrebbe suggerire una scelta in vista nell'adesione al cartesianesimo; mi sembra tuttavia che alla sostituzione della parola non corrisponda davvero un cambiamento anche all'interno della dottrina dell'ente.

154. Clauberg 1691a: §6, 283. Clauberg lo afferma anche in altri due passi del trattato. In primo luogo a proposito dell'assioma secondo cui *plura requiruntur ad esse, quam ad non esse*, rispetto al quale afferma: "seu plura ad aliquid, quam ad nihil, quia hoc solum animo quodammodo cogitatur, illud vero insuper esse reale possidet", Clauberg *ivi*: §27, 287. In secondo luogo, a proposito della distinzione tra *nihil* negativo e *nihil* privativo, egli afferma: "Haec dicta sunt de Nihilo sive Non ente, quod Enti in secunda significatione accepto contradictorie vel privative opponitur. Hoc vero non obstat, quo minus ipsum quoque Nihilum in prima et generalissima significatione ens dici queat", *ivi*: §36, 288.

155. Cfr. *ivi*: §207, 318: "Itaque relatio omnis per se nihil aliud est, quam operatio intellectus. Mens enim nostra rem aliam refert ad aliam, aliam comparat cum alia, aliam distinguit ab alia".

156. Cfr. *ivi*: §290, 331: "Adhaec, quemadmodum omne simile, ut dici solet, etiam est dissimile: ita duo distincta possunt etiam esse *idem* vel *unitate naturae*, sic intellectus et

ve '*mens*' si lega esplicitamente all'interpretazione cartesiana (*mens cogitans*). Il linguaggio che si riferisce sia a '*mens*' sia a '*intellectus*' è quello della rappresentazione concettuale e quello della *perceptio*, come quando, dovendo chiarire il concetto di *cogitatio*, Clauberg afferma in nota: "Intellige cogitationem, qua aliquid nobis repraesentamus; quae est perceptio intellectus".¹⁵⁷

I principi dell'*aliquid* derivano dal fatto che all'*esse objectivum* si aggiunge l'*esse reale* e questo si verifica quando ciò che viene pensato, non ingenerando alcuna contraddizione, può realizzarsi anche al di fuori della mente (*posse esse*). L'ente di questo tipo è anche detto *positivum*, poiché sia che si trovi allo stadio delle cose intelligibili sia a quello delle cose corporee, esso "aut revera aut saltem virtute ponitur extra nihilum in natura".¹⁵⁸ Dalle proprietà dell'*aliquid* derivano per Clauberg gli assiomi metafisici, tra cui, per primo, quello secondo cui "ad realitatem sufficit, ut quid esse possit, licet revera non existat"¹⁵⁹ o, detto altrimenti, "satis est ad realitatem talem, ut quid possit esse tale, quamvis hic et nunc tale non existat".¹⁶⁰ A questo si aggiungono i principi complessi che recitano "cogitatio in rebus nihil mutat" e "cogitatio utique ponit aliquid in mente cogitante", poiché la mente, quando pensa qualcosa, compie l'atto 'positivo' di rappresentarsi un oggetto. Dall'opposizione tra *aliquid* e *nihil* si deducano, invece, gli assiomi metafisici principali su cui tornerò più avanti: "quodlibet aut est aut non est" e "impossibile est idem simul esse et non esse".¹⁶¹

I principi del terzo e ultimo significato di ente – *res* o *ens reale* – sono connessi al fatto che esso sia "certo modo consideratum", vale a dire unitamente ai suoi attributi (o *modi cogitandi*). Ciò che è realmente qualcosa e si pone fuori dal nulla è ciò che ha l'essere reale in sé e per sé (come la sostanza) o ciò che ha l'essere reale in altro (attributo reale). Da questo, che è il significato più proprio del concetto di ente, seguono i principi che fanno capo agli attributi assoluti dell'*essentia* e all'*existentia* – per Clauberg questi sono a loro volta *principia entis incomplexa* –, come gli assiomi metafisici secondo cui "posito ente ponuntur omnia, quae ad essentiam eius requiruntur"¹⁶² e "ens potentia est actu nihilum".¹⁶³

Dalle cose viste emerge che la dottrina dell'ente non presenta modifiche sostanziali rispetto alla prima edizione; per contro ciò che è destinato a mu-

voluntas ad eandem mentis naturam pertinent, §49. vel unitate compositionis, ita mens et corpus eundem hominem componunt, mas et foemina una caro, pater et filius una persona".

157. Ivi: §22, nota k, 286. Sulla questione della *mens* come strumento dell'ontologia e sul passaggio dall'*intelligibile* al *cogitabile* cfr. Carraud 1999: 24-25.

158. Ivi: §20, 285.

159. *Ibidem*: §21.

160. *Ibidem*.

161. Ivi: §26, 286.

162. Ivi: §72, 295.

163. Ivi: §84, 297.

tare è la collocazione della metafisica/ontologia all'interno del quadro delle discipline e il ruolo propedeutico che a essa è attribuito. Nella *Metaphysica de ente* non solo decade l'identità tra *ontosophia* e *philosophia prima*, ma, secondo quanto Clauberg afferma nei *Prolegomena*, l'ontologia è ultima nell'ordine dell'insegnamento, poiché a essa va anteposta la conoscenza delle cose particolari.

2.2. ONTOLOGIA E PRIMA PHILOSOPHIA CARTESIANA

La rinuncia a conferire all'*ontosophia* un primato su tutte le altre discipline e, più in generale, il profondo mutamento dell'impianto metafisico claubergiano avvengono in seguito all'adesione al cartesianesimo; la *Defensio cartesiana* (1652), il *De cognitione Dei et nostri* (1656) e l'*Initiatio Philosophi* (1655) contengono non solo l'interpretazione claubergiana dei principi della filosofia di Descartes, ma anche la soluzione alla questione del ruolo da attribuire alla logica all'interno del progetto di '*instauratio*' della filosofia prima. Se la metafisica intende essere la prima tra le scienze, occorre che essa sia autonoma rispetto ai contenuti delle discipline che intende fondare ed è necessario che nessuna di queste le sia anteriore. L'accesso alla filosofia può avvenire, allora, soltanto tramite un metodo che non sia logico, ma che trovi in sé il principio del suo costituirsi. Per tutti questi motivi, Clauberg individua nel metodo cartesiano, nel ruolo attribuito al dubbio e al *cogito* il fondamento del passaggio da una conoscenza prefilosofica a una conoscenza filosofica, che inizia con la *philosophia prima* cartesiana e che perviene alle verità metafisiche.¹⁶⁴ Sanare la tensione scaturita dal rapporto tra metafisica e logica equivale nel sistema claubergiano a rielaborare il concetto stesso di filosofia prima, nondimeno senza attuare alcuna rinuncia all'ontologia in quanto tale.

L'integrazione della filosofia cartesiana emerge dalle numerose note che accompagnano il testo della *Metaphysica de ente*. La prima attestazione riguarda una certa corrispondenza metodologica istituita da Clauberg, tra l'ontologia e la filosofia prima cartesiana: benché l'ontologia indaghi propriamente l'ente reale, il suo statuto di 'filosofia universale' le impone di considerare tutti gli enti e di procedere, dunque, sin dal primo, l'*intelligibile*, così come la filosofia prima cartesiana trae inizio da ciò che per primo si conosce, ossia la singola *mens cogitans*:

164. A questo proposito Savini afferma: "Cette *methodus* [quello dell'*ontosophia*] ne peut pas être extrinsèque ou antérieure à la métaphysique même. Voilà pourquoi ce que Clauberg cherche est un itinéraire métaphysique qui ne s'appuie pas sur la logique, mais qui, néanmoins, *fonctionne* selon la logique. Cela implique que Clauberg valorise justement un des points les plus problématiques, aux yeux des lecteurs, du cartésianisme: l'absence d'une logique qui guide manifestement l'accès aux premiers principes de la métaphysique. Ce qui, pour beaucoup, est le point faible du cartésianisme, pour Clauberg en est le point fort", Savini 2011: 161.

Quamvis autem Ens in tertia significatione acceptum, sit potissimum illud, quod in Ontologia per sua attributa ac divisiones explicatur, tamen ad meliorem huius notitiam comparandam nonnulla de Ente in prima et secunda acceptione praemitemus, inchoaturi universalem philosophiam ab *Ente cogitabili*, quemadmodum a singulari incipiens prima philosophia nihil prius considerat *Mente cogitante*.¹⁶⁵

Benché l'ente preso nel terzo significato sia quello che è trattato principalmente in ontologia per via dei suoi attributi e delle sue divisioni, tuttavia, per fornirne una nozione migliore, dirò prima qualcosa a proposito dell'ente secondo la prima e la seconda accezione, cominciando a esporre la filosofia universale dall'*ente pensabile*, allo stesso modo in cui la filosofia prima, che inizia dal singolare, non considera nulla prima della *mente che pensa* [Traduzione mia].

Nella nota al paragrafo Clauberg avverte il lettore del mutamento avvenuto nel modo di intendere la '*prima philosophia*' che non va più ora intesa come la scienza prima che indaga ciò che è universale, – precisamente il significato che a essa viene attribuito negli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* –, ma secondo il senso che ne dà Descartes nelle *Meditationes* e nella prima parte dei *Principia*.¹⁶⁶

Prima philosophia] Sic dicta non propter universalitatem objecti, de quo agit; sed quod serio philosophaturus ab ea debeat incipere. Nempe a cognitione suae mentis et Dei et c. Haec prima philosophia sex Meditationibus Cartesii continetur. Summam eius etiam prima pars Principiorum exhibet.¹⁶⁷

Filosofia prima] così detta non in virtù dell'universalità dell'oggetto di cui tratta, ma perché chi si appresta a filosofare seriamente deve cominciare da essa e, certamente, dalla conoscenza della propria mente, di Dio, ecc. Questa filosofia prima è contenuta nelle sei *Meditazioni* di Descartes. Anche la prima parte dei *Principi* ne offre un sunto [Traduzione mia].

La filosofia di Descartes non è prima in virtù dell'universalità dell'oggetto indagato, ma perché si occupa delle prime cose che si conoscono quando si inizia a 'filosofare'; essa è, dunque, l'*incipit* della filosofia stessa e, come l'ontologia, è una protologia, benché secondo un diverso grado: così come quando si inizia a filosofare non si deve considerare nulla prima della *mens cogitans*, allo stesso modo l'ontologia non antepone niente all'*ens cogitabile*. Entrambe condividono l'attitudine (*quemadmodum*) a seguire una stessa prassi metodologica e uno stes-

165. Clauberg 1691a: §5, 283. Cfr. anche Clauberg 1691e: § 5, 1166: "Cartesius vero incipit Philosophiam non ab ente, sed a mente, non a mente qualibet, sed sua propria, re singulari et existente, ab hac ad Deum progreditur, non absolute secundum omnia attributa considerandum, ut aliis Metaphysicis in more positum; verum secundum ea tantum, quae pertinent ad principia et fundamenta Philosophiae, ut iam omittam alias differentias quam plurimas".

166. Sui molteplici significati della *prima philosophia* in epoca moderna rimando a Ragni 2022a.

167. Clauberg 1691a: §5, nota e, 283.

so ordine speculativo: come per l'ontologia non vi è niente che possa essere indagato prima dell'intelligibile – all'intelligibile non si oppone nulla, esso è un 'iper-intelligibile' –, allo stesso modo per la *philosophia prima* cartesiana non vi è alcun *a priori* speculativo rispetto alla *mens cogitans* e alle prime cose che essa conosce. Detto altrimenti, così come la filosofia prima cartesiana inizia con l'immediata presenza del soggetto a se stesso, allo stesso modo in ontologia vi è una immediatezza che deriva dal primo dei concetti, vale a dire quello di ente.

Per questa via una delle note più significative è apposta al paragrafo sugli assiomi metafisici. Al §26 della *Metaphysica de ente* Clauberg afferma che a partire dalla dialettica tra essere e non essere, la mente forma molteplici assiomi, primo tra i quali quello che recita "quodlibet aut est aut non est", ma al principio del terzo escluso, espresso nella forma disgiuntiva (*aut aut*), Clauberg attribuisce una connotazione ben precisa: questo assioma, che è il primo tra tutti, non si applica a una realtà qualsiasi, bensì al primo generalissimo significato di ente, vale a dire all'intelligibile:

Porro dum aliquid et nihil, esse et non esse inter se conferuntur, mens nostra alia multa format axiomata. Et primo quidem sic dicit: *quodlibet*, intellige ens generalissime, *aut est aut non est*, sive, de quolibet vera est affirmatio aut negatio. Ex quo infertur illud: *impossibile est idem simul esse et non esse*.¹⁶⁸

Da questo assioma deriva quello che recita "impossibile est idem simul esse et non esse" e da quest'ultimo tutti gli altri. Rispetto alla collocazione dei principi metafisici sul piano della pura pensabilità vi sono tracce già negli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia*. L'intelligibile comprende sia ciò che ha soltanto l'*esse objectivum* nell'intelletto – ed è chiamato *nihil* – sia ciò che riceve l'*esse reale* al di fuori dell'intelletto – ed è chiamato *aliquid*, vale a dire un 'qualche ente'. In altre parole, ciò che ha soltanto l'*esse objectivum* – ed è il semplice farsi 'oggetto' – è un *nihil*; ciò che ha un *esse objectivum* al quale corrisponde – o può corrispondere – un *esse reale* al di fuori dell'intelletto è un *aliquid*. Da ciò segue che l'intelligibile può esistere *in rerum natura*, sebbene lo si indichi ancora con il concetto indeterminato di *aliquid*; o può non esistere affatto, come nel caso di ciò che rappresenta una negazione rispetto alla *realitas extra intellectum*:

Intelligibile seu ens latissime dictum habet vel tantum esse objectivum in intellectu vocaturque Nihilum vel insuper aliquod esse reale extra intellectum obtinet ac dicitur Aliquid. Quam divisionem etiam sic licet colligere: Intelligibile aut est in rerum natura licet non sit qui id cogitet esse (Aliquid), aut non est, nisi sit qui id cogitet esse (Nihilum).¹⁶⁹

Questa immediata divisione dell'intelligibile in *nihil-aliquid* si esprime attraverso l'assioma *quodlibet intelligibile aut est aut non est*, dal quale deriva quello *impossibile est idem intelligibile simul esse et non esse*:

168. Ivi: §26, 286.

169. Clauberg 1647: §12, 39-40.

Haec prima et immediata Intelligibilis divisio sic enunciatur: quodlibet Intelligibile aut est aut non est. Ex quo infertur hoc: Impossibile est idem Intelligibile simul esse et non esse (Nam si quodlibet aut est realiter aut non est, fieri nequit, ut quid simul et sit et non sit).¹⁷⁰

Tornando al § 26 della *Metaphysica de ente*, Clauberg introduce in nota un ulteriore spunto di riflessione a proposito di una certa corrispondenza tra filosofia prima cartesiana e ontologia. Il discorso trae inizio dal confronto tra quello che è considerato comunemente come il primo dei principi metafisici (“hoc vulgo habetur pro primo principio”), cioè il principio di non contraddizione, espresso con la proposizione “impossibile est idem simul esse et non esse”, e il principio cartesiano fondato sull'immediata presenza del soggetto a se stesso. Al primo, che, come abbiamo visto, presuppone la divisione dell'intelligibile in ente (*aliquid*) e non ente (*nihil*) e il corrispettivo assioma che la esprime, Clauberg contrappone il *cogito* cartesiano formulato con la proposizione “Ego sum”¹⁷¹. Riporto e traduco la lunga nota in cui avviene il confronto tra i due principi, giacché si tratta, a mio avviso, di uno dei passi più significativi della *Metaphysica de ente*:

Impossibile est idem simul esse et non esse] Hoc vulgo habetur pro primo principio [...]. Cartesianis primum principium est, *Ego sum*, quod rident alii. Tu vero, si vir Logicus es, hoc principium illo superiore prius, notius et simplicius esse invenies, etsi nulla verborum amplitudine vel antiquitate se commendet. Simplex enunciatio prior est composita, affirmans negante, pura modali. Cartesianum axioma de semetipso pronunciat unusquisque philosophaturus, quatenus cogitat et mentem habet. Mens enim cogitans intelligitur voce, *Ego*. Atqui mens cuique sua notior est (saltem, quod sit) quam aliud quodcunque. Et prius est verbum, *sum*, de prima et certa loquens persona, quam verbum, *est*, de tertio loquens, nescio quo [...]. Prius de te, hoc homine, cogitasti, quam de homine in genere; prius de hoc ente singulari, quod offerebatur sensui vel intellectui, quam de ente generaliter atque universe. Cartesianum axioma demonstrat existentiam alicujus rei. Utique enim initio philosophiae ostendendum est, dari subjectum, de quo philosophemur. Generale illud, *impossibile est*, et c. per se nullius rei existentiam probat. Potius praesupponere videtur, aliquid esse, quod probandum erat in philosophia prima. Certe praesupponit divisionem eius, quod cogitari potest, in ens et non ens, indeque natum axioma, *quodlibet est aut non est*. Cartesianum, *Ego scilicet cogitans existo*, nihil praesupponit, cum ab eo, qui reliqua omnia in dubium revocavit ac seposuit, pronuncietur [...]. Subiectum Cartesiani axiomatis, videlicet mens mea cogitans, clara ac distincta cognitione prius intelligitur, quam alia. At conceptus entis, de quo loquitur axioma, *Impossibile*, et c. primus est, notitia tantum confusa et obscura, ut patet ex § 12, 13.¹⁷²

170. Ivi: §13, 40.

171. Su questo si veda Savini 2011: 190 e sgg.

172. Clauberg 1691a: §26, nota p, 286.

È impossibile che una stessa cosa sia e non sia allo stesso tempo] è considerato comunemente come primo principio. Si faccia attenzione, però, a quel che voglio dire con la parola ‘si deduce’ [*infertur*]. Senza dubbio la precedente proposizione disgiuntiva (mediante *aut, aut*), che esprime la divisione più generale dell’intelligibile in ente e non ente, non consente che la proposizione congiuntiva (mediante *et, et*) unisca questi due e li affermi di una stessa cosa. Ma qui c’è poco da discutere e dico lo stesso riguardo a molte altre cose dello stesso genere, che per questa ragione ometto sciente e volente. Per i cartesiani il primo principio, deriso da altri, è *Io sono*. Se si è uomini di logica, però, ci si accorge che questo principio è primo, più noto e più semplice del precedente, anche se non si affida alla grandiosità o all’antichità delle parole. Una proposizione semplice precede una proposizione composta, una proposizione affermativa precede una proposizione negativa, una proposizione pura precede una proposizione modale. L’assioma cartesiano afferma che chiunque, nella misura in cui pensa e possiede una mente, si accinge a filosofare su se stesso. Con la parola *Io* si intende, infatti, la mente che pensa. Ebbene, a ciascuno è più nota la propria mente (quanto meno che essa sia) di una qualunque altra cosa. E il verbo *sono* [*sum*], che esprime una prima e determinata persona, precede il verbo *è* [*est*], che esprime un terzo, non si sa chi. Le sostanze prime hanno sempre preceduto le sostanze seconde e le nozioni prime le nozioni seconde. Si è pensato prima a sé, in quanto questo uomo, che all’uomo in genere; prima a questo ente particolare, che si offriva ai sensi o all’intelletto, che all’ente in termini generali e universali. L’assioma cartesiano dimostra l’esistenza di qualcosa. All’inizio della filosofia si deve, infatti, assolutamente dimostrare che si dà un soggetto intorno al quale filosofiamo. Questo assioma generale (è impossibile ecc.) non prova di per sé l’esistenza di nessuna cosa. Sembra presupporre, piuttosto, che ci sia qualcosa che si doveva dimostrare nella filosofia prima. Di certo presuppone la divisione in ente e non ente di ciò che può essere pensato, da cui è nato l’assioma ‘qualsiasi cosa o è o non è’. L’assioma cartesiano *io che penso, esisto* non presuppone nulla, dal momento che è pronunciato da chi ha messo in dubbio ed escluso tutto il resto. E questi termini ‘*io*’ e ‘*sono*’, non mi sono forse più noti di ‘*impossibile*’, ‘*stesso*’, ‘*allo stesso tempo*’, ecc.? I termini assoluti non precedono forse i relativi? Il soggetto dell’assioma cartesiano, cioè la mia mente che pensa, è inteso con una nozione chiara e distinta prima delle altre cose. Al contrario, il concetto di ente, di cui parla l’assioma ‘è impossibile ecc.’, è primo per una conoscenza soltanto confusa e oscura, come risulta evidente dai §§ 12 e 13 [Traduzione mia].

Sebbene il principio di non contraddizione sia comunemente considerato come il primo, non vi è dubbio alcuno, agli occhi di Clauberger, che quello cartesiano dell’*Ego sum*, secondo cui la *mens cogitans*, per il fatto di essere presente a se stessa (“saltem quod sit”), funge da principio per tutte le prime cose che si conoscono, sia altrettanto valido. Esso consente infatti a chiunque di filosofare, nella misura in cui si possiede una mente che pensa. L’immediatezza dell’*Ego sum* prova, altresì, una certa precedenza dell’ente particolare (questa mente)

sull'ente in generale e, nel complesso, esso consente di dimostrare l'esistenza di qualcosa. Rispetto al principio cartesiano, quello di non contraddizione, che al contrario non fornisce alcuna informazione circa l'esistenza, interviene solo in un secondo momento, ovvero quando, una volta posto l'*ens*, si pone anche l'alternativa tra *esse* e *non esse*. Inoltre, mentre l'*Ego sum* dimostra l'esistenza del proprio soggetto, il principio di non contraddizione sopraggiunge quando “*potius praesupponere videtur, aliquid esse, quod probandum erat in philosophia prima*”. In altre parole, il principio di non contraddizione non dimostra l'esistenza di alcunché, ma presuppone: 1) qualcosa cui potersi applicare, ossia qualcosa la cui esistenza deve poter essere stata dimostrata altrove e non vi è altra sede in cui ciò possa verificarsi se non nel contesto della filosofia prima cartesiana; 2) la divisione dell'intelligibile in ente e non ente (*aliquid-nihil*) e l'assioma che la esprime, ovvero *quodlibet aut est aut non est*. L'*Ego sum* è dotato di una chiarezza e di un'evidenza che il concetto di ente non possiede; l'ente, infatti, per quanto possa essere il primo, il più noto e il più generale dei concetti, è allo stesso tempo imperfetto e confuso, a tal punto che la scienza universale si trova presto a dover passare dalle cose generali a quelle particolari.¹⁷³

Benché l'*Ego sum* cartesiano sia avvertito come il più valido principio metafisico, esso non comporta tuttavia l'abolizione o la sostituzione dei restanti assiomi, che continuano a normare il dispiegarsi dell'ontologia, così come avveniva negli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* del 1647.¹⁷⁴ Il principio a fondamento dell'ontologia rimane quello di non contraddizione che si fonda sull'evidenza formale dell'assioma secondo cui *quodlibet aut est aut non est*. Dal principio di non contraddizione, in quanto è composto – “affirmans negante” –, scaturisce un'immediatezza diversa rispetto all'*Ego sum* che è subito chiaro a chiunque lo pensi. La differenza tra i due principi fa sì che essi non si escludano a vicenda: l'*Ego sum* possiede il primato epistemico di non presupporre nulla e quello gnoseologico di conoscere in modo chiaro e distinto; il principio di non contraddizione possiede, invece, il primato ontologico che gli deriva dal primo concetto di ente. Presi di per sé i due principi non sono subordinati, giacché quello cartesiano (“*prius, notius, simplicius*”) è primo solo nell'ordine materiale della conoscenza, non anche dal punto di vista formale, rispetto cui l'ontologia mantiene da sé la propria coerenza, senza supporto alcuno del *cogito*, che, di fatto, non possiede alcuna funzione all'interno della scienza dell'ente. Dunque, da un punto di vista formale i due ambiti, quello della filosofia prima cartesiana e quell'ontologia sono nettamente separati, come lo sono i due principi che le regolano; dal punto di vista pratico e materiale la

173. Ivi §12, 284: “Entis conceptus *notissimus* est [...] generalissimus Entis conceptus (cujus ambitu et vera et ficta quaelibet, et nihil et aliquid comprehenduntur) animo jam inest”; cfr. *ibidem*: §13: “Quamvis autem generalissimus Entis conceptus dicto modo sit notissimus, non tamen est satis distinctus et plenus, sed *confusus et imperfectus* admodum”.

174. Clauberg 1647: §§12-13, 39-40.

costituzione del sapere tutto, e dell'ontologia *de relato*, dipende dal principio del *cogito* e dal criterio della percezione chiara e distinta stabiliti nella filosofia prima cartesiana.

In conclusione, la *Metaphysica de ente* è – su indicazione dello stesso autore – un'ontologia *emendata* esposta nella forma di un manuale scolastico di metafisica, ma con l'aggiunta di una serie cospicua di note, contenenti osservazioni e commenti dell'autore a integrazione del testo vero e proprio. Sebbene cambi il ruolo svolto dall'*ontosophia* nell'ambito delle scienze, la quale passa da scienza egemone a ultima di tutto il sapere filosofico, non avvengono cambiamenti sostanziali rispetto alla dottrina dell'ente. L'assunzione di alcune dottrine cartesiane, ravvisabili all'interno del testo, lasciano sostanzialmente inalterate le tesi di fondo e sono, piuttosto, rimandi a un cambiamento avvenuto nell'ordine del metodo, della collocazione dell'ontologia all'interno del quadro delle scienze e all'interno dell'indagine metafisica in senso lato. È per l'esigenza di garantire un vero *incipit* della filosofia¹⁷⁵ attraverso un metodo 'non logico' che deriva lo 'sdoppiamento' – secondo una felice definizione di Savini – della metafisica claubergiana in *prima philosophia* cartesiana¹⁷⁶ e *philosophia universalis* (ontologia). Alla filosofia prima di Descartes spetta la priorità nell'ordine della conoscenza dei primi principi e dal momento che il filosofare ha inizio dall'atto della *mens*, che fonda e ordina, questa stessa filosofia coincide con la protologia ricercata da Claubergh sin dal 1647. Alla metafisica come ontologia spetta, invece, il ruolo tradizionale di scienza contemplativa dell'*ens in quantum ens* e il compito di perfezionare, in ultimo, il quadro metafisico d'insieme, che altrimenti rimarrebbe sprovvisto della sua parte 'universale'. Entrambe trovano autonomamente il proprio *incipit*, ma l'*ontosophia* lo fa evidentemente in modo diverso; se è vero che per l'ontologia non vi è niente che possa essere indagato prima dell'intelligibile, è altrettanto vero che questa stessa immediatezza epistemologica è in continuità con quella, primaria, del soggetto che dimostra la propria esistenza e, con essa, anche quella delle prime cose che conosce; in altre parole la *mens* e l'*intelligibile*, ossia i due momenti della metafisica, sono in continuità, ma soltanto la filosofia prima cartesiana costituisce il vero inizio di tutta la filosofia. La questione dell'*incipit philosophari* trova dunque una soluzione soltanto a scapito dell'*intelligibile*, giacché non più "ab huius

175. Sulla questione della ricerca dell'"inizio" della filosofia e sull'importanza che questa riveste nella filosofia claubergiana rimando a Ragni 2019b.

176. Sulla questione dell'appartenenza della filosofia cartesiana alla storia della metafisica cfr. Verbeek 1994; sulla questione dell'appartenenza 'paradossale' di una scienza dell'*ens in quantum ens* alla filosofia di Descartes rimando a Marion 1975, 1986. Sull'ipotesi, invece, di un'analogia tra *Regulae/Méditations* e ontologia generale/metafisica speciale si veda Courtine 1990: 484-488.

notitia merito inciatiuro philosophari¹⁷⁷, ma dalla *prima philosophia* cartesiana “serio philosophaturus [...] debeat incipere”.¹⁷⁸

Per tutti questi motivi, l'*ontosophia* è certamente il tentativo fallito di fare dell'ontologia la filosofia prima a fondamento di tutte le scienze, nonché la prima disciplina nell'ordine dell'insegnamento. Tuttavia è anche il risultato della volontà di conservare l'autonomia dell'indagine sull'ente – preservando in questo modo un'istanza propria della *Schulmetaphysik*, alla quale Clauberg rimane fedele –, che trova fondamento nel primato ontologico del principio di non contraddizione e nell'immediatezza epistemologica dell'*intelligibile*. D'altronde, questo solo potrebbe giustificare il fatto che, anche in seguito all'adesione al cartesianesimo, Clauberg non si astenga dal pubblicare il suo trattato di ontologia.

2.3. IL CRITERIO DELLA DISTINZIONE

Sul concetto dell'oscurità da attribuire al primo significato di ente occorre tuttavia soffermarsi ancora. Che l'ente preso nel senso più generale e astratto sia il primo (“generalissimus et summus [...] supra illud genus nullum possumus apprehendere”), il più semplice (“generalissimae isti cogitationi [...] cogitationibus semper aliquid superadditur”), il più noto (“rem sive aliquid esse, facillime intelligit unusquisque”), ma anche il più oscuro (“confusus et imperfectus”) dei concetti è una tesi che Clauberg eredita dalla tradizione scolastica e che mantiene costante nel corso delle edizioni del trattato di ontologia. La stessa cosa può dirsi circa l'ordine sintentico con cui, per aggiunta, si passa dalla nozione generale a quella particolare di ente, di modo che facendo il percorso inverso, il primo concetto risulti anche l'ultimo. Ciò che nei *Prolegomena* degli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* è stabilito in modo programmatico a proposito del metodo e dell'ordine sintetici da adottare in ontologia,¹⁷⁹ compare nella *Metaphysica de ente* all'interno della descrizione della *simplicitas* del concetto di ente, inteso come quello che include meno cose. Nella *Metaphysica de ente* Clauberg impiega la metafora del filo per spiegare in che modo alla semplicità del primo concetto di ente vadano aggiunte le determinazioni successive per composizione: “Ens est quasi primum et subtilissimum filum, cui paulatim alia atque alia crassiora addenda sunt, ut integram aliquam telam philosophicam pertexamus”.¹⁸⁰ Sebbene il concetto più generale di ente sia il primo, il più sempli-

177. Clauberg 1647: §8, 38-39: “Ex quibus elucescit, Intelligibile primo cognitum seu primum cognitum esse, cognitione confusa et originali, ut ab huius notitia merito inciatiuro philosophari, sicut omnis infans ab eodem intelligendi caput primordia”.

178. Clauberg 1691a: §5, nota e, 283.

179. Clauberg 1647: §77, 25: “Adde, quod a primo, simplicissimo, notissimo, iure fiat initium, quo sensim ad posteriora, magis composita et obscuriora procedatur. Syntheticum enim et compositivum ordinem et in aliis et in hac Scientia locum habere, notius est quam ut ignorari queat”.

180. Clauberg 1691a: §11, 284.

ce e il più noto, esso è altrettanto confuso e imperfetto, perché alla generalità che lo contraddistingue si accompagna la mancanza delle determinazioni che renderebbero la sua nozione completa. Il concetto comune e astratto di ente è, infatti, indifferente a ogni divisione o distinzione ontica.¹⁸¹ Negli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* a questa caratteristica del concetto di ente si aggiunge quella dell'oscurità ("Obscurissimus est, propterea quod imperfecte prorsus et confuse cognoscitur"), ma la sostanza del discorso non cambia: in entrambi i casi Clauberg attribuisce alla conoscenza del concetto generale di ente – l'intelligibile – sia la confusione sia l'imperfezione, ricorrendo in entrambe le edizioni all'esempio dei bambini, che sebbene non conoscano nulla di ciò che viene preso in considerazione, non ignorano che con il nome comunissimo di 'cosa' possono indicare qualsiasi realtà.¹⁸²

All'interno della *Metaphysica de ente* vi è, tuttavia, la novità rappresentata dall'impiego del criterio della distinzione, che con tutta probabilità Clauberg mutua dalla lettura delle *Risposte alle seconde obiezioni* e dei *Principi* di Descartes. Sebbene il concetto più generale di ente sia il più noto, esso non è, tuttavia, abbastanza distinto e completo (*plenus*), ma confuso, e la sua imperfezione non soddisfa la mente che desidera apprendere. Quanto più discendiamo dalle cose generali a quelle particolari, tanto più il concetto viene reso distinto e diventa più noto ciò che si ricerca.

Quamvis autem generalissimus Entis conceptus dicto modo sit notissimus, non tamen est satis distinctus et plenus, sed *confusus et imperfectus* admodum, et qui minime implere mentem humanam aut satisfacere quaerenti potest [...]. Quo autem magis a generalibus ad specialia descendimus, eo distinctior redditur conceptus, et notius evadit id quod quaerebatur. Quamobrem non est cur miretur lector, si in sequentibus nos videat subinde a transscendentibus ad inferiora delabi. Id enim faciendum fuit, ne ieiuna nimis tractatio foret.¹⁸³

Dal passo emerge che il concetto generale di ente non è sufficientemente distinto ("non tamen est satis distinctus"); si tratterebbe, infatti, di una caratteristica che esso verrebbe ad acquisire soltanto attraverso l'aggiunta della serie delle determinazioni particolari a esso via via attribuibili, dato che spiega, dunque, la necessità di passare dai 'trascendentali', ossia dalle proprietà universali, alle cose inferiori. Questo trova conferma nella parte dedicata all'ente reale: poiché gli attributi appartengono all'ente, come nel caso della sostanza, o sono l'ente considerato in questo o in quel modo, quanti più attributi della cosa intendia-

181. Sul concetto di 'confusion indépassable' attribuibile allo statuto del *conceptus objectivus* suáreziano, Marion ha scritto: "Dès lors, on comprend que la confusion puisse paraître indépassable: plus elle croît, plus le résidu qu'elle laisse peut s'étendre universellement [...] non seulement la confusion du concept objectif supporte le manque de définition, mais elle l'exige", Marion 1981: 131.

182. Cfr. Clauberg 1647: §6-8, 38-39 e Clauberg 1691a: §13-14, 284.

183. Clauberg 1691a: §13, 284.

mo tanto più chiaramente la conosciamo, e quanto più distinguiamo gli attributi di una cosa da quelli di un'altra tanto più distintamente la percepiamo:

Si ergo attributa sunt aliquid Entis, vel ipsum potius Ens hoc illo modo consideratum [...], necesse est, quo plura rei attributa intelligimus, eo clarius eam ut intelligamus, et, quo magis distinguimus unius rei attributa ab attributis alterius, eo distinctius illam percipiamus.¹⁸⁴

Quando poi di una cosa si conoscono tutti gli attributi, di essa si ha una conoscenza perfetta,¹⁸⁵ è questo il motivo per cui è impossibile avere una conoscenza completa dell'ente in generale, ma soltanto un concetto oscuro, confuso e imperfetto.

Clauberg aggiunge una nota a integrazione della sezione dedicata agli attributi relativi, a partire da una serie di considerazioni circa l'atto – inteso come *mutatio status* – e la costituzione generale dell'*ontosophia* (*Ontosophiae constitutio universe*). La questione di fondo riguarda la chiarezza dei concetti metafisici, spesso oggetto di critica da parte di coloro che dubitano dell'utilità dell'ontologia. Giacché tutte le scienze condividono il fine di condurre la mente verso concetti chiari e distinti delle cose, Clauberg è costretto ad ammettere che la metafisica non sembra adatta a questo scopo; i suoi oggetti sono infatti tutti 'trascendentali' e quanto più sono generali, tanto più sono confusi e oscuri. Le nozioni dell'ontologia, che vertono sul concetto dell'ente generale e astratto, sono altrettanto confuse e oscure – ecco reintrodotta il criterio dell'*obscuritas* presente nella prima edizione –, sebbene lo scopo dell'*ontosophia* sia di renderle, se non distinte, "saltem minus confusae". Sembra, dunque, che la conoscenza distinta del concetto generale di ente non sia mai raggiungibile in ontologia.

Quod omnes scientiae eo jure merito referantur, ut mens humana ad claros ac distinctos rerum conceptus provehatur. At ea quae in Metaphysicis traduntur, cum transcendentia, id est, valde generalia et abstracta sint omnia, ad ejusmodi finem assequendum non videantur apta esse: quia quo generaliora, eo magis confusa et obscura esse solent, § 13 [*scil.* sulla confusione e sull'imperfezione del concetto di ente]. Observandum igitur est, et quidem ad ipsum jam citatum articulum, quod omnis cognitio Ontosophica, hoc est, entis generalis notitia, quodammodo confusa sit et obscura. Atqui per Ontosophiam si non distincta redditur entis cognitio, quemadmodum per particulares fit scientias, a quibus haec universalis distinguitur, saltem redditur minus confusa.¹⁸⁶

184. Ivi: §47, 291. Cfr. Descartes, *Responsiones II*, AT VII 129: "Sed quo plura de aliqua re percipimus, eo melius dicimur illam nosse"; *Principia I*, II, AT VIII-1 8: "Quo plures in eadem re sive substantia deprehendimus, tanto clarius nos illam cognoscere", ma anche *Responsiones V*, AT VII 360: "adeo ut, quo plura alicujus substantiae attributa cognoscamus, eo perfectius ejus naturam intelligamus".

185. Clauberg 1691a: §189, 314: "Et perfecte rem cognovisse dicitur, qui omnia eius attributa cognovit".

186. Ivi: §228, nota *m*, 322.

Il passo conferma che Clauberg giustappone al carattere dell'oscurità del concetto generale di ente, già presente negli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia*, quello della non-distinzione unitamente a quello di imperfezione nel senso della non-completezza e della mancanza di determinazioni – gli attributi reali –, che renderebbero distinta la nozione di ente. In altre parole, Clauberg sembra affermare che il concetto comune e astratto di ente, indifferente a ogni distinzione ontica, è sempre imperfetto e oscuro, mai distinto, benché possa essere il più noto: esso è infatti il primo *cognitum* che l'intelletto comprende ed è dotato, per questo, di un certo grado di immediatezza.

Alla luce del pericolo di un'eccessiva genericità, Clauberg enuclea, allora, le scelte compiute in *ontosophia* per evitare di trasmettere idee troppo confuse. In primo luogo essa deve occuparsi del concetto di ente secondo il suo significato più proprio, vale a dire quello dell'ente reale, e, in modo particolare, della sostanza, poiché attraverso la distinzione degli attributi si ottiene una conoscenza più compiuta rispetto a quanto proviene dalla sola astrazione. Non-dimeno l'ontologia non deve tralasciare i primi due significati più generali di ente, dal momento che è già stato stabilito che “inchoaturi universalem philosophiam ad Ente cogitabili”.¹⁸⁷

Il grado di confusione deriva, infatti, dal grado di distinzione che il concetto di ente assume gradualmente; più il concetto è indeterminato e meno distinto e più è necessariamente confuso e imperfetto. L'intelligibile è certamente il concetto più confuso, poiché non ha nulla da cui essere distinto: “*non posse quicquam opponi Enti sive Intelligibili, ne per mentis quidem fictionem*”. La distinzione stessa tra intelligibile e non intelligibile, o tra ente e non ente, è solo secondaria rispetto al grado della pura pensabilità; l'atto stesso di opporre, infatti, un non ente o un non intelligibile è pur sempre un atto di intellesione e in quanto tale viene compreso. L'*aliquid* presenta senz'altro un grado interno di distinzione maggiore, dal momento che l'opposizione al *nihil* attribuisce l'*esse reale* a tutto ciò che si presenta come ‘qualcosa’. Il massimo grado di distinzione concettuale è attribuito alla *res*, poiché di essa possono essere individuati gli attributi, *absoluta* e *respectiva*, e le relazioni che tra essi intercorrono. Abbiamo già visto che la via per apprendere una cosa perfettamente è quella di conoscere tutti i suoi attributi o, almeno, la maggior parte dei suoi attributi, e da ciò deriva che il terzo significato di ente è il contenuto più appropriato dell'*ontosophia*, perché attraverso le sue divisioni interne conduce a una conoscenza più chiara e completa dell'ente stesso. La metafisica si sviluppa, così, come una teoria della *res*.

187. Cfr. *Ibidem*: “Atque ut nimiae generalitatis incommoda in Ontosophia nostra tradenda vitarem, i. non elegi objectum tam generale, ut ens reale et rationis comprehenderet, quoadmodum nonnulli *intelligibile* objectum Metaphysicae faciunt, ac ne quidem *ens reale*, quatenus substantiae et accidentis genus est, pro objecto principali habui; sed ad *substantiam* sive ens in tertia significatione acceptum praecipue respexi, ita tamen ut nihil de ente in prima et secunda significatione generatim scibile praetermiserim, ab § 6. usque ad § 42”.

Che l'oggetto più proprio dell'ontologia sia la *res* e non l'intelligibile non è una tesi nuova che Clauberg introduce nella *Metaphysica de ente*; essa è già presente negli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* del 1647, giacché la *Didactica* è in gran parte dedicata a spiegare l'ente per mezzo dei suoi attributi.¹⁸⁸ L'*ontosophia* mantiene costante l'intento di descrivere non già l'*intelligibile tout court*, ma tutto ciò che dell'ente e delle sue determinazioni universali può essere detto trasversalmente, dal suo aspetto più generale a quello più particolare. Ciò che, però, è significativo è il fatto che in qualche modo Clauberg si trovi nella posizione di giustificare retrospettivamente, attraverso il criterio della distinzione,¹⁸⁹ la scelta di far cadere l'attenzione sull'ente reale e di legittimare, in qualche modo, la possibilità che anche in ontologia si possa garantire una conoscenza certa e perfetta. Possiamo riassumere in questo modo i diversi gradi di distinzione:

- 1) l'ente è tutto ciò che può essere pensato senza che nulla possa essergli opposto (*Intelligibile* – assenza di distinzione);
- 2) l'ente è tutto ciò che può esistere o che esiste di fatto e al quale può essere opposto il nulla, poiché non comporta alcuna contraddizione (*aliquid* – distinzione parziale);
- 3) l'ente è propriamente tutto ciò che esiste per sé, cioè la sostanza alla quale si oppongono gli accidenti (distinzione massima).

In senso proprio l'ente è la *res* che può essere indagata attraverso la divisione dei suoi attributi, ma se si intende esaminare l'ente in generale sono necessarie le considerazioni preliminari riguardo alle sue prime due accezioni. L'ontologia è in senso proprio la scienza della *res*, poiché solo considerando l'ente reale e i suoi attributi è possibile avere concetti distinti; l'ontologia è, tuttavia, in senso lato, la scienza dell'*intelligibile*, perché essa non può prescindere dal primo contenuto che si fa oggetto dell'intelletto, vale a dire l'*esse objectivum* in quanto *esse cognitum*.

Nella lunga nota, Clauberg elenca alcuni espedienti per rendere più chiari i concetti e i termini metafisici. Tra questi egli suggerisce l'impiego di esem-

188. Cfr. Clauberg 1647: §33, 44: "Ex dictis tandem liquet, Enti non tantum convenire 1. esse objectivum in intellectu, quatenus est Intelligibile 2. esse reale extra intellectum, quatenus est Aliquid; sed etiam 3. attributa realia quatenus ens est. De his nunc agendum, ubi melioris cognitionis ergo pauca de attributis rerum generalissime fuerint praemissa, quemadmodum ad Entis realis plenioris notitiam de Ente et Re generalissime prius agi oportuit".

189. Clauberg lo esplicita nel corso della nota, cfr. Clauberg 1691a: §228, nota m, 322: "Certe ens in prima significatione nimis confusum gignit conceptum, nec habet a quo distinguatur [...]. Ens in secunda significatione distinguitur quidem a non ente; sed ens in tertia significatione distinguitur insuper a modo, relatione et habitudine quacunque".

pi,¹⁹⁰ di sinonimi e di termini in lingua tedesca¹⁹¹ (talvolta è usato anche il greco, il francese e l'ebraico) da affiancare a quelli latini, e un'operazione costante di distinzione e di raffinatura dei vocaboli.¹⁹² Clauberg è favorevole alla costituzione di un lessico tedesco dell'ontologia, poiché attraverso la ricostruzione delle etimologie (ad esempio la derivazione di *'Ding'* da *'denken'* e di *'Sache'* da *'sagen'* per mostrare il nesso strutturale tra la *res* e i poli dell'intelligibilità: *esse quoddam, posse cogitari, posse dici*) egli riconosce alla lingua tedesca l'autonomia concettuale dal latino, in conformità a una scelta (difesa principalmente nell'opuscolo *Ars Etymologica Teutonum* del 1663) che è determinata solo ed esclusivamente dall'importanza del linguaggio per il pensiero.

La tesi dell'integrazione del criterio della distinzione all'ontologia trova conferma nella *Logica Vetus et Nova* del 1658. L'opera s'ispira direttamente agli scritti di Descartes e si presenta come la prima logica cartesiana: compaiono dunque da un lato la fondazione della logica sulla percezione chiara e distinta, dall'altro la funzione della logica come *medicina mentis*, intesa come supporto pratico volto a eliminare gli errori e i pregiudizi dell'intelletto. Nella prima parte del trattato¹⁹³ Clauberg affronta la questione del metodo per servirsi correttamente della ragione, il quale si compone di tre gradi che corrispondono a ciò che la logica deve insegnare: 1) la logica indica la via per una percezione chiara e distinta delle cose che si conoscono; 2) insegna a formare correttamente i giudizi; 3) insegna ad affidarli alla memoria, insieme al contenuto delle percezioni. Rispetto al primo grado, non sorprende che Clauberg indirizzi la percezione chiara e distinta proprio al contenuto della *substantia seu res*, intesa come ciò che esiste in sé ed è conosciuta tramite i suoi attributi, che sono le proprietà che a essa ineriscono.¹⁹⁴ Poiché, ancora una volta, più si conoscono gli attributi di una cosa e più chiaramente la si comprende,¹⁹⁵ della sostanza vanno indagati gli attributi più comuni, la cui pertinenza è, nello specifico, dell'ontologia o scienza dell'ente in quanto tale:

190. *Ibidem*: "2. Plura passim exempla adjeci, quoniam distinctius quid conspicitur in rebus ostensum particularibus, quam si generaliter tantum proponatur. Arida nimis et jejuna sunt scripta, quae ex meris constant regulis, praesertim si de rebus agatur valde generalibus".

191. *Ibidem*: "3. vocabula synonyma adhibui, addita etiam distinctione, si quae esset inter ea: atque hic Germanicis quoque vocibus usus sum, quoniam haec lingua singulari virtute atque emphasi pollet, et novus hic atque insolitus transcendentia exprimendi modus lectorem sermonis Teutonici peritum excitat et ad majorem attentionem invitat".

192. *Ibidem*: "4. non modo positive, verum etiam negative pleraque exposui, per oppositionem ac distinctionem aliorum. Omnia eo fine, ut quantum fieri posset distincti aut saltem minus confusi de rebus adeo generalibus conceptus formarentur".

193. Clauberg 1691d: 787-793 (Clauberg 2007: 68-79). Questa corrisponde alla *genetica*, vale a dire alla parte della logica che si occupa della corretta formazione dei concetti.

194. Ivi: § 29, 788: "Spectatur vel ut Res aliqua per se existens seu *Substantia*, vel ut *Attributum*, quod rei inest"; (Clauberg 2007: 69).

195. Ivi: § 36, 789: "ideo quo plura novimus rei attributa, eo clarius illam intelligimus"; (Clauberg 2007: 71).

Puisque la plupart des attributs communs des choses, et tout d'abord ceux qui sont respectifs, se présentent sans cesse à l'entendement humain, j'ai besoin, à des fins de perception claire et distincte, de quelques explications à leur sujet. Tu fais là une demande qui se rapporte proprement à la science de l'étant en tant qu'il est. Mais afin que tu ne sois pas complètement ignorant de cette dernière science, et dans la mesure où elle est utile à l'apprentissage de la Logique, je m'en vais te décrire à grands traits les attributs les plus communs des choses, ou du moins la plupart d'entre eux; quant à un traitement plus complet, tu le trouveras dans l'Ontologie.¹⁹⁶

Tutto il sesto capitolo riassume la dottrina dell'*ontosophia* e ed elenca sommariamente tutti gli attributi che appartengono al terzo significato di ente, tra cui l'*essentia*, l'*existentia*, la *perfectio*, l'*unitas*, la *multitudo* e la *relatio*. Questo dimostra che soltanto la *res* è veramente passibile di divenire un concetto distinto e che rispetto ai primi due concetti più generali di ente (*intelligibile* e *aliquid*) vi può essere soltanto una conoscenza imperfetta.

Più in generale, a una maggiore distinzione dei concetti corrisponde un livello maggiore di chiarezza; per questo motivo, mantenere il discorso su un piano di eccessiva genericità e astrazione comporta confusioni irriducibili. L'integrazione del lessico cartesiano della percezione chiara e distinta va ad aggiungersi all'elemento, già presente nella prima edizione dell'opera, dell'oscurità del concetto generale di ente e all'esito immutato di una dottrina dell'ente, che solo in virtù della sua massima generalità indaga necessariamente tutte le determinazioni, fino alla nozione di ente reale e dei suoi attributi. Quello che avviene nella *Metaphysica de ente* è, piuttosto, la presa di coscienza che il grado di confusione e di imperfezione deriva dal grado di distinzione che il concetto di ente assume gradualmente e che scopo dell'ontologia è proprio quello di rendere meno confuse le nozioni metafisiche. Dal confronto con la *Logica Vetus et Nova*, Clauberg sembra suggerire che mentre del concetto generale di ente non è possibile in alcun modo ottenere una nozione distinta, non accade altrettanto per il concetto di ente reale che può essere inteso chiaramente e percepito distintamente grazie alla conoscenza dei suoi attributi. Clauberg sembra dunque integrare il criterio cartesiano della conoscenza chiara e distinta – posto a fondamento della *Logica Vetus et Nova* e, ancora prima, della *philosophia prima* cartesiana – per rafforzare, all'interno dell'ontologia, il modo in cui le nozioni metafisiche vengono materialmente acquisite e per conferire a esse una solida base di scienza.

196. Ivi: § 43, 790: "Quoniam communia rerum attributa, imprimis respectiva, plurima sunt intellectui humano passim occurrentia, clarae distinctaeque perceptionis causa quandam eorum explicationem requiro. *Resp.* Rem postulas, quae proprie ad scientiam entis quatenus ens est pertinet. Ne tamen hujus, utpote ad Logicam descendam utilis, plane rudis maneas, communissima rerum attributa, saltem pleraque, pinguiore Minerva hic tibi describam, quorum exquisitam tractationem in Ontologia invenies"; (Clauberg 2007: 73-74).

Giunti a questo punto, siamo in grado di riassumere le caratteristiche principali del modello ontologico che Clauberg consegna, nella sua veste definitiva, alla successiva storia della filosofia: l'oggetto dell'*ontosophia* non è un ente particolare, distinto dagli altri in virtù di determinate proprietà, ma è l'*ens* in generale, astratto e comune a tutte le cose. Il primato e l'universalità che un siffatto ente possiede sono ottenuti attraverso l'immediatezza e l'indeterminatezza del concetto oggettivo che di esso l'intelletto si forma. Per questo motivo, l'ontologia, che di fatto studia l'ente in quanto tale nel suo modo di essere sostanza o *res*, in quanto teoria generale deve indagare anche i due primi significati. Il primo, quello dell'*intelligibile*, costituisce la vera cifra di una siffatta ontologia, poiché esso esprime il contenuto di tutto ciò che è *cogitabile* nella misura in cui può divenire oggetto dell'intelletto (*esse objectivum*), un oggetto in generale, in sé indifferente, indeterminato e neutro rispetto a qualsiasi divisione (o distinzione) ontica. L'ente nel secondo significato (*aliquid*) perde in genericità, in quanto subentra la distinzione con il non-ente (*nihil*), ma non costituisce ancora un concetto distinto, poiché si tratta comunque di una nozione eccessivamente astratta. Il terzo significato (*res* o *ens reale*, come nel caso della sostanza), invece, è il più idoneo a dispiegare il contenuto dell'ontologia, perché attraverso la differenza tra cosa e modo (*attributi*), si conosce in modo più completo e perfetto l'ente, giacché su di esso è applicabile il criterio della distinzione. Il monito cartesiano di fare affidamento alle idee chiare e distinte rafforza l'ontologia come teoria della *res* (già presente nella prima edizione), ma non comporta l'abolizione o il declassamento dell'ente nel primo significato, che rimane il primo accesso ai contenuti stessi di una tale scienza. Dal punto di vista disciplinare, e terminologico, si assiste invece al mutamento più radicale, giacché l'*ontosophia* non è più una *prima philosophia*, ma 'soltanto' una *philosophia universalis* che rinvia alla metafisica cartesiana per veder garantito il primo vero 'accesso' alla filosofia, per il tramite del *cogito* e di ciò che esso, da sé, è in grado di dimostrare. Benché sia scorretto parlare di un ritorno alla distinzione tra una *metaphysica generalis* e una *metaphysica specialis* a chiusura del percorso claubergiano, è altresì corretto parlare di uno 'sdoppiamento' tra *prima philosophia* e *philosophia universalis* come momenti distinti, ma in continuità, di una medesima indagine metafisica.

PARTE II

LA *SCHULMETAPHYSIK* NELL'EPOCA POST-CLAUBERGIANA (1664-1708)

PREMESSA

In seguito alla pubblicazione degli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* (1647) di Clauberg e alle sue successive edizioni, l'*Ontosophia nova* (1660) e la *Metaphysica de ente* (1664), ha luogo per la storia dell'ontologia una fase di forte consolidamento e di forte radicamento, sia dal punto di vista istituzionale, come disciplina facente parte del sistema delle scienze, sia dal punto di vista della più generale discussione sulla natura e lo statuto dell'indagine metafisica. Le forme di questo consolidamento coinvolgono tanto l'aspetto lessicale quanto quello concettuale, nel modo in cui l'impiego del termine 'Ontologia'/'Ontosophia', divenuto pervasivo sino alla fine del Seicento e, di nuovo, per tutto il Settecento grazie all'opera di Wolff, parimenti alla sua consacrazione nei lessici filosofici dell'epoca, rispecchia una nuova organizzazione del sapere metafisico, che consiste nella definitiva acquisizione di un modello interpretativo non più basato sulla separazione della metafisica in parti, a garanzia di una qualche unità speculativa di fondo, ma sulla cesura epistemologica tra la scienza dell'essere (*ontologia*) e la scienza delle sostanze immateriali (teologia naturale o *pneumatica*), sancita dall'impiego dei diversi tipi di astrazione dalla materia, la prima solo *secundum indifferentiam*, la seconda *secundum essentiam*. Di questa trasformazione della metafisica si ha traccia sia nei lessici filosofici dell'epoca, in modo particolare nel *Lexicon philosophicum* di Micraelius (1653), che costituisce, unitamente all'opera di Clauberg, il momento di passaggio tra una prima e una seconda stagione della *Schulmetaphysik*, sia, per parte contraria, nelle numerose critiche che vengono rivolte all'ontologia stessa, accusata principalmente di essere il prodotto di una de-teologizzazione della metafisica e, di conseguenza, di una sua ontologizzazione per il tramite della scissione tra la *pneumatica* e l'*ontologia*. Alla diversa organizzazione del sapere metafisico si accompagna il secondo elemento di originalità dell'epoca post-claubergiana, ossia la radicalizzazione del dibattito sulla minore o maggiore estensione dell'oggetto dell'ontologia, che vede contrapposti i sostenitori di una 'ontologia del reale', appartenenti principalmente all'ambito luterano, e i sostenitori di una 'ontologia dell'intelligibile', appartenenti principalmente a quello calvinista.

I. LE OCCORRENZE DEL TERMINE ONTOLOGIA/ONTOSOPHIA

La storia dell'Ontologia è innanzitutto la storia di un neologismo scritta, in modo particolare, dalla storiografia tedesca, francese e italiana sin dall'Ottocento e, successivamente, nel corso di tutto il Novecento. L'ipotesi che ha avuto più ampia diffusione e persistenza è quella che attribuisce a Clauberg la paternità del termine latino *ontologia*.¹ Questa tradizione nasce in Germania nel 1828 con Krug² e prosegue, in ambito essenzialmente tedesco, con Hagemann³ (1869), Eucken⁴ (1879), Eisler⁵ (1899; seconda edizione 1904; terza edizione 1910), Mauthner⁶ (1910), Pichler⁷ (1910), Clauberg e Dubislav⁸ (1923) ed Endres⁹ (1923). In Francia la prima testimonianza è quella dissonante del padre Gény, il quale, in aperta opposizione ad Hagemann, attribuisce il primo impiego del termine al francese Jean-Baptiste Du Hamel e alla sua *Philosophia vetus et nova* (1678). Nelle sue *Questions d'enseignement de la philosophie scholastique* (1913), correggendo quanto sostenuto da Hagemann nel suo celebre manuale di filosofia in tre volumi (*Logik und Noetik; Psychologie; Metaphysik*), Gény afferma:

Hagemann [...] le fait remonter à Joh. Clauberg, philosophe allemand, qui répandit dans son pays les idées de Descartes et que Leibniz trouvait plus clair que le maître lui-même; mais son ouvrage est intitulé *Ontosophia: Principia Philosophiae sive Ontosophia et scientia prima de iis quae Deo creaturisque suo modo communia attribuuntur*. Duisbourg, 1656.¹⁰

L'ipotesi del gesuita francese, che rimanda a un passo in cui lo studioso tedesco asserisce: "Joh. Clauberg [metaphysica de ente], welcher für die Lehre vom Sein zuerst den Namen Ontologie einführte",¹¹ è che sia scorretto attribuire la paternità del termine a Clauberg, il quale avrebbe impiegato, piuttosto, il termine *ontosophia* e non quello di *ontologia*. Nondimeno già con Lalande¹² (1926) anche in ambito francese si radica la 'tesi Clauberg', tesi che raccoglie il favore di Gilson in *L'être et l'essence* (1948), il quale scrive: "Dans l'état actuel de

1. Per una ricostruzione degli studi in merito alla questione si veda Ragni 2019a: sezione 3.B, 740-742.

2. Krug 1828: "Ontologie", 103.

3. Hagemann 1869: 7.

4. Eucken 1879: 133, nota 3.

5. Eisler 1899: "Ontologie", 547; 1904²: vol. 2, 53-54; 1910³: vol. 2, 951-952.

6. Mauthner 1910: "Realismus", 294.

7. Pichler 1910: 1.

8. Clauberg-Dubislav 1923: "Ontologie", 322.

9. Endres 1923³, 44.

10. Gény 1913: 48, nota 1.

11. Hagemann 1869: 7.

12. Lalande 1926: "Ontologie", 541.

nos connaissances, le terme d'*ontologia* semble avoir été proposé pour la première fois par le cartésien Clauberg [...] qui lui préférait d'ailleurs celui d'*ontosophia*".¹³ Lo studioso francese ha sotto gli occhi la *Johannis Claubergii Ontosophia quae vulgo Metaphysica vocatur* del 1694 di Schweizer, ossia la *Metaphysica de ente* di Clauberg corredata di brevi commenti, in cui si trova, infatti, l'espressione "Ontosophia vel Ontologia" a conferma dell'equivalenza tra i due termini. Sappiamo, tuttavia, che Clauberg utilizza il vocabolo 'ontologia' già nella prima edizione del 1647 in riferimento al luterano Abraham Calov, che a sua volta adopera il termine nella sua forma greca ὀντολογία. Questo non sfugge allo studioso tedesco Max Wundt che, in *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts* (1939), rimanda proprio alla *Metaphysica divina* (1636) di Calov per l'impiego del termine ὀντολογία: "Der Ausdruck Ontologia ist übrigens nicht, wie man häufig annimmt, von Clauberg geschaffen, sondern schon von Calov 1636 in seiner 'Metaphysica divina' [...] eingeführt".¹⁴

Il primo a retrodatare il neologismo 'ontologia' al 1613, anno di pubblicazione del *Lexicon philosophicum* del calvinista Rudolph Göckel, testo in cui il termine è impiegato, traslitterato dal latino al greco, nella forma del sostantivo ὀντολογία e dell'aggettivo ὀντολογική, è lo stesso Eisler nella quarta edizione del suo *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke* del 1929.¹⁵ Il primo a recepire la novità è Calogero¹⁶ (1935), in Italia, con una eruditissima voce nell'*Enciclopedia italiana*, sebbene la 'tesi Clauberg' continui a persistere ancora diffusamente per gli anni a seguire. L'opinione che la paternità sia da attribuire a Göckel si impone, di fatto, soltanto a partire dagli anni sessanta del Novecento, quando una serie di importanti studi la consacrano definitivamente – Mancini¹⁷ (1960), École¹⁸ (1961), Vollrath¹⁹ (1962), Ferrater Mora²⁰ (1963) e Rompe²¹ (1968) –, sino all'alba degli anni novanta del secolo, quando Freedman e poi Courtine sono già sulle tracce di Jacob Lorhard.²² Nel 1990 esce il volume di Jean-François Courtine *Suarez et le système de la métaphysique*. In esso si trovano una breve ricostruzione delle vicende storiografiche relative al termine e l'analisi della prima occorrenza di ὀντολογία alla voce *abstractio* del *Lexicon* di Göckel, ma anche il primo riferimento, su suggerimento di Freedman, a una seconda edizione del 1613 del *Theatrum Philosophicum* di Lorhard, che sposta ul-

13. Gilson 1948: 171, nota 1.

14. Wundt 1939: 94.

15. Eisler 1929⁴: vol. 2, 344-346.

16. Calogero 1935.

17. Mancini 1960: 68.

18. École 1961: 116.

19. Vollrath 1962.

20. Ferrater Mora 1963.

21. Rompe 1968: 199-203.

22. Courtine 1990: 410, nota 6 e 413, nota 9.

teriormente la data, ancora sconosciuta, della prima occorrenza. A fissarla è la scoperta di Raul Corazzon nel 2003²³ e i lavori di approfondimento successivi di Peter Øhrstrøm, Jan Andersen, Henrik Schärfe²⁴ e di Marco Lamanna,²⁵ che la individuano nell'*Ogdoas Scholastica* di Lorhard pubblicato nel 1606 a San Gallo, in Svizzera. Il termine non nasce nondimeno in un trattato di metafisica dotato di particolare originalità; l'opera non è altro, infatti, che l'esposizione schematica, nel modo della tradizione ramista, del *Metaphysicae systema methodicum* (1604) di Timpler.

Dall'elenco ristabilito e aggiornato²⁶ delle occorrenze del termine *ontologia* – compresa la sua variante *ontosophia* –, dal 1606 al 1730, emerge piuttosto chiaramente che esso, sin dalla sua comparsa, viene impiegato massicciamente, senza interruzioni, a indicare la disciplina che si occupa dello studio dell'ente e delle sue proprietà, la cui specificità rispetto alla 'metafisica' è acquisita in virtù della comparsa dei saperi regionali, come nel caso della *pneumatica*, la quale prevede di frequente la divisione interna in *theologia*, *angelographiam* e *psychologia*. Le date in grassetto corrispondono ai nuovi reperimenti.

Anni 1600-1609

1606, Jacob Lorhard, *Ogdoas Scholastica*

1608, Johann Georg Sigwart (*praeses*)/Thomas Wegelin (*respondens*), *Disputatio Theologica, De Christo*

Anni 1610-1619

1613, Rudolph Göckel, *Lexicon philosophicum*

1613, Andreas Hojer (*praeses*)/Matthias Lobetantz (*respondens*), *Disputatio Ontologica De Bono et de Malo*

1613, Andreas Hojer (*praeses*)/Ernst Gerlach (*respondens*), *Disputatio Ontologica de ente et primo mentis conceptu*

1613, Jacob Lorhard, *Theatrum Philosophicum*

Anni 1620-1629

1620, Johann Heinrich Alsted, *Cursus Philosophici Encyclopaedia Libris XXVII*

1627, Liborius Capsius, *Sapientia (vulgo Metaphysica) idealis*

Anni 1630-1639

1630, Johann Heinrich Alsted, *Encyclopaedia Septem tomis distincta*

1635, Liborius Capsius, *Rerum Transcendentium Stud(-ium)*

1636, Abraham Calov, *Metaphysica divina*

23. R. Corazzon, "Birth of a New Science: The History of Ontology from Suárez to Kant", *Ontology*, URL = <https://www.ontology.co/history.htm>.

24. Øhrstrøm-Andersen-Schärfe 2005: 428-32.

25. Lamanna 2006.

26. Punto di partenza per questo elenco sono i lavori Devaux-Lamanna 2009 e Devaux 2020: 87, nota 38.

1639, Liborius Capsius (*praeses*)/Johann Christoph Segers (*respondens*), *De Ontologia Generali*

Anni 1640-1649

1640, Johann Flotwell e Johann Hund, *Disputatio prima ontologica*

1642, Juan Caramuel y Lobkowitz, *Rationalis et realis Philosophia*

1646, Tobias Andreae (*praeses*)/Johannes Clauberg (*respondens*), *ΤΕΣΣΑΡΑΚΑΣ thesium philosophicarum*

1646, Heinrich Nicolai, *Pansophia liberalis*

1647, Johannes Clauberg, *Elementa Philosophiae sive Ontosophia*

Anni 1650-1659

1650, John Prideaux, *Hypomnemata logica, rhetorica, physica, metaphysica, pneumatika, ethica, politica, oeconomica*

1653, Johann Micraelius, *Lexicon philosophicum*

1658, Michael Watson, *Unio sapientiae sive synopsis totius philosophiae*

1658, Johannes Clauberg, *Logica Vetus et Nova* (seconda edizione)

Anni 1660-1669

1660, Johannes Greydanus, *Institutiones Metaphysicae Triplici Tractatu absolutae*

1660, Johannes Clauberg, *Ontosophia nova, quae vulgo Metaphysica*

1661, Caspar Waser (*praeses*)/Johann Heinrich Schweizer (*respondens*), *Disputatio philosophica de metaphysicae existentia, et ab aliis disciplinis differentia*

1662, Johannes Micraelius, *Lexicon philosophicum* (seconda edizione)

1663, Johann Heinrich Schweizer, ms. *Compendium Praeceptorum Metaphysicorum, Continens Ideam Ontosophiae Claubergianae*

1663, Christian Heinrich Mildeheupt (*praeses*)/Dietrich von Wida (*respondens*), *Dissertatio Ontologica De Quaestione An conceptus entis sit unus?*

1663, Gideon Harvey, *Archelogia Philosophica Nova*

1664, Johannes Clauberg, *Metaphysica de ente, Quae rectius Ontosophia*

1664, Kilian Rudrauff, *Cursus metaphysicus methodicus*

1665, Jacob Thomasius, *Schediasma Historicum*

1665, Johann Heinrich Schweizer (*praeses*)/Gerold Edlebach (*respondens*), *Disputatio Philosophica Inauguralis*

1665, Mogens Mogensen Wingaard, *Disputationes quatuor Ontosophicae*

1667, Johann Lavater (*praeses*)/(*respondentes*), *ΔΥΟΔΕΚΑΣ Positionum Philosophicarum*

1667, Nikolaus Benedikt Pascha (*praeses*)/Johannes Hojer (*respondens*), *Speculationum Ontologiarum Prima, De Ontologiae Existentia, Definitione et Partitione*

1668, Nikolaus Benedikt Pascha (*praeses*)/Johann Georg Müller (*respondens*), *Speculationum Ontologiarum Secunda, De Causis Ontologiae*

1668, Nikolaus Benedikt Pascha (*praeses*)/Johann Heinrich Scheucker (*respondens*), *Speculationum Ontologiarum Septima, De Veritate*

1668, Johann Lavater (*praeses*) / (*respondentes*), *EΙΚΑΣ Positionum Philosophicarum*

1669, Johann Ernst Hering (*praeses*) / Georg Lehmann (*respondens*), *Dissertatio ontologica de objecto ontologiae*

1669, Antonin Regnault, *Doctrinae Divi Thomae Aquinatis tria principia: cum suis consequentiis*

Anni 1670-1679

1670, Kilian Rudrauff, *Errans philosophia prima*

1670, Nikolaus Benedikt Pascha (*praeses*)/Johann Bernhold (*respondens*), *Contemplatio ontologica de conceptus entis ut sic simplicitate et compositione*

1670, Jacob Thomasius, *Erotemata metaphysica pro incipientibus, accessit pro adultis. Historia variae fortunae, quam Metaphysica experta est* (1678², 1692³, 1705⁴).

1671, Georg Wagner (*praeses*) / Jakob Heintzschel (*respondens*), *Principia ontologica*

1672, Johann Jacob Fesslin (*praeses*) / Lorenz Samuel Ernst (*respondens*), *Theorema Ontologicum De Proprium Separatione*

1673-1674, Jean-Robert Chouet, ms. *Brevis introductio ad metaphysicam*

1674, Jean Gayot, *Synopses ex philosophia decem*

1675, Christian Weise, *Die drey Klügsten Leute in der gantzen Welt* (1679², 1682³, 1684⁴, 1691⁵, 1707⁶, 1710⁷)

1677, Nikolaus Benedikt Pascha (*praeses*)/Johann Georg Dolansky (*respondens*), *Disputatio Ontologica de Bonitate*

1677, Nikolaus Benedikt Pascha (*praeses*)/Zacharias Riedel (*respondens*), *Exercitatio Ontologica, De Causa Et Causato*

1677, Nikolaus Benedikt Pascha, *Collegium Ontologicum Thetico-Axiomaticum*

1677, Johann Lavater (*praeses*) / (*respondentes*), *Dissertatio philosophica, de metaphysica, ejus natura, distinctione ab aliis disciplinis, necessitate, et utilitate*

1678, Johannes Henricus Weissenborn, *Ontosophiae Prodrum*

1678, Jean-Baptiste Du Hamel, *Philosophia vetus et nova*

1679, Johann Lavater, *Ontosophiae seu scientia catholicae rudimenta*

Anni 1680-1689

1681, Richard Baxter, *Methodus Theologiae Christianae*

1681, Johann Lavater (*praeses*)/ (*respondentes*), *Disputatio Philosophica, De Substantia*

1683-1685, Gottfried Wilhelm Leibniz, *Introductio ad Encyclopaediam arcanam*

1684, Johann Friedrich Heunisch, *De utilitate in theologia primi principii metaphysicae vulgaris praecartesianae*

1684, Gerard de Vries (*praeses*) / Samuel Kaposi (*respondens*), *Disputatio philosophica, continens determinationes ontologicas, prima*

1684, Gerard de Vries (*praeses*) / Jacob Cock (*respondens*), *Disputatio philosophica, continens ontologicas determinationes, secunda*

1684, Gerard de Vries (*praeses*) / Heinrich Vianen (*respondens*), *Disputatio philosophica, continens ontologicas determinationes, tertia*

1684, Gerard de Vries (*praeses*) / Matthias von Woensel (*respondens*), *Disputatio philosophica, continens ontologicas determinationes, quarta*

1685, Johann Heinrich Schweizer, *Ontosophia Claubergiana in Theoremata et Axiomata succinte digesta*

1685, Pierre de Villemandy, *Manuductio ad Philosophiae Aristoteleae, Epicureae, et Cartesianae, Parallelismum*

1687, Gerard de Vries, *De Catholicis rerum Attributis Ejusdem Determinationes Ontologicae* (molteplici edizioni)

Anni 1690-1699

1691, Mogens Mogensen Wingaard, *Vindemiae Ontosophicae*

1692, Jean Le Clerc, *Ontologia et Pneumatologia*

1692, Étienne Chauvin, *Lexicon Rationale* (1713²)

1692-1695, Gottfried Wilhelm Leibniz, *De duobus systematis scientiarum*

1694, Nikolaus Benedikt Pascha, *Ontologia thetico-axiomatologica*

1694, Johann Heinrich Schweizer, *Johannis Claubergii Ontosophia, quae vulgo Metaphysica vocatur*

1694, Johann Eberhard Schweling, *Philosophiae tomus praeliminaris: continens Logicam et philosophicam et vulgarem, neque non Ontosophiam*

1694, Christian Thomasius, *Institutionum Jurisprudentiae Divinae Libri Tres* (seconda edizione)

1695, Jérémie Sterchi, *Institutiones Philosophicae Pars Secunda*

1695, Edme Pourchot, *Institutiones philosophicae* (volume quarto)

1697, Mogens Mogensen Wingaard, *Vindimiae theologico-ontosophicae et historico-chronologicae*

1697, Samuel Strimes, *Ontologia et Pneumatologia, Ex B. Grebenitzii Metaphysica scripta*

1697, David Lothsak (*praeses*) / Alexander Joachim Scherping (*respondens*), *Ontosophiae divinae speculum*

1697, Heinrich Askan Engelken (*praeses*) / Hermann Christoph Engelken (*respondens*), *Exercitatio anti-Gassendiana*

1698, Christoph Gottfried Barth (*praeses*) / Georg Winter (*respondens*), *Dissertatio logico-metaphysica de definitionibus et axiomatibus metaphysicis*

1699, Samuel Leemann (*praeses*) / (*respondentes*), *Disputationes philosophicae, quae exhibet compendium ontosophiae (pars prior, altera et posterior)*

Anni 1700-1709

1700, Edme Pourchot, *Exercitationes scholasticae*

1704, Joachim Lange, *Medicina mentis*

1705, Martin van Velden (*praeses*) / Joannes Versyden, *Theses philosophicae*

1706, Solomon Hottinger (*praeses*) / Johann Jakob Grob (*respondens*), *Physica generalis et specialis*

1707, Josias Christoph Neander, Georg Schwartz, *Ontosophia sive sapientia entis Institutionibus Metaphysicis proposita*

1708, Johann Christian Lange, *Dissertatio academica*

- 1708**, Johann Rudolf Ott, *Brevis Epitome*
 1708, Alessandro Politi, *Philosophia peripatetica ex mente S. Thomae Aquinatis*
 1708-1710, Gottfried Wilhelm Leibniz, *Ad Christophori Stegmanni Metaphysicam Unitariorum*
 1709, Solomon Hottinger, *Schediasma ontologico-onomatologicum*
1709, Josse Goethals, *Prima seu generalis philosophia, vulgo metaphysica complectens ontologiam, aetiologiam, et pneumatologiam*

Anni 1710-1719

- 1711**, Johann Friedrich Heunisch, *Introductio in Metaphysicam*
 1712, Andreas Ludwig Königsmann, *Vernunftmäßige Untersuchung*
 1718, Friderich Alexander Künhold (*praeses*) / Johann Daniel Schmidt (*respondens*), *Semicenturiam comparationum verae et simulatae jctorum philosophiae*
 1719, Jakob Johann Syrbius, *Institutiones Philosophiae Primae Novae et Eclecticae*
 1719, Johann Gottfried Lakemacher (*praeses*) / Johann Cristoph Harenberg (*respondens*), *Ex historia philosophica orientali de Alkendi*

Anni 1720-1729

- 1720, Jakob Wilhelm Feuerlein (*praeses*) / Michael Kelsch, *Theses miscellaneae philosophicae*
 1720, Michael Kelsch (*praeses*) / Johann Konrad Lufft, *Dissertatio philosophica de utilitate studii matheseos in philosophia*
 1721, Nathaniel Bailey, *An Universal Etymological English Dictionary*
 1721, Nicolas Magniez, *Novitius seu dictionarium latino-gallicum*
 1724, Isaac Watts, *Logic, or the Right Use of Reason in the Enquiry after Truth*
 1726, Johann Georg Walch, *Philosophisches Lexicon*
 1727, Johann Franz Budde, *Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque ejus partes*
 1727, Jakob Wilhelm Feuerlein Feuerlein, *Cursus philosophiae eclecticae*
 1728, Jakob Wilhelm Feuerlein (*praeses*) / Jodocus Wilhelm Munker (*respondens*), *Dissertatio ontologica de substantia erroribus nonnullis opposita*
 1728, Christian Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*

Anni 1730-1733

- 1730, Christian Wolff, *Philosophia prima, sive Ontologia*
 1733, Isaac Watts, *Brief Scheme of Ontology*
1733, Theodor Christoph Ursin (*praeses*) / Samuel Theophilus Lange (*respondens*), *De inventis nov-antiquis metaphysicis speciatim ontologicis dissertatio*

2. ONTOLOGIA E PNEUMATICA

Molti sono gli elementi che impongono di rivedere l'ipotesi di Wundt alla base del suo più celebre lavoro, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts* (1939), a lungo considerato il testo di riferimento sull'argomento, secondo la quale vi sarebbe durante il corso del Seicento un processo di involuzione che accompagnerebbe la produzione di manuali e di trattati di metafisica negli ambienti protestanti e riformati. Wundt ritiene che il corso della *Schulmetaphysik* del Seicento possa essere diviso in tre segmenti temporali.²⁷ "L'epoca della lotta" (*Die Zeit des Kampfes*) sarebbe caratterizzata dalla ripresa della metafisica in ambito protestante e dalla sua reintroduzione all'interno dei *curricula* scolastici e accademici²⁸ e andrebbe dalla fine del Cinquecento all'inizio della Guerra dei Trent'anni, grosso modo fino al 1625, periodo in seguito al quale vi sarebbe una sorta di vuoto dettato dalle difficoltà materiali che molte scuole e università si trovano a dover fronteggiare. Il movimento della *Schulmetaphysik* riprende, per imporsi compiutamente negli anni quaranta e cinquanta del Seicento in una forma che, secondo Wundt rimane costante sino agli anni settanta, un periodo piuttosto lungo che egli definisce "l'epoca del dominio" (*Die Zeit der Herrschaft*), caratterizzata da un'ampia produzione di manuali di metafisica. Tra gli anni settanta e ottanta inizierebbe, infine, "l'epoca della decadenza" (*Die Zeit des Verfalls*) sino alla fine del secolo, quando iniziano a imporsi le nuove istanze della *Frühaufklärung*.²⁹ Questo corso tripartito degli eventi sarebbe valido in modo particolare nel contesto luterano, il quale, soprattutto in Germania, si consolida a scapito di quello calvinista, più diffuso, invece, al confine ovest della Germania. Le università calviniste più importanti sono Heidelberg, Steinfurt, entrambe legate alla figura di Clemens Timpler, Marburg, dove insegna Göckel, Herborn, legata alla figura di Johann Heinrich Alsted, allievo di Göckel, Frankfurt (Oder) e, infine, Duisburg dove Clauberg ha la cattedra di teologia e di filosofia. Nelle Province Unite la maggiore diffusione del calvinismo comporterebbe una ricezione più serena e convinta delle nuove tendenze filosofiche del tempo, come è dimostrato dalla rapida diffusione del cartesianesimo sino agli anni settanta e ottanta del secolo.³⁰

Per quanto riguarda 'l'epoca della decadenza', che si snoda grosso modo dagli anni settanta sino alla fine del Seicento, secondo Wundt si verificherebbe nell'ambito dell'insegnamento scolastico e universitario una ragguardevole contrazione della metafisica in una solida struttura di convenzioni, il cui effetto principale sarebbe una progressiva diminuzione della produzione di

27. Wundt 1939: 144-160.

28. Cfr. *supra*, parte I, nota 93, 38-39.

29. Al periodo dell'*Aufklärung* lo studioso ha dedicato il volume Wundt 1945.

30. Per uno studio complessivo sul radicamento del cartesianesimo nell'ambito accademico delle Province Unite, rimando a Dibon 1954, 1990.

manuali, accanto all'impiego di strumenti didattici alternativi come tabelle, vocabolari e lessici filosofici. Sebbene continuino a essere pubblicate opere di metafisica – per quanto riguarda l'ambito luterano, i testi di Christoph Scheibler³¹ sono editi di nuovo nel 1657, nel 1658 e nel 1665; gli *Scripta philosophica* di Abraham Calov nel 1673 e nel 1677 Kilian Rudrauff cura gli scritti metafisici del maestro Caspar Ebel, riunendoli sotto il nome di *Opera philosophica* o, anche, *Collegium metaphysicum*³² –, i segni della decadenza sarebbero inconfondibili: nuovi testi nel senso della *Schulmetaphysik* non vengono più prodotti; tutto è un'opera di scolari, una continuazione e una preservazione di una tradizione che non è più in grado di ampliarsi. Si tratta, in altre parole, di un sistema che ha ancora un funzione, ma che non propone più alcun contenuto innovativo. A detta dello studioso tedesco questo troverebbe conferma nelle numerose critiche mosse alla metafisica scolastica, vista come una semplice somma di definizioni priva di alcuna utilità.

Ad oggi l'ipotesi di Wundt non trova un pieno riscontro. Innanzitutto sulla questione delle critiche mosse alla metafisica scolastica, e all'ontologia in modo particolare – su questo punto tornerò più avanti –, occorre precisare che non si tratta soltanto dell'insofferenza per una scienza percepita come un mero lessico filosofico, ma, soprattutto, della tenace opposizione, talvolta mossa da personalità di rilievo, nei confronti di un modello, divenuto sistema, che organizza il sapere metafisico de-teologizzandolo,³³ e che testimonia un radicamento dell'ontologia che va ben oltre la semplice prassi didattica. Per

31. Christoph Scheibler (1589-1653), professore di greco, logica e metafisica all'Università di Giessen, è considerato il 'Suárez protestante', poiché "das lutherische System der Metaphysik für die Folgezeit geradezu kodifiziert hat", Leinsle 1985: 322. Per una rassegna più completa sulla vita, le opere e il sistema metafisico del teologo luterano, cfr. Leinsle 1985: 322-337; Wundt 1939: 119-123; Petersen 1921: 289; Rompe 1968: 313-324. Gli scritti filosofici principali di Scheibler sono l'*Epitome primae philosophiae* del 1616, l'*Opus metaphysicum* del 1617 e la *Theologia naturalis et Angelographia* del 1621. La metafisica è definita come la *scientia de ente reali abstracto secundum rem et rationem a materia*; ad essa appartiene dunque sia l'astrazione *secundum essentiam* sia quella *secundum indifferentiam*, poiché non include il concetto di materia nella sua definizione. Essa è definita anche come la *scientia universalissima* del concetto più generale di *ens*, benché esso sia un *ens reale et positivum* (*quatenus* reduplicativo). Scheibler difende, contro Perera e Göckel, l'unità della metafisica attraverso la distinzione tra *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*.

32. Si tratta della *Pars universalis Metaphysicae* del 1638 e della *Pars specialis* del 1639. Su Caspar Ebel (1595-1664), allievo di Scheibler a Giessen e professore nella stessa università, cfr. Wundt 1939: 123-125 e Schüling 1971.

33. Sulla questione delle critiche mosse alla metafisica scolastica Leinsle ha dato un'ampia rassegna (Leinsle 1988: 127 e sgg.). Dal punto di vista storico e logico-metodologico si critica alla metafisica il fatto di essere un lessico (l'esempio più noto è quello di Christian Thomasius, figlio di Jacob Thomasius); tuttavia in tutte le fasi di questa critica Leinsle dimostra che vi è sempre contenuta una nuova concezione della filosofia prima, che implica un ritorno alla metafisica aristotelica nel senso dell'indagine onto-teologica in sé unitaria. Di fatto, una volta che l'ontologia si impone come l'aspirazione a concetti univoci a fondamento di una scienza omogenea, l'unico modo per tornare alla metafisica è quello di rintracciarne, fin dalle sue origini, la matrice teologica.

questa via, la tesi di una fase decadente della *Schulmetaphysik* non tiene conto della presenza di un nuovo modo, profondamente diverso, di intendere la metafisica e di interpretare i suoi diversi aspetti; essa non è più intesa come l'indagine unitaria della realtà *post/trans*-fisica, divisa in una parte generale, riferita all'ente, e una parte speciale riferita a Dio, ma, nella forma di una dissociazione (*aut aut*), o come ontologia o come teologia. In altre parole, la produzione di manuali di metafisica risente a tal punto della scissione che si viene a creare tra le due discipline, da divenire per nulla funzionale la pubblicazione di nuovi trattati nella forma del sistema metafisico unitario. Ricostruire, dunque, la storia della tarda *Schulmetaphysik* avendo come punto di riferimento la 'metafisica' e i 'trattati di metafisica' risulta in definitiva del tutto fuorviante.

Dal dualismo interno alla metafisica tra una parte generale (scienza generale dell'ente) e una parte speciale (teologia naturale), nel modo in cui gli scolastici fanno oggetto della metafisica *l'ens in genere*, *Deus in specie*, prende avvio, per il tramite della *communis ratio entis* che consente di allargare i confini della metafisica generale stessa nella sua indagine sia trascendentale sia categoriale, la disarticolazione tra la dottrina dell'ente e quella di Dio, a tal punto che l'oggetto della 'metafisica' diviene il solo ente. La separazione tra parte generale e parte speciale consente ancora di mantenere l'unità speculativa di fondo della metafisica, attraverso la messa a tema della *ratio entis* che determina *a priori* un campo generale, fatto in modo tale che Dio possa esservi compreso come parte speciale (è la posizione suáreziana). Questo è possibile, perché l'ente in quanto tale coincide con *l'ens commune*, inteso nel suo concetto formale che fa astrazione da ogni esistenza effettiva, ma anche da ogni riferimento alla creazione. Dio, in questo modo, è l'oggetto principale della parte speciale della metafisica, perché, indagato *sub ratione entis*, rientra secondariamente come regione particolare, ma non come principio estrinseco e causa del soggetto della metafisica. Nondimeno questa stessa interpretazione della metafisica consente una sua sempre più profonda 'laicizzazione', poiché offre la possibilità di intendere la parte speciale come un 'caso particolare', facendo della metafisica principalmente un'ontologia generale, rispetto a una serie di ontologie regionali che possono istituirsi autonomamente. Ciò consente allora di scollare definitivamente le due indagini, da un lato l'ontologia, intesa come la scienza universale dell'ente in generale e delle sue proprietà trascendentali, riferite a un concetto sempre più astratto e indeterminato di ente – in quanto tale, valido trasversalmente e onnicomprensivo – e, dall'altro i vari saperi regionali in cui *l'ens in genere* si contrae, come nel caso della teologia, disciplina indipendente e depositaria dell'indagine *transnaturalis*, cui viene attribuito un nuovo nome, quello di *pneumatica* o *pneumatologia*. L'unica separazione che viene ammessa, al limite, è quella interna all'ontologia stessa tra una *pars generalis*, che coincide con l'indagine trascendentale, e una *pars specialis* che coin-

cide con l'indagine categoriale, vale a dire con quella delle specie dell'ente che fanno capo a una *substantia in genere* come nel caso delle sostanze immateriali (Dio, angeli, intelligenze separate).

Come sottolinea Courtine, riprendendo la lettura di Vollrath,³⁴ tracce di questa dissociazione sono già presenti nei primi decenni del Seicento;³⁵ nondimeno occorre aggiungere che questa diviene la forma prevalente che l'indagine metafisica viene ad assumere nell'epoca post-claubergiana della *Schulmetaphysik*, rinsaldando la fisionomia di quella che sembra configurarsi come una 'seconda stagione' della scolastica riformata, a tal punto che al nome di 'metafisica', troppo generico e ambiguo, viene preferito quello di ontologia o *ontosophia*, nella misura in cui esprime il *sermo de ente* trascendentale (generale) e categoriale (speciale). Ciò non comporta, tuttavia, la totale abolizione del termine 'metafisica', che in taluni casi viene impiegato a intendere l'unitarietà di ontologia e teologia naturale. Ne è un esempio la scuola metafisica calvinista di Francoforte (Oder) che nel suo complesso rimane fedele a una posizione piuttosto tradizionale. Nel 1697 Samuel Strimes (Strimesius, 1648-1730), professore presso lo stesso istituto, pubblica l'*Ontologia et Pneumatologia*,³⁶ opera che riedita la raccolta delle *disputationes* del suo maestro Elias Grebenitz (1627-1689), pubblicata per la prima volta nel 1677 con il titolo *Eliae Grebenitz, Philosophi et Theologi Metaphysica in usum φιλοσοφούντων Francofurtensium contracta*.³⁷ Sebbene il titolo lasci presagire a un manuale destinato a saperi distinti, si tratta in realtà di una metafisica divisa in una parte generale, che tratta dell'*ens incontractivum*, e in una parte speciale (la *pneumatologia* per l'appunto), che tratta dell'*ens contractivum* – questa si divide immediatamente in una *theosophia* (scienza di Dio) e in una *pneumatosophia* (scienza degli angeli e dell'anima separata) – e la cui unitarietà è data dal fatto che il suo oggetto è stabilito dalla *pneumatica*: "Metaphysica est sapientia entis qua ens. i. e. contemplans omnium Rerum Esse. Vel: Sapientia Rerum Immaterialum".³⁸ Essa è

34. Vollrath 1962: 268-269.

35. Courtine 1990: 430-431. L'esempio più evidente è il *Cursus Philosophici Encyclopaedia Libris XXVII* di Alsted (1620), in cui, oltre a essere introdotti per la prima volta i termini *pneumatica* e *pneumatologia*, viene conservato lo sdoppiamento interno alla metafisica insieme alla totale estromissione della teologia. Possiamo menzionare anche il caso di Calov che divide la sua metafisica in generale e in speciale, pur espungendo qualsiasi contenuto della teologia naturale. Come ha ben mostrato Rompe, il cui studio si concentra in buona sostanza sulla prima stagione della *Schulmetaphysik*, nella prima metà del Seicento possono essere rintracciate due tendenze, quella di una suddivisione (*Untergliederung*) o quella di una spaccatura (*Aufspaltung*) della metafisica, da intendersi come segnali di arresto o di sviluppo della comprensione della metafisica stessa. Tra i principali sostenitori di una divisione tra la dottrina dell'ente e quella di Dio vi sarebbero Perera, Göckel, Alsted, Calov; per tutti questi la teologia naturale cade al di fuori della dottrina generale dell'ente. Tra i principali oppositori vi sarebbero, invece, Timpler, Scheibler e Dreier (Rompe 1968: 201). Rimando anche ad École 2001a.

36. Strimes 1697.

37. Strimes 1677.

38. Ivi: *Pars Generalis, Sectio II*, 3.

detta anche *prima philosophia*, sia perché indaga i principi e gli attributi comuni a tutte le cose, sia perché indaga le prime specie della sostanza, Dio e gli spiriti creati, là dove il *trans*, che traduce μετὰ, indica il suo oggetto “trans Naturales Res elevatum et in excelsissimo gradu constitutum”.

In conclusione, nel corso della tarda *Schulmetaphysik* i sistemi metafisici tradizionali vengono sostituiti da una diversa organizzazione del sapere metafisico, che prevede la scissione epistemologica tra la dottrina dell'ente (ontologia o *ontosophia*) e la scienza delle sostanze immateriali (teologia naturale, ossia *pneumatica* o *pneumatologia*), e questa a sua volta divisa nei diversi saperi regionali (*theologia naturalis*, *angelographia*, *psychologia*), ma anche tra la dottrina dell'ente e la *somatologia* (scienza dei corpi ossia della sostanza creata). Che il fenomeno sia strutturale e che acquisisca una sua prassi accademica è dimostrato allora proprio dalle critiche mosse dai detrattori dell'ontologia, che non si fermano soltanto all'accusa di vedere in essa uno sterile apparato terminologico, ma, cosa più importante, il misconoscimento della metafisica stessa e la sua 'de-teologizzazione' per il tramite della scissione tra *pneumatica* e *ontologia*.

3. LA CONSACRAZIONE DELL'ONTOLOGIA ATTRAVERSO I LESSICI FILOSOFICI

L'analisi dei lessici dell'epoca consente di documentare sia l'evoluzione terminologica sia quella concettuale del termine 'ontologia', così come esso si afferma e si istituzionalizza negli ambienti accademici della tarda *Schulmetaphysik*, attraverso il radicamento del nuovo modello del sapere metafisico basato sulla divisione tra *ontologia* e *pneumatica*.

3.1. JOHANN MICRAELIUS (1653)

Il *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*³⁹ di Johann Micraelius (1597-1658), filosofo, teologo e storico tedesco luterano, viene pubblicato per la prima volta a Jena nel 1653 e ristampato per ben due volte (1661 e 1662). Si tratta di uno dei più importanti lessici filosofici dell'epoca, giacché in esso sono contenute le prime tracce della trasformazione in atto nel modo di intendere la metafisica.

Alla voce "Metaphysica" Micraelius afferma che essa è una scienza "post vel supra Physicam" e che sia in virtù dell'universalità sia in virtù dell'eminenza del suo oggetto è detta da Aristotele *prima philosophia* e *theologia*, poiché tutte le specie dell'ente e tutte le affezioni generali rimandano infine all'ente primo e sommo. L'oggetto della metafisica è l'ente in quanto ente; nondimeno egli sostiene che proprio in ragione di questo la metafisica tutta venga chiamata da alcuni "ontologia" ("Unde etiam vocatur aliquibus ὀντολογία") e che questi stessi intendano l'ente come ciò che è comune, indifferente a qualsivoglia determinazione e preso nella sua massima astrazione ("in communi sub ratione indifferentiae in summa abstractione"), una posizione nella quale è facile intravedere la lezione di Clauberg.

In secondo luogo, la metafisica – continua Micraelius – è divisa in una parte generale e in una parte speciale in ragione dei due diversi modi dell'astrazione, i quali tuttavia implicano che alla base vi sia una unitarietà metodologica:⁴⁰ mentre la parte generale impiega l'astrazione *secundum indifferentiam*,

39. Micraelius 1653.

40. La premessa è che la metafisica prescinda da ogni tipo di materia ("abstrahit ab omni materia [...] negat omnem materiam") e che lo faccia *secundum rem et rationem*. Questo tipo di astrazione unitaria si applica a diversi oggetti attraverso un duplice approccio, ossia attraverso il modo dell'astrazione *secundum essentiam*, rivolto a sostanze che sono realmente separate dalla materia, e attraverso il modo dell'astrazione *secundum indifferentiam*, rivolto all'ente trascendentale e agli attributi dell'ente, i quali sono 'considerati' senza materia, ossia senza includere il concetto di materia, benché essi possano trovarsi nella materia. Questa seconda astrazione è quella che considera gli enti semplicemente, cioè in quanto enti; cfr. Micraelius 1653: 7-8: "*Abstractio Metaphysica* abstrahit esse ab omni materia sensibili secundum rem et rationem, adeoque negat omnem materiam, sive Entia sint per se simplicia ab omni materia sejuncta; quales sunt intelligentiae abstractae; sive sit Ens transcendente,

apparentemente proprio quella che poco sopra egli attribuisce agli ontologi, la parte speciale impiega l'astrazione *secundum essentiam*, perché considera l'ente in rapporto alle specie delle sostanze che sono separate dalla materia secondo la loro stessa essenza ("ab omni materia sunt absolutae"), come nel caso di Dio, degli angeli e dell'anima separata. Anche in questo caso Micraelius dà testimonianza della tesi alternativa di quanti ("quamquam aliqui") fanno di questi stessi oggetti l'ambito di discipline in sé autonome, rispettivamente la *theologia*, l'*angelographia* a la *psychologia*, e in nessun modo considerate come parti della metafisica.

In definitiva dalle parole di Micraelius emergono due posizioni contrastanti: da un lato vi sarebbe la tesi della separazione tra metafisica generale e metafisica speciale, dall'altro la tesi di una metafisica letta interamente come una ontologia e affiancata da saperi regionali autonomi, non più considerati come parti della metafisica, ma come discipline in sé autonome:

Metaphysica quasi scientia post vel supra Physicam, ea considerat quae sunt supra corpora naturalia. Aristoteles eam vocat sapientiam et philosophiam καθ'ἑξοχὴν. Item Primam Philosophiam; item Theologiam, quia omnes Entis species in illa ideo explicantur cum suis affectionibus generalibus, ut deveniatur tandem ad Ens primum et summum. Metaphysicae obiectum est Ens quatenus Ens est. Unde etiam vocatur aliquibus ὀντολογία. Ubi notetur, quod ens hic intelligatur in communi sub ratione indifferentiae in summa abstractione. Metaphysica dividitur in Generalem, qua Ens in abstractissima ratione et omnimoda indifferentia consideratur, cum quoad naturam tum quoad affectiones tam conjunctas quam dissolutas; Et in specialem, quae Ens consideratur in istis speciebus substantiarum, quae ab omni materia sunt absolutae, ceu sunt Deus, Angeli et anima separata: quanquam aliqui Theologiam, Angelographiam et Psychologiam, in quibus agitur de Deo, angelis et anima separata non habent pro partibus Metaphysicae, sed illas censent peculiares esse disciplinas.⁴¹

L'elemento certamente più significativo è la presenza all'interno del lessico della voce "Ontologia" e dell'attestazione secondo cui alcuni considerano l'ontologia come una specifica disciplina filosofica che si occupa dell'ente, quello stesso ente che nondimeno altri ritengono essere l'oggetto della metafisica stessa: "Ὀντολογία a nonnullis ponitur tanquam peculiaris disciplina Philosophica, quae tractat de Ente: quod tamen ab aliis statuitur objectum

cui non repugnat esse in materia, licet absque materia consideretur; et dicitur *abstractio secundum indifferentiam*: item *abstractio permissiva*, qua permittitur conceptus materialis. Sic Ens ipsum et causa etsi extra materiam considerantur, illis tamen non repugnat esse in materia. Hinc patet differentia inter *abstractionem secundum essentiam*; qualis est in intelligentiis; et inter *abstractionem secundum indifferentiam*. Et hac abstractione metaphysica considerantur ὄντα ἀπλῶς". Sul concetto di astrazione *per indifferentiam* e sulla sua evoluzione rispetto alla storia dell'ontologia si veda Ragni 2022b.

41. Micraelius 1653: 654-655.

ipsius Metaphysicae".⁴² Detto altrimenti, per alcuni l'*ens* sarebbe interamente l'oggetto dell'ontologia, per altri quello della metafisica; comunque lo si voglia intendere vi sarebbe un'oggetto conteso da due scienze diverse e anche in questo caso Micraelius attesterebbe la presenza di due tesi divergenti: da un lato vi sarebbe il modello dualista, benché unitario dal punto di vista dell'astrazione, della metafisica divisa in parti, delle quali quella generale si occupa dell'ente, quella speciale degli enti determinati; dall'altro vi sarebbe il modello delle scienze molteplici e autonome, delle quali una è l'ontologia, l'altra è la *pneumatologia*. Di questo Micraelius dà conto anche alla voce "Philosophia Theoretica", nella quale attesta ancora una volta la posizione di coloro che dividono l'indagine metafisica nel suo complesso in 'specie', ossia l'*ontologia* e la *pneumatologia*, e quest'ultima, a sua volta, in *theologia*, *angelographiam* e *psychologia*: "Cujus [scil. metaphysica] species faciunt *Ontologiam* de Ente et *Pneumatologiam* quam subdividunt in *Theologiam* de Deo, *Angelographiam* de intelligentiis et *Psychologiam* de anima separabili: Alii tamen peculiarem disciplinam faciunt *Pneumatologiam*".⁴³

Come alcuni fanno dell'ontologia una disciplina a sé che tratta l'ente ("Ὀντολογία a nonnullis ponitur tanquam peculiaris disciplina Philosophica, quae tractat de Ente"), quello stesso ente che altri considerano come l'oggetto della metafisica, anche per la *pneumatologia* vale lo stesso discorso; alcuni la considerano una disciplina particolare: "Alii tamen peculiarem disciplinam faciunt *Pneumatologiam*". Le due posizioni sono dunque speculari: l'autonomia dell'ontologia implica anche l'autonomia della teologia in senso lato. In altre parole, è comune considerare la metafisica come una scienza *trans/post*-fisica, divisa al suo interno in una parte generale e in una parte speciale, le cui rispettive operazioni, l'astrazione *secundum indifferentiam* e quella *secundum essentiam*, fanno capo a una medesima unitarietà metodologica. Nondimeno almeno su un punto questa posizione è soggetta a una alternativa: "Metaphysicae obiectum est Ens quatenus Ens est. Unde etiam vocatur aliquibus Ὀντολογία. Ubi notetur, quod ens hic intelligatur in communi sub ratione indifferentiae in summa abstractione". L'ente in quanto ente è l'oggetto della metafisica; per questo da alcuni è detta anche ontologia, poiché qui l'ente è inteso come il concetto comune *sub ratione indifferentiae* e considerato nella sua massima astrazione. Questi stessi sono coloro che "Ὀντολογία ponunt tanquam peculiaris disciplina Philosophica", simmetricamente ad altri che "peculiarem disciplinam faciunt *Pneumatologiam*", insieme a tutte le altre discipline particolari, la *theologia*, l'*angelographia* e la *psychologia*. Micraelius è dunque il testimone di un'età di mezzo in cui si intravede all'orizzonte, un orizzonte neanche troppo lontano, l'incombere di una nuova tradizione filosofica che promuove

42. Ivi: 752.

43. Ivi: 825.

un diverso modo di strutturare la metafisica secondo diversi presupposti metodologici e, certamente, in risposta a istanze differenti.

3.2. ÉTIENNE CHAUVIN (1692)

Per vedere pienamente attuato questo nuovo modello è sufficiente indagare il *Lexicon Rationale sive Thesaurus Philosophicus*⁴⁴ del calvinista francese ed esponente del cartesianesimo a Berlino,⁴⁵ Étienne Chauvin (Stephanus Chauvin, 1640-1725), edito per la prima volta nel 1692 a distanza di quasi quarant'anni dal lessico di Micraelius.⁴⁶ Benché esso sia tacitamente ispirato agli *Ontosophiae seu scientiae catholicae rudimenta* di Lavater,⁴⁷ esso rimanda a uno scenario in cui il modo di organizzare l'indagine metafisica ha preso oramai tutta un'altra direzione. Alla voce "Metaphysica" Chauvin dà una serie di interpretazioni, tutte connesse a una premessa piuttosto significativa: qualsiasi interpretazione della metafisica, letta questa come indagine *post-naturale*, *super-naturale* o *praeter-naturale*, non sarebbe di alcun svantaggio, dal momento che essa è intesa 'comunemente' come la *catholica scientia*, ossia la *universalis philosophia* che si occupa di ciò che è comune a tutte le cose, a Dio e alle creature, agli spiriti e ai corpi.

METAPHYSICA, si latine interpreteris, *post-naturalem*, *super-naturalem*, aut *praeter-naturalem* sonat; potestque citra incommodum quaelibet illarum interpretationum admitti. Cum enim Metaphysica vulgo spectetur tanquam catholica scientia seu universalis quaedam Philosophia, quia quae rebus omnibus, Deo et creaturis, spiritibus corporibusque communia sunt persequitur.⁴⁸

Poiché la metafisica si occupa della perfezione della conoscenza e della formazione dell'intelletto, essa è una disciplina *praeter-naturale*; è anche *post-naturale*, poiché seguendo l'*ordo inventionis* essa segue necessariamente alla fisica. La mente, infatti, dopo esser stata informata della conoscenza di se stessa, di Dio e di tutte le altre cose, materiali e immateriali, esplora in tutte una natura comune, cioè gli attributi comuni, ed elabora la disciplina universale unita-

44. Chauvin 1692. La sua diffusione e la sua ricezione in ambito protestante fu ampia; lo dimostra il fatto che Johann Christian Lange – di cui mi occuperò più avanti – professore all'università di Giessen, roccaforte dell'ortodossia luterana, lo menziona nella sua *Dissertatio academica* del 1708 tra le opere più significative all'interno del genere dell'*historia metaphysicae*, proprio in virtù della voce "metafisica" in esso contenuta.

45. Chauvin fu con Jean Sperlette uno dei primi professori di filosofia al collegio francese di Berlino fondato nel 1689, in seguito alla politica di Federico Guglielmo il Grande Elettore di Brandeburgo-Prussia, particolarmente favorevole ad accogliere i profughi ugonotti espulsi dalla Francia nel 1685 con l'Editto di Fontainebleau emanato da Luigi XIV. Per un approfondimento su questo argomento si veda Winter 2008.

46. Per uno studio complessivo del *Lexicon rationale* rimando a Gasparri 2016.

47. Cfr. *infra*, parte II, cap. 4.1.1 e Ragni 2017: 90.

48. Chauvin 1692: "Metaphysica" n.n.

mente ai saperi ausiliari che sono la *pneumatica* e la *somatica*.⁴⁹ Infine la metafisica è una *super-naturale* disciplina non, in primo luogo, per il motivo che ci aspetteremo, ma “inquantum considerat ea, quae dicuntur transcendentalia, generalia, quae categoriarum limitibus non clauduntur” e, in secondo luogo, “inquantum sunt materiae omnis expertia, a sensibus remotissima”.⁵⁰ Il dato significativo è che la definizione tradizionale di *super-naturale* (altrimenti detta *trans-fisica* o *trans-naturale*), legata alla priorità assoluta e all'eminenza dell'oggetto, vede ora come primo significato quello connesso alle determinazioni generali, trascendentali (*transcendentalia*), che stanno al di là di tutte le categorie e con le quali si intendono le proprietà comuni a tutte le cose, sia a quelle materiali sia a quelle immateriali. Solo in seconda battuta la metafisica è *super-naturale*, perché considera quelle cose che, lontanissime dai sensi, sono prive di materia. Non solo Chauvin introduce all'interno della dimensione *trans-fisica* la componente legata all'ordine in cui l'intelletto individua le proprietà universali di tutte le cose, ma le inverte, facendo sì che ‘trans-fisico’ equivalga in prima battuta a ‘trascendentale’.

Data la definizione di metafisica, diviene chiaro il motivo per cui alcuni la chiamano, in modo più corretto (“quidem rectius”), *ontosophia* o *ontologia*:

Ab aliis dicitur [scil. Metaphysica] *Ontosophia*, vel *Ontologia*, et quidem rectius. Quandoquidem utraque illa vox integrae definitionis munere non infeliciter fungitur. Est entis vulgaris Metaphysica, *scientia entis, quatenus est ens*: at *Ontosophia*, quasi dixeris, σοφία ὄντος, est sapientia seu scientia entis; adeoque et genus disciplinae, et differentiam ex objecto sumptam innuit. *Ontologia* vero dicitur, quasi λογία vel λόγος ὄντος, sermo seu doctrina de ente. Quanquam et hoc observandum, quod voce *Ontosophiae*, commodius scientia entis; voce autem *Ontologiae* systema, methodicam de ente doctrinam complectens, significatur.⁵¹

I vocaboli *ontosophia* o *ontologia* designano in modo esaustivo la “entis vulgaris Metaphysica”, ossia la *scientia entis, quatenus est ens*, benché per vie diverse: mentre *ontosophia* (σοφία ὄντος) indica la scienza che si occupa dell'ente, *ontologia* (λόγος ὄντος), al contrario, il sistema filosofico che contiene la dottrina dell'ente esposta secondo un certo metodo. D'altra parte, continua Chauvin, quasi tutti i filosofi (“plurique fere omnes”) affermano che si dà una scienza universale dell'ente, poiché l'ente preso in generale non solo è a suo modo conoscibile (“suo modo est cognoscibile”), in opposizione agli enti particolari che sono oggetto di altrettante scienze particolari, ma possiede anche quelle

49. Ivi: “Metaphysica”, n.n.: “Mens enim suiipsius, Dei, omniumque aliarum rerum, visibilium et invisibilium, seu materialium et immaterialium imbuta cognitione, demum quae his omnibus communis natura, quae communia attributa sint, ruspatur, et universalem hanc disciplinam, feliciter obstetricantibus Pneumatica et Somatica, felici partu in lucem protrudit”. Il passo è ripreso fedelmente da Lavater 1679: c I, 16.

50. *Ibidem*.

51. *Ibidem*.

affezioni o attributi (*unum, verum, bonum*) che possono essere dimostrati attraverso i principi complessi e gli assiomi più comuni. Questi filosofi sostengono, infatti, che si diano alcuni termini generalissimi trascendentali (*transcendentales*) nei quali convengono tutte le cose trattate dalle scienze particolari, tra le quali Dio e le creature, la mente e il corpo, il finito e l'infinito, la cui analisi terminologica è, tuttavia, assente in quelle stesse scienze. Per questo motivo essi ammettono che si dia una scienza universale per mezzo della quale questi stessi termini possono essere indagati.

Tra i filosofi che pure approvano che la metafisica sia la disciplina che si occupa dell'ente comune, astratto dalle specie inferiori, ve ne sono alcuni che la escludono dall'insieme delle discipline filosofiche; Chauvin enuncia le ragioni di questa posizione. Secondo questi il comune concetto di ente, astratto da Dio e dalle creature, sarebbe anche quello più confuso e in quanto tale non sarebbe di alcun giovamento alla ricerca della verità, giacché alla vera scienza filosofica si richiede che il suo oggetto sia conosciuto in modo chiaro e distinto.⁵² Il vero limite che la *vulgaris Metaphysica* incontra è allora quello di non essere una vera scienza (*"Metaphysica vulgaris non habet rationem scientiae"*), giacché essa non dimostra nulla a proposito del suo oggetto, né può dimostrare che esso possieda proprietà reali tramite un principio che sia altrettanto reale. All'origine del difetto di scientificità di una siffatta metafisica vi sarebbe l'impossibilità di attribuire al comune concetto di ente un principio reale o causale, giacché se ciò che si ottiene per astrazione da Dio e dalle creature avesse un certo principio reale o causale, non potrebbe di certo identificarsi né con Dio né con la creatura, a meno che non si voglia giungere a conclusioni assurde ed empirie. L'argomento è assai stringente: se l'ente in comune, astratto da Dio e dalla creatura, avesse un qualche principio reale o causale, Dio, come la creatura, avrebbe un principio causale proprio; inoltre il principio reale o causale stesso, essendo un ente, avrebbe a sua volta un proprio principio reale e causale e così all'infinito:

Principium autem entis in communi nullum potest assignari reale seu causale: etenim si ens in communi, seu quod abstrahit a Deo et a creatura haberet aliquod 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 sui principium reale et causale; atque istud iterum, et sic in infinitum. At vero absurdum est et impium asserere, quod Deus habeat aliquod sui principium reale et causale: absurdum quoque est dicere, quod principium entis in genere suum etiam habeat principium, atque istud iterum suum, et sic in infinitum.⁵³

52. *Ibidem*: "scientia autem philosophica objectum requirit quod clare distincteque percipiat".

53. Ivi: "Metaphysica", n.n.

A proposito della *vulgaris Metaphysica* non vi sarebbe accordo neppure sui *principia cognoscendi*, dal momento che al primo principio metafisico dei peripatetici, espresso con la formula *impossibile est idem simul esse et non esse*, si oppongono coloro che lo fanno precedere da un altro, primo e più universale, secondo cui *quodlibet cogitabile aut est, aut non est*. Questo assioma, la cui paternità è attribuibile a Clauberg⁵⁴ e il cui dibattito in merito diviene centrale nell'opera di Lavater, come vedremo più avanti, pone la divisione del *cogitabile* in ente e non ente, quella stessa divisione che, al contrario, l'assioma *impossibile est idem simul esse et non esse* presuppone. Per dirla con il linguaggio tecnico dell'ontologia, se il *cogitabile* è ciò che si fa oggetto dell'intelletto secondo una neutralità e un'indifferenza originaria, il primo principio dell'ontologia non può che essere “*quodlibet cogitabile aut est, aut non est*”, cui segue “*impossibile est idem simul esse et non esse*”:

Prius quidem axioma afferunt istud, *quodlibet cogitabile aut est, aut non est*. Illud etenim quod ponit divisionem τó cogitabilis inesse et non esse, prius esse alio axioma, quod ejusmodi divisionem supponit, nulli dubitant: atqui axioma, *quodlibet cogitabile aut est, aut non est*, ponit illam divisionem, quam supponit axioma, *impossibile est idem simul esse et non esse*.⁵⁵

A rafforzare l'argomento della priorità del ‘principio dell'intelligibilità’ su quello di non contraddizione, vi è anche una spiegazione meramente formale che Chauvin riprende da Clauberg:⁵⁶ mentre la prima proposizione *quodlibet cogitabile aut est, aut non est* è pura, cioè non subordinata, la seconda, *impossibile est idem simul esse et non esse* è modale.

A proposito dell'oggetto della metafisica, alcuni lo identificano con l'ente in comune, altri con la sostanza e con gli attributi, o modi, a essa riferiti. Al di là di queste posizioni, massimamente o parzialmente condivise, su un punto Chauvin è totalmente intransigente: sia l'ente in generale sia la sostanza in generale sono qualcosa di comune e indifferente rispetto alle sostanze corporee e spirituali dalle quali vengono astratti; dunque non dovrebbero essere a esse nuovamente riferiti, ossia trattati sotto una medesima scienza, ma dovrebbero costituire l'oggetto di discipline speciali, come quella di Dio e quella degli angeli:

At vero, sive ens in genere, sive substantia in communi statuatur objectum metaphysicae, patet peccare illos, qui in metaphysica tractant de Deo, de Angelis, et c. quia ens qua ens, vel substantia qua talis, non potest contrahi ad aliquam sive entis, sive substantiae speciem: imo ens in genere, vel substantia in genere, opponitur entibus, vel substantiis in particolari

54. Per Clauberg *quodlibet intelligibile aut est aut non est* è un assioma, il primo, che deriva dalla divisione dell'intelligibile in ente e non ente; *impossibile est idem simul esse et non esse* è, invece, il principio che ne deriva e in quanto tale è posto a confronto con il *cogito* cartesiano.

55. Chauvin 1692: “Metaphysica”, n.n.

56. Cfr. Clauberg 1691a: §26, nota p, 286.

[...]. Adde quod, ens in genere, aut substantia in genere, cum sit quid commune et indifferens, non magis debet referri ad spiritualia, quam ad corporalia; ab utrisque enim abstrahit. Adeoque tractatio de Deo, de Angelis, et c. alio pertinet. Estque instituenda scientia de spiritibus, quemadmodum instituitur quaedam specialis scientia de corporibus; vel aequae debent in metaphysica considerari res corporeae, ac spirituales.⁵⁷

Sia che si faccia dell'oggetto della metafisica l'ente in genere sia la sostanza, l'indagine esclude i modi in cui questi stessi si contraggono nella forma di un determinato ente o di una sostanza particolare, vale a dire nella forma di Dio, delle intelligenze o dei corpi, che sono necessariamente oggetto di discipline particolari. La metafisica, il cui nome più appropriato è certamente quello di *ontosophia* o, al limite, di *ontologia*, è la scienza universale dell'ente in quanto ente, inteso come ciò che è *commune* e *indifferens*, poiché astratto da tutte le determinazioni, da ciò che è spirituale e corporeo, da Dio, dalle creature, dalle intelligenze separate e in definitiva da tutte le cose. Dal lessico emerge, dunque, una piena 'ontologizzazione' della metafisica, una rottura pressoché totale della sua unità onto-teologica e l'ammissione della necessità di distinguere nettamente la dottrina dell'ente da quella delle cose immateriali, ambiti questi di discipline oramai separate e autonome. Il dato è ancora più evidente se si analizza la voce "Ontosophia", in larga parte ispirata agli *Ontosophiae seu scientiae catholicae rudimenta* di Lavater e, con essa, più ampiamente, alla dottrina metafisica della scuola di Zurigo:

ONTOSOPHIA, si vim vocis spectes, est σοφία ὄντος, sapientia seu scientia entis; estque adeo vocabulum aptissimum huic designandae disciplinae, quae usitatissime in Peripateticorum scholis *Metaphysica* audit, utpote quod integrae definitionis munere non infeliciter fungitur [...]. Alias *Ontologia*, doctrina de ente, dicitur [...]. Objectum igitur Ontosophiae est ens in genere. Verum hic Recentiores quidam monent observandum, ejusmodi ens esse quidem commune Deo et Creaturae, spiritui et corpori.⁵⁸

Il nome più appropriato per designare la metafisica tradizionalmente intesa è quello di *ontosophia*, dal momento che questo esprime la *sapientia seu scientia entis*; il secondo termine impiegato è quello di *ontologia* (*doctrina entis*), ma questo non esprime l'*habitus scientiae entis*, bensì il *systema* con cui si espone metodicamente la dottrina dell'ente. Per quanto riguarda l'oggetto dell'*ontosophia*, esso è l'ente in genere, comune a Dio e alle creature, alle realtà spirituali e a quelle corporee, così come alcuni 'filosofi *recentiores*' sostengono. Ho modo di ritenere che questi siano, tra gli altri, gli esponenti della scuola di Zurigo, Johann Lavater in *primis*, ma anche Johann Heinrich Schweizer, interpreti di Clauberger e di David Derodon. Questi stessi, che si allontanano dalla tradizionale visione della metafisica, sostengono che l'oggetto principale e diretto dell'ontologia sia

57. Chauvin 1692: "Metaphysica", n.n.

58. Ivi: "Ontosophia", n.n.

l'ens propriissime et stricte sumptum, vale a dire la *res* o *substantia*, in virtù di alcune proprietà che Chauvin elenca e alla cui base siamo in grado di intravedere, quasi alla lettera, la lezione claubergiana sulla necessità di fare dell'ontologia anche e soprattutto una teoria della *res*. Vediamo la parte più significativa della voce:

Nimirum, a vulgari Philosophorum sententia discedentes, Ontosophiae objectum directum et primarium faciunt ens propriissime et stricte sumptum, seu Rem, quam usitate substantiam vocamus⁵⁹ [...]. 4. Quia hac ratione nimiae generalitatis incommoda, quae sunt confusio et obscuritas, utcunque vitantur; sicque mens humana, si non ad claros omnimode et distinctos provehitur conceptus, saltem minus confusa rerum ontosophicarum redditur cognitio⁶⁰. Certe ens in latissima significatione nimis confusum gignit conceptum, nec a quo distinguatur, habet, deque eo paucissima sciri possunt.⁶¹

Coloro che ritengono che la *res* o *substantia*, vale a dire l'ente preso nel senso più proprio, sia l'oggetto dell'*ontosophia*, adducono diverse ragioni: 1) della sostanza possono essere dimostrate le proprietà e 2) in virtù della sua divisione immediata in spirituale e materiale – la divisione primaria presente in Clauberg –, l'*ontosophia* può organizzare il sapere e assegnare i vari oggetti alle discipline particolari (una posizione, come sappiamo, abbandonata da Clauberg); 3) la *res* consente di eludere gli svantaggi legati alla massima generalità del comune concetto di ente, come la confusione e l'oscurità, proprietà queste che non possono, invece, essere estirpate dall'ente preso nel suo significato più ampio, l'*intelligibile* o *cogitabile*, massimamente indeterminato e indistinto e pur tuttavia compreso all'interno dell'ontologia.

La voce "Pneumatica" chiude la riflessione sull'ontologia:

PNEUMATICA, quae etiam *Pneumatologia* vel *Pneumatosophia* dicitur, est scientia quae contemplatur substantiam spiritualem, seu mentem, quatalem. In genere igitur haec disciplina mentis essentiam, attributa et functiones explicat; et accuratius tractat in specie de mente Divina, Angelica, et humana.⁶²

La *pneumatica* è la scienza generale che indaga le sostanze spirituali – significativa l'identità con la *mens* –, la loro natura, i loro attributi e le loro funzioni. Nello specifico, essa ha per oggetto la sostanza spirituale divina, angelica e umana. Per questo, alcuni ritengono che la scienza generale sia divisa

59. Cfr. Clauberg 1691a: §228, nota *m*, 322: "ad substantiam sive ens in tertia significatione acceptum praecipue respexi".

60. *Ibidem*: "Atqui per Ontosophiam si non distincta redditur entis cognitio, quemadmodum per particulares fit scientias, a quibus haec universalis distinguitur, saltem redditur minus confusa".

61. Chauvin 1692: "Ontosophia", n.n.

62. Ivi: "Pneumatica", n.n.

al suo interno in tre parti che corrispondono ad altrettante scienze speciali: la *theologia naturalis* ha per oggetto Dio ed è distinta dall'*angelographia* che indaga gli angeli e dalla *psychologia* che si occupa, invece, dell'anima razionale. La *pneumatica*, sganciata dall'*ontosophia*, diviene a sua volta una scienza generale autonoma: "dicitur scientia; quia habet et objectum scibile, et principia cognoscendi atque affectiones demonstrabiles, cum subjecto convertibiles". La dissociazione tra le parti della metafisica è definitiva.

4. L'OGGETTO DELL'ONTOLOGIA: MODELLI A CONFRONTO

Per far emergere gli sviluppi dell'ontologia nel periodo che va dalla pubblicazione della *Metaphysica de ente* di Clauberg (1664) sino alla fine del secolo, epoca a cui si è scelto di attribuire la denominazione di 'seconda stagione' della *Schulmetaphysik* in virtù degli aspetti analizzati, è fatto d'obbligo delineare un quadro d'insieme della prima stagione di questa tradizione filosofica di epoca moderna, collocabile grosso modo nella prima metà del Seicento.⁶³ Premesso che tutte le classificazioni, nonostante siano indispensabili, inevitabilmente tradiscono la complessità della realtà cui si applicano, possiamo affermare che la storia della metafisica nell'area riformata e protestante si lega in larga parte alla ricezione e all'interpretazione dei modelli della scolastica gesuita, rappresentati principalmente da Perera, Fonseca e, soprattutto, Suárez.⁶⁴ Tra gli esiti di questa ricezione, che avviene lungo tutto il corso della prima stagione della *Schulmetaphysik*, il primo che occorre censire è certamente quello che riguarda la separazione della metafisica in una *pars generalis* e una *pars specialis*,⁶⁵ alla quale si accompagna nondimeno il progressivo mutamento del significato da attribuire al primato della scienza stessa – ossia al modo in cui la metafisica può dirsi anche *prima philosophia* –, che è sempre più orientata all'indagine *post*-fisica e sempre più svincolata da quella strettamente teologica della realtà *transnaturalis*. Istanze speculative fanno sì, con il tempo, che divenga dunque necessario compiere una scelta di campo: da un lato si tende ad 'ampliare' l'oggetto della metafisica in virtù del criterio della pura pensabilità, per il quale esso è definito esclusivamente in base all'*ordo idearum* o, meglio, in base all'unica *ratio* di poter essere compreso e rappresentato dall'intelletto. Questo modello di una 'ontologia dell'intelligibile' fa capo a un buon numero di autori calvinisti, tra cui lo stesso Clauberg. Secondo un'altra direzione si tende, invece, a 'restringere' l'oggetto della metafisica secondo il suo *fundamentum in re*, dando dunque la precedenza all'*ordo rerum* sull'*ordo idearum*. Questo modello di una 'ontologia del reale' fa capo essenzialmente ai luterani.

La storia della metafisica in ambito calvinista è segnata fondamentalmente dai sistemi metafisici di Göckel,⁶⁶ Timpler e in ultimo Clauberg. Göckel

63. Oltre ai già citati lavori di riferimento, rimando anche a Lamanna 2010, che traccia il quadro storico della prima stagione della *Schulmetaphysik* (grosso modo, da Göckel a Clauberg) dal punto di vista dello sviluppo della dottrina dell'ente reale presso i più importanti autori protestanti e riformati.

64. La questione è stata ampiamente dibattuta dalla storiografia; cfr. Eschweiler 1928; Lewalter 1935 e Courtine 1990 (di questo si veda soprattutto la quarta parte).

65. Sulla storia della separazione tra una metafisica generale e una metafisica speciale, messa in atto da Benet Perera (1576) e fissata da Christoph Scheibler (1617), cfr. *supra*, parte I, nota 28, 23.

66. Per una rapida rassegna sul sistema filosofico del calvinista Rudolf Göckel (1547-1628) rimando a Wundt 1939: 57-59; Rompe 1968: 203-218; Leinsle 1985: 175-196; più di recente Moreau 2002; Lamanna 2013.

pubblica nel 1598 l'*Isagoge in peripateticorum et scholasticorum primam philosophiam*, che è la prima opera di metafisica in ambito riformato e protestante che fa seguito al ridimensionamento e, in alcuni casi, all'esclusione della metafisica dall'insegnamento scolastico e universitario. Göckel, riprendendo la classificazione fatta da Perera nel *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*,⁶⁷ distingue la *metaphysica* dalla *prima philosophia*.⁶⁸ La prima indaga le specie dell'ente (Dio, angeli) e il suo soggetto è propriamente un ente reale che, secondo il modello di Fonseca, si configura come ciò che è indipendente dall'intelletto e dotato di una coerenza formale che prescinde dall'esistenza effettiva dell'individuo. La *prima philosophia*, o ontologia, rappresenta invece la scienza generale che indaga l'*ens qua ens*, cioè l'*ens reale sub ratione universali*, nel senso che l'ente universale di cui si occupa è un genere sotto il quale l'intelletto comprende sia l'ente reale *tout court* sia l'ente di ragione e, più in generale, sia le sostanze materiali sia le sostanze immateriali. La metafisica è la scienza particolare degli enti immateriali; la filosofia prima è la scienza universale delle proprietà trascendentali. Le due hanno alla base un diverso impiego dell'astrazione; mentre la metafisica opera, tradizionalmente, astraendo *secundum rem et rationem*, la *philosophia de ente seu Transcendentibus* implica un'astrazione *ὀντολογική*,⁶⁹ vale a dire *secundum rationem* e paragonabile a quella matematica. Göckel rinsalda, dunque, la separazione stabilita da Perera tra *prima philosophia* e *metaphysica*, compiendo l'azione di aggiungere alla prima un nome, quello di 'ὀντολογία', nella forma greca, e colmando l'esigenza di indicare stabilmente la scienza universale dell'ente in quanto tale. Il sistema di Timpler esposto nel *Metaphysicae systema methodicum* (1604) e a cui ho già avuto modo di fare riferimento, si caratterizza per la massima estensione dell'oggetto della metafisica oltre l'ambito della sola entità, arrivando a concepire l'*intelligibile* come suo vero oggetto. L'*intelligibile* comprende la divisione tra *aliquid* e *nil* e solo all'interno dell'*aliquid* si situa l'*ens* e la sua classificazione in ente reale ed ente di ragione.

67. Il gesuita Perera nel *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libri quindecim* del 1576, introduce la separazione tra filosofia prima e metafisica, distinguendo la prima che tratta dei *transcendentia* e degli universali, dalla seconda che è essenzialmente una teologia. Gli studiosi sono concordi nell'individuare l'importante ruolo giocato da Perera nella svolta storica che ha portato alla separazione interna della metafisica tra una scienza che tratta delle cose universali e una scienza che si occupa propriamente di Dio. Cfr. Vollrath 1962: 267: "Diese Unterteilung des Pererius hat die deutsche Schulphilosophie des 17. Jahrhunderts stark beeinflusst, während sie in seinem Orden - er war Jesuit - ohne Wirkung geblieben ist"; Leinsle 1985: 88; più ampiamente la quarta parte di Courtine 1990: 400-519. Riguardo all'ipotesi di Marion, secondo la quale Descartes abbia intravisto nella formulazione del gesuita spagnolo dell'*ens in quantum ens*, inerente all'ambito della *prima philosophia*, un incitamento lessicale per la sua filosofia, ma non certamente un'acquisizione teorica, cfr. *supra*, parte I, nota 28, 23. Alla figura del gesuita spagnolo è dedicato il volume Forlivesi-Lamanna 2014.

68. Cfr. Leinsle 1985: 185: "Goclenius ist damit nach Taurellus bereits der zweite deutsche Philosoph, der die Trennung von Erster Philosophie und Metaphysik bevorzugt".

69. Göckel 1613: 16.

Infine il sistema di Clauberg riprende, formalizzandola in modo definitivo, la tesi della massima estensione dell'oggetto della metafisica, ora definita *ontosofia* o *ontologia*, riportandola tuttavia all'interno del genere dell'ente, i cui significati si determinano attraverso il passaggio dall'*esse objectivum* dell'*intelligibile seu cogitabile* all'*esse reale* dell'*aliquid* e della *res*, o ente reale propriamente detto, nella sua duplice versione di sostanza o di attributo reale.

La riflessione sullo statuto della metafisica in ambito luterano è caratterizzata, invece, dalla preferenza per una minore estensione dell'oggetto della metafisica che, nella maggior parte dei casi, riprende il contenuto del suáreziano *ens in quantum ens reale*. Così avviene nei sistemi metafisici di Cornelius Martini, Jacob Martini, Christoph Scheibler e Johann Scharf, per i quali la dottrina dell'ente reale prevede che esso sia ciò che ha un'essenza reale, ciò che è atto a esistere, ciò che è dunque non-contraddittorio e, infine, ciò che è indipendente dall'intelletto. Va detto, tuttavia, che alla base dell'impianto della metafisica 'reale', sebbene non sia concessa la massima ampiezza del suo oggetto, si avverte la tensione scaturita dalla necessità di accordare una qualche *realitas* a quegli enti che, come il genere, le specie, le privazioni e le negazioni, hanno una qualche entità legata alle operazioni della mente. La soluzione offerta da Abraham Calov è quella di ammettere un insieme di *entia realia interna* che, pur essendo seconde intenzioni, condividono comunque lo statuto di *realitas*. La figura di Calov⁷⁰ attraversa le fasi principali della storia dell'ontologia ed è certamente quella che più ha influenzato la metafisica di ambito luterano,⁷¹ divenendo un vero e proprio modello interpretativo rispet-

70. Di Abraham Calov (1612-1686) sappiamo che nasce a Mohrungen nella Prussia orientale. Nel 1626 si immatricola all'Università di Königsberg dove studia fisica, matematica e lingue orientali. Nel 1632 acquisisce il titolo di *magister*. Studia teologia a Königsberg e diviene uno dei primi sostenitori del luteranesimo ortodosso. Nel 1634 si trasferisce all'Università di Rostock e nel 1637 viene promosso dottore di teologia. Nel 1637 torna a Königsberg dove insegna nella Facoltà di Teologia e qui diventa professore associato nel 1640. Nel 1643 diviene rettore del ginnasio di Danzig; nel 1650 si trasferisce all'Università di Wittenberg, per la quale viene nominato professore ordinario presso la Facoltà di Teologia. Sulla vita e gli scritti di Abraham Calov, cfr. Gaß 1876; Friedensburg 1917: 418-430; Schüssler 1957; Wallmann 1981, 1989, 1995; Jung 1999; Feil 2001.

71. Alla figura di Calov sono stati dedicati alcuni studi: Wundt 1939: 133-139 e 227-260 offre un'ampia analisi del ruolo svolto dal luterano ortodosso per la storia della metafisica e del contributo dato allo sviluppo dei saperi regionali secondo un sistema coordinato di discipline; Rompe 1968: 270-283, dedica alla figura di Calov un'ampia riflessione intorno al ruolo svolto dal teologo di Königsberg rispetto alla tendenza che ha portato a una netta separazione tra la dottrina dell'ente e quella di Dio; Courtine 1990: 413-414: "Avec [...] A. Calov, nous sommes encore dans l'horizon de la problématique inaugurée par Périerius. Ce qu'a pourtant de remarquable le témoignage d'A. Calov, c'est que cet auteur fait référence aussi bien à la doctrine de Périerius qui réservait le nom de *Metaphysica* à une science spéciale (la théologie), qu'à la distinction mise en honneur par les premiers commentateurs grecs d'Aristote entre la *métaphysique* comme *post-physique*, selon l'*ordo rerum*, qui est ici l'ordre noétique (πρὸς ἡμᾶς), et la *méta-physique* come *trans-physique* ou *trans-naturelle*, comme disait Goclenius, selon la priorité absolue de son objet. Calov mêle ici les deux perspectives, de sorte que, pour lui, comme déjà pour Périerius, l'ὄντολογία demeure bel et bien *prima philosophia*, sans être pour

to all'impianto generale della metafisica e dell'ontologia sino a tutta l'epoca post-claubergiana. Calov è verosimilmente l'autore del primo trattato di ontologia – egli impiega il termine nella sua forma greca – di epoca moderna; si tratta della *Metaphysica divina*⁷² edita per la prima volta a Rostock nel 1636 e, successivamente, nel 1640 preceduta dalla *Gnostologia*. Si tratta della prima parte generale della metafisica, poi completata con la seconda parte, quella speciale, e con la *Noologia*, versione questa edita nel 1651 a Lubeca all'interno della raccolta intitolata *Scripta philosophica*.⁷³ È questa stessa raccolta a essere ristampata nel 1673 e nel 1677.

Il sistema metafisico di Calov si inserisce all'interno di una rigida struttura enciclopedica delle discipline, accomunate tutte dal fatto di riferirsi a un oggetto definito come *cognoscibile*. Mentre la *gnostologia* lo indaga solo *sub ratione cognoscibilis*, divenendo per questo la disciplina a fondamento del sapere, tutte le altre discipline lo indagano sotto un determinato aspetto (*sub ratione secunda*, *sub ratione Entium quorundam*). All'interno del sapere architettonico, la metafisica è una disciplina generale che indaga il proprio oggetto *sub notione entis communissima*, mentre la *pneumatica* e la fisica sono scienze particolari. Il sistema metafisico di Calov è composto da cinque discipline: (1) la *gnostologia* è *l'habitus mentis principalis* che indaga il *cognoscibile qua cognoscibile*, la cui conoscenza avviene nella forma della *simplex apprehensio* e attraverso lo strumento dell'astrazione come *principium productivum*, tramite il quale una cosa è conosciuta nella sua *formalitas* (concetto). Non si tratta di un *habitus* strumentale come quello della logica, ma, come la metafisica, di una disciplina teoretica reale, che è la prima in virtù del proprio statuto, ma l'ultima dal punto di vista dell'insegnamento. Per quanto riguarda l'oggetto, esso è definito in questo modo: *cognoscibile est quod intellectui nostro ad cognoscendum objicitur* e in virtù di questo possiamo individuare i predicati più generali che si presentano: *l'entitas* dell'oggetto è il suo fondamento nella natura, la *scibilitas* è il suo essere conosciuto. Da questo deriva che ogni ente è un *cognoscibile* e un *intelligibile* (*Intelligibile est omne quod est*). Poiché si tratta dell'indagine del *conoscibile* in generale, la *gnostologia* è alla base della metafisica ed è la disciplina a fondamento dell'intero sistema enciclopedico delle scienze. Essa è, tuttavia, insieme alla (2) *noologia* che studia i principi primi, soltanto una disciplina ausiliaria (*Consiliarii*) della metafisica, che rimane la *sapientia prima* e la regina di tutte le scienze. La metafisica si divide in una parte generale e in una parte speciale a seconda del grado di astrazione impiegato sull'oggetto indagato *sub notione entis*, vale a dire sotto un concetto generalissimo: la prima è (3) l'ontologia, che è la scienza generale dell'*ens qua ens*, vale a dire dell'*ens in communi*, *sub notione indifferentiae*,

autant méta-physique, au sens de trans-physique”; infine Savini 2009b è dedicato all'analisi del rapporto tra *gnostologia*, *noologia* e ontologia.

72. Calov 1636.

73. Calov 1651.

in abstractione summa; la seconda è la (4) metafisica speciale, che è la scienza degli enti particolari presi secondo un'astrazione minore. L'universalità della metafisica è garantita dall'astrazione *secundum indifferentiam* e dalla dottrina suáreziana dell'*ens* come nome, mantenendo tuttavia un adeguato riferimento alla realtà vera e propria. L'ente, infatti, è un concetto generalissimo prodotto dall'astrazione stabilita in *gnostologia*, sotto il quale sono comprese tutte le cose; nondimeno, affinché la metafisica stessa possenga il suo *fundamentum in re*, esso non può che corrispondere all'*ens positivum*, *reale* e *attuale*; gli enti di ragione cadono soltanto *per accidens* nell'ambito della metafisica.

Di là dalle differenze, tutto il mondo protestante e riformato esprime sia l'istanza di istituire la 'scienza metafisica' nella forma dell'ontologia, la quale oltre a occuparsi di un oggetto proprio e specifico, assume anche la funzione di garantire l'unità e la coerenza delle altre discipline che traggono da essa i termini, i concetti generalissimi e i principi primi applicati ai loro ambiti specifici; sia, nel far questo, l'istanza di dare luogo a una salda scienza della *res*, organizzata, nondimeno, in base alla maggiore o alla minore estensione del proprio oggetto di indagine. Per un verso l'oggetto dell'ontologia corrisponde alla pura pensabilità – è il sistema di Clauberg a formalizzare, alla metà del secolo, l'identità 'assoluta' tra *esse* e *cogitare* –; per un altro esso corrisponde al solo ente reale, dotato di una coerenza formale che ne garantisce non solo la possibilità, ma anche l'esistenza attuale – è il sistema di Calov a formalizzare, per gli stessi anni, l'identità tra *esse* ed *existere*. Sarò compito della 'seconda stagione' della *Schulmetaphysik* rapportarsi a questa visione bipartita nel modo di organizzare l'ontologia che così chiaramente si formalizza alla metà del secolo.

4.1. L'ONTOLOGIA DELL'INTELLIGIBILE: IL CLAUBERGIANESIMO E LA SCUOLA DI ZURIGO

A Clauberg si devono due tendenze: la prima, terminologica, è quella legata alla ricezione e all'impiego del termine *ontosophia*, che attraverso la diffusione delle sue opere diviene d'uso comune, benché il termine *ontologia* sia la variante maggiormente utilizzata e quella destinata ad avere una fortuna maggiore.

La seconda tendenza, cui si accennava sopra, riguarda, invece, il fenomeno della diffusione e della ripresa della filosofia di Clauberg, tale che si possa parlare propriamente di 'claubergianesimo' in ontologia e più precisamente, invece, di 'renaissance claubergienne' in fisica e in logica.⁷⁴ Attorno alla figura di Clauberg fiorisce sin dagli anni sessanta del Seicento un intero filone di seguaci, legato principalmente alla scuola di Zurigo, in un *continuum* che arriva fino al primo decennio del Settecento e con il quale si confronterà, in primo luogo, Christian Wolff, il quale imprime una nuova svolta nella storia dell'ontologia: numerose sono le opere che si richiamano apertamente al filosofo di

74. Su questo rimando a Ragni 2024.

Solingen e che tentano di riassumere i contenuti delle sue dottrine di ambito metafisico. Il dibattito più acceso riguarda la dottrina del triplice significato di ente (*intelligibile, aliquid ens reale*) e la questione della maggiore o minore estensione dell'oggetto dell'ontologia, questione che trova, in un primo momento, una interpretazione più moderata attraverso la conciliazione con le dottrine di David Derodon, figura alquanto sottovalutata nell'ambito della storia dell'ontologia moderna per il ruolo che ha avuto nella riformulazione dell'oggetto della metafisica.⁷⁵ Diversamente, si può parlare di 'renaissance claubergienne' nell'ambito della logica e della fisica, giacché si assiste a una ripresa tardiva delle opere di Clauber: Johann Heinrich Schweizer, claubergiano di formazione, pubblica nel 1685 il *Compendium Physicae Aristotelico-Cartesianae*;⁷⁶ il teologo ungherese Pál Mihály Régeni (Paulus Michel Rhegenius, 1657-1710) pubblica nel 1689 il *Johannis Claubergii Specimen Logicae Cartesianae*⁷⁷ e la *Johannis Claubergii Physica Contracta*;⁷⁸ Johannes Flender (Flenderus, 1653-1724) pubblica nel 1696 il *Phosphorus Philosophicus*.⁷⁹

Ben prima della morte di Clauber, avvenuta nel 1665, si deve proprio a Schweizer⁸⁰ (Zurigo 1646-Heidelberg 1705) il primo impiego delle dottrine claubergiane di ambito metafisico. Dopo aver appreso i primi rudimenti alla *schola latina* di Zurigo, Schweizer frequenta presso la stessa città il ciclo superiore di studi: dal 1658 è al *Collegium Humanitatis* (anche *collegium inferioris*) e, verosimilmente dal 1661, al *Collegium Carolinum* (anche *collegium superioris* o *publicum*), che si conclude nel 1664 con l'esame finale in teologia. Per perfezionare gli studi in filosofia e in teologia, l'anno successivo intraprende una *peregrinatio studiorum* che lo porta a Ginevra, a Basilea, a Strasburgo, ad Heidelberg e a Francoforte; infine giunge ad Hanau, presso il cui *Gymnasium illustre* è professore di greco e filosofia dal 1665 al 1667. Dal 1667 al 1684 è pastore a Birmensdorf; in seguito, e sino al 1705, è professore di greco al *Carolinum* di Zurigo, succedendo al padre, Hans Kaspar Schweizer (1619-1688). Nel 1705, anno della morte, diviene pastore ad Heidelberg.

Per comprendere il ruolo di Schweizer nella diffusione delle dottrine claubergiane, occorre innanzitutto esaminare il contributo di due dei suoi professori nella ricezione e nella rielaborazione di tali dottrine:⁸¹ Johann Lavater,

75. Su Derodon e sull'elaborazione di un modello di metafisica 'neutra' e ontologizzata, mi permetto di rimandare a Ragni 2020.

76. Schweizer 1685b. Nello stesso anno esso viene pubblicato anche a Basilea unitamente alla *Ontosophia Claubergiana in Theoremata et Axiomata succincte digesta*; cfr. Schweizer 1685a.

77. Régeni 1689a.

78. Régeni 1689b.

79. Flender 1696. La seconda edizione è del 1703; la terza edizione del 1709 e la quarta edizione del 1712.

80. La fonte principale sulla vita di Johann Heinrich Schweizer è la biografia Wolphius 1745. Si veda, inoltre, AHL: 1760, Bd. 16, 632-635 e Stelling-Michaud 1976: n.ro 3955.12 a., 537.

81. Wolphius 1745: 7-8 e 23-24.

professore di filosofia di Schweizer durante gli studi al *Collegium Humanitatis* (ca. 1658-1661) e Caspar Waser, professore di filosofia di Schweizer durante gli studi al *Collegium Carolinum* (ca. 1661-1664). In linea di massima, ritengo che si debba a Waser un primo cambio di rotta nell'ambiente accademico zurighese e l'istaurarsi di un contesto favorevole al radicamento delle dottrine claubergiane,⁸² benché indirettamente, vale a dire tramite l'insegnamento della filosofia del calvinista francese David Derodon (1600 ca.-1664), per molti aspetti in accordo con quella claubergiana; ritengo, altresì, che si debba a Lavater la conoscenza diretta dei testi di Clauberg e la loro diffusione tra gli studenti di Zurigo. Va detto, tuttavia, che al di là del ruolo giocato dai due professori, la prima figura a cimentarsi realmente nella produzione di opere apertamente dedicate al filosofo tedesco è, come vedremo, l'allievo Schweizer.

Le vite di Waser e di Lavater sono incredibilmente simili e quasi sempre l'uno è il successore dell'altro nei vari incarichi professionali ricoperti, come si può ben vedere dalla tabella.

	Hans Caspar Waser (1628-1667)	Johann Lavater (1624-1695)
Formazione	1647 Si laurea con Derodon ad Orange	1646 È a Groningen dove verosimilmente conosce Clauberg di persona
Pastorato	1646- Pastore a Utikon	1649- Pastore a Utikon, successore di Waser
Professorato	1649- Prof. di logica e retorica al C. <i>Humanitatis</i>	1655/57- Prof. di logica e retorica al C. <i>Humanitatis</i> , successore di Waser
	1658-1667 Prof. di logica e metafisica al C. <i>Carolinum</i>	1667-1694 Prof. di filosofia al C. <i>Carolinum</i> , successore di Waser

82. Questo è dimostrato dal fatto che nella *TETPAKTYΣ Disquisitionum Philosophico-Theosophicarum*, fatta discutere nel 1645 da Johann Wirz (1591-1658), professore al *Carolinum* e predecessore di Waser, al Lavater ancora studente, la metafisica a cui si fa riferimento è ancora quella di Suárez: "Primae itaque Philosophiae objectum est reale, agit enim de Ente in quantum Ens reale, ut Suarezius, de Natur. Metaph. disp. I. sect. I. n. 24. ait, quod essentiam habet re ipsa extra mentis actum subsistentem", Wirz/Lavater 1645: *Assertiones logico-metaphysicae*, §5, n.n.

Hans Caspar Waser⁸³ (1622-1667), nipote del noto teologo e studioso delle lingue orientali Caspar Waser (1565-1625), dal 1646 è pastore a Utikon; dal 1649 è professore di logica e retorica al *Collegium Humanitatis* e dal 1658 professore di logica e metafisica al *Collegium Carolinum*, ruolo che, a morte sopraggiunta, viene ricoperto da Lavater. Sappiamo che Waser figura tra gli allievi di Johannes Rudolf Giger (1603-1662), professore di fisica a Zurigo dal 1637 al 1662 e sostenitore dell'aristotelismo tradizionale, unito alla dottrine dei *novatores*, principalmente quella di Descartes, della quale dimostra di essere il primo conoscitore a Zurigo,⁸⁴ e di Derodon. Alla scuola di Derodon, a quel tempo professore presso il *Collège* di Orange, celebre accademia riformata situata nel Principato di Orange, poi annesso alla Francia,⁸⁵ Giger manda molti dei suoi allievi a terminare gli studi, dal momento che l'accademia, istituita nel 1573 da Ludovico di Nassau in continuità con l'Università imperiale di Orange, può conferire titoli accademici. Tra questi allievi figura Caspar Waser, che nel 1647 si laurea con Derodon con una tesi dal titolo *Paradoxa ex universa philosophia deprompta*,⁸⁶ fortemente orientata alla filosofia del *praeses*. Derodon espone, infatti, i contenuti della sua metafisica a partire dalle tesi presiedute durante il lungo insegnamento all'Accademia di Orange (1640-1653) e li ripropone in seguito, in parte sviluppandoli, nella *Metaphysica* (1659) e nella *Metaphysica contracta*, contenuta nella *Philosophia contracta* (1664), un corso di filosofia che comprende anche una *Logica contracta* e una *Physica contracta*.

Una delle tesi che Derodon e Clauberger maturano parallelamente, benché, a mia conoscenza, senza influenze reciproche dirette, è che la metafisica non abbia niente a che vedere con la scienza di Dio e delle creature, ma che il suo oggetto, neutro, corrisponda esclusivamente a ciò che vi è di comune tra questi due poli della realtà, ossia tra la realtà materiale e quella immateriale.⁸⁷

Secondo Derodon la metafisica è la scienza generale dell'ente comune ai corpi e agli spiriti ("scientia de ente communi corpori et spiritui")⁸⁸ e il suo oggetto è l'ente reale, il quale si divide in sostanza e accidente; l'ente di ragione non è ammesso dal momento che se esiste *effective* e *subiective* nell'intelletto coincide con l'ente reale, mentre se esiste *obiective tantum* non può esistere in

83. Nei frontespizi delle dissertazioni, egli comprare anche soltanto come Caspar Waser, ma ho modo di ritenere che si tratti della stessa persona. Cfr. Hottinger 1664: 177 e AHL: 1764, Bd. 19, 186-187.

84. Su questo si veda Rother 1992.

85. Su questo si veda Yrondelle 1912; Krumenacker 2014.

86. Derodon/Waser 1647.

87. Clauberger 1691a: §3, 281: "Quos ea parte imitantes universalem seu Catholicam scientiam solam in praesenti traditur sumus, cuius objectum *Ens quatenus ens est* faciunt, hoc est, quatenus communiter de Deo rebusque creatis omnibus, materialibus et immaterialibus affirmari potest".

88. Derodon 1664: §7, 3.

alcun modo.⁸⁹ La metafisica è la scienza dell'ente astratto da tutto ciò che si distingue come materiale e come spirituale ed essa è separata sia dalla fisica o *somatica*, che si occupa dei corpi, sia dalla *pneumatica*, che si occupa degli spiriti (oggetti, questi ultimi, collocati su uno stesso livello ontologico). Fanno parte dell'ambito dei corpi tutti gli elementi presenti in natura, le piante e gli animali; fanno parte dell'ambito degli spiriti Dio, gli angeli e l'anima razionale. La metafisica si divide in due parti: la prima (*pars communis*) tratta dell'ente comune, dei suoi principi e delle sue proprietà; la seconda (*pars propria*) delle sue specie generali, altrettanto comuni alle cose corporee e a quelle spirituali, vale a dire la sostanza e l'accidente. Per quanto riguarda la *pneumatica*, essa opera un'astrazione assoluta dalla materia, poiché il suo oggetto (Dio e gli angeli) ne è privo per natura (*abstractio ab omni materia, realiter et essentialiter*). Anche la metafisica esercita un'astrazione assoluta dalla materia, ma solo per indifferenza (*abstractio ab omni materia secundum indifferentiam*), cioè secondo il modo specifico di considerare la cosa stessa cui è rivolta, vale a dire senza avvalersi del concetto di materia. Definire la metafisica "come la scienza dell'ente astratto dalla materia tanto secondo l'essenza quanto per indifferenza" ("pro scientia Entis ab omni materia abstracti, tam secundum essentiam, quam secundum indifferentiam") non sarebbe affatto adeguato, perché questo tipo di astrazione porterebbe a riunire la dottrina dell'ente, che riguarda la metafisica propriamente detta, con la scienza di Dio e degli angeli, che corrisponde, invece, alla *pneumatica*. Non in modo troppo difforme anche Clauberg ritiene che sia conveniente organizzare la metafisica soltanto nel modo dell'*abstractio secundum indifferentiam*, e non anche in quello *secundum essentiam*, una volta escluse nondimeno quelle cose che spettano, in comune, alle creature in quanto creature. Queste, infatti, non meno dell'ente in quante è ente, si astraggono secondo indifferenza, ma tuttavia non formano alcuna parte della metafisica:

Sic tribuunt Physicae ens a materia singulari, Mathematicae ens a materia sensibili, Metaphysicae ens a materia intelligibili insuper abstractum. Sed cum ens postremae abstractionis duplici soleat accipi modo: uno, ut secundum essentiam; altero, ut secundum indifferentiam tantum a materia abstrahit, hoc demum posteriori modo Metaphysicam constitui par est, exclusis tamen iis quae, creaturis, in quantum creaturae sunt, communiter competunt. Haec enim non minus ac ens, qua ens est, secundum indifferentiam abstrahunt, et tamen Metaphysicae partem nullam efficiunt.⁹⁰

89. Cfr. Derodon 1660: t. I, c. I, a. I, *De Definitione et Divisione Entis*, §12, 11-12: "Ens rationis duobus modis sumitur. 1. Pro eo quod fit ab intellectu et realiter existit in ipso, quod est esse effective et subiective in intellectu, ut cognitiones. 2. Pro eo quod creditur fingi ab homine, sed realiter existere non potest, et ideo dicitur habere tantum esse obiective in intellectu, ut chimaera, et hoc proprie est ens rationis quod opponitur enti reali".

90. Clauberg 1647: §174, 301.

Come per Derodon, così per Clauberg la metafisica è la scienza generale di ciò che è comune a Dio e alle creature, ma per il filosofo tedesco questo oggetto non è definito in base a ciò che esiste realmente – o non solamente –, ma in base a ciò che l'intelletto concepisce come quel tanto di 'comune' a tutte le cose che sono: tutte le cose che sono, siano esse Dio o una qualsiasi delle creature, si presentano al nostro intelletto come 'qualcosa' e questo è già un primo significato, seppur tenue, di essere. Per Clauberg si tratta dell'ente come intelligibile che comprende anche l'ente di ragione e che non trova, invece, alcuna legittimità nel sistema filosofico di Derodon.

Nei *Paradoxa ex universa philosophia deprompta* Waser si richiama alla definizione della metafisica del suo maestro Derodon:

Nemo hactenus Philosophiam recte definivit aut descripsit. Quia Plato et Cicero dixerunt eam esse cognitionem rerum divinarum et humanarum: et Aristotelei cognitionem rerum ut sunt, aut per causas. At hae definitiones aut descriptiones sunt vitiosae [...]. 3. Quia Metaphysica, saltem ea parte qua agit de ente, substantia et accidente, neque agit de rebus divinis, neque de humanis quocunque modo sumptis, sed tantum de iis quae sunt utrisque communia. 4. Quia nulla pars Philosophiae agit de rebus divinis et humanis: Sed aliae agunt de rebus divinis, aliae de humanis, aliae de iis quae sunt communia utrisque.⁹¹

Metaphysica definitur scientia de Ente communi corpori et spiritui: Sicut enim datur una scientia de corpore, quae dicitur Physica; et datur una scientia de spiritu, quae dicitur Pneumatica: Ita debet dari una scientia generalis de iis quae sunt communia corporibus et spiritibus, quae dicitur Metaphysica. Ab aliis Metaphysica definitur scientia de Ente abstracto a materia secundum indifferentiam, id est de Ente quod est indifferens ad materialia et immaterialia: quae definitio non differt a nostra, nisi quod illa sit obscurior.⁹²

Waser non avrà più modo durante la sua carriera accademica di approfondire le tematiche di ambito metafisico affrontate con il maestro Derodon; egli si cimenterà per lo più in questioni di logica per le quali, dal 1661 al 1667, divenuto oramai professore, farà sostenere una numerosa serie di tesi. Nondimeno tra queste, le *Disputationum logicarum tertia*⁹³ si richiamano all'astrazione per indifferenza come quella da preferire in metafisica;⁹⁴ ciò rende verosimile che Waser abbia comunque continuato a professare e, in seguito, a insegnare le dottrine di Derodon.

91. Derodon/Waser 1647: §1, 5.

92. Derodon 1664: §7, 3.

93. Waser 1662.

94. Ivi: *Miscellanea Metaphysica*, §1, n.n.: "Abstractio illa, per quam Metaphysicae objectum constituitur, est Abstractio secundum indifferentiam, quicquid enim in Metaphysica pertractantur, indifferens est, vel existere conjunctim cum Materia, vel seunctim ab ea".

Questo trova conferma anche nel primo scritto che testimonia la conoscenza di Schweizer della filosofia di Clauberg, così come quella di Derodon. Si tratta della *Disputatio philosophica de metaphysicae existentia*,⁹⁵ sostenuta sotto il presidio di Waser nel 1661, durante gli studi al *Collegium Carolinum*. La *Disputatio*, di cui Schweizer è, in modo assai significativo, sia *author* che *respondens*, è volta a dimostrare il modo in cui la metafisica si distingue dalla teologia, dalla fisica e dalla logica, e riprende, talvolta persino letteralmente,⁹⁶ gli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* di Clauberg. Benché gli studenti, colleghi di Schweizer al *Collegium Carolinum*, possano affermare nella *Tabula gratulatoria* in calce alla *Disputatio*, “Specimen Ontosophum quod te legisse medullas nos docet, Ontosophum te quod et esse probat”,⁹⁷ ed equiparare la stessa *Disputatio* a un “modello di *ontosophia*” tipico di un vero “ontosofo”, vi sono nondimeno elementi sufficienti per ritenere che ancora in questa fase Schweizer professi un forte eclettismo tra la filosofia di Clauberg e quella di Derodon.

Le principali tesi che vengono riprese riguardano lo statuto e l'oggetto della metafisica e i suoi rapporti con la teologia. La metafisica si occupa dell'ente in quanto ente, preso questo nel suo significato generalissimo di ciò che è astratto da tutto e che a tutto è comunemente attribuito, sia che si tratti delle singole cose particolari, sia degli spiriti e dei corpi, sia di Dio e delle creature:

Per *Metaphysicam* igitur intelligimus illam Theoreticae philosophiae partem, quae agit de *Ente*, quatenus *Ens* est, hoc est, de Ente generalissime sumto, prout, inquam, illud abstrahitur ab omnibus inferioribus et particularibus, Spiritu et Corpore, Deo et Creatura, adeoque circa ea versatur, quae Spiritui ac Corpori, Deo Creaturisque suo modo communiter attribuuntur.⁹⁸

Sinonimi di metafisica sono “Ὀντολογία, Ὀντοσοφία, Σοφία, *Philosophia*, *Philosophia prima*. Κυρία, ἡγεμονικωτάτη, ἀρχικωτάτη, γλυκωτάτη, καθολικὴ, πανσοφία”⁹⁹ – anche Clauberg li usa indistintamente –, ma i termini più consoni a indicare l'oggetto della scienza in questione, l'ente in quanto ente, sono i primi due: “Longe rectius Ὀντολογία, seu Ὀντοσοφία vocatur ab *objecto suo*, θεωρεῖ γὰρ τὸ ὄν ἢ ὄν, *versatur circa Ens, qua Ens: et quae ei per se insunt*”.¹⁰⁰ L'ontologia si occupa di tutte le proprietà del concetto generale di ente e di tutto ciò che

95. Waser/Schweizer 1661.

96. Cfr. ivi: §21, n.n. e Clauberg 1647: §7, 3 e le note successive.

97. Ivi: *Tabula gratulatoria*, I, n.n.

98. Ivi: §3, n.n. Cfr. Clauberg 1647: §4, 2: “Atque hinc facile infertur, Deum et Creaturam habere quaedam praeter nomen communia, ad Scientiam superiorem et priorem pertinentia, qualis quidem ea est quae PRIMA PHILOSOPHIA vel ex Aristotelicorum librorum inscriptione *Metaphysica* appellatur. Tametsi enim Deo nihil est prius aut superius, est tamen aliquid in intellectu nostro ita commune, ut Deum simul cum aliis aliquo modo comprehendat”.

99. Waser/Schweizer 1661: § 4, n.n.

100. Ivi: §7, n.n.

a esso può essere riferito *secundum indifferentiam*, vale a dire senza implicare il concetto di materia¹⁰¹ così come Derodon stesso suggerisce.

Secondo Schweizer il fatto che la metafisica venga chiamata 'teologia' trae origine dalla falsa ipotesi – anche in questo caso egli segue alla lettera Derodon – secondo cui l'ente astratto dalla materia, tanto per essenza quanto per indifferenza, sia l'oggetto adeguato della metafisica,¹⁰² e non considera che l'ente immateriale per essenza differisce moltissimo dall'ente materiale rispetto al quale si astraie per indifferenza – il primo esiste sempre senza materia per sua stessa essenza, il secondo è considerato senza materia, ossia senza includere il concetto di materia, benché possa trovarsi nella materia. Entrambi, in virtù del principio aristotelico secondo cui "le scienze sono distinte così come sono le cose" (Aristotele, *De Anima* III 4, 429b 22-23), danno luogo, invece, a discipline diverse, vale a dire alla *pneumatica* (o *pneumatologia*) e all'ontologia. Non solo è diverso l'oggetto, sia materiale sia formale, di entrambe le scienze, ma anche gli attributi e i principi universalissimi dell'una rispetto a quelli specialissimi dell'altra:

Quod *Theologia* vocatur, a nobilissima scil. objecti parte, errore fit, et ex falsa hypothese, quasi *Ens abstractum a materia, tam per essentiam, quam per indifferentiam, Metaphysicae objectum sit adaequatum, cum immateriale per Essentiam, a materiali per indifferentiam, plurimum differat, distinctasque specie disciplinas, Ὀντολογία scil. ac. Pneumaticam constituat, siquidem tritum illud Aristotelis obtineat; Scientiae secantur ut res. Nec tantum utrobique diversum Objectum, qua materiale, qua formale; sed alterius insuper attributa ac principia universalissima, specialissima alterius.*

Inoltre per Schweizer la *pneumatica*, che erroneamente viene considerata come la parte speciale della metafisica, non deve essere confusa con la teologia propriamente detta,¹⁰⁴ poiché la teologia si occupa delle cose divine alla luce della Rivelazione e delle Sacre Scritture; la *pneumatica* si occupa di queste stesse cose, ma soltanto in virtù dell'indagine razionale. Ciò che cambia non è l'og-

101. Ivi: §23, n.n.: "*Theologia* enim versatur tantum circa res sacras et divinas. *Metaphysica* vero circa res simpliciter omnes, quatenus nimirum in generali Entis conceptu conveniunt, et secundum conceptum indifferentiae considerantur".

102. Questa potrebbe essere la posizione dello scotista francescano Bartolomeo Mastri, espressa nelle *Disputationes in XII Aristotelis Stagiritae Libros Metaphysicorum* del 1646-47. Secondo Mastri, infatti, l'astrazione *a materia per essentiam* e quella *a materia per indifferentiam* danno ragione, pur nella loro diversità, dell'unitarietà della metafisica, scienza universale composta di una parte generale, l'ontologia, e di una parte speciale, la teologia. Su questo e sull'importanza dell'astrazione per indifferenza rispetto allo sviluppo dell'ontologia in epoca moderna, mi permetto di rimandare nuovamente a Ragni 2022b.

103. Cfr. Waser/Schweizer 1661: §5, n.n.

104. Cfr. ivi: §26, n.n.: "Sed *Theologia*, proprie et κατ' ἐξοχήν sic dicta, nequidem cum *Pneumatologia*; quae multorum, errone licet iudicio, *Metaphysicae* pars putatur esse specialis; confundi debet".

getto, ma i principi che a esso vengono applicati per investigarlo.¹⁰⁵ Infine, sia la teologia propriamente detta, sia la *pneumatica* non hanno nulla a che vedere con la metafisica.

La distinzione tra metafisica e *pneumatica* è con tutta evidenza ripresa da Derodon, ma anche Clauberg non include la teologia – certamente quella naturale, ma neanche quella sovranaturale – all'interno della metafisica;¹⁰⁶ le due scienze sono massimamente distinte e separate sia in termini di oggetto¹⁰⁷ sia in termini di posizione all'interno del quadro delle discipline.¹⁰⁸ L'ontologia è prima e universale; la teologia è ultima e particolare.

Come per Clauberg delle origini, così per Schweizer, l'ontologia si identifica con la *prima philosophia* non nel senso dell'eminenza, quanto piuttosto nel senso dell'universalità delle cose indagate – l'oggetto in questione e i suoi principi e le sue proprietà – che sono a fondamento di ogni conoscenza e di ogni scienza.¹⁰⁹ L'ampiezza (*latitudo*) e la comunanza (*communitas*) dell'oggetto della filosofia prima, tale per cui esso trascende e oltrepassa tutte le cose,¹¹⁰ pone la scienza stessa in una posizione privilegiata. Il suo primato è garantito sia rispetto all'ordine della conoscenza (*ordo cognitionis*) sia rispetto all'ordine delle discipline che sono oggetto di insegnamento (*ordo doctrinae*). Nel caso dell'ordine della conoscenza, Schweizer riprende la teoria claubergiana secondo la

105. Cfr. ivi: §27, n.n.: “Hinc 2. *Pneumatologia a Theologia distinguitur non tam objecti, quam principiorum ratione*. SS. *Theologiae enim principia sunt divina revelatio, in verbo Dei nobis facta. Pneumatologiae vero, sana ratio*”. Qui Schweizer fa riferimento ad una *Dissertatio de Ontosophiae Existentia et Usu* attribuita ad Adriaan Heereboord (1614-1661) che, tuttavia, non sonon stata in grado di reperire.

106. Cfr. Clauberg 1647: §§67-69, 271-272.

107. Cfr. ivi: §70, 272: “*Metaphysicae subjectum est universalissimum seu potius communissimum in essendo et praedicando: Theologiae subjectum in essendo et praedicando est singularissimum*”. Il passo viene ripreso alla lettera da Schweizer, Waser/Schweizer 1661: §24, n.n.: “*Dein Metaphysicae subjectum est universalissimum, sed potius communissimum in essendo et praedicando. Theologiae vero subjectum in essendo et praedicando singularissimum*”.

108. Questo si evince anche dalla tavola delle discipline presente in Clauberg 1647: §15, 242-243; cfr. *supra*, parte I, c. 1.3, 41.

109. Cfr. Clauberg 1647: §166, 202: “*Jam sub universalibus primae Philosophiae, subjecto, principiis, causis, generibus attributis comprehenduntur omnia. Ut ergo semen et virtute tota arbor: ita prima Philosophia tota Philosophia, unde et γλωσσάτη, καθολικῇ, imo κατ' ἐξοχὴν Philosophia ac Sapientia appellatur*”; Waser/Schweizer 1661: § 11, n.n.: “*Denique augustissimo πανσοφίας, seu Scientiae catholicae titulo jure gloriatur, quod hanc scientiarum Regnam insigniter commendat, et ad sui cultum ac amorem nos allicit, οὐδὲν γε γλυκύτερον, ἢ πᾶν εἰδέναι. Non tenet quidem Metaphysicus omnia in speciebus atque individuis singulis, sed in generalissimis suis generibus: non propriissimas omnium rerum rationes, sed communissimas: non omnia in se, sed in principiis et causis suis. Ut ergo semen est virtute tota arbor; ita prima Philosophia tota est Philosophia. Clauberg. Elem. Philosoph. parte III. aphoris. CLXVI*”.

110. Waser/Schweizer 1661: §25, n.n.: “*Deinceps, Deus Theologiae subjectum est transcendens quid ob nobilitatem et supereminentiam. Ens autem Metaphysicae subjectum est transcendens, ob communitatem, et latitudinem*”, ripreso alla lettera da Clauberg 1647: §75, 273; si veda anche Clauberg 1647: §55, 265.

quale la *prima philosophia* si occupa del *primum scibile*, vale a dire dell'ente più comune: “Et cum epitheto, *Philosophia prima, non ordine inventionis, sed quia agit de primo scibili*, hoc est, de Ente communissime sumto”.¹¹¹ Come abbiamo già visto, secondo Clauberger, giacché la natura delle cose è duplice (Dio e le cose create), occorre ammettere una scienza di Dio e una scienza delle cose create; nondimeno le proprietà che il nostro intelletto riconosce come comuni, tanto a Dio quanto alle creature, sono oggetto di una scienza superiore, prima, universale e neutra – la filosofia prima –, il cui oggetto non è definito in base a ciò che esiste realmente, ma proprio in base a ciò che l'intelletto concepisce come quel tanto di “comune” a tutte le cose che sono. Il primato dell'intelletto deriva dal fatto di conoscere “i suoi oggetti primi e propri per sé e senza alcuna spiegazione che lo preceda”.¹¹² Questa immediatezza è il fondamento del processo stesso che consente alla metafisica di definire il concetto di ente, nonché, in generale, la via d'accesso alla costituzione della stessa, poiché quei primi oggetti dell'intelletto sono anche il suo *subjectum*: “nessuna disciplina, eccetto la metafisica, contiene i primi e i sommi oggetti dell'intelletto umano”.¹¹³

L'anno successivo, nel 1662, Schweizer sostiene, ancora una volta sotto la direzione di Waser, la *Disputatio philosophica de affectionibus entis in genere, et de unitate in specie*,¹¹⁴ testo del quale è sia *author* sia *respondens*. Schweizer menziona l'*Ontosophia nova* del 1660,¹¹⁵ e riprende ancora una volta alcune posizioni di Clauberger;¹¹⁶ nondimeno è a partire dall'anno successivo che egli si cimenta, a mia conoscenza, in veri e propri trattati di metafisica apertamente ispirati all'ontologia del filosofo tedesco e alla dottrina dell'intelligibile, vero segno distintivo della filosofia claubergiana.

Benché in forma manoscritta, il *Compendium Praeceptorum Metaphysicorum, Continens Ideam Ontosophiae Claubergerianae*¹¹⁷ di Schweizer, redatto nel 1663, apre

III. Waser/Schweizer 1661: §10, n.n.

II2. Clauberger 1647: §68, 20.

II3. Ivi: §64, 270

II4. Waser/Schweizer 1662.

II5. Ivi: §67, n.n.

II6. Ivi: §18, n.n.: “Communissima vero hac rerum attributa, quae vulgo dici solent *Transcendentia*, quasi trans omnia Entia, vel transeuntia omnia Entia. Germ. *Das was allen und jeden dingen gemein ist*. Graece, τὰ πᾶσιν ἐπόμενα, quae in supremo rerum omnium apice concepta omnia permeant, et ambiunt, conveniunt rebus, vel *absolute* spectatis, vel *ad se invicem relatis*»; cfr. Clauberger 1660: §3, 1: “Quae autem sic rebus communia sunt, ut omnes earum classes exsuperent, uno nomine appellantur *Transscendentia*, *was allen und jeden dingen gemein ist*/ Gr. τὰ πᾶσιν ἐπόμενα, quod in supremo omnium rerum apice concepta, omnia permeant et ambiunt, ad omnia rerum genera pertineant”.

II7. Schweizer 1663, cfr. Gagliardi-Forrer 1982: 1630. Il manoscritto è inframezzato da porzioni di testo scritte da una seconda persona, sconosciuta, ma sempre sul tema dell'*ontosophia* e certamente databili dopo il 1677, in quanto viene fatta menzione della *Dissertatio philosophica de metaphysica, ejus natura, distinctione ab aliis disciplinis, necessitate, et utilitate* di Johann Lavater del 1677; cfr. Schweizer 1663: f. 8. Si veda anche *infra*, parte II, nota 173, 131.

la stagione delle opere apertamente ispirate a Clauberg. La novità più consistente è rappresentata dall'inclusione della dottrina dell'*intelligibile* e dei tre significati dell'ente, che fino a quel momento la scuola di metafisica di Zurigo aveva respinto a favore di una minore estensione dell'oggetto dell'ontologia al solo ente reale, così come stabilisce la dottrina di Derodon. Ciò avviene attraverso l'impiego della distinzione in oggetto primario e oggetto secondario della metafisica, una soluzione la cui paternità è nondimeno di difficile individuazione, giacché ricorre frequentemente, come avremo modo di esaminare nei prossimi paragrafi, tra gli allievi e i professori del circolo zurighese. Il *Compendium* riassume i contenuti principali dell'*Ontosophia nova* di Clauberg del 1660, incasellandoli all'interno del sistema derodoniano delle scienze speculative, composto dalla metafisica (o *ontosophia*), dalla *somatica* e dalla *pneumatica*.

Ontosophia est scientia entis quatenus ens est. Vocatur alias Scientia Catholica, Philosophia universalis, et vulgo Metaphysica. Datur Scientia Catholica, de ente quatenus ens, eaque a Logica, Theologia, Pneumatica, et orbium aliis particularibus disciplinis distinctissima. Ontosophiae ejusque regimini Theoretico disciplinae subordinantur, tum objecti, tum principiorum ratione [...]. Ontosophia tum facilioris, tum accuratioris doctrinae ordine omnium disciplinarum prima est.¹¹⁸

Vediamo parallelamente l'*incipit* dell'*Ontosophia nova* di Clauberg:

Est quaedam scientia, quae contemplatur *ens quatenus ens est*, h.e. in quantum communem quandam obtinet naturam, quae rebus corporeis et incorporeis, Deo et Creaturis, omnibusque adeo et singulis entibus suo modo inest. Ea vulgo *Metaphysica*, sed aptius *Ontosophia* vel scientia Catholica, *eine allgemeine wissenschaft*/et Philosophia universalis nominatur.¹¹⁹

Per quanto riguarda l'oggetto dell'*ontosophia*, Schweizer riporta alla lettera la dottrina claubergiana del triplice oggetto dell'ontologia, benché riveduta mediante l'espedito della distinzione tra oggetto primario e oggetto secondario, che attenua le implicazioni relative all'assunzione dell'*intelligibile* come oggetto dell'ontologia. L'ente può essere inteso in un senso ampissimo (*latissime*) – benché “quasi abusive”, cioè come a dire impropriamente, cosa che Clauberg non avrebbe mai concesso – e si tratta dell'*intelligibile* o *cogitabile*, poiché esso rappresenta, seguendo alla lettera la nota definizione claubergiana, “tutto ciò che in un qualunque modo esso sia, può essere pensato e detto”. L'ente può essere inteso in un senso largo (*late*) e si tratta allora dell'*aliquid*; può essere inteso in un senso stretto (*stricte*), cioè propriamente, e si tratta allora dell'*ens reale* o sostanza. I primi due significati dell'ente, l'*intelligibile* e l'*aliquid*, rappresentano l'oggetto indiretto e secondario dell'ontologia; il terzo significato, l'*ens reale*, quello diretto e primario, e i suoi principi, i suoi attributi e le sue determinazioni sono il *focus* principale dell'ontologia:

118. Schweizer 1663: f. II.

119. Clauberg 1660: §§1-2, I.

Objectum Ontosophiae est Ens. Ens sumitur, vel latissime, et quasi abusive, vel late, vel stricte. Ens etiam latissime sumptum suo modo et gradu Ontosophiae objectum est. Ontosophiae objectum est vel directum et primum, vel indirectum et secundarium. Objectum primum et directum, quod primum et potissimum in Ontosophia per sua principia, attributa et divisiones explicatur, est Ens in tertia seu stricta et maxime propria significatione. Vocatur alias objectum contemplationis. Objectum secundarium et indirectum, quod quoquo modo in ea traditur est Ens in lata et latissima significatione [...]. Ens latissime sumptum est quicquid quovis modo est, cogitari ac dici potest. Logicis dicitur thema: alias cogitabile, intelligibile hinc Germanis *Sache* a *sagen*, ut *res* a *ῥέω* *ding* a *denken*, item Ens rationis [...]. Enti latissime sumpto seu cogitabili, non potest quicquam opponi, ne per mentis quidem fictionem [...]. Ens late acceptum est aliquid quod non tantum mente cogitatur, vel cogitari potest, sed alio praetera modo est, aut certe esse potest [...]. Ei opponitur non Ens seu nihilum [...]. Sequitur Ens stricte sumtum. Ens stricte et proprie sumtum est aliquo, cui competunt attributa realia. Vocatur alias proprissime *res*; ens reale; item substantia. Gr. οὐσία ἀπὸ τοῦ εἶναι. Germ. *ein selbständig ding*. § 41.42.¹²⁰

Il *Compendium* segue piuttosto fedelmente lo sviluppo tematico dell'*Ontosophia nova* e tratta dunque della dottrina dell'ente di ragione, della dottrina degli assiomi, contenuta all'interno della trattazione dell'*aliquid*, della dottrina dell'ente reale, degli attributi e dei modi.

Oramai divenuto professore di greco e filosofia al *Gymnasium illustre* di Hanau, Schweizer presiede nel 1665 la *Disputatio Philosophica Inauguralis, exhibens Breve et Succinctum Theoreticae Philosophiae Theatrum*.¹²¹ Egli riprende la definizione della metafisica di Clauberger, stavolta quella della *Metaphysica de ente*, pubblicata appena l'anno precedente, facendola seguire da un'ampia trattazione degli attributi dell'ente reale:

Ea Philosophiae Theoreticae pars, quae considerat res Intellectuales et Materiales in generalissimis suis generibus, communiter Metaphysica, rectius ab objecto suo Ὀντοσοφία vel Ὀντολογία vocatur [...]. Unde Metaphysica communiter definitur, Scientia Entis quatenus ens est. Objectum itaque Metaphysica est *Ens quatenus Ens est*, h.e. in quantum communem quandam naturam, vel naturae gradum habere intelligitur rebus corporeis et incorporeis, Deo et Creaturis. Hoc Ens dicitur *Ens reale*, et est illud, quod veram, positivam ac destinatam habet essentiam, quodque proinde vere, proprie ac positive in rerum natura est et existit.¹²²

120. Schweizer 1663: ff. II-22.

121. Schweizer/Edlebach 1665; cfr. *infra*, parte II, nota 173, 131.

122. Schweizer/Edlebach 1665: §§32-34, 10-11. Cfr. Clauberger 1691a: §1, 283: "Est quaedam scientia, quae contemplatur ens *quatenus ens est*, hoc est, in quantum communem quandam intelligitur habere naturam vel naturae gradum, qui rebus corporeis et incorporeis, Deo et Creaturis, omnibusque adeo et singulis entibus suo modo inest".

La metafisica/*ontosophia*, unitamente alla *pneumatica* e alla *somatica*, costituiscono le parti della filosofia teoretica. La *pneumatica* o *pneumatologia* indaga gli spiriti, ovvero le sostanze intellettuali, dando luogo a sua volta a tre discipline distinte: Dio è l'oggetto della *theologia naturalis*, gli angeli sono l'oggetto dell'*angelographia* e l'anima razionale è l'oggetto della *psychologia*.¹²³ La *somatica* considera, invece, le sostanze materiali e si divide a sua volta in *physica*, che ha per oggetto i corpi naturali, in *mechanica*, che ha per oggetto la materia, in *mathematica*, che indaga la quantità, e in *medicina*, che indaga la salute e la malattia di quelle stesse sostanze materiali.

La prima opera apertamente ispirata a Clauberg cui segue una pubblicazione, si deve, invece, come vedremo nel prossimo paragrafo, a Johannes Lavater. Sulla figura di Lavater abbiamo già avuto modo di parlare nel contesto della formazione filosofica di Schweizer, suo allievo. Dopo gli studi all'*Humanitatis* e al *Carolinum* di Zurigo, Johannes Lavater¹²⁴ (Zurigo 1624- Zurigo 1695) dal 6 aprile del 1646 figura tra gli studenti dell'Università di Groningen.¹²⁵ Tenuto conto che Clauberg è a Groningen dal 26 aprile del 1644¹²⁶ al 20 giugno del 1646, per poi intraprendere una *peregrinatio studiorum* che lo tiene impegnato per due anni, vi sono buone ragioni per sostenere che i due possano essersi conosciuti nella primavera-estate nel 1646 e che Lavater possa aver avuto tra le mani il manoscritto degli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia*, poi pubblicato nel 1647 da Tobias Andrea, professore a Groningen, amico e compagno di studi di Clauberg. Lavater, abbiamo visto, è poi pastore a Utikon nel 1649; dal 1655 è vicario, poi, dal 1657, professore di logica e retorica al *Collegium Humanitatis* e dal 1667 professore di filosofia al *Collegium Carolinum*.

Per ciascuno degli incarichi che ricopre, egli è il successore di Caspar Wasser e fedele continuatore delle novità da quest'ultimo introdotte nel contesto accademico zurighese, prima tra tutte il cambiamento acquisito nel modo di intendere la metafisica, che non è più quello basato sul modello di Suárez, ma su quello dei *novatores*, di Derodon *in primis* e di Clauberg indirettamente. Divenuto professore al *Carolinum* nel 1667, Lavater presiede una tesi dal tito-

123. Schweizer/Edlebach 1665: §58, 16: "Pergendum nunc ad eas Philosophiae Theoreticae partes, quae substantias Intellectuales et Materiales ipsas considerant. Illa itaque Theoreticae Philosophiae pars quae substantias intellectuales considerat, *Pneumatica* vel *Pneumatologia* vocatur. Est ergo *Pneumatica* scientia naturam spirituum explicans. Natura spiritus in eo consistit, quid sit substantia intellectu et voluntate praedita. Dividitur hic in *Infinitum* et *Finitum*. *Infinitus* est Deus, qui omnes omnino perfectiones cogitabiles continet: *Finitus* est, qui certos et essentiae, et perfectionum suarum agnoscit terminos; estque *vel a corpore liber*, ut Angelus *vel naturaliter corpori junctus*, ut animus. Et hinc pro numero hujus triplicis objecti, Dei, Angeli et Animae rationalis *Pneumatologia*, distribuitur in tres partes, *Theologiam Naturalem*, *Angelographiam* et *Psychologiam*".

124. Cfr. AHL: 1756, Bd. II, 384-385.

125. Cfr. AAG: 53.

126. Cfr. AAG: 49.

lo *ΔΥΟΔΕΚΑΣ Positionum Philosophicarum*, che si richiama alla dottrina derodoniana delle scienze speculative (*metaphysica-somatica-pneumatica*), unita alla terminologia claubergiana – ricordo che il termine *ontosophia* non viene mai impiegato da Derodon, così come i termini *somatica* e *pneumatica* non vengono mai impiegati da Clauberg:

Ens ut verissime in *Spiritus et Corpus* bipartitur: Ita sub Catholica Scientia, quam Ontosophiam commode appellamus, duas Principales Scientias magis Particulares, *Pneumaticam* videlicet, et *Somaticam* recte constituimus.¹²⁷

Nuovamente nella *EIKAS Positionum Philosophicarum* del 1668, l'impianto della filosofia teoretica prevede che essa sia costituita dalla scienza degli spiriti, ovvero la *pneumatica*, dalla scienza dei corpi, ovvero la *somatica*, e dalla scienza il cui oggetto è comune a entrambe, vale a dire l'*ontosophia*. Questa volta si parla anche di una "stricta significatio" dell'ente oggetto dell'ontologia, cioè la sostanza, come a intendere la presenza di altri significati dell'ente che qui non vengono presi in considerazione:

Objectum Ontologiae primum, et directum est Ens, strictae significationis, id est, Substantia, ut communiter Spiritui et corpori; Deo item et creaturae tribuitur, quorum et nomina communia, et communis conceptus dantur, quia veram aliquam inter se, et realem similitudinem, et convenientiam habent.¹²⁸

Parimenti avviene nelle *Positiones Miscellaneae* del 1673 e del 1675, in cui l'impianto delle scienze speculative prevede la distinzione tra la *scientia Catholica*, la *somatica* e la *pneumatica*.

Nella *Dissertatio philosophica de metaphysica, ejus natura, distinctione ab aliis disciplinis, necessitate, et utilitate*¹²⁹ del 1677, il riferimento a Clauberg diviene più esplicito, così come si fa più serrata la disamina dell'ontologia. Lo statuto dell'*ontosophia*, equiparata alla *scientia Catholica* distinta dalle discipline particolari, viene fissato attraverso l'*incipit* del libro Γ della *Metaphysica* di Aristotele.¹³⁰ Questa scienza si occupa delle cose che sono comuni agli spiriti e ai corpi, a Dio e alle creature ("spiritibus, corporibusque, Deo et creaturis"); delle

127. Lavater 1667: *Ex Metaphysica*, §4.

128. Lavater 1668: II. *Ontologicae*, §I, n.n.

129. Lavater 1677.

130. Ivi: §9, 4: "Est scientia quaedam, quae contemplatur ens qua ratione est ens, et ea, quae huic per se insunt. Haec autem nulla est earum, quae in parte dicuntur. Nulla enim caeterarum de ente, quatenus ens est, universe agit: sed partem aliquam eius singulae abscindentes, id, quod ei accidit, in illa contemplatur, ut Mathematicae scientiae". Cfr. Aristotele, *Metafisica* IV I, 1003a 20-26: "C'è una scienza che considera l'essere in quanto essere e le proprietà che gli competono in quanto tale. Essa non si identifica con nessuna delle scienze particolari: infatti nessuna delle altre scienze considera l'essere in quanto essere in universale, ma, dopo aver delimitato una parte di esso, ciascuna studia le caratteristiche di questa parte. Così fanno, ad esempio, le matematiche".

cose che si uniscono a tutte (“ἐπιστήμην τῶν πᾶσιν ἐπομένων”, Cfr. Aristotele *Topici* IV 1 e 6); delle proprietà trascendentali, ossia degli attributi comunissimi (“scientia transcendentium seu communissimorum attributorum”), di contro alla logica che è il luogo o il tipo di scienza di tutte le cose conoscibili (“τόπον ἐπιστήμης πάντων τῶν γνωστών”), poiché offre il *modus sciendi*. I confini dell'*ontosophia*, oltre a essere tracciati in virtù dell'universalità delle cose indagate, sono anche stabiliti, per converso, in base agli oggetti particolari delle scienze speciali, i quali, a loro volta, non possono essere conosciuti compiutamente se non in virtù di queste stesse proprietà comuni. Le scienze speciali non solo non bandiscono queste proprietà universali, ma le includono, giacché queste rappresentano la via per giungere al loro pieno compimento. In questo modo, la fisica e la *pneumatica* devono all'*ontosophia* la realizzazione della loro perfezione, come quando, rispettivamente, sia dei corpi sia della mente, che sono sostanze, non vi è perfetta conoscenza senza i contenuti della *scientia Catholica*.

Et cum communissima omnium rerum tradat attributa Catholica haec scientia; specialia vero, quae in inferioribus, seu specialibus scientiis, utramque paginam faciunt, illa non solum non evertant, sed essentialiter includant, fieri omnino nequit, ut illa specialia sine istis universalibus perfecte sciri possint. Et cum Mens pariter atque corpus substantia sit; nec illius, nec istius perfecta scientia sine huius haberi potest: quare et Physica et Pneumatica perfectionis suae complementum Ontosophiae acceptum ferre debent.¹³¹

Tra le cose universali che sono oggetto dell'*ontosophia* vi sono gli assiomi che sono impiegati in tutte le discipline. Alcuni di essi hanno valore conoscitivo, poiché sono impiegati dall'intelletto speculativo e sono: *omne cogitabile, aut est, aut non est; idem esse et non esse impossibile est; non entis nulla sunt accidentia realia; quale et quantum est ens, talia et tanta sunt eius attributa; attributorum pluralitas rem non componit, nec mutat; accidentis esse est inesse; plura requiruntur ad se, quam ad non esse*. Altri assiomi hanno invece un valore pratico, poiché l'intelletto è inteso nella sua funzione pratica; tra questi vi è quello secondo cui *primum et perfectissimum in uno quoque genere est mensura reliquorum*.

Alla base della costituzione dell'*ontosophia* vi è la premessa secondo cui vi è piena corrispondenza tra la realtà e la sua rappresentazione concettuale da parte della mente che conosce (“scientia vero est rerum veluti viva in mente repraesentatio”),¹³² giacché la mente che conosce è in grado di rappresentare le cose così come esse sono. Rispetto al rapporto dell'ontologia con le altre di-

131. Lavater 1677: §14, 10.

132. Ivi: § 2, 1; cfr. ivi: §3, 1: “Res; quarum mens nostra imagines excipiens speculum esse potest”. Cfr. Clauberg 1647: §2, 1: “scientiae, cum nihil aliud sint, quam rerum objectarum vivae in intellectu repraesentationes, Rerum divisionem sequuntur”. Come già mostrato nel primo capitolo dedicato agli sviluppi dell'ontologia claubergiana, l'identificazione del criterio del *notiora nobis* con quello del *notiora natura* consente di fare della *philosophia prima* – quella non ancora cartesiana – il punto di partenza del discorso metafisico.

scipline e, in modo particolare con la fisica e la *pneumatica*, Lavater mutua la divisione cartesiana tra mente e corpo presente nella *Metaphysica de ente* per dimostrare in che modo i saperi regionali siano subordinati all'ontologia, il cui oggetto primario è la sostanza, e per dimostrare che da essa dipende l'assegnazione dei loro rispettivi campi d'indagine. In questo modo, Lavater compie un'operazione che è, di fatto, assente nell'ultimo Clauberg e che è nella direzione della restituzione all'ontologia del proprio primato e del proprio ruolo architettonico fondativo:

Catholicae Scientiae primarium et γνήσιον Obiectum; quod nobis Substantia est; divisum in mentem et corpus, viam ad subordinatas sibi particulares Scientias, Pneumaticam et Somaticam pandit, obiecta eis assignat, vires largitur, easque sapientissime dispositas, sibi arctissime iungit, ut, qui illam proscriptam cupiunt, solutae Unitatis, turbatae harmoniae, et Ordinis Scientiarum eversi manifeste rei sint.¹³³

In Clauberg il dualismo tra mente e corpo è rappresentato dalla distinzione di tutte le cose in *res intellectuales* e *res corporeae*, divisione che nella *Metaphysica de ente* è primaria rispetto a quella tra Dio e la creatura, ma necessariamente secondaria rispetto al primo significato di ente, l'*intelligibile*, giacché essa acquisisce validità nell'ambito dell'*esse reale* e dei suoi attributi. Per conoscere l'ente nel suo significato più proprio occorre partire anzitutto dai suoi modi, perché quanti più attributi conosciamo, tanto più chiaramente lo intendiamo. Se è vero che è la differenza e la distinzione a darci la definizione di qualcosa, quanto più distinguiamo gli attributi di una cosa dagli attributi di un'altra, tanto più distintamente la percepiamo. Per questo motivo la divisione prima e più essenziale dell'ente reale è quella che ha origine dall'analisi degli attributi positivi, opposti e contrari, che possono essergli riferiti, senza che tra l'ambito di ciò che è 'intellettuale' e di ciò che è 'corporeo' possa essere stabilita alcuna corrispondenza: nessuna lunghezza, larghezza o profondità può essere attribuita, infatti, all'intelletto o alla volontà e viceversa.¹³⁴ Tra le cose materiali e le

133. Lavater 1677: §18, 13-14. Chauvin deve aver avuto in mente esattamente l'opera di Lavater, quando a proposito di coloro che fanno della *res*, o sostanza, l'oggetto principale e diretto dell'*ontosophia* scrive: "2. Quia, cum ens seu substantia immediate dividitur in mentem et corpus, vel Deum et creaturam, Ontosophia suo officio felicissime fungitur, et reliquis particularibus disciplinis obiecta assignat; quo ipso fit, ut universales et particulares scientiae sapientissime inter se disponantur et arctissime uniantur", Chauvin 1692: "Ontosophia", n.n.

134. Cfr. Clauberg 1691a: §48, 291: "Primaria igitur Entis realis divisio est illa sine dubbio, quae maxime opposita et contraria attributa (intellige positiva) in rebus divisis menti nostrae consideranda exhibet. Nulla autem realia attributa magis opponi sibi queant, quam ex una parte longum, latum et profundum esse, figura aliqua terminari, etc. quae rerum corporearum sunt propria; ex altera parte intelligere, velle, nolle, etc. quae sunt rerum intelligentia praeditarum. Nullam enim inter haec posteriora et illa priora connexum possumus convenientiam, quandoquidem nec intellectui et voluntati ullam longitudinem, latitudinem aut profunditatem, nec longitudini, latitudini ac profunditati ullum intellectum aut voluntatem possumus adscribere".

cose intellettuali non può essere stabilito alcun rapporto di *convenientia* rispetto a ciò che le rende tali, poiché la loro opposizione è massima, benché possa essere stabilito un rapporto di *communitas* in virtù del fatto che tutte sono qualcosa e non un mero nulla.¹³⁵ Questa divisione primaria permea a tal punto la realtà che tutti gli enti reali possono essere considerati, in primo luogo, a partire dai loro attributi espressi dalla coppia opposizionale *res intellectualis/res corporea*. Tra le opposizioni hanno certamente un posto di rilievo quella tra Dio e la creatura, ma soprattutto quella tra mente e corpo.¹³⁶ La divisione primaria riguarda la totalità delle cose che possono essere distinte secondo il criterio della materialità o dell'immaterialità, là dove questo termine rende bene il modo in cui le *res intellectuales* sono indicate mediante la negazione del corpo e della materia attraverso l'impiego di vocaboli negativi come 'incorporeo' o 'immateriale'. Negli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* gli attributi sono organizzati, invece, a partire dalla maggiore genericità con cui ci formiamo la nozione di ente reale, per cui ancor prima di trattare degli attributi reali è necessario premettere una serie di informazioni molto generali.¹³⁷ La divisione tra *ens materiale* ed *ens immateriale* compare solo tra le ultime cose che si possono dedurre dall'analisi dell'ente reale, mentre la prima considerazione generale riguarda la divisione degli attributi in *realia* e *non realia*: i primi competono all'ente in quanto tale e in quanto esistente, i secondi all'ente in quanto conoscibile e rappresentabile attraverso i nomi e i verbi di un enunciato. Nella *Metaphysica de ente* scompare completamente la premessa generale degli attributi e si passa direttamente a descrivere l'ente reale nel suo modo di essere conosciuto attraverso i suoi attributi reali. La distinzione tra *res corporea* e *res intellectualis*, che è la prima che la nostra mente è in grado di concepire, diviene allora fondamentale a reggere un intero sistema, costituendo la base per ogni successivo discorso sulle divisioni dell'ente, poiché è su questo dualismo che si basa l'intera realtà: "Hinc res primo dividuntur in *Corporeas* seu materiales, hoc est, extensas in longum, latum et profundum [...] et *intellectuales*, hoc est,

135. Ivi, §19, 285: "*Aliquid igitur est [...] ipsa adeo mens et mundus universus*".

136. Ivi, §48, nota x, 291: "Corpus et Mens opponuntur sibi in linea *transversa*, seu collaterali et parallela (qualis est inter fratres et sorores) ut liceat haec explicare vocabulis Oeconomicae disciplinae propriis: at Creatura opponitur Deo in linea *directa* seu perpendiculari, cujusmodi est inter parentes et liberos, et generatim inter ascendentes et descendentes. Oppositio primi generis, de qua nos agimus in praeceptis Ontosophicis, major non datur ea, quae est inter Mentem et Corpus. Oppositio secundi generis major non datur ea, quae inter Deum et Creaturas. Quia tamen haec subordinata sunt, illa mere pugnancia, et quia noster intellectus plura communia percipit attributa Dei et quarundam rerum e creatis, quam Mentis et Corporis, ideo respectu nostri intellectus major oppositio Mentis et Corporis".

137. Clauberg 1647: §33, 44: "Ex dictis tandem liquet, Enti non tantum convenire I. esse objectivum in intellectu, quatenus est Intelligibile 2. esse reale extra intellectum, quatenus est Aliquid; sed etiam 3. attributa realia quatenus ens est. De his nunc agendum, ubi melioris cognitionis ergo pauca de attributis rerum generalissime fuerint praemissa, quemadmodum ad Entis realis plenioris notitiam de Ente et Re generalissime prius agi oportuit".

cogitationes sive intellectu et voluntate praeditas, uti Deus, Angelus, Anima rationalis".¹³⁸

La distinzione tra mente e corpo, espressa principalmente nei termini di 'intellettuale' e 'corporeo', compare sistematicamente nel corso della *Metaphysica de ente* sia nelle note sia nel corpo del testo. Ad annunciare il cambiamento avvenuto alla base dell'*ontosophia* è lo stesso Clauberger nei *Prolegomena*: al tradizionale intento di prendere in considerazione ciò che di comune hanno tutti gli enti, deve seguire l'attenzione non solo per gli attributi condivisi e per le proprietà trascendentali, ma anche per le primissime divisioni delle cose, come l'opposizione tra Dio e la creatura e quella tra mente e corpo:

In hac igitur scientia considerantur ea quae omnibus et singulis rebus suo modo communia sunt, id est, attributa rerum communissima, ut quod omne ens suam habeat essentiam et existentiam, sitque unum, verum, ac bonum, ab alio quovis distinctum, etc. Praeterea divisiones rerum primae hic examinantur, ut natura Dei et Creaturae, Mentis et Corporis mutua ista oppositione illustrentur.¹³⁹

4.1.1. L' *Ontosophia* di Lavater

L'opera più significativa di Lavater e quella che riveste un ruolo decisivo all'interno della corrente del claubergianesimo sono gli *Ontosophiae seu scientiae catholicae rudimenta*,¹⁴⁰ editi a Zurigo nel 1679. Si tratta di un'opera che riprende in modo sistematico il pensiero di Clauberger, contenuto in modo particolare nella *Metaphysica de ente* del 1664, e che è volta a stabilire il rapporto dell'ontologia con le altre scienze, il suo statuto e l'oggetto proprio di indagine. La classificazione derodoniana delle scienze teoretiche viene nuovamente ripresa: *pneumatica*, *somatica* (o fisica) e *ontosophia* hanno a che fare con le cose che sono *scibiles et quatenus scibiles sunt*, ma la prima ha a che fare con gli enti che non partecipano per essenza della materia; la seconda con quelli che sono, invece, materiali; la terza si occupa di entrambi questi generi, vale a dire indaga gli enti che sono "a materia per indifferentiam abstracta". La *pneumatica* indaga la natura e le proprietà delle sostanze immateriali, la *somatica* i corpi, l'*ontosophia* ciò che vi è di comune tra la natura e le proprietà delle realtà immateriali e materiali. Secondo l'*ordo inventionis* la *pneumatica* precede tutte le scienze, poiché l'ani-

138. Clauberger 1691a: § 49, 291. In questa direzione è inevitabile il rimando ai *Principia* di Descartes, AT VIII-1 23: "Non autem plura quam duo summa genera rerum agnosco: unum est rerum intellectualium, sive cogitativarum, hoc est, ad mentem sive ad substantiam cogitantem pertinentium; aliud rerum materialium, sive quae pertinent ad substantiam extensam, hoc est, ad corpus. Perceptio, volitio, omnesque modi tam percipiendi quam volendi, ad substantiam cogitantem referuntur; ad extensam autem, magnitudo, sive ipsamet extensio in longum, latum et profundum, figura, motus, situs, partium ipsarum divisibilitas, et talia". Cfr. *supra*, parte I, note 52, 140-141.

139. Clauberger 1691a: §5, 281.

140. Lavater 1679.

ma non conosce nulla prima e in modo più certo di se stessa (“Nam scientiae subjectum Anima, nihil prius, nihil certius se ipsa cognoscit”),¹⁴¹ segue la *somatica* e, infine, l'*ontosophia* o *ontologia*, che deriva dall'unione delle due scienze precedenti, le quali fungono da vere e proprie ‘levatrici’.¹⁴² Secondo l'*ordo doctrinae*, invece, occorre procedere dalle cose più universali a quelle particolari e da quelle più generali e quelle speciali. Per questo motivo, prima viene l'*ontosophia*, poi la *somatica* e, infine, la *pneumatica*. I due diversi ordini, quello della scoperta e quello della trasmissione della conoscenza o dell'insegnamento in senso lato, darebbero ragione dei due diversi modi in cui cartesiani e aristotelici intendono il significato da attribuire alla *prima philosophia*: per i primi sarebbe la *pneumatica* a dirsi ‘filosofia prima’ in virtù dell'*ordo inventionis*, vale a dire in ragione del fatto che l'anima non conosce nient'altro prima di se stessa e in modo più certo. Al contrario, per gli aristotelici sarebbe la metafisica a dirsi ‘filosofia prima’, in virtù dell'*ordo doctrinae*, poiché il suo primato dipende dal carattere di universalità dell'oggetto indagato: “Hinc palam est, quo animo Pneumatica Cartesianis, quo Metaphysica Peripateticis *Prima Philosophia* vocetur”.¹⁴³ Secondo l'ordine dell'insegnamento, dunque, la *sapientia* sarebbe paragonabile a un albero: le radici corrispondono all'*ontosophia*; il tronco, doppio, è equiparabile alla *pneumatica* e alla fisica (entrambe traggono il loro sostentamento dalle radici); infine i rami rappresentano tutte le altre discipline.

Doctrinae respectu Theoretica sapientia arbori similis mihi videtur, cujus radix Ontosophia, ex cujus radice bifidus surgit truncus, Pneumaticae scilicet et Physicae, uterque ex eadem Ontosophiae radice alimentum trahens, varios de se spargit aliarum disciplinarum ramos.¹⁴⁴

Lavater menziona altri due modi di classificare le scienze, entrambi ritenuti ammissibili. Il primo prevede una distribuzione quadripartita delle scienze, secondo la quale l'ontologia è posta per ultima: “prima sit *Pneumatica*, quae de Spiritibus; secunda *Somatica*, quae de corporibus; tertia mixta, *Anthropologia* nempe, quae de homine, qui ex utroque Entium genere compositus est; quarta

141. Lavater 1679: 16. Cfr. *Descartes a Clerselier*, AT IV 444: “Le premier principe est que notre Ame existe, à cause qu'il n'y a rien dont l'existence nous soit plus notoire”.

142. Lavater 1679: 16: “Inventionem postrema omnium *Metaphysica*, ab objecto suo *Ontosophia*, seu *Ontologia* dicta. Mens enim sui ipsius, Dei, omniumque aliarum rerum, visibilium et invisibilium, seu materialium et immaterialium imbuta cognitione, demum quae his omnibus communis natura, quae communia attributa sint, ruspatur, et catholicam hanc disciplinam, feliciter obstetricantibus *Pneumatica* et *Somatica*, felici partu in lucem protrudit”. Il passo è ripreso fedelmente da Chauvin nel *Lexicon Rationale* (Cfr. voce “*Metaphysica*”) per spiegare l'accezione della metafisica come scienza *post-naturale* secondo l'*ordo inventionis* rispetto alla fisica.

143. *Ibidem*.

144. *Ivi*: 17.

Ontosophia, quae de iis, quae omnibus sunt communia, agit¹⁴⁵. La seconda classificazione rievoca, invece, quella presente nella *Diacritica* degli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* di Clauberg, e prevede che l'ontologia sia la prima tra le scienze.¹⁴⁶

Nec isti movebo litem, cui Scientias dividere volupe est in a. *Ontologiam*, quae generalissima est, et ea persequitur, quae omnibus Entibus, creato et increato, communia sunt. b. *Theologiam*, quae de ente increato, seu Deo agit. c. *Ctismatologiam*, quae creaturarum naturam et vires enarrat. Estque haec α. *Generalis*, quae ea tractat, quae communia sunt omnibus creaturis corporeis et intelligentibus. β. *Specialis*, cuius duae partes, ς. *Somatica*. ζ. *Pneumatica*.¹⁴⁷

L'ontologia è la scienza generale che indaga tutto ciò che vi è di comune tra gli enti creati e increati; la teologia si occupa dell'ente increato; la *ctismatologia*, invece, se presa in generale, ha per oggetto ciò che è comune a tutte le cose create, quelle corporee indagate dalla *somatica* e quelle immateriali indagate dalla *pneumatica*. Al di là di queste due classificazioni delle scienze, ugualmente ammesse, Lavater rifiuta invece quella comunemente diffusa nelle scuole ("decantata et receptissima in Scholis") che divide la filosofia teoretica in metafisica, fisica e matematica, poiché la matematica ricaverebbe il proprio oggetto dalla fisica e ne sarebbe, dunque, necessariamente subordinata; mentre la *pneumatica* dovrebbe essere presente all'interno del quadro delle scienze e trattata separatamente dalla metafisica.

Una volta esaminato il rapporto tra le varie discipline alla luce dei due ordini, quello della trasmissione e quello della scoperta, secondo i quali in un senso l'ontologia è prima, in un altro è ultima, Lavater passa a esporre il contenuto dell'*ontosophia* rifacendosi al contenuto della *Metaphysica de ente* di Clauberg. *L'ontosophia* "est scientia entis, quatenus est ens: seu quatenus illud commune Deo et creature; spiritui et corpori".¹⁴⁸ Il primo dato significativo è che Lavater pone una differenza tra quelli che per Clauberg sono sinonimi: mentre con 'ontosophia' egli intende la sapienza, cioè la scienza dell'ente come un *habitus* vero e proprio, con 'ontologia' il sistema attraverso il quale si perfeziona metodicamente quella stessa dottrina dell'ente. Il nome 'metafisica', che

145. Ivi: 17.

146. Cfr. Clauberg 1647: §15, 242-243. Riassumo in modo schematico la classificazione delle scienze stabilita da Clauberg: 1. Ontologia (scienza generale dell'ente); 2. Ctismatologia (Scienza dell'ente creato); 2.1. Generale; 2.1.1. Scienza della sostanza corporea; 2.1.2. Scienza della sostanza incorporea; 3. Teologia (Scienza dell'ente increato). Lavater inverte l'ordine tra la scienza dell'ente creato e quella dell'ente increato, ma il dato significativo è che l'ontologia è mantenuta al primo posto essendo la scienza generale dell'ente.

147. Lavater 1679: 17.

148. Ivi: 19. Cfr. Clauberg 1691a: §1, 283: "Est quaedam scientia, quae contemplatur ens quatenus ens est, hoc est, in quantum communem quandam intelligitur habere naturam vel naturae gradum, qui rebus corporeis et incorporeis, Deo et Creaturis, omnibusque adeo et singulis entibus suo modo inest".

deriva dai libri di Aristotele, deve essere inteso a maggior ragione nella sua traduzione latina di scienza *post-naturale* e non di scienza *super-naturale*, poiché secondo l'ordine della scoperta essa viene necessariamente dopo la fisica e non ha nulla a che vedere con la teologia naturale. Questo è, piuttosto, il nome dato da coloro che non distinguono l'*ontosophia* dalla disciplina delle sostanze spirituali. Per tutti questi motivi, i sinonimi di *ontosophia* sono, a maggior ragione, quelli di *scientia catholica* e *philosophia universalis*, poiché essa indaga tutto ciò che è comune a Dio e alle creature, alle cose corporee e a quelle spirituali, senza identificarsi con nessuno dei due ambiti che sono oggetto rispettivamente della *pneumatica* e della *somatica*.

Definitum *Ontosophia* est, vocabulum satis aptum, et integrae definitionis munere non infeliciter fungens, q. d. σοφίαν ὄντος, Sapientiam, seu scientiam entis; qua consequenter voce et *genus* disciplinae et *differentia* ex objecto sumta innuitur: alias ὄντολογία, doctrina de ente dicitur: Illa commodius habitus scientiae entis, hac systema, methodicam de ente doctrinam complectens, significatur. Usitatissime *Metaphysica* dicitur a librorum Aristotelis, in quibus hanc disciplinam tradit, inscriptione: Latine rectius *Post-naturalem*, quam vero *Supernaturalem*, eo quod post Physicam inventa; forte etiam post eam ab Aristotele sit conscripta; nominaveris. Rectissime etiam vocari potest *Catholica scientia*, et *universalis Philosophia*, quia quae rebus omnibus, Deo et Creaturis, spiritibus, corporibusque communia sunt, persequitur. *Theologiae naturalis* elogium ei dant quicunque distinctam de spiritibus disciplinam non constituunt.¹⁴⁹

Stabilito il genere della scienza, l'oggetto di cui essa si occupa risponde a una *ratio* materiale e a una *ratio* formale. Nel primo caso, si intende l'ente reale definito in base all'essenza e all'esistenza e che viene detto comunemente *substantia*; nel secondo caso, si intende l'"Ens, quatenus Ens, i. e. quatenus communiter dicitur de Deo et creatura; spiritu et corpore; quatenus tale, ut materiam nec includat, nec excludat, quod vulgo dicunt indifferens ad materiale, et immateriale". L'ontologia indaga l'ente materialmente e formalmente, poiché essa ha per oggetto sia l'ente reale, connesso necessariamente alla sua essenza ed esistenza, sia l'ente in quanto ente indeterminato, indifferente rispetto al fatto di essere materiale e sostrato di tutte le proprietà che possono essere attribuite comunemente a Dio e alle creature. La *scientia catholica de ente* non è soltanto massimamente necessaria al dispiegarsi delle altre discipline dalle quali è assolutamente distinta – essa viene anche detta *mater*, *nutrix*, *magistra* –, ma è anche utile sia dal punto di vista della *ποίησις* (*poiesis*) che della *πρᾶξις* (*praxis*). L'uso pratico che viene fatto dell'ontologia è molteplice e risponde a un canone interno ed esterno: nel primo caso si tratta dell'impiego dei principi metafisici primi e universali, necessari per la conoscenza di tutte le cose; nel secondo caso si tratta sia dell'aspetto teorico per il quale i termini e gli assiomi metafisici

149. Lavater 1647: 19.

sici sono impiegati da tutte le altre discipline delle facoltà superiori (teologia, giurisprudenza, medicina), sia dell'aspetto pratico per il quale gli assiomi e le nozioni sono di ausilio alla "vitam recte instituendam". Questo fa sì che la "Scientia Catholica, seu Ontosophia, tum facilioris, tum accuratioris doctrinae ordine scientiarum omnium prima est".¹⁵⁰ Il primato nell'ordine della trasmissione delle scienze le deriva dal fatto che tutte le altre le sono subordinate sia in virtù dell'oggetto che indagano, e che viene loro assegnato dall'*ontosophia* stessa, sia in virtù dei principi implicati. Il primato nell'ordine della trasmissione delle scienze le deriva altresì dal fatto che si procede necessariamente – "iuxta auream methodi legem" – dalle cose generali e comuni a quelle speciali e particolari. Il primato della metafisica, che Clauberger non riconosce più alla fine del suo percorso filosofico, viene ripristinato da Lavater attraverso la distinzione tra ordine della scoperta e ordine della dottrina. Questo espediente gli consente di fissare il rapporto tra l'*ontosophia* e le altre discipline particolari a seconda del punto di vista dal quale esso è considerato. L'*ontosophia* deve essere esaminata allora rispetto al proprio oggetto, ai "principia, seu attributa prima et radicalia", alle "affectiones, seu attributa orta" e rispetto alle divisioni più generali dell'ente.

Rispetto all'oggetto dell'*ontosophia*, Lavater, come Schweizer, emenda la dottrina claubergiana del triplice significato di ente, mediante la distinzione tra oggetto primario e diretto e oggetto secondario e indiretto dell'ontologia: "Obiectum Ontosophiae in genere est Ens [...]. Ens autem sumitur, vel latissime, vel late, vel strincte. Objectum vero Ontosophiae est vel indirectum, et secundarium, vel directum et primarium".¹⁵¹ Come abbiamo già avuto modo di sostenere, questa distinzione, frutto di una rielaborazione all'interno del circuito accademico zurighese, va considerata come un elemento del tutto originale,¹⁵² dal momento che Clauberger non ammette gradi diversi tra i diversi significati di ente; tutti concorrono a costituire l'oggetto dell'ontologia, benché sia innegabile che il filosofo di Solingen accordi una preferenza alla trattazione della sostanza intesa come il contenuto proprio dell'ontologia (*magis propria significatione* o *ens dictum propriissime*). La distinzione tra oggetto primario e secondario è introdotta da Lavater "ad conciliandas discordantium Philosophorum de Metaphysicae objecto sententias", ossia per offrire una soluzione alla dibattuta questione sulla minore o maggiore estensione dell'oggetto dell'ontologia. Impiegare la distinzione tra oggetto primario e secondario, tra oggetto diretto e indiretto serve a marcare il confine tra ciò che pertiene propriamente all'ontologia e ciò che la riguarda solo in modo indiretto: "Indirectum

150. Ivi: 23.

151. Ivi: 24-25.

152. L'unico luogo di mia conoscenza in cui Clauberger allude a qualcosa di simile, ma in modo del tutto marginale, è presente in Clauberger 1647: §108, 284: "Metaphysice subjectum *primario et directe scibile* est atque intelligibile: Logicae subjectum, Ens rationis, per similitudinem aut negationem alicujus Entis realis concipitur".

et secundarium Ontosophiae objectum, quod quoque modo in ea traditur, est Ens in latissima et lata significatione”;¹⁵³ “directum et primarium Ontosophiae objectum, quod alias contemplationis vocatur, ac primo, potissimum in, et per se, in ea per sua principia, attributa et divisiones explicatur, est Ens in tertia, seu stricta et maxime propria significatione”.¹⁵⁴ L'ente nella sua accezione meno ampia è l'oggetto diretto dell'*ontosophia*; attraverso l'esame dei suoi attributi e delle sue divisioni si ottiene il contenuto genuino dell'ontologia. Nondimeno essa indaga anche l'ente preso secondo la massima accezione – *latissime et late sumto* – affinché si abbia una conoscenza più completa dell'altro: “At quam mutila foret [...] Ontosophia, seu universalis et Catholica Scientia, si privationes, negationes et rationis entia non explicaret?”.¹⁵⁵ La trattazione dell'ente preso nella sua accezione più ampia è dunque necessaria al contenuto proprio dell'ontologia e costituisce l'*incipit* dal quale essa deve necessariamente prendere avvio: “Ut philosophia prima a mente cogitante auspicatur; sic universalis a cogitabili orditur”.¹⁵⁶

Il passo appena citato rimanda inevitabilmente ai luoghi della *Metaphysica de ente* in cui Clauberg mette in atto il cambiamento del significato da attribuire alla *prima philosophia*¹⁵⁷ e, di conseguenza, anche il sovvertimento rispetto al primato materiale dell'ontologia. Lavater non esplicita, tuttavia, la natura del rapporto tra *prima philosophia* e *philosophia universalis*, limitandosi a mantenerle giustapposte, senza la premura con cui Clauberg specifica che per 'filosofia prima' occorre intendere quella di Descartes, la quale è detta così non in virtù dell'universalità dell'oggetto indagato, ma perché costituisce l'*incipit* del filosofare stesso. D'altronde, come abbiamo visto poco sopra, Lavater mantiene entrambi i significati di filosofia prima, sia quello considerato dai cartesiani secondo l'*ordo inventionis*, sia quello considerato dagli aristotelici secondo l'*ordo doctrinae* e sembra che proprio il dualismo degli ordini si sostituisca, ai suoi occhi il rimedio alla rinuncia claubergiana di fare dell'*ontosophia* una filosofia prima.

Fanno parte dell'oggetto secondario e indiretto dell'*ontosophia* i primi due significati di ente, quello *latissime* e quello *late sumptum*, vale a dire l'*intelligibile* e l'*aliquid*. Secondo il primo, l'“Ens latissime sumtum est quicquid quovis modo

153. Lavater 1679: 25.

154. Ivi: 25-26.

155. Ivi: 26.

156. *Ibidem*: “Licet autem Ens strictae significationis maxime genuinum et directum Ontosophicae contemplationis objectum sit [...], non abs re tamen est, de Ente latissime et late sumto nonnihil etiam philosopharii incidenter saltem, indirecte, secundario, suo modo et gradu, tum ad meliorem huius notitiam comparandam, tum ut promissis suis faciat satis”. Cfr. Clauberg 1691a: §5, 283: “Quamvis autem Ens in tertia significatione acceptum, sit potissimum illud, quod in Ontologia per sua attributa ac divisiones explicatur, tamen ad meliorem huius notitiam comparandam nonnulla de Ente in prima et secunda acceptione praemittemus, inchoaturi universalem philosophiam ab Ente cogitabile, quemadmodum a singulari incipiens prima philosophia nihil prius considerat Mente cogitante”.

157. Si veda *supra*, parte I, c. 2.2, 57 e sgg.

est, cogitari ac dici potest. Vocatur alias *Cogitabile*, *Intelligibile*; *Logicis Thema*". Questo, la cui definizione corrisponde esattamente a quella fornita da Clauberger,¹⁵⁸ è ciò cui nulla può essere opposto e che viene detto *intelligibile* e *cogitabile* per il fatto che lo si pensa quando lo si coglie con la mente e quando di esso si dubita, si afferma, si nega o si dimostra qualcosa. Esso corrisponde al primo concetto, al più comune, al più semplice e al più noto, ma allo stesso tempo anche all'ultimo, al più debole, al più confuso e al più imperfetto. La caratteristica di essere il più comune gli deriva dal fatto di comprendere sotto di sé ciò che vero e ciò che è falso, il nulla e l'*aliquid*, l'ente *attuale*, quello *possibile* e quello *impossibile*. Esso è il concetto primo e sommo, poiché al di là di esso non vi è più nulla che possa essere concepito, ma è anche l'ultimo se considerato dal punto di vista delle cose singole. È il più semplice, poiché non si dà nulla nella mente che contenga meno cose, ed il più noto, ma allo stesso tempo anche il più confuso e il più imperfetto, poiché la mente che desidera definirlo maggiormente non può farlo in alcun modo se non aggiungendogli quelle determinazioni che fuoriescono dalla sua stessa natura di concetto indeterminato. Nondimeno un siffatto concetto generalissimo di ente, tale che si astrae dall'ente reale e dall'ente di ragione, e tale che si estende all'*aliquid* e al *nihil*, all'ente privativo e all'ente negativo, all'ente attuale, a quello possibile e a quello impossibile, non è tuttavia l'oggetto adeguato dell'*ontosophia*. In primo luogo, soltanto l'ente reale è intelligibile per sé – esso è massimamente determinato –; in secondo luogo l'ontologia è anche una *scientia realis* e in quanto tale richiede un oggetto che sia altrettanto reale e, in ultimo luogo, l'oggetto primario non può essere ciò che è incapace a ricevere le proprietà che in quella stessa scienza devono essere dimostrate. L'ente di ragione, il *nihil* e l'ente meramente impossibile non possono fungere da *subjectum* delle affezioni reali che devono essere dimostrate. Come per Clauberger, anche per Lavater gli enti di ragione sono inclusi all'interno del primo significato di ente, in quale, essendo massimamente generale e universale, comprende le seguenti coppie concettuali: l'*ens rationis* e l'*ens reale*, il *nihil* e l'*aliquid*, il *verum* e il *fictum* e finanche l'*impossibile*:

*Ens latissime sumtum sub se continet Ens rationis et reale, nihil et aliquid, verum et fictum, imo etiam impossibile. Id quod non est, quod τῶ alicui opponitur, pro duplici respectu duplex nomen accipit, sc. tum Non-Entis, seu Nihili, quatenus ne hilum quidem possidet realis esse: tum Entis rationis, quatenus esse objectivum in ratione habet.*¹⁵⁹

Più in generale, Lavater riprende la tesi claubergiana della divisione dell'*intelligibile* in *aliquid* e *nihil* e ritiene che questa possa essere pienamente ammissibile, giacché l'ente nel primo significato è concepito come qualcosa di comune

158. Cfr. Clauberger 1691a: §6, 283: "Quod a vulgo *Res* et *Aliquid*, a *Dialecticis Thema*, a *Philosophis* etiam *Ens* appellatur, vocibus hisce in latissima significatione sumtis, illud ita describi potest: *Ens* est quicquid quovis modo est, cogitari ac dici potest".

159. Lavater 1679: 29.

a entrambi e di cui entrambi partecipano, benché essi rappresentino due vie reciprocamente alternative: 1) l'*intelligibile* equivale al nulla assoluto o al nulla privativo se dà luogo a una realtà contraddittoria o negativa che pure può ugualmente essere pensata; 2) l'*intelligibile* dà luogo all'*aliquid* se acquisisce quel tanto di realtà da consentirgli di poter essere realmente qualcosa al di fuori dell'intelletto. Dando prova di tenere massimamente in considerazione la prima edizione del trattato di ontologia di Clauberg, Lavater rievoca la questione, pressoché letteralmente, così come questa era stata chiaramente esposta nel 1647:¹⁶⁰

Quaritur, *An Ens latissime acceptum, seu intelligibile recte dividatur in Aliquid et Nihil, tanquam commune et superius quoddam in conceptu nostro ad Aliquid et Nihil, ut particulariora et inferiora?* Respond. Affirm. 1. quia si Nihil, seu Non-Ens hoc commune habet cum Aliquo, quod sit intelligibile: Intelligibile utique recte considerari potest, ut commune quid ad Aliquid et Nihil. 2. quia Axioma Philosophicum est omnium ore tritum, omniumque calculo approbatum: *Quodlibet*, (id est Ens latissime acceptum, seu intelligibile) *aut Est, aut Non est*: cujus subjectum aliud esse nequit quam commune quid ad id quod est, et non est, i.e. ad Aliquid et Nihil. 3. quia, si quaerenti ex te quae de re cogites, disputes? Responderis, Te de nihilo, de mundi aeternitate [...] cogitare, aut disputare, nullus a praejudicio liber erit qui sibi illud, aut minus recte responsum esse conqueratur. Igitur per vocabulum *Rei* communem aliquem conceptum praesupposuit ad Nihilum et Aliquid.¹⁶¹

Lavater, a differenza di Clauberg,¹⁶² adduce tre ragioni a sostegno della tesi della divisione dell'*intelligibile* in *aliquid* e *nihil*, benché tutte siano ampiamente riprese dal testo del filosofo di Solingen. In primo luogo, poiché il nulla, come anche il non-ente, ha in comune con il 'qualcosa' il fatto di essere intelligibile, per converso è necessario considerare l'intelligibile come qualcosa di comune a entrambi ("Intelligibile utique recte considerari potest, ut commune quid ad Aliquid et Nihil"). In secondo luogo, è il noto assioma metafisico, "*Quodlibet*, (id est Ens latissime acceptum, seu intelligibile) *aut Est, aut Non est*", a dimostrare che è identico e comune il soggetto a cui si attribuisce il predicato 'essere' e il predicato 'non essere' e che, rappresentato dalla particella '*Quodlibet*', esso non è altro che l'ente preso nel primo significato. In terzo luogo, parafrasando un noto argomento claubergiano, è chiaro che di qualunque cosa si parli, con il termine 'cosa' intendiamo sempre un concetto comune che comprende sia il *nihil* sia l'*aliquid*.

Al primo significato di ente segue dunque il secondo, appartenente anch'esso all'oggetto indiretto e secondario dell'*ontosophia*: l'"Ens late (seu medio modo) acceptum est aliquid, quod non tantum mente cogitatur, vel cogitari

160. Cfr. Clauberg 1647: §138, 185: "Assertio secunda. *Intelligibile potest dividi in Aliquid et Nihil, tanquam commune et superius quoddam in conceptu nostro ad Aliquid et Nihil, ut particulariora et inferiora*".

161. Lavater 1679: 29-30.

162. Cfr. *supra*, parte I, c. 1.2, 32 e sgg.

potest, sed alio praeterea modo est, aut certe esse potest".¹⁶³ Come nel caso di Clauberg, esso possiede sia l'*esse objectivum* sia l'*esse reale* ed è ciò cui può essere opposto il nulla, poiché per la sua condizione di realtà è sufficiente che possa esistere, anche se non esiste realmente. Poiché, tuttavia, esso è inteso ancora in senso nominale e partecipiale – rappresenta ancora un grado intermedio –, non è l'oggetto proprio dell'*ontosophia*, perché non è soggetto a dimostrazione. L'oggetto primario e diretto corrisponde allora al terzo significato di ente, vale a dire la *res* o *ens reale* come nel caso della sostanza:

Ens stricte et proprie sumtum est aliquid cui competunt attributa realia: seu, quod esse reale non tantum extra intellectum obtinet, sed etiam in se ipso, vocatur alias propriissime Res: vel utroque nomine conjuncto Ens Reale: item Substantia.¹⁶⁴

Un siffatto ente beneficia di una essenza ed esiste, per questo, nella realtà; è a questo livello che possono essere rintracciate le proprietà e principi comuni a ogni ente particolare, a Dio e alle creature, agli spiriti e ai corpi, tramite l'astrazione *secundum indifferentiam*, l'unica che compete realmente all'*ontosophia*, giacché non opera tramite il concetto di materia.¹⁶⁵ Detto ciò, l'*ontosophia* stabilisce quali sono i principi primi – o *attributa radicalia* – della sostanza (*essentia; existentia; subsistentia*), quelli che derivano – *attributa orta* – dall'essenza (*unitas; veritas; bonitas; perfectio*) e quelli che derivano invece dall'esistenza (*ubi, quando, duratione*).

Uno dei luoghi più significativi degli *Ontosophiae seu scientiae catholicae rudimenta* riguarda la trattazione degli assiomi metafisici. In primo luogo occorre rilevare che anche Lavater, come Clauberg anni prima, ritiene che la prima e immediata divisione dell'intelligibile in *aliquid* e *nihil* costituisca il fondamento del primo degli assiomi, cui egli assegna, come vedremo, una sua personale riformulazione: "Quodlibet intelligibile, seu Cogitabile, (Ens latissime sumtum) aut est, aut non est"¹⁶⁶. Da questo deriva quello diffuso nelle scuole secondo cui "impossibile est idem simul esse, et non esse". Nondimeno la vera questione riguarda il modo in cui Lavater interpreta la sezione della *Metaphysica de ente*, certamente una delle più significative, dedicata al confronto tra il principio di non contraddizione e il *cogito* cartesiano e che si trova all'interno della nota

163. Lavater 1679: 38. Da notare la prossimità di questa espressione con quella impiegata da Schweizer nel *Compendium*, cfr. *supra*, parte II, 113.

164. Ivi: 51-52.

165. Ivi: 52-53: "Quaeritur hic; An Ontosophiae objectum sit Ens quatenus tale; et Ens spirituale intelligens: seu ens abstractum a materia per essentiam, et a materia abstractum per indifferentiam; adeoque an Pneumatica Ontosophiae pars sit. Respondetur negando [...]. Nam Ontosophiae objectum ut non materiale dici debet, ita nec immateriale; cum ad utrumque indifferens sit. Τὸ ὄν ἢ ὄν, Ens quatenus ens, ut ipse Aristoteles hujus Scientiae objectum designat, in suo conceptu materiam nec includit, nec eandem excludit".

166. Ivi: 30.

p al §26.¹⁶⁷ Riporto il lungo passo dedicato alla trattazione dei primi principi complessi, dal quale emerge non solo la posizione di Lavater circa quale, tra questi, sia conosciuto per primo (*primo cognitum*), ma anche, complessivamente, una interessante testimonianza a proposito dell'interazione e dell'articolazione storica tra i tradizionali principi metafisici e quello cartesiano:

Quaeritur autem hoc loco: *Quod inter complexa principia primum sit, seu primo cognitum?* Resp. Acriter hic digladiantur inter se Philosophi. Primum locum plurimi vendicant isti πολυθρῶν. IMPOSSIBILE EST IDEM SIMUL ESSE ET NON ESSE. Alii huic: QUODLIBET EST, VEL NON EST, Nonnulli vero his praeferunt vexatum illud et decantatum: EGO COGITANS SUM. Acre magis, quam momentosum gloriosumque certamen. Pro ultimo Clarissimus Philosophus Claubergius p. m. depugnat in Notis suis ad Ontosophiae articulum XXVI. pro prioribus alii. Nos [...] distinximus inter principia Theoretica *specialia*; et tale est illud Cartesii; et *generalia*, qualia sunt illa Peripateticorum: insuper jam distinguimus inter principia *cognitionis simpliciter et absolute prima*, quale illud est, quod ultimo loco posuimus [...]. Et *prima secundum quid*, ac in certo rerum ordine V. gr. in Ontosophia, sicque primum mihi videtur illud: QUODLIBET, QUOD SCILICET COGITATO, AUT EST, AUT NON EST, de quo si lubet vide supra pag. 30. Ex quo illud. IMPOSSIBILE EST IDEM SIMUL ESSE ET NON ESSE, demum inferitur. Nam si quodlibet quod cogito aut est, aut non est, fieri nequit, ut quid simul sit et non sit. Quin et hoc isto posterius esse, vel inde etiam constat, quia hoc, cogitabilis, seu intelligibilis divisionem in ens et non ens preae-supponit, unde prius illud natum, et ex eo caetera foecunda serie.¹⁶⁸

Lavater presenta i tre diversi modi in cui i filosofi discutono sulla natura del primo dei principi complessi (*primo cognitum*): in primo luogo vi sono coloro che lo identificano con il principio di non contraddizione (*impossibile est idem simul esse et non esse*); poi vi sono quelli che lo fanno corrispondere al principio del terzo escluso (*quodlibet est, vel non est*); infine vi sono coloro che preferiscono quello cartesiano espresso mediante la formula *Ego cogitans sum*. Tra questi ultimi, Lavater include Clauberg nelle vesti di colui che difende questo principio strenuamente ("depugnat") a titolo di primo tra gli altri, facendo riferimento proprio alla nota *p* al §26 della *Metaphysica de ente*, in cui Clauberg attribuisce il primato materiale della conoscenza al *cogito* cartesiano, di contro al primato formale del principio di non contraddizione valido in ontologia. Dal canto suo, Lavater inserisce il *cogito* cartesiano all'interno dei *principia theoretica specialia*, ma soprattutto all'interno dei *principia cognitionis simpliciter et absolute prima* in considerazione di quell'*ordo inventionis* che stabilisce, invece, che rispetto all'*ontosophia* vadano ricercati i principi primi della conoscenza *secundum quid*, cioè secondo un determinato ordine di cose. Per questo motivo in *ontosophia* il primo principio è quello generale secondo cui *quodlibet, quod scilicet cogito, aut*

167. Cfr. Clauberg 1691a: §26, nota *p*, 286 e si veda *supra*, parte I, 60 e sgg.

168. Lavater 1679: III.

est, aut non est, cui segue quello, altrettanto generale, espresso nella forma: *impossibile est idem simul esse et non esse*. Abbiamo già avuto modo di dimostrare che a fondamento del primo principio vi è la divisione del *cogitabile* o *intelligibile* in *aliquid* e *nihil*.

Rispetto alla questione del *primo cognitum* tra i principi, Lavater colloca Clauberg esclusivamente tra chi difende il principio cartesiano; eppure dal testo della *Metaphysica de ente* si evince che nel sistema claubergiano prevale in definitiva una duplice protologia, secondo la quale il *cogito* è primo secondo l'ordine materiale della conoscenza e il principio di non contraddizione primo secondo l'ordine formale, fatto in virtù del quale esso mantiene la sua validità in ontologia. Nella *Metaphysica de ente*, ma ancora prima negli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia*, vi è la disposizione degli assiomi metafisici mutuata da Lavater: per Clauberg dalla divisione dell'intelligibile in ente e non ente si forma il primo assioma, *quodlibet est aut non est*,¹⁶⁹ e da questo quello: *impossibile est idem simul esse et non esse*. Già Clauberg determina la natura del "quodlibet" definendolo come l'ente nel senso più generale:

Porro dum aliquid et nihil, esse et non esse inter se conferuntur, mens nostra alia multa format axiomata. Et primo quidem sic dicit: *quolibet*, intellige ens generalissime, *aut est aut non est*, sive de quolibet vera est affirmatio aut negatio. Ex quo infertur illud: *impossibile est idem simul esse et non esse*, seu, de eodem pariter affirmari et negari.¹⁷⁰

Sembra allora che Lavater rispetti la successione degli assiomi proposta da Clauberg e suggerisca il medesimo significato da attribuire al *quodlibet*, riformulando tuttavia il principio con piccole variazioni che traggono spunto proprio dal testo claubergiano: "Quodlibet intelligibile, seu Cogitabile, (Ens latissime sumtum) aut est, aut non est" e "Quodlibet, quod scilicet cogito, aut est, aut non est". Nondimeno mentre Clauberg pone maggiormente l'accento sulla notorietà del principio di non contraddizione ("*Impossibile est idem simul esse et non esse*. Hoc vulgo habetur pro primo principio") al fine di confrontarlo con la novità rappresentata dal *cogito* cartesiano, al contrario Lavater sembra voler rafforzare e dare maggior peso al principio del terzo escluso all'interno dei *principia cognitionis prima secundum quid* e farlo apparire come il principio generale, nonché il primo della pura pensabilità. Il *cogito* cartesiano è inserito, invece, tra i principi teoretici speciali¹⁷¹ e tra i principi della conoscenza semplici e assolutamente primi, giacché, secondo l'ordine della scoperta, la *pneumatica*, pur essendo particolare, è la prima tra le discipline in virtù del fatto

169. Clauberg 1691a: §26, nota p, 286: "Certe praesupponit divisionem eius, quod cogitari potest, in ens et non ens, indeque natum axioma, *quodlibet est aut non est*".

170. *Ibidem*: §26.

171. Cfr. Lavater 1679: 4: "*Complexae notiones sunt theoreticae, vel practicae. Theoreticae vel speciales sunt, ut; Anima mea quae cogitat, est; Deus est: vel generales, ut; Quodlibet, quod cogito, aut est, aut non est: Idem simul esse et non esse impossibile est: Nihil fit a se ipso, et c.*".

che l'“anima, nihil prius, nihil certius se ipsa cognoscit”. Il principio dell'*ontosophia* secondo cui qualsiasi cosa pensata ‘o è o non è’ racchiude, invece, i due poli della pura pensabilità, l'*aliquid* e il *nihil*, l'ente reale e l'ente di ragione. Il principio della pura pensabilità – *quodlibet intelligibile, seu cogitabile, aut est, aut non est* – si situa, dunque, a un livello necessariamente generale, sia perché, in primo luogo, quel *quodlibet* esprime ciò a cui nulla può essere opposto e che si pone, per questo, come il primo dei concetti, sia perché, in secondo luogo, l'assioma stesso si basa sulla immediata divisione dell'intelligibile in *aliquid* e *nihil*, tenuto conto nondimeno che entrambi questi hanno qualcosa in comune, ossia l'intelligibilità stessa (dire che un *intelligibile* “non è” non equivale a dire di non poterlo pensare – anche il *nihil* è pienamente intelligibile –, ma equivale a dire di doverlo negare rimanendo pur sempre all'interno dell'ambito della pensabilità). Ciò che distingue l'*aliquid* e il *nihil* è, piuttosto, il concorso o meno dell'*esse reale*, che fa che sì che un contenuto di pensiero possa esistere anche al di fuori della mente che lo pensa. Un siffatto assioma esprime bene, dunque, il piano generale e onnicomprensivo dell'intelligibilità e il fatto che la prima distinzione che può essere messa in campo è quella tra ‘ciò che è’, e che equivale a ‘qualcosa di reale’, e ‘ciò che non è’, e che equivale a ‘un nulla’. In definitiva, la scelta di anteporre il principio della pura pensabilità a quello di non contraddizione non costituisce un elemento di originalità dell'*ontosophia* di Lavater; al professore zurighese va riconosciuto nondimeno il merito di aver contribuito alla diffusione del dibattito stesso intorno ai principi metafisici. È così che anche nel *Lexicon Rationale* di Chauvin emerge il medesimo riferimento all'assioma *quodlibet cogitabile aut est, aut non est*, inteso come primo e anteriore a quello secondo cui *impossibile est idem simul esse et non esse*. Il principio dell'*Ego cogitans sum* è, invece, necessariamente speciale, perché è formulato dal punto di vista materiale della coscienza (*anima*) ed è quindi primo in *pneumatica*. Esso è, tuttavia, anche assolutamente primo nell'ambito della conoscenza, perché secondo l'*ordo inventionis* l'anima non conosce nulla prima e in modo più certo di se stessa. Questo fa sì che anche la scienza che lo impiega, la *pneumatica*, sia la prima. In *ontosophia* il principio primo della conoscenza deve essere stabilito, invece, *secundum quid*, cioè nell'ordine dell'universalità dell'oggetto indagato. Poiché l'universalità è rappresentata *in primis* dalla proprietà comune del divenire oggetto per l'intelletto, dalla divisione dell'*intelligibile* in ente e non ente si forma il primo principio come *primum cognitum* (*quodlibet cogitabile aut est, aut non est*) da cui deriva: *impossibile est idem simul esse et non esse*. In ontologia il primo principio non è quello che afferma che ‘un determinato ente è o non è’ (*quodlibet aut est aut non est*), ma quello, che a un livello superiore e più universale, stabilisce che ogni ente intelligibile può essere dotato o meno di un *esse reale*, pur continuando a ‘essere intelligibile’.

4.1.2. L'*Ontosophia* di Schweizer

Nel 1685 Schweizer pubblica, in appendice al *Compendium Physicae Aristotelico-Cartesianae*, l'*Ontosophia claubergiana in Theoremata et Axiomata succincte digesta*,¹⁷² opera di grande successo letterario e di grande diffusione.¹⁷³ Si tratta di un breve compendio suddiviso in quindici capitoli che riassumono schematicamente la *Metaphysica de ente*. Oggetto dell'*ontosophia* è l'ente; essendo tuttavia "*ens*", una "*vox ambigua*" occorre distinguerne i vari significati. Schweizer impiega la distinzione tra oggetto primario e secondario: "*Itaque Ens stricte sumtum est Ontosophiae Objectum directum et primum. Ens vero Late et Latissime sumtum Objectum ejus sunt Indirectum et secundarium*".¹⁷⁴ L'*ens latissime sumtum* è tutto ciò che in qualsiasi modo può essere pensato e detto; per questo motivo è detto *intelligibile*. Esso comprende tutto ciò che può cadere sotto la forma del concetto, sia che si tratti di cose vere, di finzioni, di cose possibili e di cose impossibili ("*Comprehendit haec omnia, quae sub conceptum humanum cadere possunt, sive sint Vera, sive Ficta, sive Possibilia, sive Impossibilia, adeo ut ei nec quicquam opponi possint*").¹⁷⁵ Tutte condividono il fatto di essere 'enti' e di non aver nulla che possa essere loro opposto, dal momento che anche quando si tentasse di contrapporre qualcosa, questo ricadrebbe pienamente all'interno della forma del concetto. Sappiamo dalla dottrina di Clauberg che per ottenere un diverso significato di ente occorre scendere sinteticamente nella scala delle determinazioni e pervenire all'*ens late sumtum*, vale a dire all'*aliquid* (*Ens positivum*). Questo non solo può essere pensato, ma esiste o può esistere in un altro modo, vale a dire in una forma altra rispetto all'intelligibile: "*Continet hoc sub suo ambitu omnia ea, quae nullam involvunt ad existendum repugnantiam, sive sint Entia, sive Entium Attributa, sive*

172. Schweizer 1685a.

173. Il *Compendium Physicae Aristotelico-Cartesianae*, unitamente alla *Ontosophia Claubergiana in Theoremata et Axiomata succincte digesta*, viene pubblicato per la prima volta nel 1685 a Basilea (presso l'editore Richter). La seconda edizione è edita a Basilea nel 1691; la terza a Marburgo nel 1696 e la quarta a Marburgo-Francoforte nel 1700, cui segue una ristampa nel 1709 e nel 1715. Vale la pena sottolineare che nello stesso anno della prima edizione, nel 1685, il *Compendium Physicae Aristotelico-Cartesianae* viene pubblicato ad Amsterdam per sola volontà dell'editore Heinrich Wetsten, privo dell'*Ontosophia Claubergiana*, ma unitamente al *Breve et succinctum philosophiae theoreticae theatrum* - vale a dire la *Disputatio* di Hanau, cfr. Schweizer/Edlebach 1665 - e poi ristampato a Londra nel 1687. Questa stessa versione è riedita a Londra nel 1694 ed ad Amsterdam nel 1695. Della *Ontosophia Claubergiana in Theoremata et Axiomata succincte digesta* è conservato il manoscritto autografo presso la Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau, riferimento Hs. 566, cfr. Hagenmaier 2006: 103. Hagenmaier fa riferimento al fatto che la scrittura è la stessa di Ms. Car X 201, ovvero del *Compendium Praeceptorum Metaphysicorum, Continens Ideam Ontosophiae Claubergianae* attribuito a Schweizer; cfr. *supra*, parte II, nota 117, III.

174. Schweizer 1685: c. I, 3.

175. *Ibidem*: c. II.

Existant, sive non Existant, sive sint in mente, sive in mundo".¹⁷⁶ L'*aliquid* è lo stesso intelligibile colto a un livello maggiore di determinazione, poiché esso implica la non contraddizione rispetto all'esistenza o alla possibilità dell'esistenza. L'*aliquid* trova infatti, a differenza dell'intelligibile, l'opposizione al *nihil* e si caratterizza per un grado maggiore di realtà, anche se questa può non attuarsi effettivamente.¹⁷⁷ Dalla dialettica tra *aliquid* e *nihil* derivano vari assiomi; il primo è quello secondo cui *quodlibet aut est, aut non est* o, detto altrimenti, *de quodlibet vera est affirmatio aut negatio*. Il secondo è quello secondo cui *impossibile est idem simul esse et non esse*. La successione tra i due assiomi viene mantenuta così come questa è presente nella *Metaphysica de ente*. Infine, l'*ens stricte sumtum*, oggetto primario e diretto dell'ontologia, è ciò che ha l'essere reale in sé, vale a dire ciò che all'opposizione al *nihil* aggiunge anche la determinazione di rinvenire in sé la propria *realitas* unitamente ai modi in cui può trovarsi:

*Ens stricte sumtum est quod esse reale in se habet, et attributa realia sustinet. Dicitur usitate substantia; quae vulgo definitur, Res ad existendum subjecto non indigens, etc. Ab illa distinguitur Modi, sive Attributa substantiarum, quae sunt aliquid Entis conveniens, vel ipsum ens certo modo consideratum.*¹⁷⁸

La *res* è ciò che è realmente qualcosa, è ciò che possiede un *esse reale in se et per se* e che si qualifica, dunque, per la massima determinazione in termini di realtà. Di essa, infatti, non solo si può dire che esiste *extra nihil*, ma che esiste secondo una certa essenza che la fa essere ciò che è unitamente alle proprietà che gli appartengono per sé. I principi dell'ente sono l'*essentia* e l'*existentia*: l'essenza può essere intesa *late* e allora è la *ratio formalis* o l'*intelligibilis quidditas* che esprime concettualmente ciò che l'ente è ("der Sinn und Begriff eines jeden Dinges"), ma può anche essere intesa *stricte* e allora è il primo attributo reale dell'ente che comprende tutte le altre proprietà ("eines selbständigen Dinges Natur"). L'esistenza è considerata *late* quando con essa si intende tutto ciò che si dà nel mondo, senza distinguere tra *res* e attributi; è considerata *stricte* quando indica, invece, le sostanze che sono realmente esistenti. Gli attributi dell'ente sono quelle proprietà che seguono ai principi, sono cioè quelle determinate perfezioni che derivano dall'essenza e dall'esistenza. Dall'esistenza derivano tre attributi (*ubi, quando, quamdiu*); dall'essenza l'*unitas*, la *veritas*, la *bonitas* e la *perfectio*. Seguono poi gli attributi *respectiva*, cioè quelli che non riguardano le cose indagate per sé, ma poste in relazione, come ad esempio la *relatio originis* e il rapporto tra *causa* e *causato*. Vi sono, infine, le divisioni generalissime dell'ente: "Talis Divisio est Entis in *Intellectuale* et *Materiale*, *Indipendens* item et

176. Ivi: c. II, 4.

177. Schweizer introduce, a questo punto, uno degli assiomi dell'ontologia claubergiana: "Ad realitatem sufficit, ut quid esse possit, licet revera non existat", *ibidem*.

178. Schweizer 1685: c. II, 5.

Dependens, et. c.”¹⁷⁹ Schweizer mantiene, dunque, la divisione primaria tra *ens intellectuale*¹⁸⁰ ed *ens materiale*¹⁸¹ presente nella *Metaphysica de ente*.

Dieci anni dopo, nel 1694, egli pubblica la *Johannis Claubergii Ontosophia quae vulgo metaphysica vocatur*¹⁸² che, oltre a fornire un breve resoconto dei capisaldi dell'ontologia claubergiana, ripropone la *Metaphysica de ente* del 1664 corredata di brevi commenti. Nel saluto al lettore Schweizer riferisce di una fama duratura del filosofo di Solingen, che si rinnova ad ogni pubblicazione.¹⁸³ Si tratta, in questo caso, di un volume composto di tre parti, destinato all'insegnamento universitario; esso comprende il breve compendio di ontologia uscito nel 1685, il testo integrale della *Metaphysica de ente*, alle cui note dell'autore Schweizer aggiunge altrettanti annotazioni, e, in appendice, la *Logica contracta* di Clauberg. Si tratta di fatto di un manuale ragionato rivolto agli studenti della Facoltà di Teologia che si dedicano allo studio della metafisica. Le annotazioni di Schweizer, pur essendo essenzialmente di natura teologica e dottrinale,¹⁸⁴ forniscono, tuttavia, alcuni dati importanti sulla ricezione dell'ontologia per il periodo cui si rivolge complessivamente questo lavoro. Inoltre, il fatto che il claubergianesimo si accompagni non solo a uno studio e a una rielaborazione dei testi di Clauberg – come abbiamo già visto nel caso di Lavater –, ma anche a una loro diffusione in ambito universitario, rivela che l'ontologia fosse ormai una disciplina istituzionalizzata e sostanzialmente canonizzata.

Schweizer è d'accordo nel riconoscere che il nome 'ontologia' è certamente quello più adatto a indicare la dottrina che indaga l'ente e che “catalogum variorum ejus modorum, conceptuum atque differentiam continet”.¹⁸⁵ La scienza dell'ente, essendo un catalogo¹⁸⁶ dei differenti modi e dei diversi concetti con cui si indica la natura dell'ente, non può che essere una *scientia Catholica et Universalis*, vale a dire una scienza all'interno della quale cadono tutte le

179. Ivi: c. 15, 40.

180. *Ibidem*: “*Ens Intellectuale* est, quod intelligendo et volendo vivit: tale est Deus, Angelus, Mens humana”.

181. *Ibidem*: “*Ens materiale* est, quod in longum, latum et profundum est extensum: ut Materia sive Corpus”.

182. Schweizer 1694.

183. Ivi: *Lectori benevolo Salutem*, n.n.: “D. Claubergium inter eos esse Quos aget penna metuente solvi Fama superstes, nemo est qui non invita usque fateatur invidia. *Incorrupta* namque *fides*, *nudaque veritas*, variis scriptis, dum *Duisburgi* Clivorum *Theologiam* et *Philosophiam* docuisset, expressa, tanti Viri sunt [...]. Unde mirum non est, quod etiam *postera crescat laude recens*, quoties vel solidissima ejus scripta volvuntur, vel studiosae ingenuaeque publi explicantur [...] *Ontosophia*, elapso semestri in Scholis privatis tradita”.

184. Ivi: *Lectori benevolo Salutem*, n.n.: “Omnia vero in usum S. *Theologiae* ejusque *Studiosorum* destinavimus, exemplorum ex S. *Scriptura* deductorum, haud immemorabili et inutili forte copia”.

185. Ivi: §2, 3.

186. Mi sembra che per la prima volta nella storia dell'ontologia si usa il termine 'catalogus' per indicare la natura della scienza in questione.

cose (*Philosophia universalis*). Rispetto alla dottrina dei tre significati dell'ente (*intelligibile*, *aliquid* e *ens reale*), Schweizer ritiene, al contrario, che essa non sia sufficientemente accurata e che sia proprio la dottrina del *nihil* a dover essere messa in discussione. Secondo Schweizer il *nihil* può essere ammesso solo in opposizione all'*aliquid*, poiché non sarebbe intelligibile per sé. Il *nihil* è detto 'ente' solo in modo improprio; il suo è necessariamente uno statuto *per accidens*, giacché possiede una forma di realtà solo come *privatio* e *negatio*, riconducibile all'*aliquid* stesso. In secondo luogo, egli ritiene che il nulla possa essere paragonato all'ente soltanto per *nudo nomine*, giacché la sua sarebbe esclusivamente un'*entitas pure nominalis* e, più in generale, se pure gli si volesse attribuire il nome di 'ente', questo potrebbe avvenire soltanto tenendo in considerazione che si tratta di un ente di terzo ordine: "Quae sunt vel insunt sunt Entia *primi ordinis*; quae a ratione ad similitudinem verorum entium efformantur, *secundi*; et quae nihil nisi negationes vel privationes sunt, *terti*".¹⁸⁷

Si tratta con ogni evidenza di una importante deroga al sistema metafisico claubergiano, anche in considerazione del fatto che Schweizer riabilita alcune delle obiezioni a cui Clauberg aveva già risposto nel 1647¹⁸⁸ per difendere la tesi dell'intelligibilità del *nihil*.

Primo quidem Nihilum nonnisi abusive Ens dicitur; nec per se intelligibile est, sed per accidens, oppositè ad id quod Aliquid est, tanquam ejus vel negatio, vel privatio [...]. Denique possibilium et impossibilium, verorum et fictorum, rerum et nihili in uno Entis conceptu conglobatio non multum claros conceptus juvare videtur.¹⁸⁹

Sebbene Schweizer non rifiuti lo statuto dell'*intelligibile* claubergiano, egli intravede i rischi connessi alla sua massima estensione, tale da comprendere il possibile e l'impossibile, il vero e il fittizio, le cose e il nulla, e tale da ingenerare, infine, concetti confusi. Anche questo, tuttavia, è ben noto a Clauberg, il quale, come abbiamo già visto, ritiene che il concetto generale dell'ente sia necessariamente confuso e oscuro in ragione della sua massima indeterminatezza e che per questo, secondo il criterio della chiarezza e della distinzione introdotto nella *Metaphysica de ente* del 1664, vada accompagnato allo studio della *res*.

In conclusione, nel contesto accademico zurighese la dottrina di Clauberg, infine conciliata con quella di Derodon, trova ampia fortuna per tutta la seconda metà del Seicento e sino al primo decennio del Settecento. Johann Rudolf Ott (1642 ca- 1716), allievo di Caspar Waser e professore al *Collegium Carolinum* dal 1695 al 1716, cura nel 1708 la pubblicazione della *Brevis Epitome praeceptorum Nobilissimae Scientiae Metaphysicae Ex accuratissimo Antecessoris nostri*,

187. Schweizer 1694: §6, 6.

188. Clauberg 1647: §136-137, 184-185.

189. Schweizer 1694: §4, 4.

Clarissimi Lavateri, Systemate Conscriptum,¹⁹⁰ un compendio che, pur riassumendo gli *Ontosophiae seu scientiae catholicae rudimenta* di Lavater, dimostra che il claubergianesimo, conciliato con la filosofia di Derodon e con le soluzioni che via via i suoi sostenitori hanno saputo trovare, in special modo riguardo una più funzionale diversificazione dell'oggetto dell'ontologia, ha trovato una sua dimensione istituzionale consolidata.

4.1.3. Il caso della scuola di Losanna

In Svizzera, ben oltre il contesto zurighese nel quale la dottrina di Clauberger trova ampia fortuna per tutta la seconda metà del Seicento, dando avvio a una tradizione filosofica di successo, è all'Accademia riformata di Losanna che è possibile rinvenire, invece, il caso piuttosto eccentrico di una criptocritica all'ontologia claubergiana, benché non esente da certo influsso da parte della filosofia cartesiana.

Nel 1695 Jérémie Sterchi¹⁹¹ (Sterkius, Berna 1656 - Berlino 1718), professore di filosofia all'Accademia di Losanna dal 1685 al 1700, poi professore a Frankfurt sull'Oder e pastore a Berlino, pubblica la seconda parte delle sue *Institutiones philosophicae*,¹⁹² dedicata alla trattazione della metafisica. Si tratta di un'opera che raccoglie alcuni argomenti trattati a lezione, e con i quali gli studenti sono chiamati a confrontarsi, il cui intento principale è quello di esaminare lo statuto della metafisica con rinnovata libertà, quella concessa dalla Riforma, e in modo particolare da Calvino, in vista di un 'ritorno alle cose', dimenticate dal *divertissement* classificatorio e terminologico fine a se stesso, e spesso inesatto, della *metaphysica scholastica*.¹⁹³

Id vero tum demum accidere incepit, cum beatissimo Reformationis tempore divina lux veritatis et splendidissimum Evangelii Jubar discussis densissimis humanarum traditionum nebulis fulgentes suos radios in Christi Ecclesiam vibravit, et sese in libertatem asseruit. Tum enim Metaphysica rursum oculi instar haberi, ad res applicari, non autem res ad illam, nec tam subtilitas, quam utilitas quaeri coepta est.¹⁹⁴

190. Ott 1708.

191. Cfr. AHL: 1762, Bd. 17, 619.

192. Sterchi 1695.

193. Ivi: *Praefatio*, n.n.: "Id vero Scholasticorum Romanae praesertim Ecclesiae Philosophorum exemplo manifestum est; qui dum utramque illam disciplinam, maxime vero Metaphysicam et otii sui patulum, et nugarum difficilium materiem, et sui acuminis somitem fecerunt, evidentissimas etiam quaestiones sub terminorum involucris et distinctionum labyrinthis ita intricaverunt, ut ex iis emergendi via vix inveniatur. Si quis subtilitatis specie blandiens error in orbem invecus est, is Metaphysicae scholasticae vel debuit ortum vel progressum. Nihil mirum igitur, si ea tanquam sophisticas mater et alitrix, nugarumque splendorum vendax a cordatis quibusque et veritatis amantibus philosophis sprete rejectaque fuerit".

194. *Ibidem*.

Affinché la metafisica possa tornare a essere 'l'occhio rivolto alle cose', e alla verità, Sterchi si affida, didatticamente, al confronto tra le diverse posizioni, di modo che da questo possano emergere i vantaggi e gli svantaggi derivanti dall'assunzione di singoli elementi dottrinali,¹⁹⁵ tenuto fermo, nondimeno, un certo numero di principi metafisici che un tempo si sarebbero attribuiti alla *veteris philosophia*, ma che ora costituiscono la così detta *ontosophia*.¹⁹⁶ È di matrice cartesiana, invece, la descrizione complessiva della metafisica che Sterchi suggerisce: la metafisica è depositaria dei più generali principi della conoscenza umana e per questo costituisce il più saldo fondamento di tutta la certezza filosofica. La metafisica dimostra con evidenza, a partire dalle prime cose conosciute, l'esistenza di tutti i generi di ente, come nel caso della mente, di Dio e dei corpi:

Metaphysica vero dum generalissima humanae cognitionis principia tradit, inconcussa Philosophicae certitudinis fundamenta ponit; Omnium Entis generum, mentis, puta, Dei, et Corporis existentiam, ex primis cognitionis, intimisque naturae nostrae visceribus, atque adeo evidentissimis rationibus demonstrat: qua sine ne caeterae quidem disciplinae certa, de quibus philosopharentur, Objecta habere possent, dexter oculus ab omnibus dici commeruit.¹⁹⁷

A questa descrizione generale Sterchi affianca, con approvazione, la tesi derodoniana secondo la quale la "Metaphysica est scientia Entis, quatenus corpori et spiritui commune est"¹⁹⁸ e in merito a questo oggetto della metafisica, l'*ens*, si sforza di elencare ed enucleare i tre diversi significati in cui i filosofi lo intendono, benché soltanto all'apparenza possa sembrare una disamina 'neu-

195. Cfr. ivi: *Praefatio*, n.n.: "Hisce commotus incitamentis Philosophicas Institutiones, praesertim vero Metaphysicam, quippe in qua nullo praescripto Autore fui adstrictus, ita attemperare atque adornare studui, ut suis cuique Adversantium parti honos servaretur; et si quae praerogativa uni prae altera deberetur, ea ex mutua comparatione cuius diversa placita, non oscitanter tamen, perpendenti ipso meridiano sole manifestius appareret. Quare etiam veterem philosophandi rationem, quantum quidem, veritate atque perspicuitate salva fieri potuit, secutus sum; et statim atque, pro recepto in scholis more; nonnulla Metaphysicae prolegomena proposui, genuinam arduae huiusce facultatis indolem monstravi, veramque Entis notionem aperui, illico utriusque Philosophorum partis principia ponere; aptis explicationibus, atque, ubi opus erat, exemplis illustrare, et tandem ea inter se conferre institui, ut quid in utrisque commodi aut etiam incommodi lateret discipuli mei confestim intellerent".

196. Cfr. ivi: *Praefatio*, n.n.: "In iis vero, quae de veteri Philosophia retinui, quae sane plurima sunt, atque proprie sic dictam ὀντοσοφίαν constituunt, ita versatus sum, ut omnibus sive ineptis quaestionibus, sive otiosis disputationibus studiose profligatis atque rejectis, plurima alia, cum in se vera atque jucunda, tum aliis disciplinis, maxime vero Theologiae, cui famulari constitueram, lucem foenerantia, substituerem".

197. Cfr. ivi: *Praefatio*, n.n.

198. Ivi: 5; cfr. anche ivi: 6: "Metaphysica in duas partes distribui solet, quarum prior generalia Entis principia, proprietates, et affectiones explorat: Posterior autem ad primariam Entis in substantiam et accidens, divisionem descendit, quatenus videlicet non secus ac proprietates et affectiones, haec spiritibus et corporibus communis est".

tra': Sterchi infatti ha in mente unicamente Clauberg – e, verosimilmente, il claubergianesimo nel suo complesso – e la sua dottrina del triplice significato di ente. L'ente, afferma Sterchi, è comunemente inteso dai filosofi in tre modi, in senso ampissimo (*latissime*), ampio (*late*) e stretto (*stricte*). Nel primo caso si tratta dell'ente preso nel senso più ampio come ciò che, in qualunque modo, può essere pensato e inteso, motivo per cui lo si chiama anche *cogitabile* o *intelligibile*; esso comprende anche il *nihil*. Un siffatto ente si divide in ente reale ed ente di ragione, in *aliquid* e *nihil*.

Ens vulgo tribus modis *latissime* nimirum, *late* et *stricte* a philosophis accipitur. Ens *latissime* sumptum id dici solet; quod quovis modo cogitari seu intelligi potest; unde etiam distinctionis causa *cogitabile* vel *intelligibile* appellatur, quale inter alia ipsum nihil esse perhibetur. Unde Ens istud in *Reale* et *Rationis*. *aliquid* ac *nihil* ab ipsis dividitur.¹⁹⁹

Come per Schweizer, anche per Sterchi è l'inclusione del *nihil* all'interno dell'*intelligibile* a costituire l'elemento più problematico della dottrina della massima estensione dell'oggetto della metafisica, giacché in nessun modo la mente è in grado di formare un concetto o una idea del *nihil*. Nonostante questo al 'nulla' viene erroneamente attribuito il nome di ente preso nel senso più ampio, ossia l'intelligibile, o, "se lo desiderano, nel senso più tenue", ma è fuori discussione, continua Sterchi, che il fatto stesso di chiamare il *nihil* 'ente' non è altro che mescolare e confondere in modo assurdo e sciocco l'ente con il non ente, ossia ciò che è massimamente contraddittorio.

Verum enim vero cum id solum cogitari seu intelligi possit, cujus conceptus a mente nostra efformatur, haec vero quantumvis nitatur atque contendat, nullum prorsus to nihili conceptum formare, nullamque ejus ideam excitare queat, id etiam Entis ut ut *latissime* et si velint, tenuissime sumpti nomine perperam insignitur. Et profecto ipsum *nihil* vocitare Ens, quid aliud est, quam contradictoria ἀσύστατα, Ens videlicet et non Ens permiscere atque confundere; quo nihil magis absonum et insulsum excogitari potest.²⁰⁰

All'interno del passo è contenuta una critica velata nei confronti di Clauberg, giacché quel "et si velint, tenuissime sumpti nomine" altro non si riferisce che al filosofo di Solingen, il quale proprio nella *Metaphysica de ente* usa l'aggettivo "tenuis" per indicare la semplicità del primo concetto di ente: "Entis conceptus est simplicissimus (...). Saltem nullus in animo nostro conceptus datur, qui subtilior ac tenuior sit et pauciora includat".²⁰¹

Altri ancora, continua Sterchi, dimostrano l'intelligibilità del *nihil* a partire dall'evidenza di taluni assiomi metafisici – come nel caso "impossibile sit

199. Ivi: 7.

200. Ivi: 7-8.

201. Clauberg 1691a: §II, 284.

idem simul esse et non esse" –, i quali, in mancanza di una 'concepibilità' del *nihil*, risulterebbero non formulabili e, di conseguenza, cesserebbe di essere percorribile il fondamento stesso di ogni certezza della conoscenza umana. Eppure, secondo Sterchi, la conoscenza degli assiomi metafisici che implicano il non-essere non dipende dalla nostra capacità di cogliere il nulla, ma risiede semplicemente nel fatto che di essi si giunge ad avere un'idea, ossia un concetto. In altre parole, non abbiamo bisogno di poter cogliere il nulla per conoscere la verità e la correttezza di tali assiomi metafisici, giacché la loro validità si lega al fatto che in noi sorgono concetti che dipendono dalle cose stesse.²⁰² Dunque anche questa argomentazione a favore dell'intelligibilità del *nihil*, la quale si ritrova ad esempio in Timpler,²⁰³ viene rigettata.

Continuando con la dottrina dei tre significati dell'ente, "*ens*" indica in senso ampio (*late*) ciò che non implica alcuna contraddizione e che, dunque, è pienamente possibile. In questo caso, lo si chiama *aliquid* e lo si oppone al *nihil*,²⁰⁴ ma anche questa accezione, indirettamente ripresa da Clauberg, implica secondo Sterchi alcune fragilità, giacché essa non fornisce alcuna certezza che questo ente sia realmente qualcosa. È, infine, il terzo significato di ente, quello assunto *stricte*, come ciò che ottiene al di fuori del nostro pensiero una natura vera e reale ("*Ens stricte sumptum id dicitur, quod veram ac realem naturam extra mentem obtinet*"²⁰⁵), a costituire l'accezione più adeguata, giacché il metafisico indaga i principi, le proprietà e le affezioni di un siffatto ente²⁰⁶ che comprende sotto di sé tutte le cose, tutte le loro "classi" (le categorie) e tutte le "permea", a tal punto che tutto ciò che cade sotto la nostra conoscenza a esso può essere attribuito.²⁰⁷ In questo modo la metafisica è sì una scienza "*Catholica*", ma soprattutto "*Transcendentalis*" ("*Hinc etiam Metaphysica Catholica*

202. Sterchi 1695: 8: "Ista omnia cum sententia nostra apprime conveniunt, et amicissime conspirant. Non enim ideo omnium istarum propositionum veritatem et certitudinem agnoscimus, quod nihil ullo mentis conatu percipere valeamus, sed ideo solum, quod cum res non cognoscatur nisi per ideam, sive conceptum, quem in nobis excitat. Ex adverso etiam id, cujus nulla idea, nullusque conceptus dari potest, nullo modo esse intelligibile per legitimam consequentiam inferamus. Verum de hocce nihilo, quod Ens rationis vocari solet mox plura dicemus".

203. Timpler 1608: l. I, c. II, 22-23.

204. Sterchi 1695: 8-9: "Ens *late* acceptum dicitur, quod nullam involuit in cogitatione nostra repugnantiam, ac proinde est aut saltem esse potest. Vulgo *aliquid* vocitatur, et a puro nihilo, quod contradictionem involuit, et propterea nec est nec esse potest, distinguitur".

205. Ivi: 10.

206. Ivi: 10: "Atque ista demum Entis acceptio proprie hujus loci est: Hujus enim principia, proprietates, affectiones, et species metaphysicus investigat, et quaecumque in tota ista disciplina perpenduntur, ad Ens ita acceptum tanquam ad genuinum finem diriguntur, et veluti ad scopum collineant".

207. *Ibidem*: "Iste Entis conceptus, utut prioribus strictior sit, in se tamen consideratus longe lateque diffunditur, et res omnes rerumque modos ambitu suo complectitur, omnes rerum classes ita permeat, ut nil quicquam sub humanam cognitionem cadere possit, quod hoc sensu Entis nomine non designetur".

et *Transcendentalis Scientia* merito cognominatur”²⁰⁸), una definizione neanche troppo divergente da quella di Clauberg, che pure attribuisce all'ontologia il compito di indagare anche i trascendentali, ossia quelle determinazioni talmente comuni da elevarsi al di sopra di tutte le “classi”, poiché, essendo al vertice più alto, “permeano” tutte le cose e si riferiscono a tutti i loro generi.²⁰⁹

Non vi è dubbio, tuttavia, che per Sterchi *esse* ed *existere* siano intrinsecamente correlati e che tra essi vi sia una piena identità, a tal punto che “l'ente preso in questo senso generalissimo lo si definisce correttamente come tutto ciò che è, ossia che esiste” (“*Ens generalissimo hocce sensu acceptum recte definitur per id omne quod est, sive existit*”),²¹⁰ una definizione questa in aperto contrasto, infine, con la tesi claubergiana dell'intelligibile come significato più generale di ente.

4.2. L'ONTOLOGIA DEL REALE: CONTINUITÀ CON CALOV

Gli sviluppi dell'ontologia durante la seconda metà del Seicento in ambito luterano sono legati essenzialmente alla figura di Abraham Calov – e a quella del suo maestro, Georg Gutke – e al restringimento dell'oggetto della metafisica da questi promosso. Da una parte si considera l'ontologia una scienza noetica, poiché essa indaga il concetto di ente e le determinazioni che a esso sono attribuibili mediante astrazione dell'intelletto; dall'altra, ciò non comporta necessariamente un allargamento dell'oggetto indagato alla pura pensabilità, poiché di esso viene tenuto saldo il *fundamentum in re* attraverso l'isolamento di una porzione specifica della *ratio entis*, la quale corrisponde a con ciò che è *positivum, reale, actuale*.

Georg Gutke è l'autore dell'*Habitus Primorum Principiorum Seu Intelligentia*²¹¹ (1625), opera ampiamente ripresa dall'allievo Calov, autore che più di ogni altro ha influenzato la metafisica scolastica luterana con il tentativo di garantire il primato e l'autonomia della metafisica attraverso l'impiego di saperi ausiliari, quali la *gnostologia* e la *noologia*.²¹² Gutke chiama *intelligentia* la scienza fondamentale che consente di definire la rappresentabilità delle cose all'intelletto; il suo oggetto è la *subtilitas*, divisa a sua volta in *entitas* e *scibilitas*: la prima consiste nella disposizione accurata delle cose a partire dalla loro mutua

208. *Ibidem*.

209. Clauberg 1691a: §3, 283: “Quae autem sic rebus communia sunt, ut omnes earum classes exsuperent, uno nomine appellantur *Transscendentia*, was allen und jeden dingen gemein ist/ Gr. τὰ πᾶσιν ἐπόμενα, quod in supremo rerum omnium apice concepta, omnia permeent et ambiant, ad omnia rerum genera pertineant. Cujusmodi sunt ens, unum, verum, bonum, etc. Haec enim non modo de Deo rebusque creatis omnibus, verum etiam de se invicem praedicantur, ut, cum veritas una et unitas vera dicitur”

210. Sterchi 1695: IO-II.

211. Gutke 1625.

212. Per un approfondimento sul rapporto tra l'opera di Gutke e quella di Calov, cfr. Savini 2009b.

congiunzione e affinità, intendendo con quest'ultima la proporzionalità che tutte condividono sin dal principio della creazione; la seconda è la conoscenza adeguata delle cose stesse fondata sui primi principi. Dalla connessione delle cose con i primi principi della conoscenza si ottiene la *subtilitas* che racchiude la *veritas*, concepita come *adaequatio rei et intellectus* – vi è una proporzionalità intrinseca che unisce la *mens* e la *res* alla cui base vi è l'azione con cui Dio crea il mondo –, e l'*abstractio*, intesa come rappresentazione che, attraverso i concetti universali (o idee), esprime il contrarsi delle cose particolari secondo quella specifica proporzione che Dio stabilisce nel momento in cui crea le *res*.

Calov, per parte sua, fa proprio il tentativo di Gutke di elaborare una disciplina in cui la rappresentabilità delle *res* sia concepita come proporzionalità delle cose tra loro e rispetto al nostro intelletto, e mutua il tema dell'*intelligentia* dividendola in due discipline, la *gnostologia* (secondo l'ordine dell'intelletto) e la *noologia* (secondo l'ordine delle cose). La prima ha per oggetto il *cognoscibile qua tale* e si occupa dei primi principi delle cose in quanto sono conoscibili; la seconda considera i primi principi in cui si esprime la proporzionalità delle cose stesse e la loro struttura. L'intento di Calov è, tuttavia, quello di definire un quadro completo delle discipline²¹³ e aggiunge ai due saperi regionali la metafisica, detta propriamente ontologia, la quale indaga l'ente in quanto tale secondo il massimo grado di astrazione e universalità. Essa viene detta anche *domina* e *regina* e si istituisce una volta chiarito il fondamento tra l'ordine delle cose e quello dell'intelletto. Per questo motivo la prima disciplina è la *gnostologia*, poiché fornisce gli elementi essenziali per ogni tipo di oggetto in quanto appreso dall'intelletto²¹⁴ e fonda, in questo modo il sistema delle scienze;²¹⁵ segue la *noologia* che si occupa, invece, di indagare l'ordine delle cose in quanto suscettibili di accordarsi con l'intelletto e, infine, l'ontologia che è lo studio dell'ente in quanto tale e che possiede una propria essenza reale.²¹⁶ La

213. Calov dedica alla riflessione sulla costituzione metodica dell'enciclopedia del sapere il *Tractatus novus de Methodo discendi et disputandi* contenuto negli *Scripta philosophica* del 1651.

214. Calov 1651: *Gnostologia*, 1: "Gnostologia exhibens Cognoscibilis, qua talis Naturam, Principia, Affectiones, et species. Hoc est Modum apprehendendi quodcunque Objectum, cui ininitur omnis humana cognitio"; cfr. *ibidem*, § 1: "Gnostologia est habitus mentis principalis, contemplans cognoscibile qua tale".

215. A tal proposito Savini afferma: "Proprio la scelta del cognoscibile come quadro unitario che raccoglie al proprio interno l'insieme delle discipline è significativo circa la tendenza a coniugare l'ampiezza e la vastità delle discipline con la struttura particolare del soggetto conoscente", Savini 2009b: 369.

216. Calov 1651: *Noologia*, §3, 56: "Noologia posterior est habitu Gnostologiae, at prior Metaphisica, aliisque disciplinis. Ratio est: Gnostologia versatur circa scibile praecise, qua tale, et in abstractione, Habitus intelligentiae circa scibile certum, nimirum, circa hoc scibile, quod alijs cum Dn. Gutkio subtilitas, nobis affinitas et cognitio rerum indigitatur. Ut ergo peculiare scibile est Ens quatenus Ens, cum natura rei spectatur, qua talis, sic etiam peculiare id est, cum affinitas rerum expenditur. Adhaec Gnostologia perficit primam mentis operationem, concernens simplicem rerum apprehensionem [...]: at Noologia perficiendae secundae mentis operationi consecrata est, quae in compositione ac divisione, in Axiomatibus affirmativus et negativus sita est

gnostologia e la *noologia* sono abiti gnoseologici e noetici, che garantiscono formalmente l'armonia tra l'attività dell'intelletto e le cose. Essi sono detti consiliarii²¹⁷ della metafisica e mantengono la loro autonomia rispetto alla scienza regina, detta altrimenti *sapientia prima*.

4.2.1. L'Ontologia thetico-axiomatologica di Pascha

A dimostrazione della canonizzazione in ambito luterano del modello di una 'ontologia del reale', vi è il fatto che l'opera di Calov continua a essere pubblicata e impiegata all'interno dei *curricula* accademici; ne è un esempio paradigmatico tutta la produzione filosofica di Nikolaus Benedikt Pascha²¹⁸ (1643-1704), apertamente in continuità con la filosofia di Calov. Figlio dell'arcidiacono di Zittau, oggi città del sud-est della Sassonia in Germania, dopo aver studiato a Wittemberg, fu dal 1677 rettore del collegio di Groningen e della scuola di Stargard in Pomerania. Durante la sua carriera pubblicò 57 disputazioni di teologia e di filosofia. Quelle di ambito ontologico furono editate tra il 1660 e il 1680. Le prime, a partire dal 1667, sono: *Speculationum Ontologicarum Prima De Ontologiae Existentialis, Definitione et Partitione* difesa da Johann Hojer²¹⁹; *Speculationum Ontologicarum Secunda De Causis Ontologiae* difesa da Johann Georg Müller²²⁰; *Speculatio Ontologica De Veritate* difesa da Johann Heinrich Scheucker²²¹ e la *Contemplatio ontologica de conceptus entis ut sic simplicitate et compositione* difesa da Johann Bernhold.²²² Del 1677 sono, invece, la *Disputatio ontologica de Bonitate* difesa da Johannes Georgius Dolansky,²²³ l'*Exercitatio Ontologica, De Causa Et Causato* difesa da Zacharias Riedel,²²⁴ ma, soprattutto, il *Collegium Ontologicum Thetico-Axiomaticum*²²⁵ che raccoglie alcune delle precedenti disputazioni. Il libro viene ristampato una seconda volta nel 1694 con il titolo *Ontologia the-*

[...]Unde commodè dicitur *Habitus Noëticus*; ac præmittenda omnino *Metaphysicae* ceu *habitu Dianoëtico*".

217. Ivi, § 4, 57: "Noologia una cum Gnostologia Consiliarii quidam sunt Reginae scientiarum, Metaphysicae". Cfr. Calov 1651: *Metaphysica divina, Pars generalis, Praefatio*, 130: "Quum vero duplici huic muneri vel maxime inserviant duo isti habitus nobilissimi et generalissimi: Gnostologia ac Noologia, ideo libuit eosdem nuncupare *Consiliarios Reginae disciplinarum*. *Gnostologia* consulit, ut *abstracte* omnia proponantur, et quomodo id fieri possit, saluberrimus monitis instruit. *Noologia* suggerit *primia principia*, ideo alijs dicta *Habitus primorum principiorum*, ut ex iisdem eliciat conclusiones prima Sapientia".

218. Cfr. AGL: 1751, Bd. 3, 1277.

219. Pascha/Hoier 1667.

220. Pascha/Müller 1668.

221. Pascha/Scheucker 1668.

222. Pascha/Bernhold 1670.

223. Pascha/Dolansky 1677.

224. Pascha/Riedel 1677.

225. Pascha 1677.

tico-axiomatica,²²⁶ ma dall'impianto generale dell'opera si ha l'impressione di un testo che è stato ampiamente rielaborato nella forma di un trattato sistematico di ontologia. Si tratta di un'opera molto vasta il cui contenuto è esposto metodologicamente attraverso due fasi: la *dogmatica* fornisce i precetti con cui si introduce una determinata questione; l'*axiomatica* dimostra il contenuto specifico attraverso l'impiego di canoni cui vengono fatti seguire gli argomenti da rigettare (*contra*); un *Prooemium*²²⁷ descrive, infine, lo statuto dell'ontologia attraverso l'enunciazione di nove canoni.

Il primo dato significativo è l'impiego del termine '*ontologia*' – non più nella forma greca com'è ancora per Calov – al posto di '*metafisica*', inserito questo soltanto tra i sinonimi, onde liberare la dottrina dell'ente da ogni equivoco legato alla traduzione di *meta*-fisica come scienza *post*-fisica, secondo l'universalità del suo oggetto, e/o come scienza *trans*-fisica secondo la priorità assoluta del suo oggetto. Secondo Pascha la salvaguardia del termine '*metafisica*' come sinonimo di ontologia avverrebbe soltanto in ragione della sua antichità, ma in nessun modo andrebbe preferito al primo, come dimostra Calov nella sua *Metaphysica divina*,²²⁸ la cui etimologia deriva dal participio greco ὄν e dal sostantivo λόγος e significa dunque "sermo de ente". Altri sinonimi di ontologia sono: *ontosophia*, impiegato secondo Pascha per la prima volta da Caramuel y Lobkowitz (1642) e, in seguito, canonizzato da Clauberg; *Philosophia prima*, *Scientiarum Princeps*, *Scientia catholica* – anch'esso impiegato da Clauberg in tutte le edizioni –, *Scientia scientiarum*, *Aquilia*, *Regina*, *Imperatrix*, *cardo sapientiae*, *Apex* e *columen Philosophiae*.²²⁹ L'ontologia viene detta anche Οὐσιολογία, secondo quanto afferma Johannes Schuler nella sua *Philosophia nova methodo explicata*,²³⁰ ma è una posizione che Pascha rifiuta.

Potiora sunt sequentia: (I.) Metaphysica, quae ob venerandam antiquitatem tolerari quidem, Ontologiae tamen nequaquam praeferri debet; quemadmodum demonstrat Magnis. Dn. D. Calovius in Metaph. divina. (2.) Sapientia prima, cuius definitionem tradit Aristoteles [...]. (3.) Οὐσιολογία

226. Pascha 1694. Il titolo dell'edizione compare nella sezione *Libri novi* degli *Acta eruditorum* del 1695 a pagina 191.

227. Pascha 1694: *Prooemium*, I-16.

228. Calov 1651: *Metaphysica divina, Pars generalis, Praecognita II*, 145: "Scientia de ente *Metaphysica* communiter appellatur a rerum ordine, ὄντολογία rectius ab objecto proprio".

229. I sinonimi sono mutuati dalla *Metaphysica divina* di Calov, cfr. Calov 1651: *Metaphysica divina, Pars generalis, Praecognita III*, 147.

230. Johannes Schuler, sostenitore del cartesianesimo, è l'autore della *Philosophia nova methodo explicata* del 1663 e delle *Exercitationes ad Principiorum Philosophiae Rentati Des-Cartes* del 1667. Carraud 1999: 32, nota 52, riferisce, su indicazione di J.-R. Armogathe, che il termine οὐσιολογία sembra fare la sua prima comparsa proprio nell'opera del 1667 e che, più in generale, per Schuler ὄντολογία e οὐσιολογία sono sinonimi. Si tratta, dunque, di una metafisica circoscritta all'indagine della sostanza.

quam appellationem adhibet Schulerus in Philosophia nova methodo conscripta (4.) Ontosophia et c.²³¹

L'*Ontologia thetico-axiomatice* non si propone di fornire l'insieme sistematico dei precetti metafisici, ma di mostrare in che modo essa sia in primo luogo l'*habitus*²³² intellettuale che consente di trattare l'ente in quanto tale preso nel suo senso massimamente indeterminato, perché l'ontologia così intesa astrae da qualsiasi riflessione particolare sugli individui. Essa è dunque la *sapientia entis, quatenus ens est*.²³³ Per definirne l'oggetto, Pascha, impiegando una distinzione presente nella *Gnostologia* di Calov,²³⁴ stabilisce che dal punto di vista della *ratio quae sive materialis*, con cui si indica comunemente l'oggetto materiale, l'*ens* indica un grado comune a tutte le cose inferiori che esistono in natura e che hanno allo stesso modo un'essenza reale, attuale, positiva e per sé. Dal punto di vista della *ratio sub qua sive formalis*, con cui si indica comunemente l'oggetto formale, il sintagma *quatenus ens* esprime, invece, il modo proprio della metafisica di considerare quel grado dell'ente illimitato ("gradus ille entis illimitati")²³⁵ che esclude ogni stato accidentale e ogni condizione estrinseca, ma che riguarda la sola considerazione essenziale dell'ente. Per questo motivo l'ontologia si rivolge a: "(I.) simplicem Entis theoriam. (2.) Principia et affectiones Entis communissimas (3.) Modos contrahentes ac immediate inferioria, adeoque nota reduplicativa quatenus h. l. non tam reduplicative quam specificative accipi debet".²³⁶

Rispetto alle cause che sono alla base della fondazione dell'ontologia, come per Calov, anche per Pascha la causa prima è Dio che è la fonte di ogni bene e dunque anche della metafisica; la causa seconda è, in primo luogo (*causa principalis*), la necessità da parte dei filosofi di rivolgere il loro ingegno a questa disciplina; in secondo luogo (*causa instrumentalis*), l'esercizio dell'intelletto che i "Systemata ontologica" produrrebbero. Anche gli scopi connessi all'ontologia sono di due tipi: il fine ultimo è la perfezione dell'intelletto speculativo nella contemplazione dell'ente in quanto tale; tuttavia tra i fini accidentali ri-

231. Pascha 1694: *Prooemium, Praeceptum I*, 2.

232. La natura dell'*habitus* viene descritta da Calov in questo modo: "Habitus intellectualis est qualitas in mente firmiter radicata ad ejusdem perfectionem, circa objectorum cognitionem", Calov 1651: *Gnostologia*, c. VII, 21.

233. Anche per Calov essa è *sapientia prima* e non tanto *scientia*, poiché è la prima di tutte le discipline e fornisce i principi che organizzano tutte le scienze inferiori; cfr. Calov 1651: *Metaphysica divina, Pars generalis*, 153.

234. Cfr. Calov 1651: *Gnostologia*, 19: "Obiectum duo continet I. Rem consideratam seu materiale. 2. Modum considerandi s. formale. Juxta illud aptum est cognosci a multis disciplinis, idque habet se, ut latius; juxta hoc unice saltim vendicatur disciplinae, quam constituit adaequate. Ratio formalis objecti duplex est, una objecti, ut res est, altera ut objectum est. Quae non diversa sunt, sed haec illius signum est, prior entitatis, posterior scibilitatis formalitas dici potest".

235. Pascha 1694: *Prooemium, Praeceptum I*, 3.

236. *Ibidem*.

entra quello dell'uso dei termini e degli assiomi metafisici che sono impiegati da tutte le altre discipline. Pascha stabilisce, infine, che le parti dell'ontologia sono due, una generale e una speciale.

Partes Ontologiae sunt duae: altera Generalisi, altera specialis dicitur. §. I. Pars generalis est, quae agit de Ente in genere, eiusque Principiis et affectionibus communissimis. Pars specialis est, quae agit de immediatis Entis inferioribus et quasi speciebus, nempe de Substantia et Accidente, ac eo usque descendit ad inferiora Substantiae et Accidentis, quo usque Abstractio secundum indifferentiam permittit.²³⁷

La divisione implica la dissociazione tra ontologia – il termine ‘metafisica’ è ormai dismesso – e teologia e fa emergere il raddoppiamento interno all'ontologia stessa tra una parte generale, che indaga l'ente *in genere*, e una parte speciale, che tratta delle sue specie, vale a dire della sostanza e della divisione categoriale, fin dove è applicabile l'astrazione *secundum indifferentiam*. La distinzione tra ontologia generale e speciale, presente anche nella *Metaphysica divina* di Calov, giustapposta tuttavia a quella tra metafisica generale e speciale, è piuttosto significativa, poiché espunge marcatamente la ‘metafisica’ tradizionalmente intesa dalla trattazione dell'ente e delle sue specie, e allontana ogni fraintendimento legato alla duplice natura del termine τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Si tratta, di fatto, dell'emergere di un processo che ha condotto a distinguere i due ambiti della metafisica, quello generale e quello speciale, distinzione che diviene infine separazione al mutare del significato della ‘filosofia prima’. Se infatti il primato della filosofia è inteso sia in ragione dell'universalità sia in ragione dell'eminenza del suo oggetto, i due aspetti della metafisica trovano unità nel rilevare una connessione nella *ratio entis*. Se il primato della filosofia è inteso solo in ragione dell'universalità dell'oggetto indagato – è questa l'operazione degli ‘ontologi’ – non vi è ragione per cui subordinare l'universalità della *ratio entis* a ciò che è immateriale e al di là del mondo fisico, poiché questo va a costituire il contenuto della teologia naturale e dei saperi regionali. È significativo allora che, una volta estromessa l'istanza di eminenza dell'oggetto dal discorso metafisico, decada anche la pretesa di utilizzare l'antico termine ‘metafisica’, sostituito da quello più adatto di *ontologia*, poiché essa è, per sua costituzione, la scienza più adeguata a trattare dell'ente in quanto tale e delle sue determinazioni generali. Nell'*Ontologia thetico-axiomatice* questo dato è piuttosto marcato, poiché non vi è più alcuno scarto concettuale tra la metafisica e l'ontologia; tutto è ricondotto all'ontologia e al suo modo di indagare l'ente formalmente a partire dalla *ratio quae sive materialis*. Il dato è ancora più evidente se si considera il tipo di astrazione impiegato anche per la parte speciale della scienza in questione: “quo usque abstractio secundum indifferentiam permittit”.

237. Ivi, *Praeceptum III*, 4-5.

Nelle sezioni successive del *Proemio* si passa a dimostrare attraverso l'impiego di nove canoni le caratteristiche dell'ontologia e il suo rapporto con le altre discipline attraverso il seguente procedimento espositivo: a) il canone (*canon*) stabilisce una determinata proprietà; b) l'*ekthesis* (ἐκθεσις) la espone attraverso l'inclusione e l'esclusione di alcuni aspetti; c) la *ratio* contiene la spiegazione del canone stesso e d) in ultimo la sezione dei *contra non valet* elenca i casi che vanno rigettati. In questo modo Pascha isola gli aspetti che sono propri dell'ontologia da quelli che, invece, appartengono a una sua forma *depravata, spuria, impura, mutilata ed erroribus obnoxia*.

Secondo il primo canone l'"ontologia est una",²³⁸ vale a dire essa è una disciplina unica e unitaria, poiché si avvale di un unico *modus considerandi* che è la *ratio formalis*²³⁹ ottenuta tramite astrazione, e non comprende sotto di sé alcun'altra 'ontologia' individuale, in quanto abbraccia il concetto indeterminato di ente. Da questo canone si deduce che l'ontologia è *habitualis*, non *systematica*, poiché corrisponde all'unico abito teoretico che riguarda la contemplazione dell'ente in quanto tale ed è *pura* poiché ben distinta dalle altre discipline. Il suo statuto è quello di essere all'interno del genere dei saperi teoretici una *species specialissima*.²⁴⁰ Il secondo canone stabilisce che l'"ontologia est disciplina nobilissima",²⁴¹ considerata non nell'ordine di un abito qualsiasi, ma secondo il genere degli abiti filosofici discorsivi,²⁴² la cui nobiltà deriva dall'infallibilità delle sue dimostrazioni, non dal rigore e dall'evidenza, e, soprattutto, dall'universalità dell'oggetto indagato, non dalla sua perfezione:

Quia Metaphysica non tantum inter habitus discursivos generalissimum et universalissimum agnoscit Objectum; sed etiam demonstrationes maxime infallibiles habet [...]. Sic Ontologia multo nobilior est Pneumatica, Physica, Mathesi, Ethica, Politica et c. tum Obiecti universalitate, tum demonstrationum infallibilitate.²⁴³

Un siffatto canone non è attribuibile, tuttavia, a una serie di casi, riportati tra i *contra*, che vanno esclusi, poiché corrispondono a una diversa manifestazione della *nobilitas* e restituiscono una forma corrotta di ontologia. Tra questi vi è il caso dell'ontologia che viene meno alla considerazione dell'universalità dell'oggetto indagato o quella degli 'eretici' che basano le dimostrazioni su

238. Ivi: *Canon I*, 5.

239. Ivi: 6I: "Ratio formalis, quae vox notat I. Praecisam rei quidditatem ab omnibus conditionibus materialibus. Sic de formali ratione animalis esse dicitur, esse sensitivum".

240. Cfr. Calov 1651: *Metaphysica divina, Pars generalis*, 153.

241. Pascha 1694: *Prooemium, Canon II*, 7.

242. L'*habitus discursivus* è quello dianoetico che impiega la ragione per dimostrare certe conclusioni da determinati principi. Cfr. Calov 1651: *Metaphysica divina, Pars generalis*, 155: "Proximum denique genus est habitus theoreticus discursivus, qui conclusiones et principiis elicit et uno nomine dicitur Sapiencia".

243. Pascha 1694: *Prooemium, Canon II*, 7.

falsi principi. Vi è il caso dell'ontologia considerata nell'ordine di un *habitus* qualsiasi; in questo modo, infatti, la *noologia* e la *gnostologia* non le sarebbero inferiori in virtù dell'universalità dell'oggetto indagato e lo stesso varrebbe per la teologia in virtù dell'infallibilità delle dimostrazioni. Vi è il caso dell'ontologia considerata secondo il rigore e l'evidenza delle dimostrazioni, rispetto alle quali, rispettivamente, sono la fisica e la matematica ad avere un grado di nobiltà maggiore, e il caso, della *nobilitas* connessa alla perfezione dell'oggetto, secondo cui è la *pneumatica* la più nobile. Dunque, la *nobilitas* dell'*ontologia pura* si basa sul fatto di essere un abito discorsivo, il cui oggetto è caratterizzato dalla massima universalità e le cui dimostrazioni sono infallibili. La perfezione dell'oggetto e le dimostrazioni rigorose ed evidenti non appartengono direttamente all'ontologia, ma alle altre discipline che solo in questo senso possono esserle superiori in fatto di eccellenza. Poiché la *nobilitas* è connessa all'universalità dell'oggetto e all'infallibilità delle dimostrazioni, la fisica è meno nobile dell'ontologia; se si considera, tuttavia, la nobiltà sulla base del rigore vale il contrario.

CONTRA NON VALET. [1.] De Ontologia depravata; Sic Ontologia Schuleri deficit qua Objecti universalitatem. Item Ontologia Haereticorum aliorumque falsis Principiis referta deficit qua demonstrationum infallibilitatem. [2.] De ontologia considerata in ordine ad quoscunque habitus. Sic Noologia et Gnostologia Metaphysicae non cedunt, qua Objecti universalitatem, nec Theologia Metaphysicae inferior est, qua demonstrationis infallibilitatem. [3.] Tantum de Nobilitate quoad modum tractandi, quod contra Revium, qui ait: Objectum Metaphysicae esse ignobilissimum. Nec tantum de Nobilitate, quoad conditionem objecti, quod contra eos, qui Metaphysicae denegant demonstrationes. [4.] De Nobilitate ob demonstrationis rigorem. Sic enim Physica nobilior est Metaphysica, quia habet magis rigorosas demonstrationes. Nec ob demonstrationis evidentiam: sic enim Mathesis est nobilior Metaphysica, quia habet magis evidentes demonstrationes. [5.] De Nobilitate ex Objecti perfectione resultante. Sic enim Pneumatica est nobilissima, imo quaelibet scientia particularis nobilior habet Objectum Metaphysica.²⁴⁴

Il terzo canone stabilisce che l'"ontologia est necessaria",²⁴⁵ poiché spiega i termini astratti e comunissimi che sono presupposti da tutte le altre discipline particolari, come nel caso della teologia, della giurisprudenza, della medicina e della fisica. Il quarto canone afferma, invece, che l'"ontologia cognoscit omnia",²⁴⁶ ma il suo non è un conoscere *universaliter*, bensì *realiter*; è un "cognoscere omnia in universali seu quoad predicata communissima et rationes generalissimas",²⁴⁷ poiché tratta di un tale grado di ente e di siffatti attributi, che tutti gli altri enti convengono in esso:

244. Ivi: 7-8.

245. Ivi: *Canon III*, 8.

246. Ivi: *Canon IV*, 9.

247. *Ibidem*.

Quia Ontologia agit de tali Entium gradu ac eiusmodi attributis, in quibus omnia Entia conveniunt.

EXEMPLA. Sic quando Ontologia cognoscit Ens ut sic, tunc confuse simul cognoscit Deum, Angelos, Corpora, Qualitates, et c. quia omnia ista conveniunt in conceptu Entis ut sic.²⁴⁸

Oggetto dell'ontologia è l'*ens ut sic* e tutti gli enti convengono nel suo concetto. Sul carattere dell'universalità con cui l'ontologia conosce il suo oggetto – *in universali*, ma non *universaliter* – Pascha riprende la distinzione di Calov secondo la quale la metafisica considera l'essere in generale e non in generale gli esseri e tratta nello specifico dell'ente in quanto ente e non di tutti gli enti.²⁴⁹ Usando le parole di Pascha, l'ontologia non conosce tutte le cose perché tratta di tutti i predicati speciali e di tutte le *rationes* proprie di tutti gli individui – di quella di Dio come di quella di un cane –, ma perché, al contrario, tutte le cose sono indagate in universale attraverso i predicati più comuni e le *rationes* più generali. Tutte le cose rimandano al concetto dell'*ens ut sic*, poiché esso, essendo colto nella massima astrazione, prescinde da tutte le cose inferiori e può dunque essere detto di tutte. L'ontologia conosce le *rationes* proprie solo confusamente, sia che queste appartengano a Dio sia che appartengano a un individuo concreto qualsiasi.

Pascha rivolge la sua critica a coloro che restringono l'oggetto della metafisica alla sola sostanza – come nel caso di Keckermann²⁵⁰ e Schuler –, poiché così facendo non possono affermare che la scienza in questione conosce tutto in universale, dal momento che non tutti gli enti convengono sotto il concetto di sostanza. L'ontologia non è dunque una *ousiologia*, ma non è nemmeno una teologia ("Non enim agit Metaphysica de Deo"); essa è la disciplina pura in virtù dell'universalità del proprio oggetto e delle proprietà comuni che gli appartengono. Essa non conosce il proprio oggetto nemmeno *intentionaliter*, poiché questo è piuttosto il modo della logica e della retorica; essa lo conosce *realiter*, vale a dire l'ente di cui essa si occupa, per quanto colto secondo la massima astrazione possibile, è sempre un ente positivamente determinato e dotato di una precisa e consistente essenza. Secondo quanto stabilisce il quinto canone, l'"ontologia versatur circa difficilissima",²⁵¹ poiché tratta dei concetti più astratti e più lontani dai sensi e perché si occupa delle cose che sono più difficili "in ordine ad cognitionem intellectualem Entium determinatae quid-

248. Ivi: IO.

249. Cfr. Calov 1651: *Metaphysica divina, Pars generalis*, 188.

250. Di Bartholomaeus Keckermann (1571-1609), professore a Heidelberg, esce postumo ad Hannover nel 1609 lo *Scientiae metaphysicae compendiosum systema*. Nel trattato è contenuta la posizione dell'autore secondo la quale la metafisica è la scienza che si occupa della gerarchia e dell'ordine delle sostanze. Cfr. Wundt 1939: 70-72.

251. Pascha 1694: *Prooemium, Canon V*, IO.

ditatis",²⁵² il cui scopo è quello di ottenere una conoscenza *accurata sive distincta*, non confusa.²⁵³ "Quia Ontologia agit de conceptibus abstractissimis et a sensibus remotissimis, quique in via inquisitionis sive inventionis omnium rerum particularium notitiam supponunt".²⁵⁴

A differenza dell'ontologia, l'etica, la *pneumatica*, la fisica e la matematica possono impiegare più facilmente la via della scoperta (*inventio*), poiché i loro oggetti di indagine non sono massimamente distanti dai sensi e dalle singole cose, e quand'anche i concetti astratti dell'ontologia fossero impiegati allo stesso scopo, supporrebbero sempre la conoscenza di tutte le cose particolari. Al sesto canone si stabilisce che l'"ontologia habet notitiam certissimam",²⁵⁵ poiché dalle dimostrazioni che si compiono in ontologia dipendono i principi di tutte le altre discipline: "a Demonstrationibus Ontologicis Principia reliquarum disciplinarum dependent".²⁵⁶ La certezza dell'*ontologia pura* è *objectiva*, non *subjectiva*, ottenuta tramite dimostrazioni infallibili, tuttavia non rigorose e non sulla base dell'evidenza. La certezza dell'ontologia non ha nulla a che vedere con la Rivelazione della teologia, ma impiega esclusivamente il lume naturale. Anche in questo caso attraverso la serie dei *contra*, Pascha isola i casi che non riguardano il tipo di certezza che caratterizza l'*ontologia pura*. In primo luogo menziona il caso dell'ontologia soggetta a errori, come quella di Timpler e di Keckermann, i cui principi e le cui dimostrazioni non hanno alcuna certezza e, al limite, sono persino falsi. Vi è poi il caso dei principi primi di cui si occupa la *noologia*, che sono certi, ma che non impiegano alcuna dimostrazione, e, infine, i casi dell'evidenza matematica, delle dimostrazioni rigorose della fisica e della Rivelazione oggetto della teologia. Per tutti questi si intende, infatti, un grado di certezza che non riguarda direttamente l'ontologia e che appartiene piuttosto alla natura di queste stesse discipline. La fisica, ad esempio, è inferiore all'ontologia dal punto di vista della certezza ottenuta attraverso l'infallibilità delle dimostrazioni, ma non dal punto di vista del rigore delle stesse:

CONTRA NON VALET. I. De ontologia erroribus obnoxia. Sic Metaphysica Timpleri, Keckermanni et c. multa nobis exhibet Principia ac Demonstrationes nulla certitudinem habentes, imo maxime falsas. 2. De certitudine subjectiva [...]. 3. De certitudine citra demonstrationem obtenta. Sic Noologia exhibens Principia prima certissima non cedit Ontologiae, qua cer-

252. Ivi: IO-II.

253. Cfr. Calov 1651: *Metaphysica divina, Pars generalis, Praecognita III*, 151: "E quibus consequitur ulterius, quod licet difficilissima sit, dum cognitionem non confusam, superficialiam et simplicem, sed distinctam, accuratam et scientificam rerum abstractissimarum intendit, attamen studio sit omnium dignissima, et propter sese vel maxime appetatur ab omnibus, si non in forma propria, saltem sub aliena; si no ratione notitiae omnimodae et perfectae, certe tamen ratione principiorum aliorum dependentiae. Dirigendum enim ubique expetit dirigens: et normatum exigit normam".

254. Pascha 1694: *Prooemium, Canon V*, II.

255. Ivi: *Canon VI*, 12.

256. *Ibidem*.

titudinem. 4. De certitudine ratione evidentiae; Hac enim ratione Mathe-
sis Ontologiam superat certitudine: Nec de certitudine ratione rigorosae
demonstrationis: Juxta hanc enim Physica certior esse dicitur Ontologia.
5. De certitudine ex revelatione obtenta. Juxta hanc enim Theologiae no-
titia multis modis est certior prae notitia Ontologiae.²⁵⁷

Il settimo canone stabilisce che l'“ontologia ad docendum est aptissima”²⁵⁸, perché trasmette la conoscenza delle cose più comuni, indaga le cause prime e spiega i termini che occorrono in tutte le discipline, come nella giurisprudenza, nella teologia e in generale in tutta la filosofia. La sua funzione non è, tuttavia, strumentale e *dispositiva*, ma è *principalis* e *directiva*; il suo è un “officium principale, regium”, non “consiliarium” e proprio sull'esclusione di questo aspetto torna il riferimento alle discipline *consiliarii* di Calov. Esse corrispondono agli abiti pratici che garantiscono formalmente l'armonia tra l'attività dell'intelletto e l'ordine delle cose, poiché indagano i *principia cognoscendi* sia incompletti – è il caso della *gnostologia* che corrisponde alla prima operazione dell'intelletto, cioè la *simplex apprehensio* – sia completi – è il caso della *noologia* che indaga i principi primi che si enunciano nella forma proposizionale, come il principio di non contraddizione – e che sono per questo di grande giovamento all'insegnamento: “CONTRA NON VALET: [...] 3. De officio principali consiliario. In hoc enim excellit Gnostologia et Noologia, quae magnum ad docendum praebent adjumentum, cum exhibeant nobis Principia cognoscendi, tum incompleta, tum completa”.²⁵⁹

L'ontologia è in primo luogo un *habitus* teoretico contemplativo e soltanto in modo accidentale è utile alle discipline che impiegano i termini metafisici per condurre le proprie dimostrazioni. Il carattere di strumentalità non appartiene all'*ontologia pura*, ma alla logica, e secondo quanto stabilisce l'ottavo canone, l'“ontologia propter se expetitur”,²⁶⁰ vale a dire va ricercata *de iure* per se stessa, giacché “est habitus principalis mentem hominis intensive ac per se contemplatione Entis perficiens”.²⁶¹ L'*ontologia pura* non risponde al criterio dell'uso, ma a quello della contemplazione dell'ente in quanto tale che costituisce l'*habitus* principale della nostra mente e per questo essa va ricercata per se stessa. D'altro canto, i suoi termini e le sue dimostrazioni sono impiegati dal teologo come dal filosofo, dal giurista come dal medico, ma il criterio dell'uso non prevale sul fatto che essa vada appresa per sé *de iure*, anche se *de facto* l'esperienza dimostra che i termini metafisici sono spesso insegnati soltanto per il loro impiego in teologia. Dal momento che ciò avviene nella pratica, solo secondariamente si può accettare che l'ontologia venga appresa con la teologia.

257. Ivi: 13.

258. Ivi: Canon VII, 13.

259. Ivi: Canon VIII, 14.

260. *Ibidem*.

261. *Ibidem*.

Significativo è allora il rimando alle critiche mosse a quell'ontologia 'depravata' e corrotta che, pur essendo ricercata per sé, non è a tal punto di nessun giovamento da dover essere abolita dai *curricula* accademici, come quella di Timpler e di Maccovius²⁶²:

CONTRA NON VALET. I. De Ontologia depravata. Haec enim propter se ut expetatur, tantum abest, ut potius odio sit habenda, et ex Scholis eliminanda, qualis est Timpleri, Maccovii et c. Ontologia. 2. De facto; Sic experientia satis testatur, plerosque Studiosos addiscere Metaphysicam tantum propter usum, quem habent termini Metaphysici in Theologia. 3. De intentione secundaria. Sic secundario [...] Ontologiam propter Theologiam addiscendam esse, non negamus.²⁶³

Il nono e ultimo canone stabilisce, infine, che "Ontologia aliis imperat".²⁶⁴ L'ontologia assume a una funzione di dominio sulle altre discipline, poiché 1) fornisce i principi, 2) attribuisce loro i rispettivi oggetti e 3) suggerisce le soluzioni alle controversie da dirimere.²⁶⁵ Il suo è un *imperium theoreticum* su gli altri *habitus philosophici particulares* e la sua funzione principale è quella di essere *praeceptorialia*, non *consultatoria*. Per questo motivo, essa governa sulla *pneumatica*, sulla fisica, sulla matematica, sulla giurisprudenza e sulla medicina. Vanno distinti, tuttavia, i confini di questo dominio teoretico e isolati i casi in cui esso non si esercita:

CONTRA NON VALET. 1. De Facultatibus superioribus. In Theologiam enim Ontologiae nullum tribuimus imperium. 2. De Habitibus Philosophicis universalibus, Gnostologiae enim et Noologiae Metaphysica seu Ontologia nulla suppeditat principia, nec obiecta adjudicat, et c. adeoque nec imperat modo explicato. 3. De imperio practico. Imperium practicum enim nonnisi disciplinis practicis et in specie Politiae competit. 4. De minus congrua accommodatione. Si enim constitutio seu adjudicatio Obiectorum aliter ac per nudam Objectorum, quoad quaestionem, quid Nominis et an sit? praecognitionem declaratur, haec sententia tolerari nequit, nec Horistica a nonnullis recepta, nisi Metaphysicam e numero habituum Theoreticorum eliminare velis, admitti potest. 5. De praeceptione consultatoria. Haec enim ad Gnostologiam et Noologiam, quas vocant consiliarios Metaphysicae, rectius quam ad Metaphysicam accommodatur.²⁶⁶

262. Johann Makowski (Maccovius, 1560-1644), allievo di Keckermann e professore di teologia a Franeker (Provincia Unite) dal 1615, ribadisce la perfetta compatibilità tra metafisica e teologia. Il suo trattato, la *Metaphysica ad usum quaestionum in Philosophia ac Theologia adornata et applicata*, esce postumo a Leiden nel 1645; cfr. Wundt 1939: 89-90.

263. Pascha 1694: *Prooemium*, Canon VIII, 15.

264. *Ibidem*: Canon IX.

265. Ivi: *Ratio*, 16: "quia Ontologia aliis disciplinis principia suppeditat, Obiecta adjudicat, rationesque decidendi controversias suggerit". Cfr. Calov 1651: *Metaphysica divina, Pars generalis, Praecognita III*, 151: "Influit namque Metaphysica occulta ratione in disciplinas inferiores, easque dirigit I. Principia ipsis suppeditando [...]. 2. Obiecta iisdem adjudicando, quae praecognoscit quod sint, et quid significant. 3. Rationes, controversias decidendi".

266. Pascha 1694: *Prooemium*, Canon IX, 16.

Quello dell'ontologia non è più un *imperium* se si considera la teologia – per Pascha è sempre la teologia rivelata –; la *gnostologia* e la *noologia*, vale a dire gli *habitus philosophici universales* che trovano da sé i propri principi e i propri oggetti di indagine e che svolgono il ruolo di abiti *consilarii* della metafisica; e infine l'ambito pratico, in cui essa, essendo un sapere teorico, non può competere con nessuna disciplina pratica. Pascha fa riferimento all'*Horistica* – è la sezione finale della metafisica speciale cui Calov attribuisce il compito di definire l'oggetto delle varie scienze – e in generale alla metafisica come abito teoretico, in opposizione a una meno congrua attribuzione degli oggetti che avverrebbe per semplice *praecognitio*.

Ripercorrendo i nove canoni con i quali Pascha presenta lo statuto e il contenuto dell'*ontologia pura*, emerge che essa è la *sapientia entis, quatenus ens est*, il cui fine è in primo luogo quello della contemplazione dell'ente in quanto tale, o *ens ut sic*, inteso secondo il concetto massimamente astratto in cui tutti gli altri enti convergono. La ragione dell'unitarietà dell'ontologia sta nel *modus considerandi* che la contraddistingue e che corrisponde alla *ratio formalis*. L'ontologia può essere intesa solo per omonimia come un insieme di *systemata ontologica* utili all'esercizio dell'intelletto, poiché in senso proprio è l'*habitus discursivus* principale che contempla il concetto indeterminato di ente e che, proprio in ragione dell'universalità dell'oggetto indagato e dell'infallibilità delle dimostrazioni, può essere intesa come la disciplina più nobile. Essa è anche necessaria e adatta all'insegnamento, poiché spiega i termini più comuni e più astratti – e per questo più difficili – che occorrono nelle altre discipline, ma non per questo deve essere ricercata secondo il criterio dell'uso. L'ontologia conosce tutte le cose *realiter in universali*, poiché tratta di un tale grado di ente e di siffatti attributi che tutti gli enti vi convergono. Sebbene possa conoscere solo confusamente le *rationes* degli enti singoli, la sua conoscenza è tuttavia certissima, poiché dalle sue dimostrazioni ottenute attraverso il lume naturale dipendono i principi di tutte le altre discipline. In ragione della sua autonomia essa è anche detta 'pura' e la sua funzione principale è di dirigere le altre discipline in virtù dei principi che fornisce e degli oggetti che attribuisce loro. Vi sono degli aspetti, tuttavia, per i quali la subordinazione rispetto alle altre discipline viene a decadere; questi sono legati alla certezza dei contenuti della Rivelazione di cui tratta la teologia, al rigore delle dimostrazioni della fisica; all'evidenza delle dimostrazioni matematiche e al ruolo degli abiti filosofici universali che rendono la *gnostologia* e la *noologia* autonome nel loro essere discipline consiliari e ausiliari della metafisica.

4.2.2. Ontologia generale e speciale

L'impianto generale dell'*Ontologia thetico-axiomatice* è piuttosto complesso, ma essa si divide principalmente in una parte generale e in una parte speciale: la prima parte tratta dell'ente in generale, dei suoi principi e delle sue proprietà (*affectiones* o *attributa*) comuni ed è distribuita lungo quattro ampi capitoli che si occupano, nello specifico, della descrizione nominale del termine *ens*, della sua descrizione reale, di ciò che gli si oppone (non-ente) e dei principi propri dell'ontologia che dimostrano le proprietà dell'oggetto indagato. I principi *incomplexa* sono rappresentati dai termini semplici, come nel caso della *ratio formalis* e degli *attributa entis*, che sono desunti dal concetto generale di ente; i principi *complexa* sono quelli, invece, che possono essere enunciati nella forma proposizionale e che corrispondono agli assiomi universali, tra cui il primo è quello che recita *impossibile est idem simul esse et non esse*. L'ontologia indaga in senso proprio i *principia cognoscendi*, poiché essa è la *sapientia* o l'*habitus discursivus*²⁶⁷ il cui compito è quello di dimostrare le proprie conclusioni ed essendo queste massimamente universali, tutte le dimostrazioni delle altre discipline ne dipendono necessariamente. A questi quattro capitoli segue una sezione che riguarda, invece, gli attributi o affezioni dell'ente, sia *in genere* sia *in specie*. Queste ultime si dividono in *unitae* (*unitas, veritas, bonitas*) e in *disiunctae*, le quali comprendono una ventina di distinzioni successive interne al concetto di ente, tra le quali, in ordine, quelle di atto e potenza, principio e principiato, causa e causato, necessario e contingente, creato e increato, finito e infinito. La parte speciale dell'ontologia²⁶⁸ riguarda, invece, la divisione immediata dell'ente in sostanza e accidente, indagata sia in genere sia soprattutto in riferimento agli enti particolari, rispetto ai quali il primo concetto di ente si contrae essendo esso massimamente indeterminato (*conceptus contrahibilis*).

Dalla riflessione a proposito della descrizione nominale e della descrizione reale dell'ente è possibile ricavare il nucleo centrale dell'*Ontologia thetico-axiomatice*. Proprio attraverso lo scarto che sussiste tra la descrizione nominale e la descrizione reale, Pascha isola tutti i casi che solo impropriamente possono essere attribuiti al significato di ente preso nella sua *ratio formalis* e indagato *realiter*. I significati di *ens* preso nominalmente possono essere distinti se assunti in senso lato (*latius*) o in senso stretto (*strictior*). Al primo caso Pascha assegna tre modi di intendere il termine '*ens*' che non troppo velatamente richiamano la distinzione stabilita da Clauberg tra *intelligibile, aliquid* ed *ens reale* o *res*:

Latius accipitur vocabulum tribus modis. [I.] Pro omni eo, quod actu in re-

267. Ivi: c. IV, 166: "Quia Ontologia est sapientia, quae definitur quod sit habitus cum principiorum notitia conclusionem quoque notitiam coniungens"; Cfr. ivi: 167: "Quia Ontologia est Sapientia et Habitus discursivus, cuius munus est Conclusiones suas e Principiis demonstrare".

268. Ivi: *Pars specialis ontologiae*, 787 e sgg.

rum natura datur, ac esse positivum et reale quocunque tamen modo habet; Hoc modo Entia per accidens, Modi et c. dici possunt Entia (2.) Pro omni eo, quod non repugnat existere, s. actu sit s. aliquando demum futurum; Hoc sensu Entia in potentia dici possunt Entia. Atque haec significatio priori est latior (3.) Pro omni eo, quod est intelligibile, sive de quo aliquid affirmari vel negari potest; Hoc sensu Entia rationis, Privationes, Negationes et c. dici possunt Entia. Haec significatio omnium est latissima.²⁶⁹

Così per Clauberg il termine '*ens*' significa: 1) "*ens* in prima et generalissima significatione"²⁷⁰ (l'intelligibile); 2) "*ens* in secunda et minus lata significatione, quod revera Aliquid est, et a Nihilo distinguitur"²⁷¹; 3) "*ens* in tertia et magis propria significatione"²⁷² (la *res* o *ens reale* e i suoi attributi).

Al modo di intendere l'*ens* in senso stretto, Pascha attribuisce, invece, il fatto di definirlo in base alla perfezione e all'imperfezione (*in sensu perfectionis*, *in sensu imperfectionis*), vale a dire in riferimento all'ente primo e perfetto che è Dio. Nondimeno per Pascha entrambi i sensi, *latius* e *strictior*, sono casi di omonimia e, per questo, sono del tutto inadeguati a essere trattati in ontologia, poiché essa indaga unicamente ciò che con il nome 'ente' si dice avere un'*essentia reale, positiva, attuale et per se*²⁷³ e ciò che indica una determinata natura astratta da tutti gli enti 'inferiori'. Questo significato adeguato e proprio (*significatio propria et adaequata*) è ottenuto operando una serie di distinzioni nominali, che, pur implicando altrettanti casi di omonimia, sono assolutamente necessarie a circoscrivere e a identificare il vero oggetto dell'ontologia: le distinzioni tra ente reale ed ente di ragione, tra ente positivo ed ente negativo, tra ente in atto ed ente in potenza e, in ultimo, tra ente per sé e per accidente²⁷⁴ consentono di isolare il nucleo concettuale della descrizione reale dell'ente. Esse non sono mere opposizioni, ma hanno alla base un modo comune di riferirsi a uno stesso contenuto di realtà. Ad esempio, all'interno degli enti di ragione vengono distinti quelli che partecipano dell'*esse reale*, come quando si

269. Ivi: 19. Si veda Clauberg a proposito della definizione di intelligibile: «Cogitatur autem quando illud mens apprehendit, aliquid de eo affirmat, negat, probat, reprobatur», Clauberg 1647: § 10, 39; «Cogitatur autem Ens, cum animo percipitur, cum de eo dubitatur, vel affirmatur, vel negatur, vel probatur aliquid», Clauberg 1691a: § 9, 283.

270. Clauberg 1691a: c. II, 283.

271. Ivi: c. III, 285.

272. Ivi: c. IV, 290.

273. Cfr. Calov 1651: *Metaphysica divina, Pars generalis*, §2, 251: «Ens, quod hic consideratum, est Ens positivum, reale, attuale, incomplexum».

274. Nella *Metaphysica divina* di Calov le quattro distinzioni nominali sono: «Prima distinctio Entis est in positivum, et negativum», Calov 1651: *Metaphysica divina, Pars generalis*, 225; «Secunda distinctio Entis est in Ens Reale et Ens Rationis», ivi: 229; «Tertia distinctio Entis est in Ens actu et potentia», ivi: 234; «Quarta distinctio est in Ens complexum et incomplexum. Complexum est, quod repraesentat conceptus plures, incomplexum unicum repraesentat conceptum», ivi: 239.

dice "homo cognitus", da quelli che invece sono tali *absolute* e che non riguardano in nessun modo gli enti reali, a tal punto che possono essere intesi solo per mera opposizione a essi. Si tratta del genere dell'*ens rationis objective tantum tale* e l'esempio principale è quello della "Chimaera cognita".

Il linguaggio comune ammette un gamma molto ampia di oggetti indicati con il nome generico di "ens seu aliquid", con il quale si intende sia ciò che esiste sia ciò che non esiste.

Quia usu loquendi recepto, omne id vocamus Ens seu aliquid, de quo cogitemus, sive sit in rerum natura sive non. EXEMPLA. Sic non tantum Deus, Angelus, homo et c. dicuntur Entia, sed etiam Coecitas, Chimaera, acervus lapidum et c. dicuntur Entia.²⁷⁵

Ens è il nome più comune di tutti e comprende sotto di sé una gamma molto ampia di oggetti, quelli per sinonimia, ma anche quelli per omonimia, quelli propriamente detti, ma anche quelli di ragione e i *negativa*, che sono detti *entia*²⁷⁶ pur non partecipando della definizione che li renderebbe propriamente tali. Nondimeno, ciò che esiste soltanto nell'intelletto non è un ente reale; esso è solo un *conceptus objectivus* che non ottiene in nessuno modo il grado di esistenza al pari dell'*ens reale*:

Quia per tò esse in rerum natura, Ens reale ab Ente rationis distinguitur [...]. Quia per tò esse tantum in intellectu, Ens rationis ab ente reali distinguitur. EXEMPLA. Sic quia Chimaera et Cerberus tantum sunt in intellectu objective, E. non sunt Entia realia.²⁷⁷

Dunque, l'esistenza di ciò che è soltanto nell'intelletto *objective*, non implica alcuna comunanza con l'ente reale e questo è quanto Pascha dimostra nel quinto canone:

CANON V. Quod tantum est in intellectu, non est Ens reale.
Dist. [I] inter Esse in intellectus subiective et objective: de hoc valet canon [2] inter rei existentis in intellectu conceptum formalem et obiectivum: de hoc valet canon.
RATIO CANON. Quia per tò Esse tantum in intellectu, Ens rationis ab ente reali distinguitur.
EXEMPLA. Sic quia Chimaera et Cerberus tantum sunt in intellectu objective, E. non sunt Entia realia.²⁷⁸

275. Pascha 1694: *Pars generalis, Sectio I, Canon II*, 88.

276. Ivi: 87: "CANON II. Ens est nomen omnium communissimum. Dist. (I) Inter Communitatem nominis tantum, seu aequivocam et inter Communitatem nominis et rei simul, seu Synonymicam: De illa Valet Canon. (2.) inter tò omne quatenus includit non tantum Entia proprie dicta, sed etiam Entia rationis, Negativa et. c. De hac acceptione Valet Canon".

277. Ivi: 90.

278. Ivi: 90-91.

La questione dell'inclusione degli enti di ragione in ontologia è presente anche in Clauberg, tuttavia mentre nell'*Ontologia thetico-axiomatice* essi trovano una collocazione soltanto all'interno della descrizione nominale del termine *ens*, in virtù della massima *communitas* del nome, estesa sino ai casi di omonimia, e non in virtù della *ratio entis* vera e propria, negli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia*, e nelle edizioni successive, gli enti di ragione rappresentano sempre un certo grado di realtà, vale a dire quello della pura pensabilità. In particolar modo nella *Metaphysica de ente* vengono individuati quattro generi di enti di ragione²⁷⁹: il primo è l'ente di ragione che si forma attraverso un concetto esclusivamente negativo che la mente produce. Ne è un esempio il *nihil* o non-*ens*, sia come negazione (*negativum*) sia come privazione (*privativum*), al quale si oppone l'*aliquid*.²⁸⁰ Il secondo genere è l'ente di ragione che corrisponde questa volta ad un concetto positivo di quelle stesse negazioni e privazioni, come quando si dice che la fortuna è cieca.²⁸¹ Il terzo è l'ente di ragione che rientra comunemente nel novero delle finzioni, ovvero nell'ambito di quei concetti che, seppur non implicando alcuna contraddizione, hanno comunque un certo grado di realtà e di possibilità anche se non esistono, come la montagna d'oro. Nel caso in cui queste finzioni implicassero contraddizione, apparirebbero al primo genere di ente di ragione, come ad esempio il cerchio quadrato.²⁸² Il quarto ed ultimo ente di ragione è più semplicemente ciò che si aggiunge con il pensiero a una qualsiasi cosa, come una denominazione esterna che non apporta alcuna realtà alla cosa pensata.²⁸³ Gli enti di ragione si oppongono contraddittoriamente o privativamente all'ente preso nel secondo significato – l'*aliquid* – e appartengono dunque all'*intelligibile*, poiché anche

279. Clauberg 1691a: §38, nota e, 289: "*Ens rationis*] Quatuor genera Entis rationis distincte hic explicantur: primum §36. secundum §37. tertium §38. quartum §40. Quae §39, dicuntur, pertinent ad entia rationis secundi ac tertii generis".

280. Ivi: §36, 288-289: "Haec dicta sunt de Nihilo sive Non ente, quod Enti in secunda significatione accepto contradictorie vel privative opponitur. Hoc vero non obstat, quo minus ipsum quoque Nihilum in prima et generalissima significatione ens dici queat. Nempe omnis privatio et negatio, dum rationis nostrae objectum est, utcunque proprium, hoc est, negativum tantum de ea conceptum ratio formet, *Ens rationis* dici potest". Cfr. ivi: §6, 283: "Ita dico Nihil, et cum dico cogito, et cum cogito, est illud in intellectu meo"; o ancora, ivi: §9, 284: "ergo quod Non intelligibile tunc dicitur in oratione, sit intelligibile in ratione, unde *Rationis ens* nominatur".

281. Ivi: §37, 289: "Interdum vero privationes et negationes non negative, sed specie aliqua excogitata, atque ita positive intellectui nostro obijciuntur, veluti cum fortunam, quae nulla est, dicimus caecam, et porro caecitatem instar noctis et tenebrarum, has instar nigroris nobis imaginamur. Haec mentis fictio dum accedit, causa potior est, cur negationes et privationes *rationis entia* nuncupemus".

282. *Ibidem*: §38: "Praeterea persaepe contingit, ut ea, quae quidem non implicant contradictionem, sed realitatem aliquam seu possibilitatem habent, imaginemur tanquam hic et nunc existentia, cum tamen non existant. Sic mons aureus [...] eo respectu *ens rationis* dicitur. Ubi cogitandum, longe alio sensu rationis entia dici [entia haec rationis sunt primi generis], quae contradictionem involvunt [...] ut quadratus circulus et similia".

283. *Ibidem*: §40.

ciò che viene detto non-*intelligibile* nel linguaggio, è intelligibile nell'intelletto e per questo viene chiamato ente di ragione.

Tra i sinonimi attribuiti al termine *ens* Pascha individua – come Calov – quelli assoluti, che sono *res* (“a ratus, rata, ratum, alii a reor, reris”)²⁸⁴ e *aliquid* (“habens aliquam quidditatem”);²⁸⁵ nei molti termini che includono un qualche significato di ente (come *essentia*, *natura* e *conceptus primus*) egli intravede, invece, la ragione della varietà dei modi di intendere l'oggetto della metafisica:

OBJECTUM METAPHYSICAE, quae vox I. sumitur latissime pro omni eo, quod quocunque moto in Metaphysica tractatur. Hoc sensu Ens rationis, Unitas, Non-ens et c. dici possunt Objectum Metaphysicae. 2. Minus late, pro omni eo tantum, de quo aliqua Affectio in Metaphysicis demonstrantur. Hoc sensu dividitur Objectum Ontologiae in totale et parziale. Illuc pertinet Ens ut sic, huc refertur substantia et accidens. 3. Specialissime ac propriissime pro eo duntaxat, ad quod omnia in Metaphysica referuntur seu per modum Principii seu per modum Affectionis, seu denique per modum quasi speciei.²⁸⁶

Il secondo capitolo della parte generale dell'*Ontologia thetico-axiomatice* riguarda allora la descrizione reale dell'ente, indagata attraverso l'impiego di tre precetti fondamentali.²⁸⁷ Sin dal *Prooemium* si stabilisce che l'oggetto dell'ontologia è l'*ens quatenus ens* o *ens ut sic* e che questo può essere inteso in due modi: secondo la *ratio quae sive materialis*, “ens” indica un grado comune a tutte le cose ‘inferiori’ che esistono in natura e che hanno un'essenza reale, attuale, positiva e per sé. Secondo la *ratio sub qua sive formalis*, il sintagma “*quatenus ens*” esprime invece il modo proprio di considerare l'ente in quanto tale, senza ulteriori aggiunte e qualificazioni se non quella essenziale che lo rende tale formalmente. Nella sezione dedicata alla descrizione reale dell'ente, il concetto viene ribadito distinguendo i due ordini dell'indagine ontologica. L'ente può essere considerato in modo duplice:

(I.) *Formaliter* et in ordine ad intellectum nostrum, quatenus est gradus abstractissimus (in genere Entium) omnibusque Inferioribus (scilicet entibus) communis, a quibus beneficio intellectus est praecisus, adeoque contradistinctus tum Inferioribus, tum Affectionibus suis (2.) *Materialiter*, et in

284. Pascha 1694: *Pars generalis*, c. I, *De entis nominali descriptione*, 36.

285. *Ibidem*.

286. Ivi: *Pars generalis*, 43.

287. Ivi: c. II, *De descriptione entis reali. Sectio I. Dogmatica. Praeceptum I.*, 128: “Ens in ordine ad intellectum et in oppositione ad Inferiora sumptum describitur per id, quod est generalissimum, et ceu notissimum omnium primo cognoscitur”; cfr. ivi: *Praeceptum II.*, 129: “Caeterum Ens sub ratione scibilitatis, seu Objecti spectatum, involvit duplicem conceptum: Objectivum et Formalem. Utriusque vero natura ut exactius cognoscatur, notandus est quadruplex Entis status; Fundamentalis objectivus, Objectivus Idealis, Idealis formalis et denique Universalis”; cfr. ivi: *Praeceptum III.*, 136: “Ens in ordine ad Inferiora sua et materialiter spectatum omnium accuratissime describitur hoc pacto: Quod sit id quod habet essentiam realem, positivam, actualem et per se”.

ordine ad Inferiora, quatenus in Inferioribus suis radicatur, et intime imbibitur. Hinc duplicem vulgo tradunt descriptionem Entis Metaphysici.²⁸⁸

L'ente considerato formalmente rappresenta il grado più generale e più comune che l'intelletto astrae sia dalla considerazione dei singoli enti dai quali esso è distinto, sia dalla considerazione delle sue affezioni; l'ente considerato materialmente è ciò che possiede un'essenza reale, positiva, attuale e per sé, stato condiviso da tutti gli enti inferiori. La stessa considerazione formale può avvenire in due modi: il nostro intelletto contempla in primo luogo l'*ens ut sic* come l'oggetto più generale e più comune astratto dagli enti inferiori; in secondo luogo esso lo considera come il primo oggetto conosciuto (*primo cognitum*) e il più noto (*notissimum*), i cui attributi, benché ugualmente comuni, si caratterizzano per il loro derivare da questo primo concetto (*conceptus secundi*). Nell'ampia sezione dell'ontologia generale a questi dedicata, gli attributi o affezioni dell'ente sono assunti come "conceptus generalissimi, ex ratione Entis per se fluentes, idque transcendentaliter dominantes et cum eodem convertibiles"²⁸⁹ e rappresentano tutte le successive determinazioni del concetto generale di ente.

Questa prima considerazione dell'ente implica nell'ordine della conoscibilità (*sub ratione scibilitatis*) un concetto oggettivo e un concetto formale, entrambi necessari per la conoscenza dell'*ens ut sic*.²⁹⁰ Sembra, tuttavia, che la loro articolazione sia interpretata da Pascha in modo diverso rispetto a Calov, secondo il quale è il concetto formale a dare accesso a quello oggettivo, cioè l'oggetto è definito *a priori* conformemente ai requisiti del concetto formale. Per Pascha il concetto oggettivo consiste nella *ratio sive natura entis* comune a tutti gli enti inferiori, che hanno un'essenza reale, positiva, attuale e per sé, da essi astratta e rappresentata attraverso il concetto formale, che è dunque la *species sive imago* che si forma nell'intelletto e che sta a indicare quella stessa comune natura dell'ente.²⁹¹ Concetto oggettivo e concetto formale differisco-

288. Ivi: 128. Cfr. ivi: c. I, 58-59: "[Formaliter opponitur] 5. τὸ Materialiter [...] ratione diversae considerationis unius eiusdemque Subjecti, ubi ea, quae rei competunt in abstracto et praecise, dicuntur ei convenire formaliter; Contra quae in contractione, et quatenus sub tali vel tali speciali conditione considerantur, eidem conveniunt, dicuntur ei materialiter competere".

289. Ivi: *Sectio posterior, Praeceptum I*, 170.

290. Per una ricognizione sull'evoluzione della distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo in epoca moderna, cfr. Forlivesi 2002.

291. Pascha 1694: §4, 134: "[observabis] (4) Quod dicatur communem Entis naturam repraesentare, ubi intelligitur repraesentatio distincta non confusa, ut vulgo censent, qualis datur etiam in Conceptu Substantiae, Accidentis. Nam qui concipit Substantiam, simul concipit gradum Entis in conceptu Substantiae inclusum sed confuse: Qui vero Ens ut sic et in statu abstracto concipit, is gradum Entis repraesentat distincte et liberatum ab omni aliena et extra formalitatem eius constituta ratione. Ista autem repraesentatio consistit in conformitate seu adaequatione, non quantitativa nec essentiali, sed ideali et intentionali, quatenus evidenter et accurate intellectui nostro manifestat, quatenus extra intellectum communissimo Entium gradui, quatenus talis, vere et intrinsece competant".

no, poiché il secondo è realmente astratto e distinto da tutti gli enti inferiori, il primo soltanto *ratione*. Esso è qualcosa di *mixtum* ed è il più vicino alla realtà delle singole cose poiché è “cum omnibus Entibus particularibus identificatum materialiter”. L'ente che si trova nello stato *objectivus* non è ancora né un ente reale né un ente di ragione, poiché il suo grado di realtà è esclusivamente connesso all'atto di astrazione che non implica ancora conoscenza (e riconoscimento). Per essere conoscibile questo contenuto deve essere rappresentato nella forma della *species* o *imago* e questo è precisamente il ruolo svolto dal concetto formale. Il concetto formale è la cosa stessa conosciuta e implica sia attività da parte dell'intelletto, che forma l'immagine, sia passività nel modo in cui essa esiste nell'intelletto. Così l'ente nel suo grado universalissimo è colto al di là di ogni condizione materiale e particolare che lo individua, attraverso una *repraesentatio distincta non confusa*. Il concetto formale e quello oggettivo condividono alcuni aspetti, ma non altri; entrambi sono un unico concetto dell'*ens ut sic* astratto dagli enti inferiori, ma mentre il concetto formale dell'ente esiste *realiter* nel modo in cui è realmente astratto e distinto da tutti gli enti inferiori, quello oggettivo partecipa di una natura mista, poiché è tale solo *ratione* e in virtù del nostro modo di concepire “cum a parte rei cum singulis Entibus sit realiter ideam”. Per Pascha da ciò deriva che *sub ratione scibilitatis* l'ente, oggetto dell'ontologia, diviene conoscibile da parte dell'intelletto attraverso quattro gradi (*status*),²⁹² che solo in parte si rifanno alla *Gnostologia* di Calov²⁹³ e all'*Habitus Primorum Principiorum* di Gutke,²⁹⁴ in cui momenti centrali della *scibilitas* sono invertiti. Per Pascha l'ente si trova in primo luogo in uno 1) *status objectivus fundamentalis*, vale a dire esso si radica in tutte le singole cose ed esiste individualmente. Questo è ciò che ci consente di affermare, ad esempio, che ‘Pietro’ e ‘cane’ sono entrambi enti. Anche per Gutke e Calov questa è la condizione primaria in cui ogni cosa è caratterizzata dagli elementi individualizzanti che la rendono inapprensibile da parte dell'intelletto. In secondo luogo, nello 2) *status objectivus idealis* l'ente è spogliato di tutte le condizioni individuanti e degli aspetti particolari per obiettersi all'intelletto ed essere conosciuto. Questo è il grado da cui deriva il concetto oggettivo di ente e il suo costituirsi *in ratione Objecti Ontologiae*. Successivamente nello 3) *status idealis formalis*, l'ente si pone *coram intellectu* nella forma della *species sive imago*; questo è il grado da cui deri-

292. Ivi: §5, 136.

293. Cfr. Calov 1651: *Gnostologia*, 16-17: “Quare res tum in idea considerari dicitur, cum in universali et definitive cognoscitur. Quamvis accurate loquendo distincti sint rerum status, *formalis*, *idealis*, *universalis*, qui praesupponunt *objectivum fundamentalem*. Res enim in statu *objectivo fundamentalis* est, qua existit, et radicatur in *individuis*. Quae cum nequeamus cognoscere *omnia*, nec possumus in intellectu recipere, ideo eorum *species* seu νόημα repraesentatur menti, ut res sit in statu *formali*: quod si νόημα non tantum consideretur prout est fundatum in individuis, sed et in *ratione praecisionis a singularibus*, dicitur esse in statu *ideali*, juxta quem res definiuntur: demum si praedictis accedat *aptitudo essendi in multis*, ut *contrahi* possit per *species*, vel *modos*, existit in statu *universali*: quomodo *conceptus* definitur, *ratio ab intellectu a rebus formata*, *opera abstractionis*, *mentis aliquid multis commune sistens*”.

294. Gutke 1625: *Pars generalis*, c. 2, n.n..

va il concetto formale di ente. Il secondo e il terzo momento sono invertiti sia da Gutke sia da Calov. Essi prima collocano lo stato *formalis* (*idealis formalis* per Gutke) e poi lo stato *obiectivus* (*obiectivus idealis* per Gutke), poiché per entrambi è il momento formale che dà accesso a quello per cui una cosa, priva delle condizioni individuanti, è suscettibile di definizione. Per tutti e tre l'ultimo grado è quello 4) *universalis*, poiché l'ente viene considerato sotto molteplici modi di essere – è la cosa colta nella sua “aptitudo” a contrarsi nelle specie e nei modi – e di predicarsi: “Hoc sensu Ratio abstracta a Substantia et Accidente, quatenus ut indifferens, tum quoad inessendum, tum quoad praedicandum in ordine ad quaevis Entia in particolari consideratur, Ens dicitur”.²⁹⁵ Sembra, dunque, che per Pascha sia il concetto oggettivo a fornire l'accesso a quello formale e non viceversa, poiché mentre il primo è il contenuto de-individualizzato, ma non realmente distinto, risultato dell'astrazione che si obietta all'intelletto, il secondo è già un momento di rappresentazione e di conoscenza del grado universalissimo dell'ente veramente astratto da tutte le condizioni particolari.

Per Pascha la descrizione reale dell'ente è necessariamente duplice: quando essa denota l'*ens formaliter sumptum* non può essere applicata a nessuno degli enti inferiori; quando indica, invece, l'*ens materialiter sumptum* deve potersi riferire a tutti gli enti particolari: “Duplicem dari Entis descriptionem realem, quarum prior, Ens formaliter sumptum describit, quaeque nulli ex Inferioribus Entibus applicari potest; posterior vero Ens materialiter sumptum definit, quaeque omnibus Entibus inferioribus necessario convenire debet”.²⁹⁶ Dal canto suo l'ente è un concetto generale e comune che non ammette alcun grado concettuale superiore e più generale:

Ens non modo in nullo sit Praedicamento, sed etiam adeo generalis sit Conceptus et communis, ut suprase, quatenus absolute spectatur, nullum agnoscat Gradum seu Conceptum essentialem superiorem ac generaliore, nec habeat ullam Speciem, cui sub ratione quadam generica opponi possit.²⁹⁷

L'ontologia considera l'ente in due modi: formalmente, secondo l'ordine della conoscenza dell'intelletto, esso è l'oggetto più generale e più comune rispetto a tutti gli altri enti particolari ed è allo stesso tempo quello più noto e il primo che l'intelletto conosce; materialmente, cioè secondo l'ordine degli enti inferiori, l'ente viene conosciuto in modo più accurato, poiché si riferisce all'essenza reale, positiva, attuale e per sé. Dall'articolazione tra questi due momenti deriva la conoscenza piena dell'ente in quanto tale, poiché, a percorso inverso, dal concetto generale e comune si arriva, per contrazione, all'ordine degli enti inferiori che condividono la proprietà di avere un'essenza reale e positiva. Ri-capitolando: 1) l'ente preso materialmente è ciò che ha un'essenza *realis*, da cui

295. Pascha 1694: 136.

296. Ivi: §I, 137.

297. *Ibidem*.

deve essere escluso il caso degli enti che hanno soltanto un *conceptus objectivus*, come gli enti di ragione; 2) dal fatto di essere *positivum* sono esclusi, invece, gli enti che negano o tolgono l'essenza, come quelli negativi e privativi. 3) Per *actualis* si intende ciò che possiede un'essenza, anche se non in atto; 4) infine il fatto di essere *per se* esclude tutti gli enti per accidente. Dalle cose dette emerge che l'*ens ut sic* si distingue dall'ente di ragione, dall'ente negativo, da quello in potenza e da quello per accidente, i quali sono tutti non-enti.²⁹⁸

La distinzione tra *formaliter* e *materialiter* nell'ambito della descrizione reale dell'ente consente di attribuire all'ontologia il proprio oggetto di indagine, poiché nel primo caso si tratta dell'ordine della conoscenza proprio dell'intelletto, che si occupa delle cose che esso conosce come le prime, le più note e le più generali e che corrispondono al concetto di ente; nel secondo caso si tratta di assumere i risultati che derivano dall'operazione formale confrontandoli con l'ordine degli enti "inferiori" ed estrapolando da questa contrazione del concetto generale e astratto di ente ciò che possiede quel tanto di realtà da essere definito come ciò che ha un'essenza reale, positiva, attuale e per sé.

I canoni, che vengono introdotti per dimostrare quanto si è detto nei precetti, riguardano in primo luogo la priorità che l'ente ha nell'ordine della conoscenza,²⁹⁹ la cui condizione è di essere conosciuto in modo confuso, poiché l'intelletto passa gradualmente dalle cose che sono imperfette e comuni a quelle che sono più perfette. L'imperfezione sarebbe la caratteristica della comprensione di un concetto talmente generale che, non essendo distinto dai suoi 'inferiori', coincide con il grado comunissimo di realtà cui tutte le cose si riferiscono. Per questo motivo, il sinonimo più adatto è certamente quello di *aliquid* con cui l'*ens ut sic* può essere legittimamente convertito. Il secondo canone fissa, invece, il modo in cui gli enti inferiori partecipano o meno dell'ente e stabilisce che partecipano dell'ente indagato materialmente, ma non dell'ente indagato formalmente. La ragione sarebbe che mentre la definizione di ente secondo l'ordine materiale può essere applicata a tutti gli enti particolari, al contrario quella secondo l'ordine formale dell'intelletto non può essere attribuita ad alcun ente particolare. Si tratta, infatti, del grado più comune e più astratto in cui può essere inteso l'ente.

CANON II. Ens participatur et non participatur ab inferioribus [...].

RATIO. Quia definitio Entis in ordine ad inferiora spectati applicari potest ad quaelibet inferiora; Contra definitio Entis in ordine ad intellectum, nulli Enti in particolari accommodari potest.³⁰⁰

298. Ivi: 138.

299. *Ibidem*: *Sectio II, Axiomatica, Canon I.*: "Ens est primo cognitum".

300. *Ibidem*.

La definizione formale di ente non si applica ai singoli enti, perché si tratta del concetto astrattissimo e massimamente comune, distinto da tutti gli enti inferiori e dalle loro affezioni. Al contrario la definizione materiale di ente si applica a tutti gli enti inferiori nella misura in cui li si concepisce sotto una specifica condizione. Infatti si dice che Pietro è ente e che allo stesso modo Paolo è ente, in quanto 'ente' è descritto in base a ciò che ha un'essenza reale e non attraverso un concetto generalissimo. Se gli enti inferiori partecipassero dell'ente indagato formalmente si avrebbe che Dio e uomo sarebbero enti in quanto tali, astratti da tutte le cose inferiori. Se gli enti inferiori non partecipassero dell'ente indagato materialmente si avrebbe, invece, che la nozione di ente non potrebbe essere attribuita né a Dio né all'uomo. Il concetto di ente è unico, astratto e distinto da tutti gli enti inferiori, cui non può essere applicato per il fatto di essere quel grado comune che di per sé non si contrae nelle determinazioni particolari.

Gli attributi o le affezioni che possono essere attribuite al concetto di ente esprimono una determinata *conceptibilitas seu ratio conceptibilis* che viene indagata non rispetto alla cosa, ma rispetto al nostro modo di concepire. Tutti i modi in cui le proprietà dell'ente possono essere dette (*attributa, affectiones, proprietates, passiones, modi afficientes, adiuncta entis, conceptus entis secundi* ed *extraessentialis entis denominationes*) esprimono in modo generalissimo ciò che il nostro intelletto aggiunge al primo concetto di ente, in virtù del fatto che esse sono "ex ratione entis per se fluentes".³⁰¹ Solo *formaliter* e *conceptibiliter* le affezioni differiscono dall'ente, ma non *realiter*, poiché implicano l'essenza stessa della cosa cui materialmente si riferiscono.

In conclusione attraverso lo scarto tra la descrizione nominale e la descrizione reale dell'ente e poi, rispetto a quest'ultima, attraverso l'articolazione tra aspetto formale e aspetto materiale, Pascha ridimensiona notevolmente l'oggetto dell'ontologia, poiché il concetto comune di ente deve potersi rivolgersi necessariamente al suo *fundamentum in re* per poter abbracciare la realtà di tutte le cose.

301. Ivi: *Sectio potesterior*, 172.

5. ADVERSUS CEREBROSAM ONTOLOGIAM: LE CRITICHE RIVOLTE ALL'ONTOLOGIA

Se è vero che 'ontologia' è il termine coniato al principio del Seicento e impiegato da un gruppo di calvinisti per indicare, in modo più appropriato, ciò di cui l'indagine metafisica dovrebbe occuparsi e se è vero che questa novità, al contempo terminologica e dottrinale, si afferma dapprima attraverso figure come Lorhard, Göckel, Timpler e, in seguito con maggiore successo, attraverso Clauberg, è altrettanto indiscutibile che soltanto pochi esponenti del luteranesimo l'abbiano accolta e condivisa, principalmente Lobetanz, Capsius e Calov, ma che, al contrario, proprio tra le fila dei luterani sia sorto, a partire dalla seconda metà del Seicento, un poderoso movimento di opposizione all'ontologia, a favore di una rifondazione teologica della metafisica.

Del fatto che l'ontologia nasca e si affermi come un *affaire* tra calvinisti se ne ha notizia già a ridosso della creazione del termine; il luterano Thomas Wegelin già nel 1608 riferisce, in una *disputatio* presieduta da Johann Georg Sigwart, professore a Tübingen, di una *cerebrosa ontologia*,³⁰² un giudizio alquanto negativo ripreso un secolo dopo, nel 1704, dal luterano Joachim Lange, secondo il quale la *cerebrosa ontologia* può trovare posto all'interno del sistema delle scienze soltanto come un scacciapensieri (*crembalum*) all'interno di un'orchestra, pur con il supporto nella *pneumatica*, benché quest'ultima sia, a sua volta, una scienza del tutto vacua. Nel caso dei protestanti, alla cui origine vi è il tema luterano del pericolo derivante dalla contaminazione tra filosofia scolastica e teologia rivelata e, nello specifico, tra metafisica aristotelica e teologia rivelata - è noto l'interdetto rivolto ai principali libri di Aristotele (*Physica*, *Metaphysica*, *De anima* ed *Ethica*) espresso da Lutero, tra gli altri luoghi, nell'*Appello alla nobiltà cristiana di nazione tedesca* del 1525 - il problema principale riguarda la de-teologizzazione della metafisica e, di converso, la sua ontologizzazione acquisita attraverso la dottrina dell'essere in generale, separata e distinta dalla scienza delle sostanze immateriali e, in modo particolare, dalla *pneumatica*.

A partire dalla seconda metà del Seicento la fazione ostile all'ontologia è oramai divenuta ben nutrita - i prossimi paragrafi ne daranno conto - e inizia a fare notizia negli ambienti in cui, invece, vi è ampia diffusione e convinto impiego di questa scienza; Johann Lavater fa menzione nella sua *Dissertatio philosophica de metaphysica, ejus natura, distinctione ab aliis disciplinis, necessitate, et utilitate* (1677) del biasimo da più parti indirizzato nei confronti dell'ontologia e attribuisce al suo statuto di scienza universale il motivo per cui essa sia stata spesso "cacciata dalla propria sede" ("*suis pulsa sedibus*"), cioè a causa dell'impiego delle sue definizioni, delle sue divisioni e delle sue distinzioni da parte delle altre discipline. Si tratta di uno stato di cose che anche l'oratoriano Je-

302. Sigwart/Wegelin 1608: 2.

an-Baptiste Du Hamel, benché estraneo al contesto della *Schulmetaphysik*, attesta appena un anno dopo quasi con le stesse parole nella sua *Philosophia vetus et nova* (1678): “adeo, ut scientia illa generalis, quae prima quoque Philosophia dicitur, sede sua pulsa per alias disciplinas vagari cogatur”.³⁰³

Benché a Clauberg vada riconosciuto il merito di aver ampiamente dimostrato l'utilità dell'ontologia (“multa et praeclara nobis specimina dedit Celeberrimus nostri seculi Philosophus Johannes Claubergius”),³⁰⁴ le critiche sono numerose e Lavater ne presenta una rassegna: essa è accusata di essere difficile, sterile, superba, regina di sottigliezze e madre di tutti gli errori; nondimeno la complessità stessa che in parte può esserle attribuita per sua fattura, in generale deriva, invece, dalla cattiva condotta degli autori che hanno contribuito a danneggiare questa o quell'altra ontologia, perdendo di vista il vero contenuto dell'*ontosophia* (“Nec quae Ontologiae ab hoc aut isto Authore conscriptae immixta sunt errorum zizania, ac spinae, ipsi Ontosophiae in se spectatae tribui debent”).³⁰⁵ A suo avviso non resta che affidarsi allora alle parole di quanti si sono prodigati a difenderla; tra questi Lavater si richiama a Paul Voet e alla sua *Prima philosophia reformata* (1657), in cui il filosofo calvinista, noto avversario di Descartes, attribuisce l'inutilità degli argomenti non alla metafisica *tout court*, ma all'opera degli autori che l'hanno trasmessa,³⁰⁶ e al secondo libro del *De dignitate et augmentis scientiarum* di Francis Bacon. Contro la tesi di coloro che sostengono l'impiego improprio della metafisica in ambito teologico, Lavater assicura l'autonomia della conoscenza ottenuta tramite il lume naturale dai contenuti della fede; per farlo si richiama a Johann Heinrich Hottinger (1620-1667), riformatore dell'Università di Heidelberg e autore dello *Specimen Philosophiae Historicae*³⁰⁷ (1654), e a Clauberg, che nel saluto al lettore della *Metaphysica de ente* sottolinea la netta separazione dell'ontologia dai misteri della teologia rivelata.³⁰⁸ Infine, per promuovere l'utilità e, più in generale, l'autonomia della metafisica si richiama a coloro che l'hanno distinta dalla

303. Du Hamel 1678: *Praefatio*, n.n.

304. Lavater 1677: § 17, 13.

305. Ivi: § 20, 16. La stessa distinzione tra *ontosophia* come scienza generale dell'ente e *ontologia* intesa come un determinato sistema filosofico in cui è esposta una specifica dottrina dell'ente, compare nel *Lexicon Rationale* di Chauvin. La stessa classificazione è presente anche in altre parti del testo di Lavater.

306. Lavater 1677: § 20, 16; Lavater riporta il passo di Voet (da notare che non si tratta del § 3 ma del § 4), cfr. Voet 1657: c. I, § 4, 15: “Si quae inutilia traduntur in huius forte, aut illius, auctoris Metaphysica, illa Disciplinae, sic ut oportet constitutae, imputanda non sunt. Nulla datur Scientia, quin, ut tradita est ab autoribus, etiam contineat inepta et inutilia: neque tamen hoc Scientiae, in idea consideratae, est imputandum. Hac enim consequentia Theologia foret rejicienda, quia forte systema Theologicum huius, aut illius auctoris, inutilia et non necessaria complectitur”.

307. Hottinger 1654.

308. Lavater 1677: § 24, 27-28. Cfr. Clauberg 1691a: 279-280: “Superest ut moneam lectorem, ne ea, quae de Ente universe spectato ex lumine naturae dixi, ad illa applicet mysteria, quae naturae lumine cognosci non possunt”.

pneumatica e che hanno fatto di quest'ultima una scienza speciale. Tra questi egli menziona Johann Rudolf Lavater (1579-1625), professore di filosofia al *Collegium Carolinum* al principio del secolo e autore di un testo, le *Disquisitiones philosophicae*³⁰⁹ del 1604, in cui il richiamo a Göckel, suo precettore e amico, serve ad avvalorare la tesi dell'utilità della filosofia prima.³¹⁰ Nelle *Disquisitiones philosophicae* vi è il tentativo di dimostrare, inoltre, l'autonomia della metafisica dalla teologia, dalla fisica e dalla logica. Nel primo caso, mentre la teologia si occupa soltanto delle cose sacre e divine, trasmesse dalle *litteris sacris* e dalla dottrina dei profeti e degli apostoli, la metafisica si occupa "circa res simpliciter omnes" e nel caso in cui anch'essa debba considerare le cose divine lo fa "quatenus ab homine naturaliter sine materiae conceptu possunt intelligi, hoc est, sub conceptibus Entis substantiae, et attributorum similium".³¹¹ Lo stesso vale per i principi propri di ciascuna delle due; mentre la teologia li conosce attraverso la rivelazione, la metafisica attraverso il lume naturale. Questo fa sì che la teologia non sia una vera e propria scienza e che sia costretta a mutuarle le proprie dimostrazioni e le proprie *rationes* dalla *prima philosophia* ("Prima autem Philosophia sit omnium scientiarum prima, et in Theoria tota versetur"³¹²); ciò la rende, di fatto, volta più alla prassi e all'azione che alla teoria. Nel caso, invece, del rapporto tra metafisica e logica, la prima è intesa tradizionalmente come *domina* e *regina*, la seconda come *famula* e *ministra*.

5.1. CHRISTIAN DREIER (1644) E MICHAEL WATSON (1658)

Nel 1644 il luterano Christian Dreier (1610-88), professore di teologia a Königsberg, riunisce e pubblica venti *disputationes*, discusse l'anno precedente, sotto il titolo *Sapientia seu Philosophia Prima*. Nella seconda *disputatio*, intitolata *De natura et constitutione philosophiae in genere*, si dice che la filosofia intesa come "sapientia" non si occupa di ciò che è buono per l'uomo, ma di ciò che è divino. In altre parole, essa ha per oggetto "le cose che sono e, al massimo grado, quelle che sono massimamente", giacché possiedono l'*esse praestantius*, cioè l'essere eccellentissimo, come le sostanze. Seguendo la lezione di Aristotele, al numero e alla tipologia delle sostanze corrispondono altrettante parti della filosofia che sono la fisica, che si occupa della sostanza naturale corruttibile, l'astrologia che si occupa della sostanza naturale incorruttibile, celeste ed eterna, e la teologia, che si occupa della sostanza immobile:

309. J. R. Lavater 1604. Johann Rudolf Lavater fu allievo di Timpler e di Göckel, cfr. ivi: 18: "Sed cohibeo me: possem enim plures tibi proferre rationes ex praelectionibus magnorum virorum Dn. D. Vorstii, et Dn. M. Timpleri, praeceptorum meorum observatas"; ivi: 130: "inter quos sunt imprimis clarissimi et acutissimi Philosophi Dn. M. Goclenius, et Dn. M. Clemens Timplerus, praeceptores et amici mei colendi"; cfr. anche ivi: 119.

310. Lavater riporta nella *Dissertatio* parti della *Disquisitio XII* di J. R. Lavater, dedicata alla trattazione della natura della metafisica e della sua utilità e necessità: cfr. *An detur Metaphysica, et an sit utilis et necessaria* in J. R. Lavater 1604: 120-130; cfr. Lavater 1677: §26, 32-36.

311. J. R. Lavater 1604: 125-126.

312. Ivi: 126-127.

Philosophia vero seu sapientia non circa humana bona, sed divina versatur, circa ea quae sunt, maxime circa illa, quae maxime sunt, seu praestantius esse habent, qualia sunt substantiae. Igitur quot sunt substantiae, tot sunt partes Philosophiae *lib. 3. Met. cap. 2.* (...) Substantiae vero tres sunt *lib. 12 Met. cap. 6.* duae quidem naturales, et tertia immobilis; naturalis alia sempiterna et coelestis est, alia corruptibilis *lib. 12. Met. cap. 1.* Alia igitur circa corruptibilem substantiam Philosophia versabitur, alia circa incorruptibilem, alia circa immobilem. Prima Physica est, altera Astrologia, tertia Theologia.³¹³

Nella terza *disputatio* (*De natura et constitutione philosophiae primae*), rispetto alla teologia si afferma che essa non è tanto una 'parte' della filosofia, quanto la filosofia stessa *simpliciter*.³¹⁴ La 'teologia' prende il nome dal suo oggetto, vale a dire Dio e le cose divine (τὸ θεῖον) e Dreier si preoccupa di sottolineare che Aristotele non usa il termine '*metaphysica*' per indicare questa scienza – il termine non compare nei suoi scritti, ma è il frutto di un'operazione successiva –, ma, per l'appunto, *philosophia simpliciter*, poiché essa è la filosofia κατ'ἐξοχήν, vale a dire la filosofia intesa in massimo grado e non declinata in nessun altro contenuto specifico. La filosofia così intesa è chiamata anche *prima philosophia* e *sapientia simpliciter*, e che la *sapientia* coincida, poi, con la 'teologia' è dimostrato dal fatto che le cose più universali e prime semplicemente, sono anche *supra naturam*: è questo il senso del termine 'metafisica'. La *sapientia* è dunque la scienza delle prime e universalissime cause di tutte le cose, che si risolvono, infine, in Dio: "Philosophia enim seu Sapientia simpliciter est cognitio primae causae, hoc est Dei".³¹⁵ Questa *sapientia universalis* si occupa, inoltre, di tutti gli enti nella misura in cui essa è in grado di spiegare la totalità del reale e non una sua singola porzione,³¹⁶ tenendo presente, tuttavia, che tutti i molteplici significati di essere sono riferibili a uno (πρὸς ἓν), cioè alla sostanza, e annullando di fatto qualsiasi possibilità di separare, tramite l'astrazione, un qualche concetto generale di ente. 'Ente' può essere inteso, al contrario, soltanto come una 'parola comune'. In altre termini, non vi è alcuna possibilità che la scienza in questione si traduca in una ontologia: "Quare non licet ab iis, quae entia dicuntur, communem separare conceptum, eumque in idea considerare, seu in universali: Ens enim non est universale, sed tantum vocabulum commune multis, eo modo, quo dictum".³¹⁷

313. Dreier 1644: disp. II, *De natura et constitutione philosophiae in genere*, §20, 32.

314. Ivi: disp. III, *De natura et constitutione philosophiae in genere*, §1, 37: "Philosophiae tres partes esse diximus, Physicam, Astrologiam, Theologiam; prioribus duabus consideratis, ad tertiam progredimur, quae non tam pars est, quam ipsa Philosophia simpliciter".

315. Ivi: disp. III, *De natura et constitutione philosophiae in genere*, §7, 43.

316. *Ibidem*: disp. III, *De natura et constitutione philosophiae in genere*, §8: "Porro cum Sapientia Universalis sit Scientia, omnium rerum causas assignans, non circa determinatum genus entis, ut Physica vel Astrologia, versatur, sed circa Ens omne et quae ei per se insunt *lib. 3. Metaph. cap. 1*".

317. Ivi: disp. III, *De natura et constitutione philosophiae in genere*, §9, 44.

In conclusione, la filosofia può essere divisa in parti a seconda del tipo di sostanza indagata e, dunque, la filosofia *prima et potissima* è quella che considera Dio, vale a dire la sostanza immobile e causa prima di tutte le cose; in nessun modo la conoscenza di Dio può essere espunta, pena il venir meno della ragione stessa di questa scienza. Dreier attribuisce una simile operazione a Perera che rinvierebbe altrove la considerazione di Dio:

Ut vero, si quis ex Mathematicis scientiis unitatem et numeros tollat, tota et Mathematica corruat: ita, si quis ex prima Philosophia tollat contemplationem Dei, ea consistere nulla ratione possit, ut mirari subeat, quid Pererio in mentem venerit, quando considerationem Dei e Metaphysica alio translatam voluit.³¹⁸

Dreyer mira al cuore degli eventi che hanno condotto alla nascita dell'ontologia. Nel *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus* (1576) Perera ipotizza, infatti, che *prima philosophia* e *metaphysica* siano due scienze distinte e separate: la prima, generale, che indaga i trascendentali e le proprietà universali di tutte le cose; la seconda, particolare o speciale, che rappresenta, invece, la metafisica propriamente detta o teologia (o *sapientia* e *scientia divina*). Ciò che Dreier intende biasimare è, con tutta probabilità, l'operazione di rottura interna alla metafisica messa in atto per la prima volta da Perera. Ciò che intende rimarcare è, invece, con altrettanta probabilità, la necessità di una concezione unitaria della metafisica come scienza/*sapientia* essenzialmente 'teologica'.

La lezione di Dreier è destinata ad avere grande eco a Königsberg: Michael Watson (1623-1665), suo allievo, è in stretta continuità con il maestro nella sua *Unio sapientiae*³¹⁹ del 1658, trattato che ha l'obiettivo di distinguere la *metaphysica scolastica* dalla *sapientia prima* e attribuire a ciascuna il proprio oggetto.

La filosofia teoretica si divide sulla base del tipo di sostanza che indaga e la *sapientia prima sive metaphysica*, che si occupa della sostanza immobile, si pone come 'prima' rispetto alle altre in virtù del fatto che ha per oggetto i primi principi e un oggetto superiore a tutti gli altri: "*Excellentiam ratione objecti Prima Sapientia sive Metaphysica obtinet, quae reliquis imperat, earum principia et objecta in universali determinando, omniumque prima principia ac praestantissimum objectum explicat*".³²⁰ La *sapientia prima* è la più nobile delle scienze, perché contempla unicamente i principi primi e la sostanza immutabile, cioè Dio, i suoi attributi e le sue attività ("*Sapientia prima nobilissima est omnium scientiarum, cum Prima Principia, sine quibus nulla cognitio esse potest, ac Substantiam Immobilem, Deum, ejusque attributa et operationes unice contemplatur*").³²¹ Nonostante ciò, essa ha subito un destino paragonabile a quello che,

318. Ivi: disp. III, *De natura et constitutione philosophiae in genere*, §20, 52.

319. Watson 1658.

320. Ivi: §3, 126.

321. Ivi: §1, 555.

nella vita di tutti i giorni, spetta alle cose migliori, come la virtù, la saggezza e la pietà, che sono bersaglio di invidia, disprezzo e sopruso. Secondo Watson, la *sapientia prima* non solo ha ricevuto la disapprovazione che spetterebbe a un racconto menzognero e a un vaniloquio, ma è anche stata dispersa in una molteplicità di discorsi su cose prodigiose e di distinzioni inutili, da cui sono nate la *noologia*, la *pneumatica*, la *gnostologia*, l'*ontologia* e altre.

Uti vero optimarum rerum in vita communi, pessima solet esse conditio, cum invidia, contemptu, abusu violentur, quis n. hominum cogitat de vita optima, de Republ. ex voto prudentum adornanda? auri, vini, vitaeque abusus; virtutis, prudentiae et pietatis contemptum satis novimus et dolemus. Tale fatum subijt etiam Prima Sapientia; a quibusdam tanquam stultiloqua et inanis fabula plane explosa; ab alijs in portentiloquia plurimasque vanissimas distinctiones divulsa; inde Noologia, Pneumatica, Gnostologia, Ontologia, etc.³²²

Continua Watson: in molti si sarebbero occupati della “metafisica scolastica”, colma a tal punto di un'enorme farragine di termini barbari, che non sarebbero sufficienti questi quattro, ossia *noologia*, *pneumatica*, *gnostologia* e *ontologia*, a descriverla.

Pauci admodum veram prima sapientiam, ut decet, excoluerunt; Scholasticam Metaphysicam ingenti barbarorum terminorum farragine repletam, adeo multi tractarunt; ut aliquot quaterniones non sufficerent si nomina eorum adscribenda.³²³

Alla base di questa “metafisica scolastica” vi sarebbe la tradizione che affonda le radici nella scolastica cattolica e gesuita (tra cui Tommaso, Rodrigo de Arriaga e Fonseca) e che avrebbe il suo esito ultimo nei *recentiores* riformati. Tra questi Watson annovera moltissimi esponenti della *Schulmetaphysik*: 1) i luterani Cornelius Martini (1568-1621) e l'allievo Jacob Martini (1570-1649), legati il primo all'Università di Helmstedt, il secondo a quella di Wittenberg; 2) il luterano Christoph Scheibler (1589-1653) professore all'Università di Giessen; 3) il luterano Daniel Stahl (1585-1654) legato all'Università di Jena; 4) il luterano Abraham Calov (1612-1686) professore a Königsberg; 5) il luterano Andreas Kessler (1595-1643); 6) il luterano Stephan Clotz (1606-1668), autore della *Pneumatica seu theologia naturalis* del 1640; 7) il luterano Valentin Fromme (1601-1676) autore di una *Gnostologia* del 1631; 8) il luterano Heinrich Nicolai (1605-1665) che nel *Cursus philosophicus* del 1652 include all'interno del panorama delle discipline filosofiche anche la *noologia*, oltre che la *gnostologia*; 9) il calvinista Johannes Clauberg (1622-1665) che all'epoca in cui Watson scrive queste parole ha già pubblicato gli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* (1647) e 10) diversi altri.³²⁴

322. *Ibidem*.

323. Ivi: §1, 555-556.

324. Cfr. l'elenco completo in ivi: §1, 556.

Secondo Watson occorre far emergere una distinzione che esiste già *de facto* tra la metafisica aristotelica e la metafisica scolastica e sulla base di questa riconoscere due vie, altrettanto distinte, di trattare la metafisica: 1) una, che riguarda la comune metafisica degli scolastici che si occupa di spiegare i termini filosofici; 2) l'altra che riguarda, invece, la *sapientia prima* e il suo status di scienza dei primi principi e di Dio.

Cum adeo diversa sit Aristotelica et Scholastica Metaphysica, constitui-mus duplicem tractationem; Una ex Scholasticorum placitis vulgo usita-tam Metaphysicam, quae in terminorum philosophicorum explicatione versatur, declarat. Altera Sapientiam Primam per doctrinam de primis principiis et de Deo exhibet.³²⁵

Tale distinzione serve in realtà a Watson per mostrare e promuovere la “vera sapientia prima”,³²⁶ che avendo per oggetto la conoscenza dei primi principi, non può che essere la “contemplatio Substantiae Immobilis sive Dei”, e per far decadere la tesi della metafisica scolastica, secondo la quale l'oggetto adeguato sarebbe l'*ens quatenus ens* (“Hinc pereunt omnes sententiae, de Objecto adae-quato Scholasticorum Metaphysicae, de Ente quatenus Ens est”).³²⁷ In questa configurazione non trovano più spazio la *noologia*, la *pneumatica* e la *gnostologia* come scienze distinte, ma, soprattutto, l'*ontologia*, che secondo Watson pren-derebbe avvio dalla tesi del tutto errata secondo la quale l'oggetto della meta-fisica sarebbe l'*ens qua ens*.

5.2. JACOB THOMASIIUS (1665; 1670)

Jacob Thomasius nella sua *Historia variae fortunae quam disciplina metaphysica experta est*, annessa agli *Erotemata Metaphysica pro incipientibus*³²⁸ ed edita nel 1670, offre un'ampia rassegna dei diversi modi di intendere la metafisica del suo tempo.³²⁹ Il testo è, in realtà, la rielaborazione di una piccola porzione di

325. Ivi: §2, 556-557

326. Cfr. ivi: c. VI *De Vera Sapientia Prima ejusque Conditionibus*, 583 e sgg.

327. Ivi: §2, 584.

328. Thomasius 1670. La ristampa anastatica dell'opera, basata sull'edizione del 1678, qua-si del tutto identica a quella del 1670, è contenuta in Jakob Thomasius, *Gesammelte Schriften*, (*Historia scientiarum. Fachgebiet Philosophie und Theologie*), Bd. 3, *Erotemata Metaphysica pro incip-ientibus*, hrsg. von W. Sparrn, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms-Weidmann 2003. All'interno dell'opera il titolo completo dedicato alla parte sulla storia della metafisica è *Historia variae fortunae, quam disciplina Metaphysica jam sub Aristotele, jam sub Scholasticis, jam sub Recentibus experta est*. Per un'analisi sulla posizione di Thomasius rispetto al processo che ha condotto alla separazione tra metafisica e ontologia rimando a Rompe 1968: 335-339. Una più ampia ricognizione sulla figura di Thomasius nel contesto della Germania del Seicento si trova in Campo 1939: 135-144. Per quanto riguarda, invece, l'importanza che Thomasius ha svolto nell'ambito della storia della filosofia si veda Santinello 1981: 438-467.

329. L'intento programmatico è espresso nella prefazione agli *Erotemata*; cfr. Thomasius 1670: *Erotemata, Praefatio ad lectorem*, n.n.: “Quid esse credam Metaphysicam, prout hodie tractatur a plerisque, aperui in annexa his Erotematibus Historia”.

appena tre paragrafi dello *Schediasma Historicum* pubblicato da Thomasius nel 1665,³³⁰ testo che contiene un'accesa critica nei confronti della metafisica istituita nella forma di una ontologia. Di tale deriva Thomasius individua tre cause, o, meglio, tre errori: 1) il misconoscimento dell'analogia;³³¹ 2) la dottrina della triplice astrazione che ha prodotto quella *secundum indifferentiam* e 3) la separazione, poi dissociazione, tra metafisica generale e metafisica speciale. La tesi di fondo è che la metafisica debba essere intesa soltanto come una teologia naturale e che la dottrina dell'ente, una volta scorporata, possa essere soltanto un mero lessico filosofico, affine alla logica in virtù della generalità dei termini analizzati.

Dal titolo dell'annesso – *Historia variae fortunae, quam disciplina Metaphysica jam sub Aristotele, jam sub Scholasticis, jam sub Recentibus experta est* – emerge che il confronto è fra il modo in cui Aristotele, gli scolastici e infine i “*recentes*” hanno considerato la metafisica.³³² In modo particolare Thomasius denuncia l'operazione con cui gli scolastici, allontanandosi dall'insegnamento di Aristotele, il quale per metafisica non avrebbe inteso nient'altro che la teologia naturale (“*voluit eam [scil. metaphysicam] olim [...] Theologiam esse naturalem*”)³³³ hanno fatto sì che della metafisica rimanesse, una volta separata la *pneumatica*, un mero lessico filosofico, tanto forbitamente mascherato nelle vesti di una scienza legittima da poter ingannare anche i più eruditi, come fosse la prima tra le discipline teoretiche:

Sed ab huius consilio aberrantes Scholastici perfecerunt, ut posteaquam ab illa tandem Pneumatica revulsimus, merum remanserit Lexicon Philosophicum, persona tamen iustae scientiae tam indutum compite, ut pro disciplinarum Theoreticarum principe fallere potuerit etiam eruditissimos.³³⁴

330. Thomasius 1665. A questo Thomasius fa riferimento alla fine della *Historia*: “Placuit haec mihi sententia jam in Schediasm. Philos. p.12.13. Quo in opusculo p.6. seqq. hanc ipsam quoque Metaphysicae variam fortunam, cui scripta est praesens historia, sed paulo brevius, et aliis lineamentis, exposui”, Thomasius 1670: *Historia*, §61, nota k, 87.

331. Su questo mi permetto di rimandare nuovamente a Ragni 2016.

332. La categoria dei filosofi *recentes* è spesso utilizzata per indicare esponenti di periodi più o meno ampi della storia della filosofia, essendo di fatto una definizione che acquista una precisione semantica solo se calata nel testo. Nel caso di Thomasius siamo in possesso della *Dissertatio Historica* del 1676, difesa da Martin Busse, dedicata alla storia dei dottori scolastici latini, dalla sua origine (Roscellino) alla sua fase finale (Ockham). In questo caso la trattazione riguarda i *doctores* (distinti dai *discipuli*) *scholastici* (*qui in Schola Christiana sunt*), latini (*non Graecos*), ma non ci sono riferimenti alla scolastica moderna. Dalla lettura della *Historia* emerge, invece, che la categoria degli ‘scolastici’ è temporalmente molto più ampia e si spinge a comprendere anche gli autori dell'epoca moderna. Dal momento infatti che gli scolastici sono coloro che “in Schola sunt”, non sorprende che essi siano gli esponenti delle scuole di metafisica di cui ci occupiamo.

333. Thomasius 1670: *Erotemata, Praefatio ad lectorem*, n.n.

334. *Ibidem*.

Poiché i lessici filosofici sono necessari agli studi, non è difficile favorire questo errore, che di per sé non è pericoloso, specialmente per esigenze di carattere didattico: “Iam quia lexico qualicumque philosophico carere studiosa iuventus nullo modo potest: causa est, cur huic errori nec periculoso, neque hactenus e scholis exterminato, praesertim si res sit nobis cum incipientibus, faveamus”.³³⁵ Va da sé, tuttavia, che la dottrina dell'ente, così scorporata dalla teologia e ridotta a un mero lessico filosofico, non avrebbe più nulla a che fare con la metafisica stessa, ma sarebbe affine, piuttosto, alla logica.³³⁶

Secondo il progetto di rifondazione della metafisica, di cui Thomasius si fa promotore e che egli espone ispirandosi fedelmente alle “tabellae” del teologo Johann Stier (1599-1648),³³⁷ la metafisica, che è la “disciplina communissima et generalissima, de ente quatenus ens est”,³³⁸ si divide in una parte generale e in una parte speciale. La parte generale assolve esclusivamente al compito di indagare l'ente reale nella misura in cui esso comprende l'atto di esistere (*ens actuale*) – viene escluso, dunque, l'*ens potenziale* o *possibile*, considerato al pari dell'ente di ragione, ossia del non ente; una tesi contraria rispetto a Calov³³⁹ – e, di conseguenza, la proprietà di essere “causa” o “causatum”, da cui seguirebbe necessariamente il suo riferirsi all'ente primo che è Dio oggetto di cui si occupa la parte speciale della metafisica.

La rifondazione della metafisica passa, in primo luogo, attraverso il richiamo alla metafisica di Aristotele, della quale Thomasius propone una lettura che declina a favore della teologia: “Per *Ens quatenus ens* Aristoteles intellexit ens primum, seu substantiam primam, quae est Deus”, vale a dire che l'*ens*, nella comparazione tra Dio e le creature, è un termine che deriva da uno (“vocabulum ab uno” – analogia di attribuzione) e la *reduplicatio* della formula aristotelica (*quatenus ens*) non significa altro che il riferimento a ciò per cui tutti gli enti sono, cioè Dio che è il primo analogato: l'ente in quanto ente è Dio.

335. *Ibidem*.

336. *Ibidem*: «Caterum in hanc fortunam conjecta Metaphysica subnectetur commodissime, vel connectetur etiam Logicae, tanquam aliquid ab hac non minus propinquis finibus distans, quam quibus a Grammatica separatur Lexicon Latinae Linguae».

337. Con tutta evidenza Thomasius fa riferimento ai *Praecepta doctrinae logicae, ethicae, physicae, metaphysicae, sphaericaeque brevibus tabellis compacta* (1652, quarta edizione) o ai *Praecepta metaphysicae ex probatis auctoribus collecta, et adiuvandae memoriae causa tabulis synopticis inclusa* (1635).

338. Thomasius 1670: *Erotemata*, c. I, §I, I.

339. Ivi: *Praefatio ad lectorem*, n.n.: “Vicissim non metuimus alibi sive a Stierio, sive a communibus placitis deficere, si ratio suaderet. Quale illud est, cum ens, quod objectum sit Metaphysicae, restrinxi ad solum ens actuale, potentiali seu possibili ad entia rationis, quae vere sunt non entia, relegato. Habet enim ea doctrina, quae veris entibus ac realibus ens etiam potenziale aggregat, multum incommodi, et contrariam sententiam praeiverant mihi Max. Rever. Calovius e nostris, e Reformatis Paulus Voëtius”. Cfr. ivi: *Erotemata*, c. II, *Partis Generalis Tractatus prior: De Natura Entis*, §2, 2: “Quid est ens reale? Quod revera existit, e. g. homo”.

Per *Ens quatenus ens* Aristoteles intellexit ens primum, seu substantiam primam, quae est Deus [...]. Ratio, quia ens comparatione ad Deum et creaturas, est vocabulum ab uno, (vulgo analogum vocant:) terminis autem analogis addita reduplicatio significat ipsum primum analogatum a secundis abstractum.³⁴⁰

Per tutti questi motivi la metafisica, detta anche “sapienza”, “teologia” e “filosofia prima”, è tale in virtù dell’eminenza dell’oggetto indagato, oltre che della sua universalità, di modo che di essa possa essere individuata una parte generale sulla natura e sulle affezioni dell’ente – l’ente reale – e una parte speciale che “prior agit de Deo et creatura, posterior de Substantia et Accidente”.³⁴¹ Le due parti costituiscono, tuttavia, un’unità indissolubile (*simul*) dell’indagine metafisica stessa, originata e mantenuta dal rapporto di analogia – un’analogia di attribuzione secondo il tipo dell’*unius ad alterum*³⁴² – tra Dio e le creature, a tal punto che la stessa operazione di distinzione tra la parte generale e la parte speciale non può essere dimostrata neanche sulla base del testo aristotelico:

Item, quomodo ea possit esse scientia simul particularis de Deo, simul universalis de Ente in communi. In analogis enim id, quod primum est, simul habeatur universalis mensura caeterorum omnium [...]. Neque vero demonstrari potest, Aristotelem voluisse Metaphysicae suae ipsum penetrare dividere in partem generalem, quae agat de Ente in communi: et specialem, quae de Substantiis et Accidentibus, Deo item atque Intelligentiis.³⁴³

340. Thomasius 1670: *Historia*, §3-4, 70. Cfr. Thomasius 1665: §15, 5: “Idem tamen inter substantias principatum dedit [scil. Aristoteles] immobili illi, cuius scientia esset *Philosophia prima*, circa ens ut ens occupata, h. e. circa ens primum, seu substantiam primam, quae est Deus”. Nella nota s al paragrafo Thomasius, in riferimento alla Scuola di Altdorf (Soner), spiega estesamente il senso da attribuire alla formula reduplicativa aristotelica: “In vocabulis ab uno (quae vulgo male analogae vocantur) reduplicatio non infert communem aliquam naturam, quippe quae nulla est, sed significatur primum, a quo caetera descendunt. Unde ortum est illud: Analogum stat pro primo analogato. Cum ergo reduplicatur analogum, abstrahitur a secundis analogatis, quatenus illa per additionem sunt aliquid aliud, et quatenus, quicquid illorum, quae de primo analogato dicuntur, eis competit, per ipsum eis competit. Quamobrem, cum idem sint prima substantia, et primum Ens, itemque primum Entis analogatum, et Ens quatenus ens, recte dicitur Metaphysicae subiectum esse Ens quatenus ens, cum versetur circa primam substantiam”, ivi §15 nota s., 6; *ibidem*: §16: “Unde sequitur, objectum proprium Philosophiae primae seu Metaphysicae Aristoteli esse Deum et res divinas”.

341. Thomasius 1670: *Erotemata*, c. I, *De Natura et Divisione Metaphysicae*, §5-6, 1-2: “In quot tractatus dividi potest pars generalis? In duos, quorum prior, isque brevissimum, capite unico agit de natura entis; posterior, isque longissimus, de Affectionibus Entis tum unitis, tum disjunctis [...]. In quot partes dividi potest pars specialis? Similiter in duas, quarum prior agit de Deo et Creatura, posterior de Substantia et Accidente”.

342. Rispetto all’assenza di ogni riferimento all’analogia di proporzionalità (*ens creatum:esse* = *ens divinum:esse*), posso soltanto avanzare l’ipotesi che Thomasius ne mantenga implicitamente l’esclusione così come questo accade nel progetto dell’ontologia inaugurato da Suárez, quasi fosse una posizione ormai tradizionale. Per Suárez, infatti, la creatura non è chiamata ente in virtù del riferimento, o del rapporto, a Dio e al suo essere; essa è chiamata *ens*, perché è qualcosa in se stessa e non è un nulla. La sua *entitas* si impone assolutamente e non sulla base dell’essere che si trova in Dio. Questo consente alla metafisica di poter circoscrivere il proprio ambito senza inscrivervi la nozione di Dio.

343. Thomasius 1670: *Historia*, §§7-8, 71.

Poste le premesse e le condizioni affinché si possa procedere a una rifondazione teologica della metafisica nel vero senso aristotelico, Thomasiaus fa luce sullo stato di deriva in cui si trova la filosofia prima nella sua versione 'ontologizzata', la quale, proprio in virtù della generalità dei termini analizzati e dell'universalità dell'oggetto indagato, è soltanto un lessico filosofico aristotelico, certamente propedeutico alla filosofia (*adminiculum praeparatorium*), ma per nulla paragonabile alla scienza vera e propria a cui vorrebbe richiamarsi; stando così le cose, il suo posto può essere solo accanto alla logica e nel contesto delle discipline strumentali:

Ergo si loqui volumus, quod res est, pro Philosophia prima hodie seu Metaphysica habemus Lexicon Aristotelis Philosophicum, h. e. pro disciplina principali instrumentalem: quam ipse si rogaretur Aristoteles, non partem esse diceret philosophiae, sed adminiculum quoddam praeparatorium.³⁴⁴

E ancora: "Inter praeparatorias autem disciplinas non indecore locum a Logica proximum occupabit, quippe cui ob universalitatem obiecti valde affinis est".³⁴⁵ Secondo Thomasiaus l'errore, alla base dell'ontologizzazione della metafisica, sarebbe l'ignoranza della natura degli analogati ("ignoratio naturae analogorum") e della dottrina sui *communia ab uno*³⁴⁶ (ἀφ'ένός), quindi un impiego erroneo dell'astrazione sui risultati stessi dell'analogia, che avrebbe condotto a una *transfiguratio*³⁴⁷ e a una *metamorphosis*³⁴⁸ della metafisica e, al limite, a una degenerazione della filosofia prima.

Nella comparazione tra Dio e le creature il termine 'ente' deriva da uno, vale a dire dall'ente primo che è Dio e che per questo è il primo analogato: come Dio/ente primo 'è', in qualche modo anche alle creature/enti (analogati secondari) può essere attribuito l'essere (analogia di attribuzione). La formula reduplicativa *ens quatenus ens* non significa l'ente preso senza ulteriori qualificazioni o come una certa natura comune,³⁴⁹ ma l'ente primo astratto dai secondi e oltre il quale non si deve procedere in virtù della natura stessa dell'analogia ("ex mente Aristotelis ultra primum analogatum abstrahendo

344. Ivi: §16, 73.

345. Ivi: §21, 74.

346. Thomasiaus 1665: §17, 6-7.

347. Thomasiaus 1670: *Historia*, §25, 76: "Ad hanc Metaphysicae Aristotelicae transfigurationem [...], quemadmodum pervenerimus, operae pretium est investigare". Nello *Schediasma Historicum* si legge anche *transformatio*.

348. *Ibidem*: §26: "Si ultimos fontes scrutamur, nihil aliud istam metamorphosin peperit nobis, quam ignoratio naturae analogorum [...]. Scholastici [...] philosophiam primam, et omnem pene solidam philosophandi rationem perverterunt".

349. Cfr. Thomasiaus 1665: §15, nota s, 6: "*reduplicatio non infert communem aliquam naturam*"; *ibidem*: §17: "Scholastici [...] exaudiverunt de natura quadam communi a Deo pariter creatisque rebus abstracta".

non proceditur"). Detto questo, gli scolastici avrebbero operato erroneamente sugli *analogata* facendoli oggetto di un ulteriore processo di astrazione, in vista del conseguimento di una natura – e di un concetto – a essi comune e superiore, e, dunque, separata dalle loro stesse differenze, e deputata a essere come l'oggetto della metafisica: *l'ens quatenus ens*.

Qui mentem Aristotelis de analogis non perspexerunt, arbitrati sunt, ab analogis quoque abstrahendam esse naturam primo analogato cum secundis communem, et ab omnium analogatorum differentiis separatam [...]. Atque sic a Deo quoque et creaturis, a substantia et accidente cum abstraxissent conceptum aliquem entis communem: tale ens ita abstractum putaverunt esse objectum Metaphysicae, et designari verbis in definitione positum, *ens quatenus ens*, et in hac abstractione verti universalitatem Metaphysicae.³⁵⁰

In altre parole l'errore consisterebbe nell'astrarre nuovamente *secundum indifferentiam* (ecco il secondo errore) una certa natura comune al primo analogato e agli analogati secondari, forzando in questo modo la natura dell'analogia di attribuzione, secondo la quale il riferimento al primo analogato detta la gerarchia dei rapporti estrinseci tra i vari analogati. La prima astrazione è quella del primo analogato dai secondi che «per additionem sunt aliquid aliud» e che si dicono solo in riferimento a esso; la seconda è quella che opera nuovamente sia sul primo analogato sia sui secondi, astraendo una qualche natura comune che si dà come un *tertium*. In questo modo l'oggetto della metafisica è il concetto comune di ente, la cui universalità e indeterminatezza si esprimono mediante la formula *ens quatenus ens*, ora priva del riferimento al primo analogato proprio in ragione della seconda astrazione. Poiché l'astrazione di un tale concetto indeterminato e comune di ente elimina tutte le differenze tra gli analogati,³⁵¹ ciò ha favorito la dottrina dell'univocità dell'ente,³⁵² la cui posizione più estrema, risultato dell'*abstrahendi libido* sugli *analogata*, è per Thomasius proprio quella di Timpler, che ha ampliato l'oggetto della metafisica fino al puro intelligibile:

Illa enim abstrahendi libido ruptis semel repagulis intra Deum et creaturam non stetit, sed latius graffata ab ente quoque, complexo et incomplexo, ab ente per se et per accidens, ab ente actuali et potentiali, ab ente reali et rationis, ab ipso tandem ente et non-ente conceptum communem

350. Thomasius 1670: *Historia*, §27-28, 76-77.

351. Thomasius 1665: §17, nota 2, 7: "Abstractio enim fieri aliter non potuit, nisi relinquendo specierum omnium differentias specificantes. At *Analogia* postulat exprimi differentiam seu proprietatem analogati nobilissimi".

352. Thomasius 1670: *Historia*, §29, 77: "Jam hoc errore admissio evitari non potuit, quin ipsa entis analogia vocaretur a multis in dubium. Talem enim abstractionem, qualem Scholae moliebantur, ut inimicam suae naturae, analogia plane adversata sub ea denique animam agere et exspirare caepit. Neque vero poterat res non abire in univocationem, abjectis in illa praecisione omnibus differentis contrahentibus".

abstraxit, eamque Metaphysicae supposuit pro objecto. Quod faciens Timplerus objectum hoc nomina intelligibile.³⁵³

A proposito di questo, Thomasius non rifiuta che la similitudine tra l'ente per sé, attuale e reale, e l'ente per accidente, potenziale, di ragione e persino del non ente, abbia un qualche valore conoscitivo, ma a suo giudizio essa non attiene al vero contenuto della metafisica. Si tratta, piuttosto, di un contenuto che è ammesso soltanto considerando la metafisica come un mero lessico filosofico (*Lexicon Philosophicum terminorum communissimorum*), magari come, il lessico dei lessici filosofici (*Lexicon lexicorum philosophicorum*), per il quale anche l'astrazione sugli analogati ha un valore, dal momento che compito di ogni lessico è di catalogare e definire non omettendo nulla. Questa, tuttavia, non è la metafisica – così come essa deve essere, secondo Thomasius, una teologia naturale –, ma è una sua trasfigurazione, una metamorfosi e una degenerazione particolarmente diffusa nelle scuole, in cui prevale l'insegnamento della disciplina a carattere esclusivamente strumentale. Il giudizio di Thomasius è particolarmente severo e chiude la prima parte della critica rivolta alla metafisica moderna: “Detexi ultimum fontem, ex quo factum est, ut pro Aristotelis Metaphysica veneremur in Scholis hodie disciplinam aliquam instrumentalem: et ex ignorantia naturae analogorum factum id esse demonstravi”.³⁵⁴

La riflessione sul rapporto di analogia tra Dio e le creature e la messa al bando dell'*abstrahendi libido* conduce, più in generale, alla critica nei confronti della dottrina scolastica della triplice astrazione. Finora l'analisi si è concentrata, come abbiamo già visto, sull'astrazione condotta sugli analogati stessi; ora essa riguarda più ampiamente l'ambito delle scienze teoretiche. Mentre Aristotele avrebbe dedotto le tre parti della filosofia teoretica (metafisica, fisica e matematica) dai tre tipi di sostanza (Aristotele *Metafisica* VI 1.), gli scolastici, al contrario, malinterpretando il testo aristotelico, avrebbero ricavato una triplice astrazione, quella fisica (*a materia singulari tantum*), quella matematica (*a materia singulari pariter et communi, non re tamen, sed ratione*) e infine quella metafisica (*ab omni materia re pariter et ratione*), a seconda del diverso rapporto con la separazione dalla materia.³⁵⁵ L'errore consisterebbe nel fatto che essi avrebbero incluso in una medesima astrazione sia il concetto generale di

353. *Ibidem*: § 30, 77. Thomasius si pone anche la questione delle conseguenze di un simile allargamento dell'oggetto della metafisica, cfr. *ivi*: §34, 78-79: “Prolatis hunc in modum Lexici Philosophici terminis, amplificatoque Metaphysices objecto adusque universum intelligibile, si scientiae facies huic doctrinae circumponatur, cogitandum aliis relinquo, num necesse sit extra scientiae talis pomoeria quaerere Noologiam et Gnostologiam?”.

354. *Ivi*: §35, 79.

355. *Ivi*: §56, 85: “[...] ab eo principio deficientes arripuerunt alios quosdam ejus textus, ubi abstractionum fit mentio, istasque Philosophiae partes [...] uti Aristoteles praecipue juxta triplicem substantiam, sic ipsi juxta triplicem abstractionem inter se discreverunt”. Alla nota *f(ibidem)* si legge: “Vocaverunt autem abstractionem *Physicam*, quae fieret a materia singulari tantum; *Mathematicam*, quae a materia singulari pariter et communi, non re tamen, sed ratione; *Metaphysicam*, quae ab omni materia re pariter et ratione”.

ente, sia Dio, sia le intelligenze come fossero prigionieri (“eidem abstractioni et conceptum entis generalem, et Deum, et Intelligentias tanquam ergastulo incluserunt”),³⁵⁶ ammettendo infine, necessariamente, un’astrazione *secundum essentiam* rispetto a Dio e un’astrazione *secundum indifferentiam* rispetto al concetto comune di ente. In altre parole, non facendo derivare la distinzione delle scienze teoretiche dalla natura della sostanza, gli scolastici avrebbero impiegato l’astrazione come criterio discriminante della distinzione stessa, il cui risultato sarebbe, in definitiva, quello di includere all’interno della stessa astrazione il concetto generale dell’ente, Dio e le intelligenze. Questo avrebbe condotto, inoltre, a una moltiplicazione dell’astrazione e a una sua non vantaggiosa diversificazione, dal momento che sarebbero stati costretti a distinguere tra quella rivolta a Dio, secondo l’essenza, e quella rivolta a un comune concetto di ente, secondo l’indifferenza.³⁵⁷ Detto altrimenti, secondo Thomasius l’astrazione, introdotta per diversificare e distinguere le varie scienze, non farebbe altro che accomunarle sotto uno stesso concetto, vale a dire quello dell’ente comune, frutto a sua volta di una seconda astrazione condotta sugli analogati stessi.

Veniamo ora all’ultimo errore compiuto dagli scolastici, ossia la separazione tra una parte generale e una speciale della metafisica. Secondo Thomasius non solo “neque vero demonstrari potest Aristotelem voluisse Metaphysicae suae ipsum penetrare dividere in partem generale [...] et specialem”, la prima rivolta all’ente comune e la seconda alla sostanza e agli accidenti, a Dio e alle intelligenze, ma la stessa trattazione di Dio, così come Dio è la prima tra le sostanze, sarebbe sia generale sia speciale in virtù di ciò che segue alla natura dell’analogia di attribuzione. Per questo motivo la scienza generale, che “virtualiter latet in doctrina de Deo”, si configura per Thomasius come un *accessio*, un complemento “consequens ad notitiam analogati primi” che la renderebbe seconda e secondaria alla dottrina di Dio e delle intelligenze. Gli scolastici, dal canto loro, avrebbero posto l’accento sull’analisi della sostanza, facendo emergere una parte speciale, e una scienza particolare, dall’unità di una disciplina che è, invece, universale in virtù dei rapporti tra Dio e creatura, tra sostanza increata e sostanza creata. In altre parole, non avrebbero inteso la natura generale implicita nella stessa trattazione di Dio e l’avrebbero concepita esclusivamente come una scienza speciale, spezzando l’unitarietà dell’indagine metafisica.³⁵⁸ Questo errore sarebbe conseguenza del primo, vale a dire alla cattiva interpretazione della natura degli analogati, nella misura in cui l’autonomia della dottrina generale dell’ente conduce anche a un sovvertimento dell’ordine stesso delle parti della metafisica:

356. *Ibidem*: §57.

357. *Ibidem*: §57, nota h: “Ipsi tandem Scholastici agnoverunt alia abstractione (secundum essentiam) ad Deum, alia (secundum indifferentiam) ad entis communem conceptum pervenire”.

358. Thomasius 1665: §17, nota a, 8: “[...] Metaphysicam darent, quae et de Ente abstractissimo in genere, et de Deo in specie ageret: coacti sunt [scil. Scholastici] eam scindere in partes, ipsorum confessione distinctissima, *generalem* de Ente, *specialem* de Deo”.

Sed in historia Metaphysicae pergamus. Cum viderent Scholastici, ab Aristotele in hac scientia de Deo et Intelligentis, [...] de substantia item, ex professo fuisse disputatum: universali isti disciplinae assuendam ipsi putaverunt sive scientiam particularem, sive partem specialem de Deo et Angelis, de substantia et accidente [...]. Verum sicut in parte sua generali mentem Aristotelis non sunt assecuti: sic in hac etiam speciali ab eadem exciderunt [...]. Primo enim tractatus idem de Deo, tanquam substantia prima, et generalis est Aristoteli et specialis [...]; Scholastici autem eum pro speciali tantum non pro generali habuerunt [...]. Deinde apud Aristotelem scientia illa generalis, quae virtualiter latet in doctrina de Deo, quasi accessio quaedam est, ultro consequens ad notitiam analogati primi; apud Scholasticos hic ordo plane inversus est. Praecedit enim doctrina de Ente universalis, sequitur doctrina specialis de Deo ac substantia.³⁵⁹

Da un lato l'errata interpretazione della natura degli analogati e dall'altro la cattiva comprensione del testo aristotelico, che si esprime nei termini della separazione interna alla metafisica e del sovvertimento delle sue parti (generale e speciale), hanno portato alla nascita di una dottrina generale dell'ente, primaria rispetto alla teologia stessa (vero nucleo della metafisica come scienza *trans*-fisica). Va da sé che il primo errore origina anche il secondo, poiché l'astrazione dall'analogato primo porta ad ammettere una natura comune (un concetto comune) tra Dio e le creature che li comprende, di modo che di fatto rimanga valido solo il discorso sull'universalità dell'oggetto indagato. L'ontologizzazione della metafisica è rappresentata, in estremo, dalla posizione di coloro che "illam [*scil.* doctrinam] quidem de Deo nonnulli eorum pro accessione tantum honoraria habuerunt" generando, in questo modo, una discontinuità irrimediabile tra i due ambiti, quello speciale di Dio e quello generale dell'ente.³⁶⁰ Per questa via l'unità 'teo-ontologica' – secondo il primato della teologia ammesso da Thomasius – appare del tutto irrealizzabile.

Thomasius propone due soluzioni che storicamente si sono date alla questione dell'unitarietà della metafisica. La prima è quella di Antonio Bernardi della Mirandola³⁶¹ (anche Mirandolano, 1502-1565), filosofo aristotelico, che per ovviare al dualismo metafisico ritenne che si dovesse considerare la metafisica come un sapere talmente unitario da comprendere tutte le cose, di modo che anche la fisica e la matematica fossero sue parti. Questa posizione contraddice, tuttavia, l'opinione comune sulla molteplicità delle scienze e dei

359. Thomasius 1670: *Historia*, §38-41, 80-81.

360. Cfr. *ivi*: §44, 81: "Cum enim Metaphysicam voluerint esse disciplinam universalissimam: aut nullam illi annectere debebant scientiam specialem; aut nullam, quam non annecterent, praeterire".

361. Maggiori informazioni sul Mirandolano sono date proprio da Thomasius nello *Schediasma* (Cfr. Thomasius 1665: §17, 7). Si tratta delle *Eversiones singularis certaminis* (Basilea 1562), la cui tesi di una scienza onnicomprensiva viene messa in discussione dallo stesso Perera nel *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*. Per una ricognizione sul filosofo aristotelico si veda Forlivesi 2009.

loro oggetti, a tal punto che “maluerunt alii in contrarium iter deflectere, et abscindere a Metaphysica partem illam specialem de Deo et intelligentiis”.³⁶² Questa seconda alternativa ha conosciuto il suo rappresentante in Perera – “Id ipsum Pererio sic placuit”³⁶³ –, che la ritenne così opportuna da separare la scienza dei trascendentali e delle cose universali (*prima philosophia*) dalla metafisica vera e propria che indaga Dio e le intelligenze.

In conclusione, questi tre errori – cattivo impiego dell'analogia, dell'astrazione e sovvertimento delle parti della metafisica – hanno modificato profondamente la fisionomia della metafisica, dando esito a un cambiamento radicale, visibile a partire dal confronto tra cinque diverse tesi sull'oggetto della scienza stessa. Thomasius le dispone in un *climax* di progressivo allontanamento da Aristotele:

De objecto Metaphysices variae sunt, sed hae quinque praecipuae sententiae. Id enim (I.) Aristotele est Deus [...], (2.) Scholasticis Ens in genere, Deus in specie, (3.) Timplero intelligibile, quod ambitu suo etiam Non-ens comprehendit, (4.) Antonio Mirandulano Ens et Deus et inferiora Entis caetera omnia, (5.) Recentioribus solum Ens in genere, secluis una cum Deo inferioribus omnibus.³⁶⁴

Rispetto ad 1) Aristotele, secondo cui l'oggetto della metafisica è Dio, 2) gli scolastici sono stati i primi a travisare lo statuto della metafisica dal momento che hanno separato, pur mantenendo l'unità, il discorso generale sull'ente (*Ens in genere*) da quello speciale su Dio (*Deus in specie*), invertendo l'ordine in cui queste parti si succedono. Questo ha portato alla posizione estrema di 3) Timpler che fa cadere sotto l'*intelligibile* persino il non-ente,³⁶⁵ ma, prima anco-

362. Thomasius 1670: *Historia*, §47, 82. Thomasius si riferisce a quella fase della storia della metafisica che ha condotto alla separazione tra una sua parte generale e una sua parte speciale (*supra*, parte I, nota 28, 23) ed è significativo che per far emergere il dato storico contrapponga la posizione 'unitaristica' (Cfr. *ibidem*: §46: “Antonius quides Mirandulanus [...] Metaphysicam voluit esse unam omnium rerum”) a quella 'dualistica' (Cfr. *ibidem*: §47: “abscindere a Metaphysicam partem illam specialem”) della metafisica, che fu, d'altronde, quella che conobbe maggior successo e diffusione. A tal proposito va sottolineato il carattere 'ontologizzante' che emerge dal resoconto di Thomasius e che testimonia non l'espunzione della dottrina dell'ente dal discorso metafisico, ma, al contrario, l'*abscindere* dalla metafisica della parte speciale e la nuova forma che essa acquisisce con i nomi di 'teologia naturale' e di 'pneumatica' (Cfr. *ibidem*: §47, nota a e §53, 84: “Verum perficit nihilominus praejudicata jam a tot seculorum Scholasticis opinio de coniungendo in unam scientiam cum spiritibus creatis Creatore Deo, ut major pars recentium, qui scientiam particularem ab universali seunctam vellent, relinquerent Deum in eadem scientia cum Angelis, quam Pneumaticam appellare”).

363. Ivi: §48, 82. È significativo che Thomasius faccia del gesuita spagnolo il rappresentante della posizione 'dualistica' della metafisica. Sul ruolo svolto da Perera, come colui che ha per primo messo in atto una separazione interna alla metafisica, si veda *supra*, parte II, nota 67, 99.

364. Thomasius 1665: §17, nota a, 7.

365. Ivi: §17, nota a, 8: “Cum enim a Deo et creaturis abstraxissent Scholastici, Timplerus maiore cum audacia secutus exemplum abstraxit an Ente quoque et Non-ente naturam communem, eamque titulo *Intelligibilis* Metaphysicae supposuit pro objecto”.

ra, a quella del 4) Mirandolano, entrambe volte, in modi diversi, ad estendere massimamente l'oggetto della metafisica. Infine i 5) *recentiores* hanno stabilito che l'oggetto della metafisica sia il solo ente in generale (*solum Ens in genere*), avendo "tenuto fuori" (*seclusis*) tutte le cose inferiori, compreso Dio, e per farlo hanno utilizzato un nuovo nome, quello di "ontologia", a indicare una scienza completamente separata dalla *pneumatica* (o *theologia naturalis*) nel modo in cui si rapportano due scienze totalmente autonome e distinte (a questo punto anche il nome "metafisica" diviene vano). In modo particolare, essi vietano che la metafisica "discenga" a Dio e alle intelligenze, come anche alle sostanze corporee, e invece di astrarre l'ente da Dio, astraggono la scienza di Dio dalla scienza dell'ente, ossia fanno derivare la *pneumatica* dall'ontologia:

Posterius approbatur a *recentioribus* fere, qui Metaphysicae non minus interdicitur descensu ad Deum et Intelligentias, quam ad substantias corporeas. Neque vero potuit huius causae ad extremum alius esse eventus, quam ut, cum fuissent initio, qui Ens a Deo abstraherent, surgerent alii tandem, qui vicissim abstraherent scientiam de Deo a scientia de ente, h. e. ab *Ontologia* (nam et hoc nomen inventum est, *Pneumaticam*, quae aliis est *Theologia naturalis*).³⁶⁶

Con tutta evidenza Thomasius traccia l'evoluzione nel modo di intendere la metafisica e individua nell'ontologia dei *recentiores* – la dottrina più ampiamente diffusa (*vulgaris doctrina*) che "ipsa Pneumaticam ab Ontologia abscindet"³⁶⁷ – il compimento del totale misconoscimento della lezione aristotelica, giacché esalta la dimensione di autonomia e di dissociazione dalla teologia.

In continuità con le riflessioni già svolte nella *Praefatio* agli *Erotemata*, Thomasius delinea lo spazio entro cui un lessico filosofico può trovare la propria legittimità. Si tratta di quella che potremmo definire la *pars construens*³⁶⁸ dell'*Historia*, che chiude la storia della metafisica qui delineata e che costituisce uno sviluppo singolare rispetto allo *Schediasma Historicum*. Secondo l'autore, se qualcuno volesse prendersi la briga di emendare ("si quis negotium suscipere velit emendanda ea") gli errori sia degli scolastici sia dello stesso Aristotele, facilmente troverà il modo di separare senza alcun danno l'ontologia dalla dottrina di Dio e degli angeli, e poi questa dall'altra, ma rimarrà solo una disciplina universale e strumentale, un mero lessico filosofico, che staccato dal riferimento alla sostanza prima non ha alcuna pretesa di costituirsi all'interno dell'indagine metafisica, ma può, al contrario, essere riportato alla sua forma più conveniente ("concinrior facies") e utile, vale a dire la logica ("plane remittatur ad Logicam"):

366. Ivi: §17, nota a, 9.

367. Thomasius 1670: *Historia*, §49, 83.

368. Ivi: §58-61, 86-87.

Quae cum ita sint, si quis negotium suscipere velit emendandi ea, quae hoc in genere, hinc a Scholasticis, illinc ab ipso etiam Aristotele peccata fuerunt, is non incommode fortassis hanc inibit rationem, ut ante omnia separet Ontologia seu disciplinam universalem et instrumentalem ab omnibus particularibus ac principalibus, adeoque et a doctrina de Deo et Angelis [...]. Quae quidem revera nihil aliud erit, quam Lexicon Philosophicum: scientiae tamen (sed instrumentalis) pondus ac similitudinem utcunque sustinebit, si in ea, quod factum est hactenus, rerum ordo justus observetur.³⁶⁹

In altre parole, quand'anche ci si ostini a separare l'ontologia dalla teologia naturale e dall'*angelographia*, il risultato non potrebbe che essere una disciplina strumentale, che, in quanto tale non è dannosa, ma utile agli studi, ammesso però che le si riconosca l'affinità con la logica e non con l'indagine metafisica. Nondimeno la definizione di *scientia Entis quatenus ens* della metafisica può essere mantenuta, ma solo a patto che venga riconosciuto il vero significato della *reduplicatio* della formula aristotelica che designa ciò in riferimento a cui si dice che tutti gli enti sono, vale a dire l'essere in quanto essere che è Dio, a titolo di primo analogato.

5.3. KILIAN RUDRAUFF (1664; 1670)

Il luterano Kilian Rudrauff³⁷⁰ (1627-1690) è professore all'Università di Gießen e presso questo istituto egli rappresenta la terza figura di rilievo, in ordine cronologico, della scuola di metafisica dopo Scheibler ed Ebel. Rudrauff è noto per aver curato la pubblicazione degli *Opera philosophica* del maestro Ebel – testo che costituisce un punto di riferimento nella produzione di manuali di metafisica della seconda metà del Seicento – e per aver pubblicato nel 1664 il *Cursus metaphysicus methodicus*,³⁷¹ destinato a essere il manuale di riferimento per almeno mezzo secolo. Si tratta di un corso di metafisica molto breve di una ventina di *disputationes* che illustrano in forma schematica (*Tabulae*³⁷²)

369. Ivi: §58-59, 86.

370. Sulla vita di Kilian Rudrauff, professore della Facoltà di Filosofia di Giessen e successore di Caspar Ebel per la cattedra di logica e metafisica, cfr. Haupt-Lehnert 1907: 452; AGL: 1751, Bb. 3, 2289-2290. Max Wundt è il solo a dedicare una breve analisi su Rudrauff e sul ruolo che egli ebbe nella diffusione della metafisica luterana tedesca nella seconda metà del Seicento, cfr. Wundt 1939: 125-126 e 151-158.

371. Rudrauff 1664.

372. È questo il nome con cui si indica comunemente, sia nei cataloghi delle lezioni sia nei trattati di metafisica, il *Cursus* di Rudrauff. Il corso si compone, infatti, di tavole il cui contenuto è esposto in forma schematica attraverso elenchi puntati. Ad ogni tavola segue una breve parte discorsiva (spesso di una pagina, al massimo due) in cui l'autore pone delle *quaestiones* fondamentali e risponde. Il testo così organizzato doveva risultare particolarmente efficace per l'insegnamento e per l'apprendimento. Non a caso dall'analisi dei *Vorlesungsverzeichnisse* dell'Università di Giessen per il corso di logica e metafisica emerge che il *Cursus* fu adottato come testo base almeno sino al 1716. Cfr. *infra*, parte II, c. 6.1.

il contenuto della scienza in questione. La prima *disputatio* esamina la natura della metafisica, la sua costituzione e il suo oggetto³⁷³ secondo il seguente schema:

- De natura et constitutione Metaphysicae notanda sunt TRIA:
 - I. Nomen (etymologia; synonymia)
 - II. Definitio
 - III. Divisio partes ejus duae sunt (generalis; particularis)
- De natura entis, principiis et affectionibus in genere
 - I. De natura entis (acceptio; definitio; synonyma; opposita)
 - II. De principiis (incomplexum; complexum)
 - III. De affectionibus vel attributis entis (simplex; coniuncta)

Secondo Rudrauff il nome 'metafisica' trae origine, tradizionalmente, da ciò che è *supra naturalia*, secondo la priorità assoluta del suo oggetto, e da ciò che è *post naturalia*, secondo l'*ordo inventionis* in virtù del quale la metafisica si colloca dopo la fisica: "μετὰ enim et *supra* et *post* significat". Per questa via, la filosofia si dice 'prima' sia in virtù dell'eminenza dell'oggetto indagato sia in virtù della sua universalità. Dall'elenco dei sinonimi di metafisica, Rudrauff distingue tra nomi impropri e onorifici, come quello di *philosophia prima* e *scientiarum Regina*, e nomi propri "quando dicitur *scientia universalis*, Ὀντολογία, *Theologia naturalis*, *Sapientia*".³⁷⁴ 'Ontologia' e 'teologia naturale' sarebbero nomi propri con cui indicare la metafisica; 'sapienza' non sarebbe, invece, un genere sotto il quale essa dovrebbe essere fatta rientrare, ma un suo vero e proprio sinonimo, dal momento che le sue caratteristiche sono quelle di conoscere realmente tutte le cose in universale e in modo confuso ("omnia scire [...] confuse³⁷⁵ [...] in universali [...] realiter"), di occuparsi delle cose più difficili nel loro essere le più lontane dai sensi ("versari circa difficilissima"), di fare uso di una dimostrazione certissima ("certissima demonstratione uti"), di essere la più adatta a essere insegnata ("ad docendum esse aptiorem"), di essere desiderabile per sé in virtù del grande valore delle cose di cui si occupa ("maxime propter se appeti") e di esercitare il proprio dominio teoretico sulle altre discipline ("reliquis disciplinis dominari"). Quello della metafisica rispetto alle altre scienze è un primato teoretico, non pratico, e la sua natura è quella di conoscere tutte le cose *realiter* e non *intentionaliter* o *instrumentaliter*. In virtù della sua *universalitas*, la sua conoscenza rimane necessariamente confusa, poiché abbracciando tutte le cose, non raggiunge il grado di distinzione delle singole discipline. Il secondo aspetto legato alla natura e alla costituzione della metafisica riguarda la sua definizione: "Metaphysica [scil. est] *scientia, quae contemplatur ens, quatenus ens, et ea, quae enti per se insunt*, i. e. secundum praedicata re et ratione a materia

373. Rudrauff 1664: disp. I, *De natura et constitutione metaphysicae*, n.n.

374. *Ibidem*.

375. È lo stesso grado di confusione con cui ha a che fare Clauberg in ragione della massima generalità dell'oggetto indagato.

et motu Physico abstracta".³⁷⁶ Il terzo aspetto riguarda, invece, la sua divisione interna in *generalis seu communis*, vale a dire la parte che indaga l'ente in genere, i suoi principi e le sue affezioni generali, e in *particularis*, vale a dire la parte che si rivolge alle specie dell'ente, come nel caso della sostanza e dell'accidente e della sostanza spirituale increata e creata, cui nel *Cursus* è dedicata una parte speciale.

Riguardo alla natura dell'*ens* oggetto della metafisica, Rudrauff esamina tre aspetti. In primo luogo, dai diversi modi di intendere la natura dell'ente – 1) *latissime*, quando esso rappresenta tutto ciò che può fondare la verità di una proposizione e in questo senso anche le privazioni e le negazioni sono enti, poiché si predicano con il verbo '*est*'; 2) *late*, quando esso rappresenta l'ente presso nella sua accezione nominale come tutto ciò che può essere, anche se non lo è in atto; 3) *stricte*, quando esso rappresenta l'ente nella sua accezione partecipiale come ciò che è in atto; 4) *strictius*, quando esso si identifica con la sostanza che esiste in sé in opposizione all'accidente e, infine, 5) *strictissime* quando esso coincide con l'ente infinito – Rudrauff ricava la propria definizione: l'ente è ciò cui *non repugnat esse in rerum natura* o, anche, ciò che *habet essentiam*; i sinonimi che possono essergli attribuiti sono, dunque, quelli di *res* e *aliquid* cui si oppongono il *nihil* e il *non ens*, intesi questi come ciò che è impossibile. Il secondo aspetto riguarda i principi dell'ente e tra quelli complessi egli individua quello secondo cui *impossibile est idem simul esse et non esse*. Il terzo aspetto riguarda, infine, le affezioni o attributi dell'ente che possono essere semplici (*unum, verum, bonum*) e *coniuncta*, come nel caso dell'ente in atto e di quello in potenza. Passati in rassegna questi aspetti, Rudrauff opta per una concezione piuttosto tradizionale della metafisica, intesa come una disciplina distinta da tutte le altre, poiché possiede il primato teoretico di indagare tutte le cose; il suo oggetto proprio è altrettanto distinto e la sua natura è quella di possedere un'essenza tale da essere possibile in natura. Per tutti questi motivi, la metafisica non è una scienza *nominalis* o *vocabularis*, ma *realis*; la sua natura, benché unitaria, è duplice, poiché tratta sia dell'ente in genere sia delle sue specie secondo una direzione che abbraccia, allo stesso tempo, ciò che è *post-naturale* e ciò che è *trans-naturale*.

Fatta questa breve premessa, l'analisi delle *quaestiones* annesse allo schema sopraindicato rivela in che modo metafisica e ontologia si rapportano. Rispetto alla questione se il termine 'ontologia' – ammesso tra i sinonimi propri – sia da preferire a quello di 'metafisica', Rudrauff non ha dubbi rispetto al fatto che esso deriva esclusivamente dall'aver posto l'accento su un oggetto speciale della scienza stessa e nell'averlo scambiato per la sua totalità:

Q. 2. *An rectius ὀντολογία dicatur, quam Metaphysica? Equidem perinde esset, quocunque nomine convenienti appelletur, cur autem rectius ὀντολογία, quam Metaphysicam vocetur, assequi non possumus. Neque verum est,*

376. Rudrauff 1664: disp. I, *De natura et constitutione metaphysicae*, n.n.

quod semper disciplina a speciali objecto nomen habeat, sicut nec Physica dicitur σωματολογία.³⁷⁷

Le discipline non dovrebbero trarre il loro nome da un oggetto speciale che indagano e che ricade all'interno del loro ambito; se così fosse la fisica dovrebbe essere chiamata *somatologia* perché indaga i corpi. Nondimeno è proprio in questo senso che la metafisica è detta ontologia, poiché il discorso sull'ente in quanto tale, benché soltanto un aspetto della sua indagine, è inteso come la totalità della scienza stessa. L'oggetto adeguato della metafisica è l'ente reale *per se*, poiché a esso corrispondono tutte le affezioni e sono riferite tutte le cose che sono trattate direttamente in metafisica. L'ambito della sua indagine non può, dunque, essere troppo esteso, tale da comprendere l'ente di ragione e l'ente *per accidens*: l'“ens in tanta latitudine obiectum Metaphysices non erit, ut simul comprehendat ens vel rationis vel per accidens”. È chiaro dunque che l'oggetto della metafisica è circoscritto alla possibilità reale di ciò che possiede un'essenza e al fatto di opporsi al *nihil*, di modo che esso possa dirsi pienamente 'reale' anche in funzione delle sue affezioni. Alla quinta *quaestio* Rudrauff domanda, altresì, se è così evidente che l'intelligibile sia una categoria più ampia dell'ente reale e risponde affermativamente:

Q. 5. An τὸ intelligibile latius pateat, quam ens reale? A. [scil. Adfirmo] Quia τὸ nihilum et ens rationis quoque dici possunt intelligibilia, cum I. possunt esse obiectum discursus aut disputationis. 2. contradictionis. Quod autem tale est, intelligibile erit. Sicut τὸ intelligibile non male quibusdam dividitur in *aliquid et nihil*, ut vid. Clauberg. in *element. Philos.* in 8. p. 182.³⁷⁸

La questione concerne la possibilità di comprendere l'intelligibile all'interno del discorso metafisico e la possibilità di prevedere un oggetto che sia *latissime*. Nel noto passo degli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia*, cui Rudrauff fa riferimento, Clauberg affronta la questione dell'intelligibilità del *nihil* e della distinzione dell'intelligibile in *aliquid-nihil*, essendo l'intelligibile stesso un certo grado di realtà a questi comune e superiore.³⁷⁹ Per Clauberg l'inclusione del nulla all'interno del genere dell'intelligibile consente, tuttavia, non solo di poter discutere di ciò che è contraddittorio o meramente fittizio, ma soprattutto di poter individuare un certo grado del concetto di ente che sia massimamente comune e indeterminato e che costituisca il fondamento più generale, nonché il punto di partenza del discorso stesso sull'ente. Rudrauff non rifiuta la categoria dell'*intelligibile*, la sua maggiore ampiezza rispetto all'ente reale e, soprattutto, la sua divisione in *aliquid* e *nihil*, ma la fa rientrare esclusivamente

377. Ivi: disp. I, *De natura et constitutione metaphysicae*, n.n.

378. *Ibidem*.

379. Cfr. Clauberg 1647: §132, 182: “Assertio prima. Nihilum est intelligibile”; ivi: §138, 185: “Assertio secunda. Intelligibile potest dividi in Aliquid et Nihil, tanquam commune et superius quoddam in conceptu nostro ad Aliquid et Nihil, ut particulariora et inferiora”.

all'interno della dimensione del linguaggio e della verità del discorso con un fine esclusivamente strumentale, mantenendo di fatto la priorità ontologica del solo ente reale. È evidente, inoltre, che Rudrauff sia, per questo, piuttosto riluttante ad accordare all'intelligibile una connotazione ontologica, ma esclusivamente logica, e alla domanda (*quaestio* settimana) se *ens*, *aliquid* e *res* siano sinonimi, egli ribadisce che “per *ens* autem intelligitur omne, quod est extra nihil, sive sit ratio entis, sive ipsum ens. Et per *rem* omne id, quod est aliquid reale, non vel *latius*, quodcunque intelligibile, vel *strictius*, saltem *res*, *personae* aut *actioni* contradistincta”. Oggetto della metafisica è l'ente reale che esiste o può esistere *extra nihil* come un *aliquid reale*, senza condividere il proprio statuto ontologico con l'*intelligibile*. Quest'ultimo è, tuttavia, necessario per dare conto della dialettica tra essere e non essere che si situa al livello del discorso e della verità degli enunciati, costringendo infine Rudrauff ad ammettere una sorta di posizione intermedia per la quale l'*intelligibile* è compreso e allo stesso tempo non compreso. La questione ci consente di arrivare al nodo cruciale della critica di Rudrauff e di ricollegarci a un'altra sua opera fondamentale, al fine di mostrare i confini del dibattito sorto intorno alla questione della natura e dell'oggetto dell'ontologia.

L'*Errans philosophia prima*³⁸⁰ del 1670 è una raccolta di quattordici questioni di metafisica che cinque studenti (*respondentes*) hanno sostenuto sotto la guida di Rudrauff.³⁸¹ Le dispute espongono quattordici luoghi metafisici sulla dottrina dell'ente, di Dio, degli angeli e dell'anima separata, attraverso gli errori che solitamente in essi si riscontrano.

La prima questione (*diatriba*) riguarda la costituzione e la natura della metafisica.³⁸² Il contenuto è strutturato in undici paragrafi con i quali si elencano le posizioni che devono essere confutate e rigettate. Il primo riguarda l'errore

380. Rudrauff 1670. L'edizione cui faccio riferimento (Rudrauff 1703) è quella postuma curata dal professore Johann Bartholomaeus Rüdiger.

381. Cfr. Rudrauff 1703: *Epistola praesidis ad respondentes* del 28 agosto 1670, n.n.; cfr. la nota dell'editore Rüdiger, ivi: *Praefatio Editoris*, n.n.: “Multis iam annis delituit praesens, quem nova facie vultuque conspiciendum exhibemus, *Rudrauffianus* libellus, mole quidem perexiguus ac exilis, pondere vero ut et usu e reliquis B. viri posteritati sacratis monumentis, haud quaquam minimus; sed qui tenuitate sua multum, ac in hoc potissimum sibi landis atque pretii ab istiusmodi artes edoctis comparavit, quod utilitate brevitatem, brevitate vero utilitatem pleribus commendaverit, quaque praestat compendiaria via in pervagandis Metaphysicorum controversiis magis demonstraverit, quam si laborioso admodum ac longo itinerum intervallo vastas sinuosasque *Scholasticorum* circuitiones et anfractus emetiri quis occiperet [...]. Animadvertentibus haec nobis, non aequae concinnum, petitionibusque his crebris tam aptum suppetebat, ac hoc nostrum, quod *Philosophiae primae Errantis* nomine inscripserat B. Rudrauffius, opusculum, nova editione tanto magis dignum, quanto melius id et in aliis Academia viris doctis non displicuisse intelligebamus [...]. Tu vero Lector, si in libelli huius natales altius inquiris, id velim scias, B. Rudrauffium anno superioris seculi sexagesimonono, *Logicam Errantem* totidem *Diatribis* conscripsisse [...] anno sequenti *septuagesimo*, Collegio quidem publico, at cum quinque his in orbem respondentibus, *privatissimo*, errantibus hanc oppositam Metaphysicam luci dedit et effectui”.

382. Ivi: *Philosophiae primae errantis. Diatribe I. De natura et constitutione metaphysicae. Errant*, I-II.

di coloro che corrompono la metafisica con il contenuto di altre discipline o che, al limite, la bandiscono totalmente: “[Errant] I. Quicunque Metaphysicam vel turbant, et aliis disciplinis infarciunt: vel totam proscribunt, vanitatisque vel impietatis ream agitur”.³⁸³ Il disaccordo è principalmente con quanti riconoscono alla logica un primato che essa non ha e che deve essere attribuito, piuttosto, alla *prima philosophia*, dal momento che essa si occupa delle prime nozioni e dei principi che stanno alla base di tutte le altre discipline.³⁸⁴ Sono in errore anche coloro che ricercano la metafisica nel solo insegnamento di Aristotele: “[Errant] II. Qui hanc scientiam ex solo Aristotele petunt”.³⁸⁵ Benché lo Stagirita, unitamente ai più grandi filosofi dell’antichità, sia da tenere in considerazione, tuttavia “perfectior autem est *Suarezius*, qui Metaphysicorum salutatur Princeps: sed longe perfectiores et accuratiores *moderni*, quos praeprimis ex majori perspicuitate et utilitate commendamus legendos.”³⁸⁶ Il terzo paragrafo e il quarto riguardano strettamente la riflessione a proposito dell’ontologia e degli sviluppi che l’hanno contraddistinta in epoca moderna:

[Errant] III. Qui antiquis nauseatis nova illi quaerunt, tamquam aptiora, nomina.

* Ὀντοσοφίας vel Ὀντολογίας nomina malunt *Lobkovviz*, *Greidanus* atque alii, respuentes titulum Metaphysices, vel, quia μετὰ sit ambiguae significationis: vel quia disciplina ab objecto tractationis sortiatur denominationem: vel quia Metaphysicae appellatio ingerat farraginem plurium disciplinarum, Ontologiae, Angelographiae, Psychologiae et categoriarum. Ast temere et ignoranter, vel mero novitatis pruritu contemnitur antiquitas, nomen id Metaphysices est adaequatum, proprium et aptum, exprimens totius disciplinae naturam, eamque a caeteris satis apte et aperte distinguens, quod omnino sufficere potest. Motiva vel adducta vel alia tacita tanti non sunt ponderis, ut nomen ὀντολογίας illi praevalere eoque aptius dici possit. Supponitur quoque falsa hypothesis plurium disciplinarum, quae unius, non plurium sunt habituum. De quo alibi. v. *Curs. Met. Tab. I. Qu. 2. p. 5. Instit. Met. p. 2. §. 3. Ebel. C. P. D. I. f. I.*³⁸⁷

In questo caso, cadono in errore coloro che, indispettiti dai vecchi nomi, ne desiderano di nuovi considerati come più adatti (*aptiora*). Così Juan Caramuel

383. Ivi: §1, 1.

384. Ivi: §1, 2: “Demonstravit enim ea [*scil. metaphysica*] suos usus, manifestavit thesauros, et ita obtinuit hodie florem, in omnibus Scholarum bene constitutarum regnis, ut hodie nemo eximius audiat vel audire possit Theologus, qui ignorat Metaphysicam: Laudes et encomia, quibus Ramistici Jcti et Medici suis auditoribus comendarunt Logicam, magnam partem debentur primae nostrae Philosophiae, cuius solius est in actu signato tractare de causis et eas tradere notiones primas, regulas atque principia in aliis disciplinis praesupposita scituque necessaria”.

385. Ivi: §2, 2.

386. Ivi, §2, 3.

387. Ivi: §3, 3-4.

y Lobkowitz³⁸⁸ e Johannes Greydanus³⁸⁹ preferiscono i termini Ὀντοσοφία o Ὀντολογία e altri rigettano il nome 'metafisica', sia perché μετὰ ha un significato ambiguo, sia perché il termine stesso 'metafisica' porta a un miscuglio di molte discipline, come l'*ontologia*, l'*angelographia* e la *psychologia*, sia perché ciascuna disciplina deve trarre la sua denominazione dall'oggetto indagato. L'argomento di Rudrauff è ancora una volta quello a favore del termine 'metafisica' giacché questo esprime la totalità della scienza e non soltanto una sua parte; quindi considera vani tutti gli argomenti addotti che sostengono, più o meno manifestamente, che il nome 'ontologia' sia il più conveniente e che debba prevalere sull'altro. Il rimando è alla prima *tabula* e alla seconda *quaestio* del *Cursus*, in cui egli esprime, come abbiamo già visto, il proprio disappunto di fronte all'impiego del termine 'ontologia' a titolo di denominazione per l'intera scienza. La questione dell'inclusione dell'*intelligibile* in metafisica, presente nel *Cursus*, è trattata al sesto paragrafo dell'*Errans philosophia prima*:

[Errant] VI. Qui pro *objecto* Metaphysices venditant πᾶν νοητὸν, omne intelligibile, omne quod nomine entis venit.

* In excessu vel Timplerus vel alii peccant, plura assumentes, quam quae sub scientiam cadere possunt. *Entis enim per accidens* non datur scientia, *Ens rationis* scientiae realitatem destruit. Ad *intelligibile* etiam *privationes*, *negationes* et alia, quae in censu entium non veniunt, trahi possunt, si quidem negari nequit, etiam τὸ *nihilum* intelligi posse, alias non posset dici entis contradictorium, et non entis synonymum. Quicquid etiam doceant *Schul. p. 72. Kyper. p. 63.* et alii. Rectius *Claubergius* in communi et vera sententia intelligibile dividit in aliquid et nihil. *Elem. Phil. p. 102. Conf. Curs. M. Tab. I. Q. 5. Contempl. Pr. Ph. D. I. § 16. Ebel. Coll. P. D. Aph. D. I. §. 5.*³⁹⁰

Cadono in errore coloro che fanno valere a titolo di oggetto della metafisica “πᾶν νοητὸν”, ogni intelligibile per il fatto di essere chiamato “ente”. La critica è rivolta alla massima estensione dell'oggetto della metafisica sino a comprendere ‘enti’ che in realtà non cadono sotto il suo ambito di indagine, giacché di essi, come nel caso dell'ente *per accidens*, non vi sarebbe scienza alcuna o poiché non produrrebbero un sapere positivo e stabile, come nel caso dell'ente di ragione. La massima estensione dell'oggetto della metafisica sarebbe ottenuta mediante il darsi dell'intelligibile che, in quanto tale, rende-

388. Cfr. *supra*, parte I, nota 30, 24.

389. Greydanus 1660: 25-26: “Sed cum omnes disciplinas nomen a Subjecto sive Objecto tractationis, sortiri conveniens sit, non immerito aestimare quis posset, Generalem hanc Entis scientiam rectius Ontologiam, ut vult *Calovius*, aut *Ontosophiam*, ut aestimat *Lobkowitz*, quam Metaphysicam appellari”.

390. Rudrauff 1703: *Diatribes I. De natura et constitutione metaphysicae. Errant*, §6, 6-7. Vi è un errore di stampa rispetto alla pagina degli *Elementa Philosophiae sive Ontosophiae* indicata da Rudrauff: non si tratta della 102, bensì della 182 e lo si desume sia dal rimando alla quinta *quaestio* (*Tabula I*) del *Cursus metaphysicus methodicus* sia dal fatto che la pagina 102 dell'opera di Clauberg non corrisponde all'argomento trattato.

rebbe nondimeno ammissibile il discorso sulle negazioni, sulle privazioni e su ciò che non rientra nel novero degli enti, ma soprattutto sul *nihil* stesso, inteso nel suo modo di opporsi all'ente come contraddittorio e come sinonimo del non-ente. Pur escludendo l'intelligibile e mostrando gli esiti nefasti di una sua ammissione in metafisica, Rudrauff approva la divisione dell'intelligibile in *aliquid* e *nihil*, giacché essa dà conto della dialettica tra essere e non-essere, e nel farlo rimanda nuovamente al passo degli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* in cui Clauberg riconosce l'intelligibilità del *nihil* e il suo opporsi all'*aliquid*.

Per comprendere la difficoltà dobbiamo tenere a mente che per Clauberg il primo significato di ente, l'intelligibile, rappresenta un concetto talmente ampio e indeterminato da includere tutto ciò che può essere pensato, compreso il *nihil*. All'interno dell'intelligibile il nulla non si istituisce per contrapposizione all'*aliquid* – un 'qualche ente' che ha un grado minimo di determinazione *extra nihil* –, ma si istituisce all'interno dell'intelligibilità stessa a tal punto che esso diviene una categoria-limite onnicomprensiva: «Intelligibile seu ens latissime dictum habet vel tantum esse objectivum in intellectu vocaturque Nihilum». Dal momento che l'ente è *in primis* ogni cosa che in qualunque modo può essere pensata e detta, 'niente' può limitarlo o circoscriverlo, 'niente' può essergli opposto, compreso il *nihil* e tutte le sue declinazioni, che pur essendo non-intelligibili sono intelligibili in quanto tali. L'ambito dell'ente intelligibile è ontologicamente in sé illimitato e non ammette esclusioni; una sua delimitazione ontologica è possibile soltanto a un grado successivo di determinazione, quando si riconosce che ciò che pensiamo è anche qualcosa di reale e che per essere tale necessita concettualmente dell'opposizione al *nihil*, cioè alla *repugnantia* pura e semplice. Rudrauff offre dunque un'interpretazione parziale della dottrina di Clauberg, perché conserva la divisione tra *aliquid* e *nihil* come un dato primario e lascia cadere il contenuto del primo significato di ente che costituisce, invece, per Clauberg un punto di partenza. Detto ciò, sembra emergere la difficoltà più radicale a concedere che l'oggetto della metafisica sia così ampio, poiché questo implica l'inclusione di quegli enti di cui non è possibile fare scienza. D'altro canto, solo ammettendo la categoria più ampia dell'intelligibile è possibile parlare anche di quegli 'enti' che hanno un certo grado di realtà, come gli enti di ragione, le privazioni e le negazioni, che sono pur sempre oggetto del nostro pensiero e dei nostri discorsi.

Detto questo, la posizione intermedia di Rudrauff non spiega quale possa essere effettivamente il genere che comprende la divisione tra *aliquid* e *nihil*, poiché se entrambi sono poli di una stessa dialettica, dovrebbero condividere un grado comune e anteriore di realtà. L'imbarazzo che si crea ad ammettere come oggetto della metafisica l'intelligibile equivale, in altre parole, a quello che sorge nel non ammetterlo e questo è quello che risulta dall'interpretazione di Rudrauff, che in parte impiega l'intelligibile come categoria logica, funzio-

nale al discorso (quinta *quaestio* del *Cursus*), e in parte lo rifiuta ontologicamente, conservando soltanto la divisione tra *aliquid* e *nihil*. Si capisce allora perché egli si opponga apertamente alla posizione di Timpler, ancor più radicale di quella di Clauberg, giacché questa ammette che l'intelligibile, oltre a essere anteriore alla divisione tra *aliquid* e *nihil*, lo sia anche rispetto all'ente stesso.

Per il giesseno la metafisica è caratterizzata da un'unità (*post/trans*-fisica) che la rende necessariamente sia un'indagine ontologica sia teologica,³⁹¹ tale per cui l'oggetto non può essere reciso settariamente e individuato nell'*ens ut sic* comune, nella sola sostanza o nella sola sostanza divina. Per questo motivo anche il tipo di astrazione adeguata sarà necessariamente quella *secundum rem et rationem* e solo in modo inadeguato potrà essere ammessa la sua ulteriore classificazione in *abstractio secundum essentiam* e *abstractio secundum indifferentiam*.³⁹² In qualche modo, siamo al livello dell'errore già individuato da Thomasius secondo cui un cattivo impiego dell'astrazione porta ad ammettere un concetto astratto e comune di ente che si ottiene soltanto diversificando l'astrazione e forzandola nei termini dell'*indifferentia*.³⁹³ Tuttavia, mentre la posizione di Thomasius è piuttosto netta nei confronti della deriva 'ontologista' della metafisica, Rudrauff, al contrario, percepisce la tensione che si crea nel non ammettere la pura pensabilità, ma il risultato è, piuttosto, una posizione intermedia, sostenuta rifiutando la dottrina di Timpler e interpretando parzialmente quella di Clauberg. Rudrauff riconosce, infatti, nell'ontologia una parte della metafisica, ma non la totalità della stessa, e nell'intelligibile, introdotto in virtù dell'opposizione tra *aliquid* e *nihil*, una categoria esclusivamente logico-epistemologica, non ontologica.

5.4. GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

Un recente studio di Arnaud Pelletier³⁹⁴ suggerisce di collocare senz'altro Leibniz tra i detrattori dell'ontologia. Per sommi capi, Leibniz rifiuta l'ontologia intesa come la scienza generale dell'ente astratto, separata dalla teologia, e si fa promotore di una rifondazione della metafisica, tale che non sia più una scienza 'nominale', ma bensì 'reale'. Leibniz accoglie la lezione del maestro Jacob Thomasius di considerare l'ontologia, e più in generale la *vulgaris metaphysica*, come un mero lessico filosofico di termini generali, poiché il progetto ontologico di una scienza generale dell'ente separata dalla teologia

391. Ivi: §7, 7: "[Errant] Qui vel ens praecise *ut sic*, et in communi tantum: vel solam substantiam, vel *tantum* divina, illi pro objecto vendicant".

392. Ivi: §8, 8: "Una [*scil.* abstractio] vero est adaequata, sub qua ista duplex [*scil.* secundum essentiam et secundum indifferentiam] inadaequata vere et formaliter comprehenditur, diciturque abstractio secundum rem et rationem".

393. *Ibidem*: "[Errant] Qui abstractionem adaequatam Metaphysicam doceant eam, quae est *indifferentiae*".

394. Pelletier 2022.

conduce a un sapere che non ha più nulla a che vedere con la vera metafisica – quella che per Thomasius è la teologia naturale –, ma che può solo essere accostato alla logica. Il carattere dimostrativo dell'ontologia si riduce al solo impiego del principio di non contraddizione, il quale le consente di delimitare l'insieme degli oggetti possibili, ma questo è già un tratto di scientificità che, in definitiva, appartiene anche alla logica. Leibniz può opporre allora la “*metaphysica vulgaris*” alla propria, la “*metafisica reale*”, poiché essa a) non è più un semplice lessico di termini generali; b) non è neanche, al limite, la metafisica che indaga l'ente in generale, i suoi principi e le sue proprietà e che solo in modo improprio le si attribuisce lo statuto di scienza (“*De dire [...] que la Metaphysique est la Science de l'Etre en general, qui en explique les principes, et les affections qui en emanent [...] c'est bien abuser du nom de science*”);³⁹⁵ c) si fonda sul principio di ragion sufficiente; d) non è sterile, ma feconda di verità; d) non si riduce, infine, alla logica. Il rifiuto di Leibniz dell'ontologia è, dunque, progressivo e radicale.

Come è stato dimostrato da Pelletier, Leibniz impiega il termine ‘ontologia’ soltanto due volte, rifiutandolo; la prima occorrenza, “*est ajoutée comme une simple éventualité à la fin d'une énumération [...]. La seconde est, littéralement, rayée sur le papier*”.³⁹⁶ Pelletier dimostra altresì che una terza occorrenza, finora ritenuta valida, non riguarda il termine ‘ontologia’, ma ‘*ontosophia*’; il fatto sarebbe dovuto a una erronea trascrizione del manoscritto in cui esso compare.³⁹⁷ Dal mio punto di vista il dato, benché formalmente rilevante, non lo sarebbe altrettanto dal punto di vista materiale, giacché è ampiamente dimostrato che in buona parte della produzione letteraria dell'epoca i termini *ontologia* e *ontosophia* vengono usati come sinonimi.

La prima occorrenza, quella cruciale rispetto al tema, si trova nell'*Introductio ad Encyclopaediam arcanam*, scritto databile tra il 1683 e il 1685, all'interno di un elenco di scienze di cui Leibniz si serve per tentare di definire la “*Scientia Generalis*”.

*Scientia Generalis nihil aliud est quam Scientia de Cogitabili in universum quatenus tale est, quae non tantum complectitur Logicam hactenus receptam, sed et artem inveniendi, et Methodum seu modum disponendi, et Synthesin atque Analysin, et Didacticam, seu scientiam docendi; Gnostologiam quam vocant, Noologiam, Artem reminiscendi seu Mnemoni-
cam, Artem characteristicam seu symbolicam, Artem Combinatoriam, Artem Argutiarum, Grammaticam philosophicam; Artem Lullianam;*

395. Leibniz 1990: l. IV, c. VIII, § 9, 430-431, ll. 28-4.

396. Pelletier 2022: 239.

397. Pelletier dimostra che la terza occorrenza del termine, precedentemente segnalata in Jolley 1975: 179, deve essere espunta dal *corpus* degli scritti di Leibniz, in ragione di un errore nella trascrizione del manoscritto, *Ad Christophori Stegmanni Metaphysicam Unitariorum*, databile tra il 1708 e il 1710, in cui il termine che compare non è “*Ontolog*”, ma “*Ontosoph*”. Sul tema delle occorrenze del termine ‘ontologia’ in Leibniz si veda anche Devaux 2020.

Cabbalam sapientium, Magiam naturalem; forte etiam Ontologiam seu scientiam de Aliquo et Nihilo, Ente et Non ente, Re et modo rei, Substantia et Accidente. Non multum interest quomodo Scientias partiariis, sunt enim corpus continuum quemadmodum Oceanus.³⁹⁸

Pelletier traduce:

La Science Générale n'est rien d'autre que la Science du Pensable en général en tant que tel. Elle ne comprend pas seulement la Logique telle qu'elle a été reçue jusqu'à présent, mais également l'art d'inventer, la Méthode, c'est-à-dire la manière de mettre en ordre, la Synthèse et l'Analyse, la Didactique ou la science de l'enseignement, ce que certains appellent la Gnostologie, la Noologie, l'Art de la mémoire ou Mnémonique, l'Art caractéristique ou symbolique, l'Art Combinatoire, l'Art des Arguties, la Grammaire philosophique, l'Art Lullien, la Cabbale des sages, la Magie naturelle ; peut-être aussi l'Ontologie, ou la science du Quelque chose et du Rien, de l'Étant et du Non-étant, et de la Chose et du mode de la chose, de la Substance et de l'Accident. Peu importe de quelle manière ces sciences sont réparties car elles sont un corps continu comme l'océan.³⁹⁹

Al di là della difficoltà di stabilire che cosa Leibniz intenda in generale con il termine *Scientia Generalis*⁴⁰⁰ – indicato adoperando le maiuscole –, poiché esso subisce un'evoluzione lessicale nel corso della vasta produzione del filosofo, nell'*Introductio ad Encyclopaediam arcanam* esso è impiegato a intendere la scienza del *cogitabile* in generale in quanto tale ("Scientia de Cogitabili in universum quatenus tale est"), che comprende molte scienze, tali da formare un corpo continuo come l'oceano. Esse sono: la logica, l'*ars inveniendi*, il metodo, la sintesi e l'analisi, la didattica, la *gnostologia*, la *noologia*, la *mnemonica*, l'*ars characteristica*, l'*ars combinatoria*, l'*ars argutiarum*, la grammatica, l'*ars lulliana*, la cabala, la magia naturale e "forse anche" l'ontologia, intesa da Leibniz come la scienza dell'*aliquid* e del *nihil*, dell'ente e del non ente, della *res* e dei suoi modi, della sostanza e dell'accidente. Secondo Pelletier, l'inclusione dell'ontologia all'interno della *Scientia Generalis* starebbe a indicare proprio il "difetto di generalità" dell'ontologia stessa, la quale soltanto in continuità con tutte altre e con i loro principi, può costituire una scienza generale del *cogitabile* degna di questo nome.

La seconda occorrenza del termine è presente nel *De duobus systematis scientiarum*,⁴⁰¹ scritto databile tra il 1692 e il 1695. Esso contiene una riflessione di Leibniz a proposito della sistemazione e della divisione dei libri all'interno di una biblioteca, nella quale azzarda ad attribuire all'ontologia un genere bibliotecario vero e proprio, ben distinto da quello della metafisica. Nondimeno egli cancella l'intero paragrafo.

398. Leibniz 1999: 527.

399. Pelletier 2022: 239-240.

400. Questo è ben dimostrato in Pelletier 2013.

401. Leibniz 2004: 592.

La 'terza' occorrenza del termine, cruciale per il nostro tema, benché 'spuria' se si considera che si tratta di *ontosophia* e non di *ontologia*, conferma altresì questa lettura. Essa si trova nel manoscritto intitolato *Ad Christophori Stegmanni Metaphysicam Unitariorum*,⁴⁰² databile tra il 1708 e il 1710, anche se vi sono buone ragioni per credere che Leibniz avesse iniziato a prendere nota sull'argomento già dal 1669-1670. Leibniz inizia a scrivere: "Scientia autem generalis quam vulgo Ontosoph[iam] vocant, quicquid scientiae nomine dignum habet ad Logicam pertinet, id est scientiam quae solo utitur principio contradictionis", ma poi corregge e riscrive: "Scientia autem generalis quam quidam Metaphysicam vocant, quicquid scientiae nomine dignum habet ad Logicam pertinet, id est scientiam quae solo utitur principio contradictionis".⁴⁰³ Traduco: "Tutto ciò che nella scienza generale, chiamata comunemente ontologia, è degno del nome di scienza appartiene alla logica, ovvero alla scienza che impiega il solo principio di non contraddizione" e al pari di Leibniz correggo: "Tutto ciò che nella scienza generale, chiamata da alcuni metafisica, è degno del nome di scienza appartiene alla logica, ovvero alla scienza che impiega il solo principio di non contraddizione".

Le due occorrenze, segnatamente quelle che ho chiamato prima e terza, devono necessariamente essere sovrapposte. Nel caso della prima si discute a proposito della "Scientia Generalis" (con le iniziali maiuscole) del *cogitabile in universum* e si enumera l'ontologia, intesa come la scienza *de aliquo et de nihilo* – malgrado Leibniz non lo dica in modo esplicito, anch'essa è, prove alla mano, una scienza *de cogitabile*; non solo può essere fatto il riferimento a Timpler, ma, a mio avviso, soprattutto a Clauberg, autore che Leibniz conosce bene, e che, in modo ben più netto rispetto a Timpler, pensa che l'ontologia sia la scienza dell'*aliquid* e del *nihil*, ricompresi questi sotto il genere supremo dell'ente come *intelligibile* o *cogitabile* –, tra le numerose altre discipline che compongono questa stessa Scienza Generale del *cogitabile*. Nel caso della seconda occorrenza si parla di una "scientia generalis" (con le iniziali minuscole) e, almeno nella prima versione, poi corretta, essa è pienamente ed esclusivamente identificata con l'ontologia. Stando così le cose, vi sarebbe tra le due scienze un *décalage* sia sul piano della generalità, sia sul piano dell'oggetto: 1. rispetto al piano della generalità, sia la prima (*Scientia*) sia la seconda (*scientia*) sarebbero *generales*, ma la seconda lo sarebbe certamente in misura inferiore rispetto alla prima, giacché è in essa ricompresa; 2. di conseguenza, quanto al piano dell'oggetto, entrambe sarebbero scienze *de cogitabile*, ma la seconda lo sarebbe in un modo evidentemente imperfetto, perché il suo ambito di indagine sarebbe più ristretto della prima; essa, infatti:

ne peut précisément pas être identifiée avec la science de *tout* ce qui est pensable (...). Plus l'énumération leibnizienne de ce qui entre dans la

402. Jolley 1975.

403. Ivi: ll. 80-81, 179.

“science du pensable en général” est longue, et plus se manifeste la vanité des ontologues à réduire celle-ci à la seule, et hypothétique, “science de quelque chose et du rien”.⁴⁰⁴

Secondo Pelletier, la scienza generale (con le minuscole) non avrebbe a che fare con tutto l'ambito del *cogitabile* in generale, ma solo con una sua parte (“l'ontologie n'épuise pas tout le pensable. Elle est irrémédiablement en défaut de généralité”), lasciando che di tutto il resto se ne occupino discipline come la *noologia* e la *gnostologia*: “Or, ces nouvelles ‘disciplines’, censées porter sur les formes et la constitution du pensable, ont été rejetées en même temps que l'ontologie, comme une conséquence inévitable et déplorable de cette dernière”.⁴⁰⁵

In conclusione, Pelletier è convinto che:

la réserve exprimée [...] - *forte etiam Ontologiam*, “peut-être aussi l'ontologie” - ne viserait pas tant à désigner une partie possible de cette Science Générale “majuscule” qu'à rappeler de manière opportune, à la fin de l'énumération, que les ontologues n'ont pas pris la mesure de leur propre expression de science du pensable en général qu'ils ont cru pleinement identifier à leur science générale “minuscule”.⁴⁰⁶

In altre parole, enumerare l'ontologia tra le discipline della *Scientia Generalis* non equivarrebbe ad includerla e, in un certo qual modo, a ripensarla, ma, al contrario, a smantellarla completamente. Leibniz aderisce dunque alla corrente che, con Drejer e con Thomasius, mira a rigettare l'ontologia come scienza generale dell'ente astratto e a promuovere una rifondazione teologica della metafisica.

5.5. JOHANN PAUL HEBENSTREIT (1697) E JOACHIM LANGE (1704)

Chiudono la rassegna dei detrattori dell'ontologia due figure legate a Christian Wolff, benché per motivi diversi. La prima, Johann Paul Hebenstreit (1664-1718),⁴⁰⁷ è professore di Wolff a Jena e autore di un'opera, dal titolo *Philosophia prima ad mentem veterum sapientium in modum scientiae verae demonstrativae concinnata* (1691), con la quale si inizia a pretendere dalla metafisica il carattere di *scientia demonstrativa* al pari della fisica e delle scienze matematiche, ma, soprattutto, l'impiego di un metodo (capisaldi che Wolff farà propri).⁴⁰⁸ Anche per Hebenstreit, come per Dreier, la metafisica è una teologia: “Ex his patet, Metaphysicam vi genuinae suae indolis et jure quasi natalium sibi vindicare Theologiam naturalem theoreticam”.⁴⁰⁹ I filosofi più attenti insegnano che la me-

404. Pelletier 2022: 248.

405. Ivi: 250.

406. Ivi: 246-247.

407. Sulla vita e gli scritti di Hebenstreit si vedano Doering 1831: 657-659 e Leinsle 1988: 178 e sgg.

408. Si veda il recente lavoro di Neveu 2018: 66-67.

409. Hebenstreit 1691: Thesis III, 17.

tafisica è la *sapientia simpliciter* secondo il senso che ne dà Aristotele, poiché essa è la scienza delle cose più eminenti, vale a dire le sostanze immateriali, tra le quali in primo luogo vi è Dio. Pertanto, se la metafisica è la *sapientia*, essa sarà la scienza speculativa di Dio, cioè una certa teologia teoretica naturale:

Metaphysicam accuratiores philosophi communi consensu, [etiam illi, qui Theologiam naturalem plane sejungunt a Metaphysica], docent esse sapientiam absolute sic dictam sensuque Aristotelico acceptam. Jam vero sapientia illa est *scientia rerum natura honoratissimarum*, lib. VI. Eth. c. VII. h. e. substantiarum immaterialium, inter quas primarum tenet Deus Optimus Maximus [...] Ergo si Metaphysica est sapientia, erit scientia speculativa de Deo, h.e. Theologia quaedam theoretica (naturalis).⁴¹⁰

La seconda figura legata a Wolff, è Joachim Lange (1670-1744), autore della *Medicina mentis*⁴¹¹ (1704), professore di teologia ad Halle, pietista e suo noto avversario.⁴¹² La similitudine dell'ontologia con lo scacciapensieri (*crembalum*), immagine dalla quale sono partita, chiude questa rassegna:

Et haec est sublimis illa *Metaphysica*, sive *cerebrosa* illa *Ontologia*, quae eundem habet locum ac usum inter disciplinas philosophicas, quem habet *crembalum* inter instrumentua Musica. Ne quid vero e cimeliis Metaphysicis periret, cautum est per *Pneumaticam*, omnis spiritus ac succi vacuum, a crembalo isto philosophico distinctam. Sapienti satis! nunc ad rem seu ipsam *ὄντολογία*, sed omissis iis, quae et mihi et lectori cerebrum turbare possent, non nisi praestantissima quaeque exhibebo.⁴¹³

410. Ivi: Thesis III, 18.

411. J. Lange 1704.

412. Wundt 1945: 75-82

413. J. Lange 1704: *Appendicis pars posterior De Supervacuis, Continens Doctrinam Syllogisticam et Ontologicam*, c. V, *De distinctionibus metaphysicis*, § 3, 720-721.

6. JOHANN CHRISTIAN LANGE: UN SECOLO DI ONTOLOGIA

Chiude questa ricostruzione della storia dell'ontologia nell'epoca post-claubergiana della *Schulmetaphysik* un caso di studio cruciale per questa stessa storia e per i dibattiti che più l'hanno contraddistinta, giacché a tutti tende in vista di una loro risoluzione: la questione dell'estensione dell'oggetto della metafisica, quella dello statuto dell'ontologia e della sua autonomia dalle altre scienze, unitamente a quella che la coinvolge, per parte contraria, come mero lessico. Si tratta del caso di Johann Christian Lange⁴¹⁴ (Langius, 1669-1756), e della scuola di metafisica di Giessen. Lange nasce a Lipsia nel 1669; a soli venti anni diventa *magister*, ma in ragione della sua adesione al pietismo è costretto a lasciare la città natale, giacché il nascente movimento è avversato da più parti nel contesto accademico. Per questo, nel 1697 giunge a Giessen, prima in veste di professore straordinario di filosofia e poi in quella di professore ordinario di morale; successivamente nel 1707 ottiene la cattedra di logica e di metafisica sino al 1716, anno in cui lascia Giessen per divenire pastore e superintendente a Idstein, dove muore nel 1756.

Il pietismo⁴¹⁵ viene tradizionalmente fatto iniziare a Francoforte nel 1670 (è l'anno della fondazione dei *collegia pietatis* a opera di Philipp Jacob Spener), come movimento basato sulla lettura in gruppo della Bibbia, sull'amore e sulla devozione cristiana, intesi questi come esperienze interiori, sul rifiuto del dogmatismo e della pratica esteriore e sull'anti-intellettualismo. I primi attacchi al movimento iniziano già dal 1677, a causa dell'influsso che esso esercita sugli studenti di teologia – e sempre più spesso sui professori – attraverso la critica al rigido catechismo luterano, e divengono particolarmente violenti nel corso degli anni. Il modello dei *collegia*, iniziato come riunioni di un piccolo gruppo di persone a casa dello stesso Spener, si diffonde presto in tutta la Germania. Nel 1675 vengono pubblicati i *Pia desideria*, l'opera nella quale il fondatore del pietismo raccoglie i capisaldi del suo movimento, facendone un vero e proprio manifesto programmatico. La prima ondata di diffusione del pietismo legata a Francoforte può essere circoscritta a un arco temporale che va dal 1670 al 1684. Il secondo luogo geografico cui il movimento si lega è Lipsia, città da cui ha origine la seconda ondata di diffusione del pietismo (1684-1694), a opera, questa volta, di August Hermann Francke, il quale fonda un *collegium philobi-*

414. Sulla vita di Johann Christian Lange – da non confondere con Joachim Lange, noto avversario di Wolff – si vedano le fonti: AGL: 1750, Bb. 2, 2253-2254 (qui la data della morte viene fatta coincidere con il 1723); Haupt-Lehnert 1907: 439-440. Si veda Wundt 1945: 115-116, in cui lo studioso sottolinea il ruolo di primo piano svolto da Lange nell'introduzione del pietismo a Giessen e la sua vicinanza alle posizioni filosofiche di Franz Budde, e, più di recente, Goebel 2004.

415. Cfr. Wundt 1945: 114-115 e Köhler 1907: 133-144. Per un approfondimento sul pietismo come movimento di riforma religiosa formatosi in seno al protestantesimo nel corso del Seicento, rimando al breve capitolo in White Beck 1969: 148-149. Sulla storia del pietismo in generale e delle sue fasi rimando al recente lavoro di Shantz 2013.

blicum rivolto agli insegnamenti di Spener. Il termine 'pietista' nasce proprio a Lipsia (1689) in senso dispregiativo per criticare il movimento degli studenti che si riuniscono per leggere la Bibbia. Tra i fondatori del *collegium* di Lipsia vi è anche Johann Christian Lange che per l'appunto nel 1697 arriva a Giessen come professore di filosofia. Benché tra i sostenitori del pietismo a Lipsia vi siano gli stessi Jacob Thomasius e Christian Thomasius, le autorità ecclesiastiche riescono nel tentativo di reprimere il movimento e di far disperdere definitivamente gli studenti e i professori che lo sostengono (1690). Il terzo luogo geografico, centro di diffusione del radicamento e della terza ondata di diffusione del pietismo, è Halle (1695-1727); qui esso diviene un movimento di riforma sociale (*orphanage movement*) a opera dello stesso Francke e in ragione della sua 'istituzionalizzazione' viene in qualche modo ammesso dalla autorità ecclesiastiche e politiche. Quando il fondatore dell'orfanotrofio di Halle muore, il movimento degenera in una visione anti-intellettualistica che scoraggia la scienza e la filosofia. Tuttavia quando l'elettore del Brandeburgo, Federico III (poi re di Prussia, Federico I), istituisce nel 1694 l'Università di Halle, la Facoltà di Teologia pullula di pietisti, mentre la Facoltà di Filosofia è 'razionalistica'. In questo modo il pietismo entra nel sistema universitario tedesco e il notevole successo di questa nuova università conferisce al movimento un'elevatura erudita che altrimenti non avrebbe avuto.⁴¹⁶

6.1. LA SCUOLA DI GIESSEN

L'*Academia Ludoviciana*⁴¹⁷ di Giessen viene fondata nel 1607 come istituzione luterana, senza giungere mai a un irrigidimento dottrinale vero e proprio; essa non solo accoglie il pietismo ancor prima dell'università di Halle, soprattutto a motivo della sua vicinanza con Francoforte, città da cui prende avvio il movimento, ma si dimostra aperta anche all'insegnamento della filosofia di Descartes. La scuola di metafisica di Giessen è legata principalmente a Christoph Scheibler (1589-1653), Caspar Ebel (1595-1664) e Kilian Rudrauff (1627-1690).

Dall'analisi dei *Vorlesungsverzeichnisse*⁴¹⁸ della Facoltà di Filosofia di Giessen, in un periodo che va dal 1660 (momento in cui Rudrauff succede al maestro Ebel) al 1716 (anno in cui Lange lascia Giessen), emerge l'orientamento filosofico e il tipo di testi adottati per l'insegnamento della metafisica, durante le diverse fasi dell'assegnazione della cattedra di logica e metafisica. Nel 1660

416. Cfr. White Beck 1969: 158-159.

417. Per un approfondimento sulla nascita dell'Università di Giessen e sulle maggiori personalità che hanno contraddistinto la sua scuola di metafisica rimando a Wundt 1939: 119-126.

418. Il catalogo delle *praelectiones academicae* dell'*Academia Ludoviciana* (non completo per gli anni 1650-1705 e 1716-1719), digitalizzato dalla stessa Università di Giessen in occasione dei quattrocento anni dalla sua fondazione, è consultabile online al sito <https://jpubub.uni-giessen.de>, mediante le raccolte "[1650-1704/05] Vorlesungsverzeichnis - Einblattdrucke / Academia Gissena" e "[1716-1717/18] Praelectiones academicae / Academia Ludoviciana".

Rudrauff tiene il corso di filosofia morale nella Facoltà di Filosofia e nello stesso anno Ebel ricopre ancora la cattedra di logica e metafisica affiancato dall'allievo sino al 1663. Nel 1664, anno della morte di Ebel, la cattedra di logica e metafisica è interamente affidata a Rudrauff che è, dunque, il successore acclamato del decano. Dello stesso anno è la pubblicazione del suo *Cursus metaphysicus methodicus*, testo base delle sue lezioni destinato a divenire il manuale di riferimento per più di cinquanta anni, almeno sino al 1717. Il catalogo successivo è del 1667, anno in cui Rudrauff è attestato come professore ordinario e prorettore. Nel 1668 egli tiene di nuovo il corso di logica e metafisica, incluso quello della sua parte speciale, la *pneumatica*, mentre nel 1669 dedica il corso alla parte generale selezionando alcune questioni dalle *Tabulae* del *Cursus*. Nel 1670 Rudrauff pubblica la sua *Errans philosophia prima* e non a caso nel corso di logica e metafisica affronta il caso gli errori che si compiono in logica e in metafisica. Nello stesso anno si fa riferimento alle *Distinctiones* di Castanaeus⁴¹⁹ come testo di riferimento. Nel 1671 l'insegnamento di Rudrauff è di nuovo sulle regole e gli assiomi logico-metafisici; il metodo didattico è quello di alternare nel corso degli anni accademici la parte generale e la parte speciale della metafisica. Nel 1676 Rudrauff ha la cattedra sia nella Facoltà di Teologia sia in quella di Filosofia, mentre nel 1677 ha la cattedra solo a Teologia (sino al 1688); il corso di logica e metafisica, il cui manuale è ancora il *Cursus*, viene tenuto da Johan Daniel Arcularius,⁴²⁰ un incarico che ricopre dal 1676 al 1685. Per l'anno 1678 il catalogo è irreperibile. Nel 1679 il corso di logica e metafisica viene tenuto da Arcularius e si fa riferimento alla *metaphysica photiniana*;⁴²¹ Rudrauff è ancora nella facoltà di Teologia come anche nel 1680, mentre Arcularius tiene lezioni pubbliche che proseguono con l'esame della metafisica *photiniana*, sia di quella generale sia di quella speciale. Nel 1682 Rudrauff è alla Facoltà di Teologia, Arcularius per il corso di logica e metafisica propone alcune parti dell'*Institutio Philosophiae* di Antoine Le Grand,⁴²² filosofo cartesiano. Nel 1686 Rudrauff è alla Facoltà di Teologia, Arcularius (in questo anno è *Philosophiae*

419. Castanaeus 1612.

420. Johann Daniel Arcularius (1650-1710), logico e teologo, allievo di Rudrauff, è professore di logica e di metafisica a Giessen dal 1676 al 1685. Dopo aver conseguito il dottorato in teologia nel 1686, diviene il successore di Jakob Philipp Spener, il fondatore del pietismo, nel ruolo di pastore nella Katharinenkirche di Francoforte, distinguendosi come rappresentante moderato dell'ortodossia luterana; cfr. AGL: 1750, Bb. I, 513; Haupt-Lehnert 1907: 416; Strieder 1781: Bd. I, 133.

421. Si tratta, verosimilmente, di Andreas Kesler (1595-1643), luterano ortodosso, e dei suoi *Metaphysicae Photinianae Partis Generalis Examen* (1623) e *Metaphysicae Photinianae Partis Specialis Examen* (1627), scritti contro il movimento dei sociniani.

422. Le Grand 1672. Si tratta di una rielaborazione dello scritto comparso l'anno prima, sempre a Londra, con il titolo *Philosophia Veterum e mente Renati Descartes, more scholastico breviter digesta*. È del 1694 la traduzione di R. Blome, *An Entire Body of Philosophy, According to the Principles of the Famous Renate des Cartes, in Three Books, I The Institution; II The History of Nature; III Dissertation on Brutes*, trans. from the Latin into English by R. Blome, London, Roycroft, 1694; rist. New York, Johnson Reprint Corp, 1972 e Thoemmes Continuum Press, 2003.

primae et Organicae Professoris) tiene un corso sulla *pneumatica* ed esamina la *Metaphysica* di Maccovius. Nel 1688 Rudrauff è a Teologia, il corso di logica e metafisica è tenuto da Philippus Casimirus Schlosserus. Rudrauff muore nel 1690 e il corso di logica e metafisica continua a essere affidato a Schlosser che nel 1693 diviene rettore e tiene un corso su entrambe le parti della metafisica, quella generale e quella speciale, prendendo in esame la *Metaphysica divina* di Calov. Per l'anno 1696 non vi sono insegnamenti di logica e metafisica. Nel 1697 il corso è affidato a Johannes Bartholomaeus Rüdiger;⁴²³ nel catalogo successivo del 1700 Rüdiger tiene il corso di metafisica speciale (*pneumatica*) e Johann Christian Lange compare già come professore di filosofia morale. Il catalogo riprende dal 1704; il corso di logica e metafisica è tenuto da Rüdiger e si fa esplicito riferimento all'insegnamento dell'ontologia e della *pneumatica*:

Joh. Bartholomaeus Rudiger *Log. et Metaph. Prof. Ord.* postquam in sibi data Philosophiae provincia institutas singulisque septimanis habitas *Disputationes* publicas *Ontologico-Pneumaticas* ad exitum perduxit; posthac in examinandis *projudiciis* Metaphysicis, seu novis, seu antiquis, in primis circa *Causarum doctrinam*, publice perget.⁴²⁴

Nello stesso anno Lange è di nuovo professore di filosofia morale. Dal 1705 al 1715 non ci sono cataloghi delle lezioni, un arco temporale piuttosto lungo in cui si colloca verosimilmente l'assegnazione della cattedra di logica e metafisica a Lange. Il catalogo successivo è quello del semestre estivo del 1716. Rüdiger ha un corso alla Facoltà di Teologia, mentre Lange compare già come professore della *Prima et Rationalis Philosophia* e i testi di insegnamento si riferiscono principalmente alle opere di Rudrauff e dello stesso Lange,⁴²⁵ – di quest'ultimo la *Prothoeoria eruditionis humanae universae* (1706), un lavoro imponente scritto in dialogo con Tommaso, Budde, Joachim Lange e Tschirnhaus –, così come avviene per il semestre autunno-invernale del 1716.⁴²⁶ L'anno successivo (1717),

423. Sulla vita di Rüdiger si veda Haupt-Lehnert 1907: 452; AGL: 1751: Bd. 3, 2294.

424. PAL, *Justus Fridericus Dillenius Med. D. et P.P. Ordin. Academiae Gissenae H.T. Rector Civibus Academiae Studiosius* [...] *Schema Lectionum*: 1704: n.n.

425. PAL, *Praelectiones Academicas Publicas ac Privatas Per instans semestre aestivum* 1716: 6: "Publice, singulis Mercurii Sabbatique diebus, ab hora pomerid. Ima usque ad Iltiam, praeter necessaria Praecognoscenda Eruditionis Universae, praecipua ac selecta ex Philosophia Instrumentali recentiori proponet argumenta; et, si qui fuerint, qui Disputatorio conflictu velint exerceri, in materiam publicarum velitationum, *Thesibus exinde delectis*, eadem convertet: Privatim Tabulas Rudrauffianas, *Logicas* pariter et *Ontologicas*, denuo interpretandas sibi sumet, cursuque sive *semestrali*, sive *annuo*, (prout maxime commodum videbitur) absolvet; non defuturus quoque desiderio illorum, qui *praecepta Artis disputandi* voluerint opera privata explicari".

426. PAL, *Praelectiones Academicas Publicas ac Privatas Per instans semestre autumno-hiemale* 1716: 6: "Publice B. C. D. perrecturus est in exponendis *Philosophiae organicae recentioris capitibus selectis*; quibus absolutis etiam ad *Theologiae naturalis et Pneumatologiae* tradenda *fundamenta* se convertet: Privatim praelectiones in *Logicis et Ontologicis* fundamentales, ad *Tabb. B. Rudrauffii* hucusque cum fructu institutas, denuo inchoabit, et *semestrali cursu* absolvet: non defuturus, si, ad finem nuper perducto *Collegio disputatorio*, possit quoque *aliis modis* commoda Honora-tiss. DNN, Commilitonum promuovere".

Rüdiger ha di nuovo un corso alla Facoltà di Teologia; questa volta è Johann Conradus Arnoldi (professore ordinario) a tenere il corso di logica e metafisica, dal momento che Lange lascia Giessen per divenire pastore e superintendente a Idstein. Il testo di riferimento sono di nuovo le *Tabulae* di Rudrauff.

Da questo breve resoconto dei programmi del corso di logica e metafisica, emerge che Rudrauff è certamente la figura più importante, subito dopo Ebel, tra quelle che hanno segnato la storia della scuola di metafisica di Gießen e che le *Tabulae* del suo *Cursus* rimangono il testo base di insegnamento per almeno mezzo secolo. Anche la *Metaphysica divina* di Calov rimane, tuttavia, ancora nel 1693 un'opera di riferimento, segnando la direzione delle discussioni di ambito metafisico. Per quanto riguarda la figura di Lange, la lacuna del catalogo per gli anni che vanno dal 1705 al 1715 non consente di stabilire i testi adottati per l'insegnamento della metafisica, benché sia lecito ipotizzare che egli abbia rivolto la sua preferenza per le sue stesse opere e per quelle di Rudrauff, noto oppositore dell'ontologia, benché moderato. Da questo punto di vista, Lange propone una soluzione ai diversi problemi che affliggono la metafisica intesa come ontologia e, per questo, attraverso la sua figura è possibile stilare un bilancio

6.2. LA DISSERTATIO ACADEMICA DEL 1708

Lange pubblica nel marzo del 1708 una *Dissertatio academica*⁴²⁷ il cui fine è quello di esaminare, con rinnovata libertà rispetto al passato,⁴²⁸ il ruolo e lo statuto della metafisica, offrendone una riflessione imparziale ed equidistante da ogni forma di eccesso, tipica di chi la elogia come di chi la biasima (il titolo completo dell'opera è "Dissertazione accademica nella quale alla dottrina metafisica, che da molto tempo, e ancora oggi, versa tra sommi encomi e sommi biasimi, si attribuisce in modo imparziale e con moderazione ciò che è sembrato giusto e si tratta della sua stessa natura, impiego, valore e cultura nel nostro tempo"). Forte della sua adesione al pietismo e della sua non appartenenza a rigide forme di ortodossia, Lange intende tirare le somme sulle sorti della metafisica e, con questo, offrire una propria visione dell'ontologia. Per questo, la *Dissertatio* manifesta un duplice intento: 1) Lange elabora un breve *status quaestionis* della metafisica – "brevis systematicus conspectus" – sulla base del confronto tra Aristotele e gli scolastici, confronto interpretato alla luce della nota critica di

427. Lange 1708.

428. Ivi: *Praefatio*, n.n.: "[Cum] post susceptae reformationis Evangelicae tempus iam *tertia*, ni fallor, hac nostra aetate sit *insignior Periodus*, qua de Disciplinae huius dignatione *in bonam malamque partem* publice agitur". Il primo periodo dall'inizio della Riforma coincide con il Cinquecento, il secondo con il Seicento e il terzo con il Settecento, cfr. ivi: §30, 45: "ac *Tertia* denique, quae hoc nostro Sec. XVIII. sub *motibus*, quas dicunt, *Pietisticis*, in *bonam ac malam partem accipiendis*, fuere acta, atque nunc etiam agunt".

Jacob Thomasius⁴²⁹ – interlocutore della *Dissertatio* – all'“ontologizzazione” della metafisica; 2) nondimeno, di là da Thomasius, Lange riformula – è la *pars construens* – il ruolo centrale dell'ontologia nell'ambito dell'acquisizione delle scienze, di contro, principalmente, al suo declassamento a mero lessico filosofico, vale a dire a sapere strumentale.⁴³⁰ Per Lange lo scopo proprio della metafisica è “la contemplazione di ciò che è comune a tutte quante le cose che cadono sotto la nostra conoscenza” (“*Contemplatio eorum, quae Rebus Universis sub cognitionem nostram cadentibus sunt communia*”),⁴³¹ e poiché essa è necessariamente la scienza generale ‘di e per concetti’, essa è anche la scienza della quale è possibile un uso primario, affinché per il suo tramite siano posti i fondamenti universali di ogni filosofia teoretica e di ogni conoscenza razionale. Dal momento che la *communitas* di cui essa si occupa – e che la rende a fondamento di tutte le altre discipline – è quella dell'*ens* inteso come concetto massimamente generale, per Lange sono leciti i presupposti affinché essa venga indicata con il termine ‘ontologia’, il quale più di ogni altro rende chiaro lo scopo stesso della disciplina.

Postquam autem haec Disciplina in *aliam formam*, (de qua §. VII. diximus) quodammodo et transmutata: extiterunt illorum etiam haud pauci, qui *Ontologiae* aut *Ontosophiae* Nomine eandem insigniri maluerunt; quod praeter Greidanum et Lobkovvizium, (a Rudrauffio Philos. Prim. Errant. Diatr. I. n. III. nominatim idcirco reprehensos) etiam fecit Ioh. Claubergius, itemque Ioh. Clericus et alii; id quod et Celeb. Buddeus Philosoph. Instr. P. IV. c. I. §. V. *ab ipsa veterum mente* tam parum putat esse alienum, ut *Ontologiae* longe rectius quam ipsum *Metaphysices* nomen eidem convenire existimet utut vero hoc, *si debito modo explicetur*, vel hodieque retineri posse sentiam: non possum tamen diffiteri, per adhibitum *Ontologiae* nomen *Scopum Obiectum* huius Disciplinae clarius patescere.⁴³²

Secondo Lange, la maggior parte dei filosofi concordano nel sostenere che la metafisica, in quanto scienza, abbia avuto origine con Aristotele, poiché sarebbe stato il primo ad averla ricondotta ad una qualche forma di dottrina. D'altra parte, il filosofo dell'antichità non sarebbe stato il primo ad aver avvertito il bisogno connaturato alla natura umana di pensare “metafisicamen-

429. Ivi: §6, 7: “Plura hac de re videantur apud Scriptores, quos citat B. Jacob. Thomasius in Histor. Metaphys. §3. seqq. ubi bene observat, qua ratione, *his suppositis*, Aristoteli fuerit doctrina Metaphysica simul et *particularis* scientia de Deo, et *universalis* de Ente in communi: quatenus scilicet in *omni Genere illorum*, quae vocantur ab hoc Philosopho *communia ad unum*, (Graece πρὸς ἓν, vel πρὸς μίαν τινά φύσιν) id quod *primum* et *praecipuum* est, simul habetur *universalis mensura caeterorum omnium*; utpote quae talia sunt, quibus Nomen aliquod *per se non imponitur*, sed tantum in *relatione ad aliud*, cui illud nomen et nominis significatum competit *per se, primario, ac principaliter*”.

430. Per uno studio più esaustivo sulla questione rimando a Ragni 2019c.

431. Lange 1708: §11, 13.

432. Lange 1708: §17, 22.

te” (“immaginare tibi aliquid *metaphysicabilitudinaliter*”).⁴³³ Poiché le nozioni di ente, *res*, principio, materia, forma e altre simili si formerebbero nel nostro intelletto per un’operazione di *coniunctio* – risultato di una qualche consuetudine (*familiaritas*) e di un qualche bisogno naturale (*necessitudo*) –, sarebbe possibile intravedere già da tempi ancora più antichi tentativi di riflessioni metafisiche, sia nella filosofia orientale (ad esempio gli Oracoli di Zoroastro) sia in quella greca, come nel caso di Pitagora, di Socrate e di Platone. Ad Aristotele va riconosciuto, tuttavia, il merito di avere ricondotto per primo la metafisica a una forma di dottrina e di averla trattata separatamente dalla dialettica.⁴³⁴

Lange ripercorre brevemente la serie delle controversie che riguardano la definizione della metafisica e il suo oggetto di indagine. Dopo essersi richiamato alla questione della numerazione dei libri della *Metaphysica* di Aristotele, ne propone la celebre definizione contenuta nel primo capitolo di Γ: “Est scientia quaedam, quae speculatur Ens, quatenus Ens, et illa, quae ei subsunt per se”.⁴³⁵ Questa definizione, sebbene sia tenuta in massima considerazione dai filosofi, non avrebbe mancato, tuttavia, di sollevare controversie e di dare luogo a molte difficoltà, non solo riguardo al genere, cioè se la metafisica possieda lo statuto di sapienza, di scienza o quello di un qualsiasi altro *habitus* mentale, ma anche riguardo all’oggetto di indagine che le è proprio. Secondo Lange la difficoltà di scegliere una definizione univoca di metafisica nascerebbe *in primis* dalle stesse parole di Aristotele, il quale, notoriamente, fornisce ben altre tre definizioni, ossia la metafisica come scienza delle cause e dei principi primi, come scienza della sostanza e come scienza teologica. Sebbene ci sia dunque il massimo consenso nell’individuare il *subjectum* della metafisica nell’*ens quatenus ens*, questo stesso accordo verrebbe meno a proposito della sua valenza semantica (il problema si lega alla *reduplicatio* della formula aristotelica).

433. Lange 1708: §23, 31.

434. Ivi: §1, 1: “Disciplinam illam, quam Metaphysicam appellamus, prout ea *in aliquam Doctrinae formam* est redacta, *primam suam originem* ab Aristotele Stagirite potissimum traxisse”; ivi: §1, 2: “nemo tamen ante Aristotelem inventus est, qui de ea, a *Dialectica* (uti fieri debebat) separatim tractanda, inque iusti systematis formam redigenda, aequae ac ipse laboraverit”. I paragrafi successivi sono dedicati alla questione dell’autenticità e dell’ordine dei libri della *Metaphysica* di Aristotele. Secondo Lange, Pietro Ramo nega che i libri di cui si dispone siano di Aristotele. In primo luogo, poiché in essi non si intravede affatto quella preziosa abbondanza di eloquenza che Cicerone attribuisce allo Stagirita; in secondo luogo, poiché questi sono stati irrimediabilmente rovinati nel corso del tempo. Secondo Lange, tuttavia, è inverosimile che Ramo mettesse totalmente in dubbio ogni contenuto dei libri aristotelici. Quanto alla questione dell’ordine, uomini come Michael Piccart e Samuel Petit hanno tentato di ripristinarlo; mentre Jean-Baptiste Du Hamel (*autor Philosophia Burgundica*; cfr. Du Hamel 1678: 251-252) sostiene che alla questione dell’ordine vada aggiunta anche quella dell’interpretazione della metafisica, che attraverso esso è stata data.

435. Lange 1708: §5, 5. Lange fa riferimento all’edizione greco-latina della *Metaphysica* di Iulius Pacius (Giulio Pace) e di Isaacus Casaubonus (Isaac Casaubon), secondo cui l’attuale libro quarto (Γ) verrebbe a trovarsi come terzo. Cfr. *supra*, parte I, nota 36, 25-26.

Secondo Lange il massimo dissenso emergerebbe, infatti, proprio nella delimitazione dei confini di questo oggetto (*haec Notio*), che viene inteso o in un senso molto ampio – *in tanta latitudine accipienda* – o, al contrario, in un senso più circoscritto – *acceptio sit ita restringenda* –, testimonianza questa che conferma, storicamente, quanto si è voluto dimostrare a proposito del conflitto radicale tra le diverse posizioni sulla maggiore o minore estensione dell'oggetto dell'ontologia e che restituisce, dunque, l'urgenza di una questione divenuta cruciale. Secondo Lange la duplice interpretazione della nozione di ente rimanda al modo in cui finora ne è stata intesa la prima caratteristica fondamentale, ovvero quella di essere 'comune a tutte le cose'. Dal momento che *ens* è una nozione comune e non indica un genere specifico di oggetti, ma li trascende tutti, occorre riflettere sul modo in cui questo *ens* si dice di tutte le cose, Dio compreso. Sebbene, dunque, vi sia il massimo consenso nel far coincidere l'oggetto di indagine della metafisica con l'*ens qua ens*, vi sarebbe al contrario il massimo dissenso circa l'ampiezza di questa nozione, vale a dire se 1) 'ente' vada inteso in un senso molto ampio – *notio in tanta latitudine accipienda* – come 'tutto ciò che è *intelligibile* o *cogitabile*', tale da comprendere, tra le altre cose, non solo gli enti di ragione, ma anche le privazioni e le negazioni, e persino il nulla; o se 2) 'ente' vada inteso, invece, in un'accezione più ristretta – *acceptio sit ita restringenda* –, tale da assumere significati specifici come quello di *ens entium* (Dio) o di *ens reale et per se*, esclusi ovviamente l'ente di ragione, l'ente come accidente e il non-ente.

Tametsi enim plerique consentiant, quod Ens, qua ens est, pro huius disciplinae *Objecto* debeat haberi: tamen et in eo rursum est maximus dissensus, sitne aut *Notio* haec *in tanta latitudine* accipienda, ut, quicquid est *Intelligibile* aut *Cogitabile*, ideoque non tantum una cum *Ente potentiali* *Ens rationis* et *per Accidens*, sed ipsum quoque *Ens privativum* atque *negativum*, seu purum putum *Non Ens* ac *Nihilum*, sub illa generatim comprehendi debeat; aut an eius *acceptio sit ita restringenda*, ut vel solum *Ens Entium*, s. Deus, vel omne *Ens immateriale*, vel omne *Ens substantiale*, vel omne *Ens creatum*, vel omne *Ens praedicamentale*, vel omne *Ens reale et per se*, (escluso illo *Ente*, quod *Rationis* et *per Accidens* dicitur, una cum *Non-Ente* seu *Nihilo*) pro huius disciplinae *Obiecto* debeat agnosci.⁴³⁶

A un secolo di distanza dalla nascita dell'ontologia, Lange testimonia il fatto che la questione dell'estensione dell'oggetto della metafisica non ha trovato una soluzione definitiva, ma che, al contrario, il dibattito si è acuito a tal punto che le diverse posizioni paiono inconciliabili: l'opposizione tra l'ontologia dell'intelligibile e l'ontologia del reale è divenuta la vera cifra della metafisica scolastica moderna protestante e riformata. Da una parte, il modello che si lega a una nozione massimamente ampia di *ens* implica che alcune nozioni

436. Ivi, §5, 5-6.

onnicomprendibile (*supertranscendentia*), quali *intelligibilis* e *cogitabilis*,⁴³⁷ rispondano all'esigenza di una trasformazione interna all'indagine metafisica, per la quale prevale un criterio estrinseco di conoscibilità dell'ente e di tutte le sue proprietà. Per 'conoscibilità estrinseca' si intende ammettere che l'oggetto dell'intelletto, l'ente, preso senza ulteriori qualificazioni e colto nella sua massima estensione, corrisponda a tutto ciò che è pensabile e conoscibile. Questo modello prevede, dunque, che l'astrazione venga condotta sia sugli enti reali sia sugli enti di ragione. Dall'altra parte, il modello che si lega alla nozione meno ampia di *ens*, è quello più vicino alla tradizione suáreziana, secondo la quale l'oggetto della metafisica è l'*ens reale*, a esclusione dell'*ens rationis*. A voler intendere la metafisica in questo senso sono tra gli altri, a detta di Lange, i "nostri Gissenses",⁴³⁸ vale a dire Scheibler – autore dell'*Opus metaphysicum* (1617), un'opera fortemente ispirata alle *Disputationes Metaphysicae* di Suárez – Ebel, allievo di Scheibler, e Rudrauff, allievo e curatore delle opere di Ebel, i quali condividono tutti l'interpretazione di una nozione 'ristretta' dell'ente, espressa nei termini dell'*ens reale et per se*,⁴³⁹ benché non in modo unitario. Come gli altri, essi dissentono sul significato del termine 'ente', se esso debba essere inteso a titolo di genere univoco, analogo o *commune ad unum* (secondo il senso aristotelico del πρὸς ἓν). Discutono, quindi, sull'interpretazione specificativa o reduplicativa del *quatenus*, sulla realtà oggettiva o formale dell'ente o sul tipo di astrazione che compete alla scienza in questione. Abbiamo visto, tuttavia, che proprio Rudrauff nel suo *Cursus* e nella sua *Errans philosophia prima* tende a non assumere una posizione netta a proposito dell'ampiezza dell'oggetto della metafisica, poiché da un lato concede che questo sia l'ente reale e le sue affezioni altrettanto reali, dall'altro accetta la divisione tra *aliquid* e *nihil* senza, tuttavia, ammettere l'*intelligibile* in quanto tale.

Lange, benché consapevole della critica di Thomasius rivolta all'ontologia, ritiene che non vi siano argomenti sufficienti a favore del risposizionamento della metafisica in ambito teologico, un'esigenza questa che, al contrario, la

437. Queste nozioni, ma anche quelle di *opinabilis*, *imaginabilis*, *apprehensibilis* compaiono per la prima volta nell'ambito della scolastica spagnola del Cinquecento a indicare i *supertranscendentia* o supertranscendentali. Si tratta di concetti ancora più generali rispetto ai *transcendentia* e in grado di oltrepassarli. Dal momento che i *transcendentia* stanno ad indicare l'oltrepassamento categoriale e rimandono, dunque, all'*ens reale*, i supertranscendentali si estendono anche all'*ens rationis*. Cfr. Doyle 2012.

438. Lange 1708: §5, 6: "Sed illi etiam, qui postremam amplectuntur sententiam, et circa omne *Ens Reale et per se*, (quod et nostri Gissenses faciunt) doctrinam hanc versari volunt"; cfr. *ibidem*: "Gissensibus nostris Scheiblerum, Ebelium, Rudrauffium".

439. Cfr. Ebel 1677: §5, 474 "Objectum ejus [sc. *metaphysica*] adaequatum, quod totam exhaust, omniumque quae in ea tractantur, basis est et fundamentum, est *ens quatenus ens* [...] cujus materiale, vel, res considerata, est *ens reale et per se*"; ivi: §7, 474-475: "Unde rejicimus nunc omnes illorum sententias, qui vel *Ens universalissimum*, ut entia rationis et per accidens complectitur: vel omne *intelligibile*, constituunt, adeoque in excessu peccant: vel qui *Deum*, vel *ens creatum*, aut *per decem praedicamenta divisum*, vel *substantiam in communi*, vel *substantiam immaterialem*; et sic in defectu aberrant".

maggior parte dei detrattori dell'ontologia avvertono. Egli ritiene, altresì, che il fine proprio della metafisica, il cui nome più adeguato è quello di 'ontologia', sia "la contemplazione di ciò che è comune a tutte quante le cose che cadono sotto la nostra conoscenza" («*Contemplatio eorum, quae Rebus Universis sub cognitionem nostram cadentibus sunt communia*»),⁴⁴⁰ e che proprio a partire da questo statuto epistemologico vada rintracciato il suo oggetto, necessariamente corrispondente a un 'concetto' e, per forza di cose, a quello massimamente generale, giacché la metafisica è depositaria dei fondamenti di tutta la filosofia teoretica e, più in generale, di tutta la conoscenza razionale. Come nell'ordine in cui le cose esistono e sono prodotte dalle loro cause non può darsi un processo all'infinito, ma si deve arrivare a un qualche *primum existens* che sia la causa di tutte le altre cose, così nell'ordine in cui le cose sono concepite non può darsi un regresso all'infinito, ma si deve arrivare a un qualche *primum conceptibile*, da cui dipendono e in cui, in ultimo, si risolvono tutti gli altri concetti. Questo *primum conceptibile*, vale a dire questa capacità di 'divenire concetto' che si attualizza per prima, è il concetto o idea di ente – il cui sinonimo è *aliquid* –, poiché data la sua somma semplicità, e in essa l'universalità, si comprende che niente può esistere, né essere pensato, né nominato – sono i poli dell'intelligibilità dell'ente secondo Clauberg: *esse quoddam, posse cogitari e posse dici* – senza assumere questo stesso concetto di *ens/aliquid* ("nihil prorsus in natura Rerum *existere*, imo ne *cogitari* quidem aut *nominari* possit, quod *Entis* aut *Alicuius* conceptum aliquo modo non recipiat").⁴⁴¹

Lange s'impegna allora a dirimere la questione dell'estensione dell'oggetto dell'ontologia e, alla luce di quanto sopra stabilito, ritiene che esso debba essere inteso nel modo più ampio possibile, ad esclusione tuttavia della *non-entis idea obiectiva* che non porrebbe nulla in essere:

Ast nova nobis hic offertur *Quaestio*, quae responsionem nostram ad hoc efflagitat, *in qua latitudine conceptus Entis*, (quem iam latissime patere, indicavimus) *hic veniat accipiendus*, et *quousque ad eius inferiora in eo contemplando liceat descendere?* Ad quod ζητούμενον ita breviter respondeo, ut plane sentiam, *in summa sua latitudine Notionem Entis hic accipiendam esse*: excepta unica *Non-Entis idea obiectiva*.⁴⁴²

Il non-ente, o meglio, la *non-entis idea obiectiva*, non pone nulla in essere: il suo essere è solo un non-essere e il suo essere 'qualcosa' corrisponde al nulla («*eius Esse sit Non-Esse, et eius Aliquid sit Nihilum*»).⁴⁴³ Esso può manifestarsi con il nome di 'ente' e sembrarne, equivocamente, una specie, ma non può in alcun modo rientrare tra gli oggetti della metafisica. A partire dalla constatazione

440. Lange 1708: §II, 13.

441. Ivi: §13, 14

442. Ivi: §16, 19.

443. *Ibidem*.

secondo cui niente può esistere, né essere pensato, né essere nominato se non assumendo il concetto di *ens* o di *aliquid*, il non-ente rappresenta allora il limite irriducibile della non-contraddittorietà. Se questo non fosse vero, “sarebbe allora falso quell’assioma notissimo secondo cui una qualunque cosa è o *non è*” (“tunc falsum foret notissimum illud Axioma, quo quodlibet *esse* vel *non-esse* dicitur”).⁴⁴⁴ Il carattere ‘positivo’ dell’ente deriva dall’esclusione del non-ente e colma il significato da attribuire al concetto di *aliquid*, che è tale proprio in virtù di questa stessa esclusione. Niente può esistere, né essere pensato, né nominato se non il ‘qualcosa’, che non è il nulla, come un ‘qualche ente’ che ha un grado minimo di determinazione *extra nihil*, e soltanto secondo questo concetto semplice, universale e determinato dalla sola opposizione al *nihil*, ha luogo per Lange la massima ampiezza dell’oggetto della metafisica. Egli non si spinge, dunque, a elevare l’*intelligibile* a oggetto della metafisica, come fanno Timpler e Clauberg, ma neanche il solo ente reale come fanno, prima di lui, i luterani e i giesseni. La soluzione di Lange, che arriva a quasi un secolo dalla nascita dell’ontologia, e in seguito a numerosi altri tentativi, come quelli messi in campo dalla scuola di Zurigo, si colloca nel mezzo: l’*aliquid* è positivo perché non è il nulla, esso è indeterminato perché rappresenta il primo *conceptibile*.

Benché ciò rappresenti solo in apparenza un esito conciliatorio, è invece sul piano dei rapporti dell’ontologia con le altre discipline che Lange adotta il modello oramai prevalente nell’epoca post-claubergiana della *Schulmetaphysik*: l’ontologia è separata e ben distinta sia dalla teologia naturale (“*Theologia naturalis* ad Ontologiam nostram stricte non pertineat”),⁴⁴⁵ che costituisce la parte più nobile della filosofia teoretica speciale, sia, più in generale, dalla *pneumatologia* (scienza generale degli spiriti: Dio, angeli e anima razionale) e dalla *somatologia* (scienza generale dei corpi), che sono entrambi ambiti speciali.⁴⁴⁶ L’ontologia è depositaria dei ‘primi fondamenti della conoscenza umana’ (“hanc Disciplinam ad prima cognitionis humanae fundamenta pertinere iam evictum est”).⁴⁴⁷ Essa è la dottrina generale che, stando alla base di tutte le altre discipline speciali, garantisce loro il corretto impiego dei concetti, il giusto procedere nelle dimostrazioni e una corretta delimitazione del loro ambito d’indagine; stando a ciò essa si dimostra particolarmente utile e in nessun modo può esserne paragonata la natura a quella di un mero lessico filosofico.

444. *Ibidem*.

445. Ivi: §28, 39.

446. Ivi, §27, p. 38.

447. Ivi, §28, p. 41.

PARTE III

CONCLUSIONI

I. IL SECOLO DELL'ONTOLOGIA (1606-1708)

Alla luce di quanto è emerso dall'indagine condotta sulla seconda stagione della *Schulmetaphysik*, alcuni temi si impongono come propri e specifici di questa tradizione che giunge a caratterizzare, nel suo complesso, un secolo intero, il Seicento. In primo luogo, alla *prima philosophia* viene attribuito il significato di scienza universale dell'ente in generale, delle sue proprietà trascendentali e dei suoi predicati più comuni, da cui è esclusa ogni considerazione riguardante il primo ente, inteso come principio o come causa. L'ontologia è la scienza generale dell'ente preso come *natura communis* e come concetto astratto da tutto indifferentemente e da questo aspetto soltanto, non dall'eminenza del suo oggetto, ricava la sua *primitas* epistemologica. Secondo la definizione di Micraelius, "Metaphysicae obiectum est Ens quatenus Ens est. Unde etiam vocatur aliquibus ὀντολογία. Ubi notetur, quod ens hic intelligatur in communi sub ratione indifferentiae in summa abstractione", l'ontologia ha un oggetto in generale;¹ esso è il comune concetto di ente, universale, indeterminato e indifferente a ogni distinzione ontica, perché frutto dell'astrazione dell'intelletto intesa al modo di quella matematica, vale a dire secondo l'esclusione di ogni considerazione della materia dal concetto oggettivo dell'ente stesso che, in quanto tale, non la include. Secondo l'ordine della conoscenza l'astrazione *secundum indifferentiam* consente di cogliere l'universalità dell'oggetto indagato e di far sì che la *prima philosophia* sia una *universalis philosophia*. Di tutte le cose che 'sono' è possibile fare scienza, poiché attraverso l'astrazione dell'intelletto è possibile individuare un oggetto che, seppur massimamente indeterminato, le accomuna tutte. L'ontologia è, dunque, in quanto indagine *post-fisica* nel senso dell'astrazione secondo l'ordine della conoscenza, 1) una scienza categoriale, giacché essa indaga l'ente così come esso si contrae nella forma della sostanza e dell'accidente e così come a esso sono ricondotti tutti gli attributi che riguardano il modo di una sua possibile realizzazione *extra animam*; 2) una scienza trascendentale, giacché essa indaga le proprietà trascendentali dell'ente stesso, vale a dire quelle che oltrepassano la divisione categoriale e rimandano all'*ens reale*, e, finanche, 3) una scienza supertrascendentale, giacché essa si occupa di nozioni onnicomprensive, quali *intelligibilis*, *cogitabilis*, *opinabilis*, *imaginabilis*, *apprehensibilis*. Esse corrispondono ai *supertranscendentia* o *supertrascendentali*, ossia i concetti ancora più generali rispetto ai trascendentali e in grado di oltrepassarli, poiché si estendono anche all'*ens rationis*. La priorità della *philosophia* è legata al fatto di essere 'prima' in relazione a ciò che si

1. Cfr. Courtine 2005: 362: "L'ens signifie ainsi prioritairement l'ensemble de la sphère de l'objet en général, et il est comme la catégorie des catégories, ce qui, à titre de *maxime scibile*, ne signifie d'abord rien d'autre que la condition de possibilité de la connaissance objective en général".

conosce in massimo grado come ciò che accomuna tutte le cose che sono; essa è *prima philosophia* nel senso dell'universalità del concetto astratto di ente. Essa è, dunque, pienamente ontologia.

Per Clauberg sono sinonimi; *prima philosophia*, metafisica, ontologia o *ontosophia* sono sinonimi, essi indicano la scienza dell'ente in quanto tale, vale a dire di un oggetto massimamente generale e indeterminato che comprende le proprietà comuni a tutte le cose e che conferisce alla scienza che lo indaga un ruolo fondativo rispetto a tutte le altre. In seguito all'incontro con la filosofia di Descartes, questo concetto è destinato a mutare. Negli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia* del 1647 la filosofia prima esercita il proprio primato sia rispetto a tutto l'ambito del sapere (priorità formale secondo l'*ordo cognitionis*), sia rispetto all'ordine delle discipline (priorità materiale secondo l'*ordo doctrinae*) che sono oggetto di insegnamento. Rispetto all'*ordo cognitionis*, la priorità della filosofia prima è stabilita non nel senso dell'eminenza, ma dell'universalità delle cose indagate che sono a fondamento di ogni conoscenza: "Philosophiae vero Elementa voco, non tam, quia Prima Philosophia absolute κατ'ἐξοχὴν saepe Philosophia dicitur; sed maxime ideo, quia in his Elementis omnis cognitionis et scientiae, naturali lumine partae, fundamenta et semina continentur". Poiché l'oggetto indagato è universale, la scienza che se ne occupa è necessariamente primaria e prima in virtù dell'ordine in cui questo stesso oggetto è conosciuto dall'intelletto. L'universalità è stabilita sulla base di quelle proprietà che l'intelletto riconosce come comuni e che si riferiscono allo stesso modo a Dio e alle creature: "Tametsi enim Deo nihil est prius aut superius, est tamen aliquid in intellectu nostro ita commune, ut Deum simul cum aliis aliquo modo comprehendat", ovvero sebbene non vi sia nulla che preceda o sia superiore a Dio, vi è, tuttavia, qualcosa nel nostro intelletto a tal punto comune che Dio è compreso in qualche modo insieme alle altre cose. Esso è il concetto di ente, un oggetto a tal punto generale che è neutro rispetto a ogni determinazione ontica. Esso è universale, indeterminato e indifferente a ogni distinzione, nonché escluso dalla considerazione della materia, poiché frutto dell'astrazione. L'ente in quanto ente indica, in primo luogo, lo strato più tenue dell'essere, poiché esso corrisponde al suo farsi oggetto per l'intelletto (*esse objectivum*) e, in quanto tale, al suo essere *intelligibile seu cogitabile*. La filosofia prima considera l'intelligibile secondo la modalità di ciò che può essere compreso, in modo astratto e assoluto, sotto un comune concetto. Oltre la teologia, che è la scienza che ha per oggetto le cose che riguardano Dio in quanto Dio, oltre la fisica, che è la scienza che indaga le creature, vi è una scienza *neutra, superior et prior*, che esamina le cose comuni a Dio e alle creature ("ut Theologia tantum ea habeat quae Deo quatenus Deus est competunt, doctrina de Creaturis quem Creaturarum sunt propria exponat, neutra autem scientia communia Dei et creaturarum scrutetur") attraverso il comune concetto di ente, inteso come ciò che è intelligibile. Essa è l'ontologia o *ontosophia* o, in altri termini,

una metafisica pienamente ‘ontologizzata’ e ‘intellettualizzata’. In altre parole, quando l’intelletto si rivolge all’essere degli enti lo coglie, in primo luogo, come ciò che è intelligibile e non come l’atto che fa esistere tutto ciò che è. Il discorso sull’essere delle cose è, radicalmente, il discorso sulla possibilità noetica delle cose stesse e parlare della possibilità noetica è già, originariamente, riferirsi a un aspetto, seppur tenue, dell’essere.

L’intelletto definisce, dunque, l’oggetto della metafisica e lo fa perché, secondo Clauber, vi è una piena corrispondenza tra la realtà e la rappresentazione concettuale (*ordo rerum=ordo idearum*): gli oggetti primi e sommi dell’intelletto corrispondono alle cose che si ricercano in metafisica (“*ea, quae in Metaphysicis definiuntur ac dividuntur, sunt prima et summa intellectus objecta*”; ancora: “*Nulla disciplina, excepta Metaphysica, continet prima et summa humani intellectus objecta*”). Ciò che l’intelletto è in grado di concepire, tramite l’astrazione, come la realtà che ha il massimo grado di universalità e di *communitas*, costituisce il *subiectum* della metafisica stessa, nonché il suo *incipit*. La primarietà dell’intelletto deriva dal fatto di conoscere gli oggetti primi per sé e senza alcunché che lo preceda. Questa immediatezza è il fondamento del processo stesso che consente alla metafisica di definire il concetto di ente – essendo esso il più noto di tutti – nonché, in generale, la via d’accesso alla costituzione della stessa. Le cose che sono *notiora nobis*, ottenute tramite l’intelletto e le sue operazioni, coincidono con ciò che è *notiora natura*, vale a dire con i principi metafisici. L’identità tra ciò che è posto secondo l’*ordo rerum* e ciò che è stabilito secondo l’*ordo idearum* consente, anche, che lo statuto della metafisica sia stabilito secondo l’ordinamento noetico, poiché tramite questo, si acquisiscono gli elementi primi della scienza stessa. Essa è, dunque, scienza ‘prima’ *post-fisica* e non più, dunque, scienza *trans-fisica* secondo la priorità assoluta del suo oggetto. Sebbene non vi sia nulla che preceda o che sia superiore a Dio, l’intelletto conosce in modo immediato e primo le proprietà comuni a tutte le cose, a Dio compreso, le quali, essendo universali, sono a fondamento di ogni conoscenza. Queste proprietà sono, dunque, l’oggetto di una scienza prima, superiore e altra rispetto alla teologia e alla fisica. Essa è la *prima philosophia*.

La difficoltà che sorge nel garantire il primato della filosofia prima rispetto alla logica conduce Clauber a integrare la filosofia prima cartesiana al proprio sistema metafisico. Il *cogito* cartesiano garantisce, infatti, l’*incipit* del filosofare stesso, l’*a priori* che non fonda il primato sull’universalità dell’oggetto indagato, ma sull’evidenza del soggetto stesso che compie l’atto di pensare. L’ontologia, al contrario, indaga la totalità delle cose in rapporto al concetto neutro e indeterminato di *ens*, ma non può più in alcun modo essere ‘prima’. Resta il fatto che la dottrina dell’ente rimane pressoché invariata, come rimane invariata la tendenza a fare della ‘cogitabilità’ il tratto fondamentale di qualsiasi entità. L’intelletto è certamente subordinato alla *mens cogitans*, ma mantiene il proprio carattere fondativo rispetto all’oggetto della metafisica che non è definito in base a ciò che esiste realmente, ma, ancora, in base a ciò

che l'intelletto concepisce. Ciò che Clauberg sospende del tutto è la scelta di attribuire alla *prima philosophia* il significato di scienza universale dell'ente come tale, delle sue proprietà trascendentali e dei suoi predicati più comuni. Questo è, piuttosto, il significato dell'*ontosophia*, che diviene l'ultima delle scienze, poiché il criterio del *notiora nobis* e del *notiora natura* è ristabilito nel suo senso tradizionale: occorre procedere dalle cose anteriori 'per noi' a quelle anteriori 'per natura'. Clauberg non restituisce, tuttavia, alla *prima philosophia* il suo tradizionale significato onto-teologico; egli la legge sempre e solo come *prima philosophia* cartesiana: "*Prima philosophia*: Sic dicta non propter universalitatem objecti, de quo agit; sed quod serio philosophaturus ab ea debeat incipere".

Gli anni che seguono alla produzione filosofica di Clauberg attestano la pervasività e il successo del modello epistemologico basato sulla radicale separazione tra l'indagine sulle sostanze immateriali, la *pneumatica*, e l'indagine sull'ente in generale, l'ontologia. Le critiche che si levano contro l'ontologizzazione/de-teologizzazione della metafisica, ottenuta mediante l'impiego dell'astrazione *secundum indifferentiam*, ne sono la prova. Nel *Lexicon* di Micraelius vi sono ancora due alternative: da un lato vi sono coloro che intendono la metafisica come l'insieme di una parte generale e di una parte speciale; dall'altro vi sono coloro, invece, che fanno dell'ontologia e della teologia – intesa in senso lato – ambiti autonomi, poiché la prima comprende da sé il dualismo dei piani speculativi, quello generale (trascendentale) delle proprietà universali dell'ente e quello speciale (categoriale) della sostanza in genere. In questo modo essi fanno della *theologia*, dell'*angelographia* e della *psychologia* discipline particolari che non devono essere in nessun modo intese come parti della metafisica. Il lessico di Chauvin, sul finire del secolo, si richiama, invece al contenuto dell'ontologia di Lavater, la quale è, a sua volta, apertamente ispirata a quella di Clauberg e mediata dalla dottrina di Derodon. Per Chauvin la metafisica è la *catholica scientia* o *universalis philosophia* che si occupa di tutte le cose comuni a Dio e alle creature, agli spiriti e ai corpi. Sia che si faccia dell'oggetto della metafisica l'ente in genere sia la sostanza, l'indagine esclude i modi in cui questi stessi si contraggono nella forma di un determinato ente o di una sostanza particolare, vale a dire nella forma di Dio, delle intelligenze (angeli) o dei corpi, che sono necessariamente oggetto di discipline particolari come la *pneumatica* e la *somatica*. La metafisica, il cui nome più conveniente è certamente quello di *ontosophia* o, al limite, di *ontologia*, è la scienza universale dell'ente in quanto ente, inteso come ciò che è *commune* e *indifferens*, poiché astratto da tutte le determinazioni, da ciò che è spirituale e corporeo, da Dio, dalle creature, dalle intelligenze separate e, infine, da tutte le cose. Dal lessico emerge, dunque, una piena 'ontologizzazione' della metafisica, una rottura pressoché totale della sua unità onto-teologica e l'ammissione della necessità di distinguere nettamente la dottrina dell'ente da quella delle cose immateriali, ambiti questi di discipline ormai separate e autonome.

Alla canonizzazione terminologica, lessicale ed epistemologica dell'ontologia si affianca la radicalizzazione di due modelli nel contesto della *Schulmetaphysik* di fine secolo: il primo, quello che ho chiamato 'ontologia dell'intelligibile', è in continuità con l'opera di Clauberg nel modo in cui prevale il criterio della pura pensabilità nella definizione dell'oggetto dell'ontologia che è l'*ens latissime sumptum*, vale a dire l'*intelligibile*. Esso è definito, infatti, in base all'unica *ratio* di poter essere compreso e rappresentato, genericamente, dall'intelletto. Si ammette, in questo modo, la massima estensione del soggetto dell'ontologia che comprende un ambito molto vasto di oggetti, da quelli puramente mentali a quelli propriamente reali. Il secondo indirizzo, quello ho chiamato 'ontologia del reale', è in continuità, invece, con la tendenza a un restringimento dell'oggetto all'ente preso nel suo *fundamentum in re*, vale a dire nella sua capacità di avere un'essenza reale, positiva, attuale e per sé. Questo non significa ovviamente che per questo indirizzo il dato noetico sia escluso dall'ontologia, ma che esso vi trovi, piuttosto, soltanto una forma di operatività, poiché esso fonda e rappresenta il contenuto dei saperi che sono propriamente depositari dell'indagine gnoseologica, vale a dire la *gnostologia* e la *noologia*.

Per Lavater, figura di rilievo del primo indirizzo, l'*ontosophia* è la *scientia catholica* che si occupa delle cose comuni agli spiriti e ai corpi, a Dio e alla creature e che indaga gli attributi massimamente comuni attraverso l'astrazione *per indifferentiam*. Per questo è detta *scientia transcendentium* e si distingue dalle discipline particolari che sono a essa subordinate. Rispetto all'impiego del termine *prima philosophia*, Lavater fa emergere due significati. I diversi ordini, quello della scoperta (*ordo inventionis*) e quello della trasmissione della conoscenza, cioè dell'insegnamento in senso lato (*ordo doctrinae*), darebbero ragione dei due diversi modi di intendere il significato da attribuire alla *prima philosophia*: per i cartesiani la *pneumatica* sarebbe la 'filosofia prima' in virtù dell'*ordo inventionis*, vale a dire in ragione del fatto che l'anima non conosce nient'altro prima di se stessa e in modo più certo. Al contrario, per gli aristotelici la metafisica sarebbe la 'filosofia prima', in virtù, stavolta, dell'*ordo doctrinae*, poiché il suo primato si connette al carattere dell'universalità dell'oggetto indagato. Questo spiegherebbe anche l'ordine in cui *ontosophia*, *pneumatica* e *somatica* si dispongono. Secondo l'ordine della scoperta l'*ontosophia* è l'ultima delle scienze; secondo l'ordine della trasmissione essa è la prima. Questo consente a Lavater di mantenere giustapposte le posizioni che Clauberg si vede costretto a rivedere nel corso delle edizioni del suo trattato, rinunciando al primato dell'ontologia. Il nome 'metafisica', che deriva dalla disposizione dei libri di Aristotele, deve essere inteso a maggior ragione nella sua traduzione latina di scienza *post-naturale*, e non di scienza *super-naturale*, poiché secondo l'ordine della scoperta viene necessariamente dopo la fisica e non ha nulla a che vedere con la teologia naturale; questo è il nome dato da coloro che non distinguono l'*ontosophia* dalla disciplina delle sostanze spirituali, vale a dire dalla *pneumatica*. Per tutti questi motivi i sinonimi di *ontosophia* sono, piuttosto, quello di *scientia*

catholica e *philosophia universalis*, poiché indaga tutte le cose che sono comuni a Dio e alle creature, alle cose corporee e a quelle spirituali, senza identificarsi con nessuno dei due ambiti, che sono oggetto rispettivamente della *pneumatica* e della *somatica*. Lavater mantiene entrambi i significati di filosofia prima, sia quello considerato dai cartesiani secondo l'*ordo inventionis*, sia quello considerato dagli aristotelici secondo l'*ordo doctrinae* e sembra che proprio il dualismo degli ordini costituisca il rimedio alla rinuncia claubergiana di fare dell'*ontosophia* una filosofia prima.

Per Pascha, figura di rilievo del secondo indirizzo, il nome 'metafisica' può essere impiegato solo in ragione della sua antichità, ma a questo va preferito quello di 'ontologia', poiché esso allontana ogni fraintendimento legato alla duplice natura del termine 'meta-fisica'. L'*ontologia pura* si divide in una parte generale che tratta dell'ente *in genere*, dei suoi principi e delle sue proprietà più comuni e in una parte speciale che tratta delle sue specie, vale a dire della sostanza e dell'accidente in riferimento agli enti particolari fin dove è applicabile, tuttavia, l'astrazione *secundum indifferentiam*. L'ontologia è la prima delle scienze (*imperium theoreticum*), perché fornisce i principi e attribuisce gli oggetti alle varie discipline. Dall'articolazione tra descrizione nominale e descrizione reale e da quella tra aspetto formale e aspetto materiale dell'indagine ontologica, emerge, infine, che la generalità del concetto di ente è necessariamente conforme a ciò che deve potersi riferire, realmente, a tutti gli enti particolari.

A un secolo di distanza dalla nascita dell'ontologia (1606), la *Dissertatio academica* (1708) di Lange testimonia il fatto che la questione dell'estensione dell'oggetto dell'ontologia è ancora irrisolta e che il dibattito in merito si è acuito a tal punto da non lasciar presagire alcuna conciliazione: l'opposizione tra l'ontologia dell'intelligibile e l'ontologia del reale diviene la vera cifra della *Schulmetaphysik* del Seicento ed è destinata a perdere di rilievo solo con l'avanzare delle nuove istanze della *Frühaufklärung*, delle quali Wolff si fa portavoce, unitamente all'incitamento leibniziano per una rifondazione della metafisica come scienza 'reale'. A mia conoscenza, la *Dissertatio* di Lange è l'ultimo testo in cui il dibattito diretto sulla questione dell'*intelligibile* come oggetto dell'ontologia trova ancora spazio.

2. DA CLAUBERG A WOLFF

Nel 1989 Sonia Carboncini pubblica il saggio *L'ontologia di Wolff tra Scolastica e Cartesianesimo*,² che contiene una delle prime interpretazioni storiografiche di mia conoscenza del rapporto tra l'ontologia di Johannes Clauberg e quella di Christian Wolff:

Da un punto di vista concettuale il riferimento immediato dell'ontologia wolffiana è con grande probabilità la *Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia* di Johannes Clauberg nella sua versione definitiva del 1664. Quest'opera ha esercitato un ruolo non irrilevante nella formazione del pensiero di Wolff: essa rappresenta infatti, secondo la stessa ammissione del nostro, l'unico tentativo messo in atto di *emendatio philosophiae primae*.³

Alla messa in questione di una *emendatio* della filosofia prima Wolff viene introdotto da Leibniz, che nel *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae* (1694) mette allo scoperto il carattere non dimostrativo della metafisica, in ragione dell'oscurità delle sue nozioni e delle sue definizioni, prendendo a modello quelle delle matematiche che sono, al contrario, chiare e certe. Il giovane Wolff deve aver tratto da questa riflessione l'incitamento a una riformulazione e a una ricollocazione dell'ontologia – o *prima philosophia*, in quanto dottrina dell'*ens* – all'interno della filosofia, giacché tramite l'*emendatio* sarebbe possibile ottenere in ontologia lo stesso grado di certezza raggiunto dalle scienze matematiche.

In uno scolio della *Philosophia prima, sive Ontologia*, Wolff afferma che nessuno ha veramente realizzato ciò che Leibniz ritenne fosse necessario, vale a dire l'*emendatio* dell'"ontologia scolastica": "Leibniz riconobbe il difetto dell'ontologia scolastica e ritenne assolutamente necessaria una sua emendazione e sebbene l'avesse raccomandata a tutti gli uomini di scienza già negli *Acta Eruditorum* del 1694, tuttavia nessuno ci è riuscito".

Agnovit defectus Ontologiae scholasticae Leibnitius et ejus emendationem apprime necessariam judicavit. Etsi autem eandem jam A. 1694. in Actis Eruditorum p. 110. et seqq. publice commendaverit erudit; nemo tamen eandem aggressus est.⁴

Leibniz nel *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae*, testo a cui Wolff fa riferimento, comparso negli *Acta Eruditorum* del 1694, si riferisce alla scienza "cercata" (ζητούμενη) di Aristotele, ossia alla *prima philosophia*, come a una scienza non ancora acquisita. Secondo il filosofo, il rifiuto della metafisica da parte di coloro che si dedicano alle matematiche deriva dall'oscurità dei

2. Carboncini 1989.

3. Ivi: 131-132.

4. Wolff 1730: §7, 4 (scolio).

suoi contenuti, sia perché le nozioni generali, ritenute massimamente note, sono divenute ambigue e oscure, sia perché le definizioni, date comunemente, sono inadeguate a spiegare la realtà delle cose, in ragione del loro essere esclusivamente nominali. “Distinzioncelle” (*distinctiunculae*) hanno sostituito le definizioni e al posto degli assiomi universali sono subentrate regole valide solo in determinati ambiti. Le questioni matematiche, a differenza di quelle metafisiche, portano già con sé le proprie dimostrazioni, la cui chiarezza e certezza sono fonte della loro stessa approvazione. Secondo Leibniz, non ci si deve sorprendere, dunque, se quella prima scienza, che porta il nome di *prima philosophia* e che è stata definita da Aristotele come la più desiderata, rimanga ancora tra quelle da ricercare.

Video plerosque, qui Mathematicis doctrinis delectantur, a Metaphysicis abhorrere, quod in illis lucem, in his tenebras animadvertant. Cujus rei potissimam causam esse arbitror, quod notiones generales, et quae maxime omnibus notae creduntur, humana negligentia atque inconstantia cogitandi ambiguae atque obscurae sunt factae; et quae vulgo afferuntur definitiones, ne nominales sunt quidem, adeo nihil explicant. Nec dubium est in caeteras disciplinas influxisse malum, quae primae illi atque architectonicae subordinantur. Ita pro definitionibus lucidis natae nobis sunt distinctiunculae, pro axiomatibus vere universalibus regulae topicae, quae saepe pluribus franguntur instantiis, quam juvantur exemplis [...]. Unde nemo mirari debet, scientiam illam principem, quae Primae Philosophiae nomine venit et Aristoteli dicta est desiderata seu quaesita (ζητούμενη) adhuc inter quaerenda mansisse. [...] multum tamen profecisse non apparet. Platonici posteriores ad loquendi portenta sunt lapsi; Aristotelicis, praesertim Scholasticis, movere magis quaestiones curae fuit, quam finire.⁵

Secondo Leibniz, gli scolastici hanno mostrato più l'interesse a imbastire questioni che a risolverle e, in tempi recenti, uomini eccezionali - tra cui lo stesso Descartes -, si sono dedicati fortemente alla filosofia prima senza conseguire nondimeno alcun risultato degno di nota; in metafisica il “divinare” ha prevalso sul “demonstrare”.

Nostris temporibus viri quidam insignes etiam ad Primam Philosophiam animum adiecere, non magno tamen hactenus successu. Cartesium attulisse aliqua egregia negari non potest [...]; sed mox inconstantia quadam vel affirmandi licentia scopo excidisse [...]. Video et alios viros acumine praestantes attigisse Metaphysica, et nonnulla profunde cogitasse, sed ita involvisse tenebris, ut divinare magis appareat, quam demonstrare.⁶

A quale definizione di *prima philosophia* Leibniz fa tuttavia riferimento? Appartengono, infatti, a quella che oramai sul finire del Seicento può essere con-

5. Leibniz 1880: 468.

6. Ivi: 468-469.

siderata una tradizione, almeno sei accezioni del termine *prima philosophia*,⁷ tra le quali: 1) la filosofia si dice ‘prima’ – un suo sinonimo è ‘metafisica’ – tanto in virtù dell’universalità (l’ente in quanto ente) quanto dell’eminenza (Dio e le intelligenze separate) del suo oggetto, in modo che dall’unione di questi due aspetti deriva la tendenza a intenderla come una teologia naturale, ponendosi, questo, come il suo significato più comune nel quadro della scolastica, a sua volta ricavato dalla lettura della *Metafisica* di Aristotele. 2) La filosofia si dice prima solo nel senso dell’universalità del concetto astratto di ente; questa accezione è l’esito della distinzione e della dissociazione che avviene tra filosofia prima e metafisica – a partire da Perera – per opera di alcuni autori, appartenenti principalmente alla corrente calvinista della *Schulmetaphysik*, fautori della nascita dell’ontologia come scienza distinta e autonoma (Göckel, Clauberg) e della sua definitiva canonizzazione (il caso della scuola di Zurigo ne è un esempio). 3) La filosofia si dice prima, perché insegna le prime cose che si conoscono e che devono essere apprese da chiunque voglia iniziare a filosofare con ordine e questo è il senso che le attribuisce Descartes, il quale propone, in questo modo, una reinterpretazione radicale della ‘primalità’ della filosofia, che viene stabilita sulla base dell’ordine che la mente istaura nel suo cammino di conoscenza e non rispetto a un determinato ente, che esso sia Dio, le intelligenze separate, l’ente in quanto ente o gli assiomi. Per Descartes la *prima philosophia* è universale in quanto ‘prima’ e non prima in quanto ‘universale’.

A nessuna di queste definizioni Leibniz fa riferimento, dal momento che egli propone una propria definizione di *prima philosophia*, affermando di aver individuato nella “*métaphysique réelle*” la scienza “cercata” da Aristotele. Il sintagma è impiegato nella traduzione francese che Leibniz realizza del *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae*, les *Réflexions sur l’avancement de la métaphysique réelle*,⁸ spedite in allegato alla lettera a Bossuet del 12 luglio 1694, ed è ripreso successivamente nei *Nouveaux Essais*. Come hanno ampiamente dimostrato i lavori di Michaël Devaux,⁹ l’espressione nasce nel 1691 e viene impiegata da Leibniz sempre nel senso del suo essere a fondamento della dinamica. Il progetto leibniziano di rifondazione della metafisica è connesso sia all’invenzione della dinamica, vale a dire al concetto dinamico della forza per pensare la sostanza, sia al dialogo diretto con Aristotele, da cui egli riprende l’*entelechia*.¹⁰

7. Per una più ampia trattazione della questione rimando Ragni 2022a.

8. Leibniz 1912: 523-528. Sulla difficoltà di porre *tout court* l’equivalenza tra *emendatio/avancement* da una parte e *prima philosophia/metaphysique réelle* dall’altra si veda Devaux 2003, secondo il quale l’*emendatio*, intesa come “avancement” della metafisica reale, non è nient’altro che un progetto di rifondazione della metafisica stessa: “Si la substance reste l’objet fondamental de la métaphysique, son déplacement se fait en repensant la notion fondamentale par le concept de force: penser la substance par la force, telle est la re-fondation de la métaphysique qui en déplace l’objet”, Devaux 2003: 46.

9. Cfr. Devaux 2003, 2015.

10. Leibniz 1912: 526: “la considération de la force, à laquelle j’ai destiné une science particulière, qu’on peut appeler *Dynamique*, est de grand secours pour entendre la nature de la

Nei *Nouveaux Essais* l'equivalenza tra la scienza "cercata" e la "metaphysique réelle" diviene ancora più evidente, là dove Leibniz combina la generalità che deve essere acquisita ("nous ne sommes pas tout à fait dépourvus de propositions générales sur les substances"), la realtà della fisica ("la Physique, même la générale, est devenue bien plus réelle") e la metafisica reale:

Et quant à la Metaphysique réelle, nous commençons quasi à l'établir, et nous trouvons des vérités importantes [...] qui appartiennent aux substances en general [...]. Une telle Metaphysique est ce qu'Aristote demandoit, c'est la science qui s'appelle chez lui, Ζητούμενη, la désirée, ou qu'il cherchoit.¹¹

La metafisica, che diviene 'reale' attraverso il concetto di forza,¹² e che si oppone a una propria declinazione 'nominale', coincide esattamente con la scienza finora 'cercata', ma non ancora acquisita dai filosofi. Poiché il dialogo diretto con Aristotele, sia dal punto di vista dei termini sia dal punto di vista dei concetti, è decisivo nel momento in cui Leibniz stabilisce che la dinamica conferisce alla metafisica la sua realtà, è lecito sostenere che questa metafisica, fondata sulla definizione reale della sostanza attraverso la forza, divenga 'reale' e cessi di essere 'cercata'.

A ben vedere vi è un conflitto tra ambiti diversi di 'generalità': da un lato vi è la generalità formale e nominale dell'ontologia, dall'altro la generalità, quella 'vera', della metafisica reale che porta già con sé il nucleo della propria *ratio demonstrandi*, se a garantirla è la definizione reale della sostanza, ripensata attraverso la forza come causa reale del movimento: "la métaphysique, au défaut de ces épreuves, a besoin d'une nouvelle manière de traiter les choses".¹³ La 'generalità' dell'ontologia dopo l'invenzione della dinamica non può più essere mantenuta né sul piano formale né su quello disciplinare; essa, come abbiamo già visto, va rigettata così come il termine che la designa. Superando l'ontologia 'nominale' per mezzo dell'esito 'reale' della propria metafisica, Leibniz pone un'ipoteca ragguardevole sull'esito della storia dell'ontologia moderna, giacché mostrando i limiti di una scienza che non può dirsi veramente tale, schiude a Wolff la possibilità di fondare l'ontologia sul principio di ragion sufficiente, vale a dire sulla ragione presente nelle cose stesse e non solamente come *ratio formalis*,¹⁴ decretando così l'inizio di una nuova fase della storia

substance. Cette force active [...] enveloppe une *entéléchie* ou bien un acte".

11. Leibniz 1990: I. IV, c. VIII, § 9, 431, ll. 14-25.

12. Cfr. Carraud 2002: § 6, 494: "Leibniz met en place, avec la dynamique, la disjonction entre une mécanique des lois [...] et une métaphysique de la force, irréductible à la géométrisation, véritable opératrice de l'efficace et capable d'assurer la rationalité causale".

13. Leibniz 1912: 525.

14. Condivido l'affermazione di Devaux 2015: 78: "Ce qui fait que la métaphysique devient réelle est que la fondation s'établit *dans la chose*. C'est ce qui la différencie d'ailleurs de l'ontologie". Si veda anche Carraud 2002: 411: "il n'y a pas pour Leibniz de causalité *des choses*, si par là on doit entendre les choses en tant que purement matérielles, mais seulement *dans les*

dell'ontologia. Un'ontologia che opera attraverso il criterio della *repugnantia*, basato sul principio di non contraddizione, o, al limite, anche attraverso il principio della pura pensabilità, che include il *nihil*, cioè il vero concetto-limite dell'onnicomprendibilità di un'ontologia così strutturata, secondo Leibniz non può 'rendere ragione'¹⁵ delle cose esistenti, poiché, in ultimo, Dio "non seulement [...] est la raison de l'existant non métaphysiquement nécessaire, mais la raison même de sa propre nécessité".¹⁶ Dio non è la ragione ultima delle cose perché le causa, ma, all'inverso, ne è la causa in quanto è la loro ragione ultima. Il principio di ragion sufficiente fa sì che Dio sia la ragione dell'esistenza stessa e di tutte le determinazioni di ciò che esiste. Detto ciò, tutti gli enti finiti richiedono sempre una ragione che sia loro trascendente e che sia la decodificazione della loro stessa razionalità. La stessa dipendenza si rivela, dunque, sul piano dei 'possibili' che Dio realizza, che cioè fa passare all'esistenza, essendo la ragione reale (*ratio realis*) di ciò che esige l'esistenza:

La détermination logique du possible acquiert son pendant ontique qu'est la puissance qu'elle exerce en exigeant son existence. En pensant une puissance de la possibilité qui l'accomplit existentiellement, Leibniz confère à la possibilité comme *ratio* une détermination unique et double, ontique parce que logique, ontico-logique.¹⁷

In conclusione, due sono le esortazioni che Wolff riceve dalla lettura di Leibniz: la prima riguarda la necessità di emendare la *prima philosophia* attraverso una rifondazione della metafisica come scienza 'reale'; la seconda riguarda il rifiuto dell'ontologia come scienza 'nominale' e non dimostrativa. Una è, invece, la constatazione che Wolff apprende dalla testimonianza di Leibniz: nessuno, ancora sul finire del secolo, ha veramente acquisito la *prima philosophia*. Ritorniamo allora allo scolio della *Philosophia prima, sive Ontologia* di Wolff da cui siamo partiti: "Leibniz riconobbe il difetto dell'ontologia scolastica e ritenne assolutamente necessaria una sua emendazione e sebbene l'avesse raccomandata a tutti gli uomini di scienza già negli *Acta Eruditorum* del 1694, tuttavia nessuno ci è riuscito".¹⁸ È d'obbligo una prima considerazione a proposito

choses, en tant qu'elles tirent leur réalité d'unités véritables, causalité régie par le principe d'équipollence qui pose désormais l'équation des forces, qui contiennent 'une activité originale'".

15. Su questa espressione carica di significati si veda Carraud 2002: 479-495, in modo particolare §3: 493: "Une cause n'est véritablement une cause qu'en tant qu'elle rend raison, que cette raison soit hors de la chose – ce qu'assume la cause efficiente – ou en elle – ce qu'assument la cause formelle, et même la cause finale. Mais [...] ces emplois n'apparaissent plus que comme des noms d'emprunt, que la raison garantit et en laquelle ils se résolvent ultimement: car la cause est devenue la raison réelle, c'est à dire la raison en tant qu'elle réalise. [...] Pour Leibniz la causalité n'effectue l'existence qu'en tant qu'elle en est d'abord la rationalité – rationalité que l'existence même requiert".

16. Ivi: 479

17. Ivi: §9, 495.

18. Cfr. *supra*, parte III, nota 4, 213.

dell'interpretazione del tutto personale che Wolff offre dell'esortazione di Leibniz. Questi non parla, infatti, della necessità di emendare l'*ontologia scholastica*, ma della necessità di correggere la *prima philosophia*, quella aristotelica, dal momento che ai suoi occhi non vi è alcuna possibilità di recupero per la scienza generale dell'ente astratto, separata dalla teologia, nel cui successo dal punto di vista filosofico egli non ripone alcuna fiducia. In altre parole, Wolff assume come data la premessa della piena identità tra ontologia e *prima philosophia* nel momento in cui interpreta, e poi accoglie, l'esortazione di Leibniz.

Nel prosieguito dello scolio, Wolff afferma che un tentativo di *emendatio* della filosofia prima, seppur fallito, va certamente attribuito a Clauberg, l'ottimo interprete di Descartes, e alla terza edizione del suo trattato, la *Metaphysica de ente* del 1664. Wolff si richiama al giudizio positivo che Leibniz stesso esprime a proposito di Clauberg in un testo pubblicato nell'*Otium Hannoveranum*, ed edito nel 1718 da Joachim Feller,¹⁹ nel quale la *prima philosophia* rimane *inter quaerenda*:

Equidem jam ante *Johannes Claubergius*, optimus omnium confessione *Cartesii* interpres, [...] emendationem philosophiae primae in *Metaphysica de ente*, quae tertia vice Amstelodami 1664 in 4. prodiit, tentaverat; sed non satis felicitis successu, ut ideo *Leibnitius*, meritorum *Claubergianorum* praeco ingenuus, in *Miscellaneis Leibnitianis* a *Joachimo Friderico Feller* Lipsiae A. 1718 in 8. editis part. 2. num. 85. p. 181. philosophiam primam (*loc. cit.*) adhuc inter quaerenda retulerit.²⁰

A questo passo Carboncini offre una lettura ben precisa:

Wolff crede di vederla [*scil. l'emendatio*] realizzata per la prima volta, in senso cartesiano, in Clauberg, e questo probabilmente perché l'*Ontosophia*, composta in verità poco prima della conversione di Clauberg al cartesianesimo, tenta di tradurre in tedesco e rendere chiari e distinti i "termini tecnici" scolastici.²¹

Senza dubbio Clauberg si presenta come uno dei primi autori favorevoli alla costituzione di un lessico tedesco dell'ontologia, documentabile tuttavia non a partire dalla prima edizione dell'opera, gli *Elementa Philosophiae sive Ontosophia*, ma soltanto dalla seconda, l'*Ontosophia nova* (1660) – dunque dopo l'adesione del filosofo al cartesianesimo avvenuta nel 1648 – e dalla terza edizione, la *Metaphysica de ente* (1664), in cui inizia a impiegare termini tedeschi accanto e a supporto di quelli latini. Un esempio su tutti, Clauberg mostra la derivazione di *Ding* da *denken* per rilevare il nesso tra la *res* e l'*intelligibile seu cogitabile*. Ora,

19. Cfr. anche *Leibniz an Jacob Thomasius*, 20/30 April 1669, in Leibniz 2006: 24: "De Cartesio et Claubergio prorsus tecum sentio, discipulum magistro clariorem esse". Sulla questione dell'interesse manifestato da Leibniz per la filosofia di Clauberg si veda Weier 2000.

20. Wolff 1730: §7, 4-5 (scolio).

21. Carboncini 1989: 133.

la questione del linguaggio filosofico è dirimente per Wolff, così come diviene centrale, sul versante opposto, per quanti considerano l'ontologia al pari di un mero lessico filosofico: Thomasius e Leibniz assumono, tra gli altri, questa posizione. Il dato non sfugge a Wolff che già nella prefazione alla *Philosophia prima, sive Ontologia* intravede nell'universalità dei termini ontologici – vale a dire nel loro impiego in tutte le altre parti della filosofia – il tratto da cui è sorta la cattiva opinione secondo cui “quasi Ontologia sit Lexicon barbarum philosophicum”. Per lo stesso motivo, nei *Prolegomena* dell'opera, nel paragrafo cui lo scolio preso in esame fa riferimento e che si intitola proprio *Qui philosophiam primam methodo scientifica pertractat, is philosophiam scholasticam non postliminio in scholis renovat, sed eam emendat*, egli affronta subito la questione dell'impiego in ontologia di un metodo dimostrativo e di termini altrettanto *explicati* attraverso accurate definizioni, sulla base della prescrizione cartesiana di rigettare in filosofia ogni nozione oscura e confusa (“*Cartesius confusas et obscuras notiones ex philosophia arceri jussit*”):

Quoniam vero scholastici in philosophia utuntur terminis male definitis, notionibus plerumque confusis, subinde prorsus obscuris, contenti, nec principia sufficienter probant, sed in canonibus vagis atque adeo multae exceptioni obnoxii acquiescunt, id quod Ontologiam Scholasticorum in contemtionem adduxit, postquam *Cartesius* confusas et obscuras notiones ex philosophia arceri jussit; satis profecto superque patet, Philosophiam scholasticam in Scholas minime revocari, ubi methodo scientifica traditur.²²

Dunque gli elementi che possiamo ricavare dal testo wolffiano sono i seguenti: 1) la prescrizione cartesiana di rigettare le nozioni oscure e confuse; 2) la stessa avvertenza presente in Leibniz cui segue il richiamo a una *emendatio* della filosofia prima; 3) il tentativo fallito di Clauberg (interprete di Descartes) di realizzarla. Ammettendo l'ipotesi di Carboncini, dovremmo volgere la questione nei seguenti termini: Wolff si pone in continuità con un programma di riforma del linguaggio filosofico inaugurato da Descartes, proseguito da Leibniz nei termini di *emendatio* e fallito, retrospettivamente, nel caso di Clauberg.

Per quanto riguarda Clauberg, vale la pena richiamare il fatto che il carattere di oscurità e di confusione delle nozioni impiegate in ontologia è avvertito sin dalla prima edizione dell'opera, ma come un tratto costitutivo dei concetti stessi e, soprattutto, del primo di essi, quello di ente che è necessariamente oscuro nel suo essere il più semplice, ma anche, per questo, il più indeterminato. Nella *Metaphysica de ente* Clauberg tenta di porre rimedio adottando il criterio cartesiano della distinzione e, come abbiamo visto, mettendo in campo una serie di espedienti pratici onde evitare di trasmettere idee troppo confuse, tra i quali l'impiego di esempi, di sinonimi e di termini in lin-

22. Wolff 1730: §7, 4.

gua tedesca da affiancare a quelli latini e un'operazione costante di raffinatura dei vocaboli. L'ipotesi di Carboncini sembra trovare dunque una conferma: ciò che del programma di *emendatio* Wolff può aver visto nella *Metaphysica de ente* del 1664 è verosimilmente l'aggiunta della terminologia tedesca accanto a quella latina, come anche, tuttavia, l'utilizzo di esempi e sinonimi, secondo l'esplicita esigenza di rendere le nozioni dell'ontologia più chiare e distinte. L'ipotesi di *emendatio* 'formale' cui farebbe riferimento Carboncini potrebbe trovare sostegno, inoltre, nel fatto che Clauberg appone al titolo dell'opera il participio "emendata" ("Editio tertia, multis locis emendata, aucta et notis illustrata"), riferendolo, in generale, proprio alla nuova veste del trattato. Di certo tale ipotesi è avvalorata dal fatto che Wolff, seguendo la prescrizione di Descartes e il monito di Leibniz, intende 'correggere' l'oscurità dell'*ontologia scholasticorum*,²³ definendo con cura i termini imprecisi che essa contiene e anche i termini comuni che corrispondono alle nozioni ontologiche. In questo modo Wolff farebbe riferimento a Clauberg come al più importante esecutore della prescrizione cartesiana.

Al di là del fatto – o proprio per il fatto – che Carboncini, basandosi sulla lettura di Wundt, equipara tutte le edizioni dell'*Ontosophia*, senza tenere conto delle loro notevoli differenze,²⁴ soprattutto riguardo la *Metaphysica de ente*, che è l'unico testo a cui Wolff fa riferimento,²⁵ vi sono almeno due elementi che inficiano parzialmente la sua ipotesi interpretativa. In primo luogo, se l'*emendatio* dovesse consistere davvero, agli occhi di Wolff, nell'aggiunta di termini tecnici in lingua tedesca a chiarimento di quelli latini, per quale motivo, essendo questa integrazione massicciamente presente nel testo claubergiano, il tentativo di Clauberg dovrebbe considerarsi 'fallito'? In secondo luogo, come può Clauberg aver compiuto un tentativo di *emendatio* dell'ontologia/filosofia prima – abbiamo visto che per Wolff vi è piena identità tra le due – se nella *Metaphysica de ente* del 1664 non è presente alcuna *prima philosophia*? Al termine del percorso delle varie edizioni, l'ontologia dismette i panni di *prima philosophia* e diviene soltanto una *universalis philosophia*, giacché soltanto quella cartesiana può dirsi davvero filosofia prima. Poiché vi sono prove sufficienti per ritenere che Wolff conoscesse a fondo il testo di Clauberg,²⁶ come può egli aver

23. Sul senso da attribuire alla definizione wolffiana di *scholastici* si è interrogato Ruello 1963; si veda anche École 2001b.

24. Carboncini 1989: 148: "appare una nuova edizione [...] la cui struttura e i cui pensieri di fondo sono, malgrado la conversione al cartesianesimo, identici a quelli dell'edizione precedente: l'unica differenza consiste nel fatto che soprattutto nelle note vengono introdotti alcuni riferimenti particolari a Descartes di importanza secondaria". Cfr. Wundt 1939: 94-95.

25. Questo è dimostrato da École 1999, pp. 68-70.

26. I luoghi in cui Wolff fa riferimento testuale a Clauberg sono molteplici. J. École li ha riuniti nell'*Index auctorum et locorum Scripturae Sacrae ad quod Wolffius in opere metaphysico et logico remittit*, in École 1985: 43-44. Per quanto riguarda, invece, i riferimenti presenti nella *Philosophia prima, sive Ontologia*, essi sono raggruppati nella sezione *Index auctorum ad quos editor remittit* che chiude la ristampa dell'opera curata dallo stesso J. École nel 1962.

tralasciato il dato forse più importante della *Metaphysica de ente*, vale a dire il capovolgimento della *primitas* dell'ontologia, che da prima tra le scienze passa a essere l'ultima? Come può non aver visto che l'ontologia di Clauberg non è più, da ultimo, una *prima philosophia*? Sebbene l'ipotesi di Carboncini conservi una certa plausibilità, poiché basata sulla novità assoluta dell'impiego dei termini in lingua tedesca a supporto delle definizioni latine, rimane nondimeno il dato della totale assenza di una *prima philosophia* nella *Metaphysica de ente* di Clauberg.

Giunti a questo punto, non sembra irragionevole avanzare un'ulteriore ipotesi, ovvero che il fallimento di Clauberg consista proprio nell'aver 'emendato' la filosofia prima, espungendola dall'ambito dell'ontologia e identificandola con quella cartesiana. In altre parole, Wolff può aver visto nella fondazione soggettiva del *cogito*, come primo principio esterno all'ontologia e superiore al principio di non contraddizione, una soluzione non soddisfacente per un'ontologia che debba sempre essere considerata a titolo di *prima philosophia* e, in quanto tale, come il vero *incipit* della filosofia. Di certo è condivisibile che, continua Carboncini,

l'affermazione di Wolff, secondo la quale Clauberg avrebbe tentato con la sua opera principale la "emendatio", è di grande importanza. Essa presuppone: 1) che Wolff abbia conosciuto bene l'*Ontosophia*, fatto avallato anche da altri indizi; 2) che egli la consideri, malgrado tutte le lacune, l'unico modello o antecedente della propria *Ontologia*; 3) che egli la ritenga scritta sotto l'influenza del cartesianesimo.²⁷

Wolff deve aver inteso l'influenza del cartesianesimo in due modi: 1) come critica all'oscurità e alla confusione delle nozioni ontologiche; 2) come trasformazione della definizione di *prima philosophia*.

A ben vedere, Wolff fa proprie alcune tesi della tarda *Schulmetaphysik*: l'ontologia coincide con la *prima philosophia*, poiché è la scienza dei primi principi e delle nozioni generali di cui ci si serve nel ragionamento (*omnis cognitionis humanae principia*)²⁸ ed è tale, dunque, non in virtù dell'eminenza, ma dell'universalità del suo oggetto;²⁹ l'ontologia si qualifica, infatti, come la scienza dell'ente in generale, ossia di ciò che è comune a ogni ente, e in virtù di questo è a fondamento di tutto il sistema del sapere. Dalla medesima tradizione

27. Carboncini 1989: 148.

28. Di questo avviso è anche Paccioni 2006: 19. Si noti l'affinità con la definizione in Clauberg 1647: *Praefatio ad Lectorem*: "Philosophiae vero Elementa voco, non tam, quia Prima Philosophia absolute κατ'ἐξοχὴν saepe Philosophia dicitur; sed maxime ideo, quia in his Elementis omnis cognitionis et scientiae, naturali lumine partae, fundamenta et semina continentur". Per il Clauberg non ancora cartesiano la *prima philosophia*, ovvero l'ontologia, è 'prima' in quanto indaga tutto ciò che è alla base di qualsiasi scienza (*fundamenta omnis cognitionis et scientiae*); l'universalità dei suoi principi di conoscenza la rende 'prima'.

29. Da questo punto di vista non vi è alcuna rottura con la tradizione scolastica come invece sostiene École 1990: 52.

egli eredita, inoltre, la distinzione tra ontologia e *pneumatica*,³⁰ ma allo stesso tempo compie una scelta risolutamente anti-scolastica, o, per altri versi, fortemente scolastica, che, in ragione dell'ampia fortuna editoriale delle sue opere, devia irrimediabilmente il percorso della storia dell'ontologia: egli divide la metafisica in quattro parti, ossia ontologia, cosmologia generale, psicologia e teologia naturale:

*In Metaphysica primum locum tuetur Ontologia seu philosophia prima, secundum Cosmologia generalis, tertium Psychologia et ultimum denique Theologia naturalis. Partes Metaphysicae eo collocandae sunt ordine, ut praemittantur, unde principia sumunt ceterae (§. 87 [Ordo partium philosophiae is est, ut praecedant, ex quibus aliae principia mutuuntur]). Quare cum Theologia naturalis principia sumat ex Psychologia, Cosmologia et Ontologia [...], Psychologia ex Cosmologia generali et Ontologia [...], Cosmologia ex Ontologia [...]; evidens est, Ontologiam primo loco pertractari debere, secundo Cosmologiam, tertio Psychologiam, quarto denique Theologiam naturalem.*³¹

In un certo senso, facendo dell'ontologia una parte della metafisica ("Est igitur Metaphysica scientia entis, mundi in genere atque spiritum") – quella che si occupa dell'ente in generale e delle sue affezioni e che svolge, come tale, una funzione introduttiva per l'intero sistema filosofico, unitamente alle altre parti che si occupano, invece, di enti specifici, come il mondo, l'anima e Dio – Wolff si espone a una forma di anacronismo, giacché riabilita il modello epistemologico della 'partizione della scienza', oramai superato dalla tarda *Schulmetaphysik*. Preciso questo, occorre rilevare che il contenuto dell'ontologia di Wolff presenta tratti di assoluta originalità, legati principalmente all'istanza di *emendatio* della *prima philosophia*, secondo il monito di Leibniz, che si realizza definendo con cura i termini imprecisi che l'ontologia impiega, così come i termini comuni che corrispondono a determinate nozioni ontologiche. Secondo Wolff l'ontologia naturale è quella dei termini ontologici del linguaggio comune, cui si sono arrestati gli scolastici nello sforzo di renderli più chiari, ma non altrettanto distinti. Ontologia artificiale è, invece, la teoria dell'ente in generale che Wolff intende costituire e che non corrisponde a un mero lessico filosofico, poiché in essa i termini chiari sono resi distinti attraverso l'impiego di quel metodo senza il quale quella degli scolastici rimane una "sterilis tractatio". L'ontologia deve servirsi dunque di 1) concetti chiari e distinti, ottenuti tramite 2) un metodo dimostrativo e sperimentale, che faccia appello al connubio tra ragione ed esperienza,³² 3) i cui principi siano quello di non contraddizione e quello di ragion sufficiente, introdotto da Leibniz e non ancora noto agli scolastici.

30. Wolff 1728 : §79, 36: "Psychologia et Theologia naturalis nonnunquam *Pneumaticae* nomine communi insinuantur, et *Pneumatica* per spirituum scientiam definiri solet. Ontologia vero, Cosmologia generalis et *Pneumatica* communi *Metaphysicae* nomine compellantur. Est igitur *Metaphysica* scientia entis, mundi in genere atque spiritum".

31. Wolff 1728: §99, 45. Sulla questione delle diverse parti della metafisica e del loro ordine, rimando ad École 1986: 121-128.

32. Si veda a tal proposito la definizione di 'ontologia sperimentale' presente in Cataldi Madonna 2009.

3. KANT E LA QUESTIONE DEL NIHIL

Nell'*Architettura della ragion pura* di Kant l'ontologia ha una funzione regolativa, poiché attraverso i concetti e i principi dell'intelletto il pensiero applica la determinazione ontologica di 'oggetto' a ciò che può essere dato ai nostri sensi, ma il suo deve essere necessariamente anche l'ambito dell'esperienza sensibile, perché solo da questo provengono i dati dell'intuizione in vista della conoscenza di oggetti possibili. La *scientia generalis de cogitabili in universum*, da Leibniz infine rigettata, fa il paio con la 'semplice analitica dell'intelletto puro', ma in Kant vi è, tuttavia, un elemento su cui occorre fare una riflessione ulteriore. Si tratta del concetto del nulla all'interno del sistema della filosofia trascendentale.

Nel volume *Le Néant*³³ Claude Romano cura la traduzione e il commento alla tavola del concetto di nulla; in *Dire le néant*³⁴ Michel Fichant presenta un contributo dal titolo, *La 'Table du rien' dans la Critique de la Raison pure de Kant*.³⁵ Entrambi gli studiosi riconoscono a questa breve sezione della *Critica della ragion pura* una posizione strategica all'interno del 'sistema' kantiano. Dello stesso parere è Courtine, il cui celebre volume su Suárez provvede già diffusamente a dimostrare l'incisività del concetto di *nihil* per la storia dell'ontologia moderna. Egli condivide con Vollrath³⁶ l'ipotesi che "pour la métaphysique scolaire, c'est en vérité le concept de 'rien' qui est le premier concept ontologique, plutôt que celui d'*ens* qui ne peut jamais être déterminé qu'à partir de *possible*".³⁷

La tavola del concetto di nulla si presenta esteriormente come l'aggiunta a uno sviluppo concettuale, quello dell'*Anfibolia dei concetti della riflessione*, la quale è a sua volta una sorta di appendice al terzo e ultimo capitolo dell'*Analitica dei principi* che chiude l'intera sezione dell'*Analitica trascendentale*. Sebbene si tratti, dunque, di una riflessione conclusiva che antecede la *Dialettica trascendentale*, Fichant suggerisce, tuttavia, di "nous dissuader de traiter à la légère ce dernier morceau, au motif du caractère apparemment incertain de sa liaison avec ce qui précède"³⁸ e il motivo è dato da Kant stesso che sottolinea la necessità di questa aggiunta, poiché è la completezza del sistema che lo richiede. La tavola del concetto di nulla, pur essendo un'aggiunta di minore importanza, è tuttavia necessaria all'economia del sistema kantiano ed è proprio per la sua forma sistematica che questo frammento trova posto nel sistema d'insieme della *Critica della ragion pura*, vale a dire nel sistema della filosofia trascendentale in cui

33. Laurent-Romano 2006.

34. Laurent 2007.

35. Fichant 2007.

36. Vollrath 1970.

37. Courtine 1990: 425; cfr. Vollrath 1970: 62: "So ist eigentlich der Begriff des Nichts in der Schulmetaphysik der erste ontologische Begriff und nicht der Begriff des *ens*, der erst vom possibile her bestimmt werden kann".

38. Fichant 2007: 298.

aliquid e *nihil* si impongono come nozioni primitive.

Secondo Romano la rottura con la *Schulmetaphysik* consiste nel fondare il concetto stesso di nulla sulla nota 'rivoluzione copernicana', vale a dire di comprenderlo non più sulla base dell'analisi puramente logica dei concetti più alti della conoscenza – i trascendentali scolastici –, ma di rendere la sua polisemia in funzione di tre coordinate: i concetti, l'intuizione e l'oggetto. Tuttavia, come accade per molti termini kantiani, il vocabolario con cui la nuova dottrina si esprime risente fortemente della terminologia filosofica precedente. È il caso della divisione tra *nihil negativum* e *nihil privativum* che è presente nella *Metaphysica* di Baumgarten – testo di cui Kant si serviva per i suoi corsi – e nella *Philosophia prima, sive Ontologia* di Wolff. Romano nota che la distinzione tra i due *nihil* si fonda su quella tra possibile e impossibile, presente in entrambi gli autori e fondata a sua volta sul principio di non contraddizione. La distinzione tra possibile e impossibile determina l'opposizione tra qualcosa (*aliquid*) e nulla (*nihil negativum*) e, all'interno dell'ambito stesso del qualcosa, distingue tra ciò che in virtù della sua consistenza intrinseca può ricevere l'esistenza, vale a dire l'ente, e ciò che, benché logicamente possibile, non può (*nihil privativum*). L'obiezione di Kant conduce a un cambio radicale di prospettiva, poiché secondo questi la distinzione tra possibile e impossibile non può essere un punto di partenza adeguato all'analisi sul nulla, poiché tale distinzione presupporrebbe un concetto comune all'*aliquid* e al *nihil negativum* di contro alla loro radicale opposizione. Kant individua questo concetto più generale in quello dell'oggetto in generale, preso prima della sua determinazione successiva come *aliquid* o come *nihil*.

Per Romano “cette subordination de la distinction-princeps quelque chose/rien à une théorie de l'objet en général signe le passage de l'*Ontologie* à la philosophie critique”;³⁹ tuttavia secondo Fichant, si dovrebbe dire, a buon diritto, che la filosofia trascendentale è anche un'ontologia, intesa ovviamente secondo il nuovo significato che Kant dà a questo termine rispetto alla tradizione wolffiana. Da Kant emerge, infatti, la svolta critica di un oggetto in generale – *Gegenstand überhaupt* – assolutamente indeterminato che non è né l'oggetto empirico né il noumeno. Si tratta, infatti, dell'oggetto trascendentale, vale a dire del pensiero assolutamente indeterminato di qualcosa in generale. Di questo oggetto non si conosce la natura interna, né si ha alcun concetto se non quello dell'oggetto di una intuizione sensibile in generale che è dunque identico per tutti i fenomeni. È per la sua indeterminazione che l'oggetto trascendentale è anteriore alla distinzione tra qualcosa e nulla.

La questione del nulla in Kant sembra strettamente legata a quella della finitezza della facoltà umana di conoscere e per questo motivo, secondo Romano, Kant la colloca prima della *Dialettica trascendentale* volta a mostrare tutte le conseguenze di questa finitezza. La tavola del concetto di nulla permette al-

39. Laurent/Romano 2006: 418.

lora di illustrare in modo sistematico, seguendo il filo conduttore delle categorie – poiché solo le categorie si rapportano a oggetti in generale –, in quale caso si sia in presenza di qualcosa e in quale caso di nulla. Al di là delle definizioni che Kant fornisce del nulla – come *ens rationis*, *nihil privativum*, *ens imaginarium*, *nihil negativum* – resta aperta, secondo Romano, la questione di sapere fino a che punto Kant abbia prodotto un'effettiva rottura con la *Schulmetaphysik*. Di fatto, non si può ignorare completamente una certa somiglianza strutturale, come l'ha definita Ludger Honnefelder, tra la riforma kantiana e la riforma scotista della metafisica e, dunque, una certa continuità soggiacente tra le due. Già per Scoto è la conoscenza umana finita che prescrive all'ente le sue esigenze d'intelligibilità, dunque di rappresentabilità,⁴⁰ comportando un ribaltamento della priorità dell'oggetto primo della metafisica rispetto alle sue condizioni di conoscenza.

Tornando alla *Schulmetaphysik*, l'intelligibile, inteso come l'esse *objectivum* che è già da sempre, originariamente, il 'farsi oggetto' per l'intelletto, comprende da sé il nulla (*nihil negativum*) come ciò che non gli è radicalmente estraneo, fungendo in questo modo da ambito comprensivo per la divisione tra *aliquid* e *nihil*. Se essi sono poli di una stessa dialettica, devono condividere necessariamente un grado comune e anteriore di realtà. In altre parole, l'intelligibile si divide in *aliquid* e *nihil*, perché li significa entrambi, un concetto che dai suoi detrattori, favorevoli a una declinazione 'reale' dell'ontologia, viene subito privato della sua operatività.

Riprendendo le fila da cui eravamo partiti, Kant può dire, allora, che l'ontologia è 'orgogliosa' perché essa pretende che le sue conoscenze siano sintetiche *a priori*, ma risulta più problematico rivolgere la stessa affermazione alla formulazione di un 'oggetto in generale' che essa nondimeno statuisce e a cui egli sembra richiamarsi. L'oggetto in generale rappresenta da sempre la condizione di possibilità della conoscenza in generale di ciò che si 'fa oggetto' per l'intelletto. Afferma Kant:

Il più alto concetto, con il quale si suole dare inizio ad una filosofia trascendentale, è comunemente la divisione in possibile ed impossibile. Ma poiché ogni divisione presuppone un concetto da dividere, si deve fornire un concetto ancora più alto, e questo è il concetto di un oggetto in generale [*Gegenstand überhaupt*] (quando lo si assuma problematicamente, e rimanga incerto se tale oggetto è qualcosa o nulla [*Etwas oder Nichts*]).⁴¹

Del resto, già Clauberg così esprimeva la tesi dell'intelligibilità del *nihil* e di ciò che a essa segue necessariamente: "Intelligibile potest dividi in Aliquid et Nihil, tanquam commune et superius quoddam in conceptu nostro ad Aliquid et Nihil, ut particulariora et inferiora", in funzione del fatto che "Aliquid, τί,

40. Su questo si veda anche Boulnois 2013.

41. Kant 1976: 357 (A 290 – B 346).

ichts/etwas appellamus” nel suo opporsi al *repugnans* puro e semplice. Non a caso è proprio questo l’elemento della sua dottrina che più imbarazza quanti, nell’età post-claubergiana della *Schulmetaphysik*, tentato di interpretare e di diffondere la sua ontologia, e quanti, al contrario, sono impegnati a trovare un valido motivo per opporvisi.

BIBLIOGRAFIA

I. STRUMENTI

Bibliografie, Lessici e Repertori

AAG = *Album Studiosorum Academiae Groninganae*, uitgegeven door het Historisch Genootschap te Groningen, Groningen, J. B. Wolters' u. m., 1915.

AGL = *Allgemeines Gelehrten-Lexicon, Darinne die Gelehrten aller Stände sowohl männ- als weiblichen Geschlechts, welche vom Anfange der Welt bis auf die ietziige Zeit gelebt, und sich der gelehrten Welt bekannt gemacht, Nach ihrer Geburt, Leben, merckwürdigen Geschichten, Absterben und Schrifften aus den glaubwürdigsten Scribenten in alphabetischer Ordnung beschrieben werden*, hrsg. von C. G. Jöcher, Leipzig, Verlag Johann Friedrich Gleditsch, Bd. 1-4, 1750-1751.

AHL = *Allgemeines Helvetisches, Eydgenössisches, Oder Schweitzerisches Lexicon*, hrsg. von Hans Jacob Leu, Zürich, Hans Ulrich Däntzler, Bd. 1-20, 1747-1795

PAL = *Praelectiones academicae - Academia Ludoviciana*; anni 1650-1704/05 e 1716-1717/18; consultabile on-line al sito <https://jlupub.ub.uni-giessen.de>

Risse, W. 1998. *Bibliographia philosophica vetus: repertorium generale systematicum operum philosophicorum usque ad annum MDCCC typis impressorum*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms.

Strieder, F. W., *Grundlage zu einer Hessischen Gelehrten und Schriftsteller Geschichte*, Göttingen, Bd. 1-15, 1781-1806.

2. FONTI

- Alsted, J. H. 1620. *Cursus Philosophici Encyclopaedia Libris XXVII Complectens Universae Philosophiae methodum, serie praeceptorum, regularum et commentariorum perpetua*, Herbornae Nassaviorum, typis G. Corvini.
- Alsted, J. H. 1630. *Encyclopaedia Septem tomis distincta*, Herbornae Nassaviorum, typis G. Corvini, 1630; rist. anastatica Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1989.
- Andreae, T. / Clauberg, J. 1646. *ΤΕΣΣΑΡΑΚΑΣ thesium philosophicarum, De Logicae ab aliis Disciplinis quibuscum vulgo confundi assolet distinctione*, D.T.O.M.A. Moderatore Dn. Tobia Andreae[...]proposita a Johanne Claubergio [...], Groningae, typis Johannis Nicolai.
- Bailey, N. 1721. *An Universal Etymological English Dictionary*, London, printed for E. Bell, et alii.
- Barth, C. G. / Winter, G. 1698. *Dissertatio logico-metaphysica de definitionibus et axiomatibus metaphysicis, quam [...] Philosophici Ordinis Amplissimi suffragio illustri Fridericiana Publicae disquisitioni subjicient Praeses M. Christoph. Gothofredus Barthius, Plechensis Francus et Respondens Georgius Winter [...]*, Halae Magd., literis Christiani Henckelii.
- Baxter, R. 1681. *Methodus Theologiae Christianae*, Londini, typis M. White et T. Snowden
- Baillet, A. 1691. *La vie de Monsieur Descartes*, Paris, chez Daniel Horthemels, 1691; rist. anastatica Hildesheim, Georg Olms, 1972 e New York, Garland, 1987.
- Budde, J. F. 1727. *Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque ejus partes*, Lipsiae et Jenae, Fritsch and Fickelscher; rist. anastatica Hildesheim, Georg Olms 1999.
- Calov, A. 1636. *Metaphysica divina e principiis primis eruta, in abstractione Entis repraesentata ad SS. Theologiam applicata, monstrans Terminorum et Conclusionum transcendentium usum genuinum, abusum haereticum, Pars generalis*, Rostochii, Reusnerianus.
- Calov, A. 1651. *Scripta philosophica. I Gnostologia, II Noologia, seu habitus intelligentiae, III Metaphysicae divinae pars generalis, IV Metaphysicae divinae pars specialis, V Encyclopaedia mathematica, VI Methodologia vel tractatus de methodo docendi et disputandi, VII Ideae Encyclopaedias disciplinarum realium, philosophiam universam, facultates superiores, ut et logicam repraesentantes*, Lubecae, impensis Ioachim Wilden Bibliop. Rostochiensis, Literis Alberti Hakelmanni.
- Capsius, L. 1627. *Sapientia (vulgo Metaphysica) idealis*, Erfurti, Impensis e Auctoris.
- Capsius, L. 1635. *Rerum Transcendentium Stud. S. P. D.*, Jerefordiae, aere ac praelo Hertizianis.
- Capsius, L. / Segers, J. C. 1639. *Breviarii Metaphysici, Publicis hactenus disputationibus per publicas praelectiones praedestinati [...]. IV. De Ontologia generali. Quod praedise M. Liborio Capsio [...] Publici exercitii ergo, Subiturus est Johannes Christophorus Segers*, Erfurti, praelo Martini Spangenbergii.
- Caramuel y Lobkowitz, J. 1642. *Rationalis et realis Philosophia*, Lovanii, typis Everardi de Witte.
- Castanaeus, H. L. 1612. *Celebriorum distinctionum, tum philosophicarum, tum theologicarum synopsis*, Augustoriti Pictonum, ex praelo Antonii Mesnerii.

- Chauvin, É. 1692. *Lexicon Rationale sive Thesaurus Philosophicus Ordine Alphabetico digestus, in quo Vocabula omnia Philosophica, variasque illorum acceptiones, juxta cum Veterum, tum Recentiorum placita, explicare; et universe quae lumine naturali sciri possint, non tam concludere, quam recludere conatur*, Rotterodami, apud Petrum vander Slaart; rist. anastatica Düsseldorf, Stern-Verlag, 1967.
- Chouet, J. R. 1673-1674. *Brevis introductio ad metaphysicam*, Genève, BGE, Ms. lat. 220
- Clauberg, J. 1647. *Elementa Philosophiae sive Ontosophia, Scientia prima, de iis quae Deo Creaturisque suo modo communiter attribuuntur, distincta partibus quatuor*, Groningaen, Joannis Nicolai.
- Clauberg, J. 1652. *Defensio Cartesiana, Adversus Jac. Revium Theologum Leidensem, et Cyriacum Lentulum, Professore Herbornensem: Pars prior exoterica, in qua Renati Cartesii Dissertatio de Methodo vindicatur, simul illustrata Cartesianae Logicae et Philosophiae Specimina exhibentur*, Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium.
- Clauberg, J. 1660. *Ontosophia nova, quae vulgo Metaphysica, Theologiae, Jurisprudentiae et Philologiae, praesertim Germanicae, studiosis accommodata. Accedit Logica Contracta, et, quae ex ea demonstratur, Ortographia Germanica*, Duisburgi ad Rhenum, typis Adriani Wyngaerden.
- Clauberg, J. 1663. *Ars Etymologica Teutonum E Philosophiae fontibus derivata*, Duisburgi ad Rhenum, prostant apud Danielelem Asendorf.
- Clauberg, J. 1664a. *Metaphysica de ente, Quae rectius Ontosophia, Aliarum Disciplinarum, ipsius quoque Jurisprudentiae et Literarum, studiosis accommodata. Editio tertia, multis locis emendata, aucta et Notis illustrata*, Amstelodami, apud Danielelem Elzevirium.
- Clauberg, J. 1664b. *Physica quibus rerum corporearum vis et natura, mentis ad corpus relatae proprietates, denique corporis ac mentis arcta et admirabilis in homine coniunctio explicantur*, Amstelodami, apud Danielelem Elzevirium.
- Clauberg, J. 1654. *Logica vetus et nova, quadripartita, modum inveniendae ac tradendae veritatis, in genesi simul et analysi, facili methodo exhibens*, Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium.
- Clauberg, J. 169I. *Opera Omnia Philosophica. Ante quidem separatim, nunc vero conjunctim edita, multis partibus auctiora et emendatiora. Quibus accessere praeter Indicem locupletissimum, Opuscula quaedam Nova, nunquam antehac edita: Quorum omnium seriem proxima post Elogia pagina exhibet. Cura Joh. Theod. Schalbruchii*, Amstelodami, ex typographia P. et I. Blaeu, 2 voll.; rist. anastatica Hildesheim, Georg Olms, 1968.
- Clauberg, J. 169Ia. *Metaphysica de ente, Auae rectius Ontosophia, Aliarum Disciplinarum, ipsius quoque Jurisprudentiae et Literarum, studiosis accommodata. Editio tertia, multis locis emendata, aucta et notis illustrata*, Amstelodami, apud Danielelem Elzevirium, 1664, in *Opera Omnia Philosophica*, Amstelodami, ex typographia P. et I. Blaeu; rist. anastatica Hildesheim, Georg Olms, 1968, vol. 1, pp. 277-340.
- Clauberg, J. 169Ib. *Notae Breves in Renati Des Cartes Principia Philosophiae, Nunc primum editae*, in *Opera Omnia Philosophica*, Amstelodami, ex typographia P. et I. Blaeu; rist. anastatica Hildesheim, Georg Olms, 1968, vol. 1, pp. 491-584.
- Clauberg, J. 169Ic. *De cognitione Dei et nostri, quatenus naturali rationis lumine, secundum veram philosophiam, potest comparari, exercitationes centum*, Duisburgi ad Rhenum, ex officina Adriani Wyngaerden, 1656, in *Opera Omnia Philosophica*, Amstelodami, ex typographia P. et I. Blaeu; rist. anastatica Hildesheim, Georg Olms, 1968, vol. 2, pp. 585-764.

- Clauberg, J. 1691d. *Logica Vetus et Nova, Modum inveniendae ac tradendae veritatis*, in *Genesi simul et Analisi, facili methodo exhibens Editio secunda*, Amstelaedami, ex officina Elzeviriana 1658, in *Opera Omnia Philosophica*, Amstelodami, ex typographia P. et I. Blaeu; rist. anastatica Hildesheim, Georg Olms, 1968, vol. 2, pp. 765-904.
- Clauberg, J. 1691e. *Initiatio Philosophi Sive Dubitatio Cartesiana. Ad Metaphysicam certitudinem viam aperiens*, Lugduni Batavorum, ex officina A. Wyngaerden, 1655, in *Opera Omnia Philosophica*, Amstelodami, ex typographia P. et I. Blaeu; rist. anastatica Hildesheim, Georg Olms, 1968, vol. 2, pp. 1121-1216.
- Clauberg, J. 1691f. *Johannis Claubergii et Tobiae Andreae exercitationes et epistolae varii argumenti, Nunc primum editae*, in *Opera Omnia Philosophica*, Amstelodami, ex typographia P. et I. Blaeu; rist. anastatica Hildesheim, Georg Olms, 1968, vol. 2, pp. 1237-1278.
- Clauberg, J. 2007. *Logique ancienne et nouvelle*, présentation, traduction et notes par J. Lagrée et G. Coqui, Paris, Vrin.
- de Villemandy, P. 1685. *Manuductio ad Philosophiae Aristoteleae, Epicureae, et Cartesianae, Parallelismum, in qua triplici hujus philosophiae, alteriusque cujusvis, tum Veteris tum Novae, Conditio, Partes, Ordo partium, Origo, Progressus, Complementum, Sectae, Methodus ac Usus afferuntur, conveniensque ex his Philosophiae notio exprimitur*. Amstelaedami, prostat apud Henricos Westenum et Desbordes.
- de Vries, G. / Kaposi, S. 1684. *Disputatio philosophica, continens determinationes ontologicas, prima; quam Favente Deo Opt. Max. Sub Praesidio M. Gerardi de Vries, Philosophiae Doctoris, Ejusdemque Facultatis in Illustri Academia Ultrajectina Professoris Ordinarii, Publice ventilandam proponit Samuel Kaposi [...]*, Ultrajecti, ex officina Francisci Halma.
- de Vries, G. / Cock, J. 1684. *Disputatio philosophica, continens ontologicas determinationes, secunda; quam Favente Deo Opt. Max. Sub Praesidio M. Gerardi de Vries, Philosophiae Doctoris, Ejusdemque Facultatis in Illustri Academia Ultrajectina Professoris Ordinarii, Publice ventilandam proponit Jacobus Cock [...]*, Trajecti ad Rhenum, ex officina Francisci Halma.
- de Vries, G. / Vianen, H. 1884. *Disputatio philosophica, continens ontologicas determinationes, tertia; quam Favente Deo Opt. Max. Sub Praesidio M. Gerardi de Vries, Philosophiae Doctoris, Ejusdemque Facultatis in Illustri Academia Ultrajectina Professoris Ordinarii, Publice ventilandam proponit Henricus Vianen [...]*, Trajecti ad Rhenum, ex officina Francisci Halma.
- de Vries, G. / von Woensel, M. 1884. *Disputatio philosophica, continens ontologicas determinationes, quarta; quam Favente Deo Opt. Max. Sub Praesidio M. Gerardi de Vries, Philosophiae Doctoris, Ejusdemque Facultatis in Illustri Academia Ultrajectina Professoris Ordinarii, Publice ventilandam proponit Matthias a Woensel [...]*, Trajecti ad Rhenum, ex officina Francisci Halma.
- de Vries, G. 1687. *De Natura Dei et Humanae Mentis Determinationes Pneumatologicae. Accedunt De Catholicis rerum Attributis Ejusdem Determinationes Ontologicae*. Ultrajecti, ex officina Johannis vande Water.
- Du Hamel, J. B. 1678. *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accomodata in regia Burgundia novissima hoc biennio pertractata*, Parisiis, apud Stephanum Michallet; rist. anastatica Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 2006.

BIBLIOGRAFIA

- Derodon, D. / Waser, C. 1647. *Paradoxa ex universa philosophia deprompta, pro summa laurea consequenda. Quae supremo favente numine, Praeside Domino Davide Derodone Philosophiae apud Arausionenses Professore, Tueri conabitur Gaspardus Waserus Helvetico-Tigurinus [...]*, Arausioni, typis Eduardi Rabani.
- Derodon, D. 1660. *Compendium logicae et metaphysicae*, Nemausi, Eduardus Rabanus Typographus.
- Derodon, D. 1664. *Philosophiae contractae Pars Secunda quae est Metaphysica*, Genevae, sumptibus Petri Chouët.
- Descartes, R. *Oeuvres*, éd. par Ch. Adam et P. Tannery, nouv. présent. par J. Beaudé, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, 11 vols., Paris, Vrin, 1964-1974 (AT).
- Dreier, C. 1644. *Sapientia seu Philosophia Prima Ex Aristotele et optimis antiquis, Graecis praesertim commentatoribus Methodo scientifica conscripta*, Regiomonti, typis Johannis Reusneri, impensis Petri Hendelii Bibli.
- Ebel, K. 1677. *Opera philosophica, Magnam partem posthuma, Collecta, et in honorem non minus Authoris, ejusdemque Scriptorum, quam in publicum emolumentum edita, cum Praefatione et Indicibus rerum et verborum copiosissimis a Kiliano Rudrauffio*, Francofurti ad Moenum, sumptibus Alberti Ottonis Fabri, typis Johannis Andreae.
- Ebel, K. 1677. *Aphorismorum Metaphysicorum Recognitorum, Disputatio I*, in *Opera philosophica, Magnam partem posthuma, Collecta [...]* a Kiliano Rudrauffio, Francofurti ad Moenum, sumptibus Alberti Ottonis Fabri, typis Johannis Andreae.
- Engelke, H. A. / Engelken, H. A. 1697. *Exercitatio anti-Gassendiana, minus sufficientem esse in multis illam, quam Petrus Gassendus in se suscepit, Epicuri defensionem, ostendens; quam [...] Praeses Henricus Ascanus Engelke Rostochiens. Mecklenb. et Respondens Hermannus Christophorus Engelke [...]*, Rostochii, typis Jacobi Richeli.
- Feder, J. 1709.
- Fesslin, J. J. / Ernst, L. S. 1672. *Theorema Ontologicum De Proprium Separatione, Sub Numinis Divini Auspicio, et Praesidio Viri Praeclarissimi, Necnon Doctissimi Dn. Johan. Jacobi Fesslen [...] ab Autore Responsuro Laurentio Samuele Ernesto [...]*, Wittebergae, literis Wendianis excud. Daniel Schmatz.
- Feuerlein, J. W. / Kelsch, M. 1720. *Theses miscellaneae philosophicae quas jussu amplissimi ordinis philosophici pro summis in philosophia honoribus obtinendis sub praesidio Jac. Wilhelmi Feuerlini [...] tueri conabitur Michael Kelsch [...]*, Altdorfii, literis Danielis Meyeri.
- Feuerlein, J. W. 1727. *Cursus philosophiae eclecticae h.e. historia philosophica, arithmetica, geometria, physica, pneumatica, theologia naturalis, ontologia, logica, critica, didactica, ethica, iurisprudentia naturalis, prudentia publica et privata, XXXVII. tabulis iisque paulo plenioribus et II. tabulis figuram aenearum in usum auditorum delineatae*, Altdorfii-Norimbergae, apud Julium Arnold Engelbrecht.
- Feuerlein, J. W. / Munker J. W. 1728. *Dissertatio ontologica de substantia erroribus nonnullis opposita quam praeside Iacobo Wilhelmo Feuerlino [...] defendet Iodocus Wilhelmus Munker Norimbergensis*, Altdorfii, literis Danielis Meyeri.
- Flender, J. 1696. *Phosphorus Philosophicus auctior, seu Logica Contracta Claubergiana illustrata locupletissimo Commentario Logico-Metaphysico, Continente (praeter Dialectica) vera Primae Philosophiae, vulgo Metaphysica, adeoque Pneumaticae, Theologiae Naturalis, et Physicae Generalis Fundamenta*, Amstelaedami, apud Janssonio-Waesbergios.

- Flotwell, J. e Hund, J. 1640. *Disputatio prima ontologica D.T.O.M.A. et consensu amplissimae Facultatis Philosophicae exercitii et indagandae veritatis ergo proposita a M. Johanne Flotwell, Reg. Poruss. et Johanne Hundio, Misnico [...]*, Regiomonti, typis Johanni Reusneri.
- Gayot, J. 1674. *Synopses ex philosophia decem. I. ex proto-philosophia. II. ex logica. III. ex onto-sophia [...]*. In quibus eo ordine et ea brevitate traduntur universa fere quae Cartesius suis in scriptis explicuit [...], Lugduni, Gayot.
- Göckel, R. 1598. *l'Isagoge in peripateticorum et scholasticorum primam philosophiam*, Francofurti, prostat in officina Zachariae Palthenij, 1598; rist. anastatica Hildesheim, Georg Olms, 1976.
- Göckel, R. 1613. *Lexicon philosophicum, quo tantum clave philosophiae fores aperiuntur*, Francofurti, typis viduae Matthiae Beckeri, impensis Petri Musculi et Ruperti Pistorij; rist. anastatica Hildesheim, Georg Olms, 1964.
- Goethals, J. 1709. *Prima seu generalis philosophia, vulgo metaphysica complectens ontologiam, aetiologiam, et pneumatologiam; sive tractatus de ente, de causis, de Deo et mente creata. In quibus generalia omnium scientiarum principia explicantur [...]*, Lovanii, apud Aegidium Denique.
- Greydanus, J. 1660. *Institutiones Metaphysicae Triplici Tractatu absolutae*, Franequerae, Sumptibus Johannis Arcerii.
- Gutke, G. 1625. *Habitus Primorum Principiorum, Seu Intelligentiae. Annexae sunt, appendicis loco disputationes super eodem habitu tum in Academia Wittenbergensi, tum in Gymnasio Berlinensi ventilatae*, Berolini, sumptibus Johannis Kallii.
- Harvey, G. 1663. *Archologia Philosophica Nova, or New Principles of Philosophy*, London, printed by Samuel Thomson.
- Hebenstreit, J. P. 1691. *Philosophia prima ad mentem veterum sapientum in modum scientiae vere demonstrativae concinnata*, Jenae, Bötticher; seconda edizione Jenae, Oehrling 1697.
- Hennin, H. C. 1691. *Johannis Claubergii Vita*, in Johannes Clauberg, *Opera Omnia Philosophica*, Amstelodami, ex typographia P. et I. Blaeu; rist. anastatica Hildesheim, Georg Olms, 1968, vol. I, pagine non numerate.
- Hering, J. E. / Lehmann, G. 1669. *Dissertatio ontologica de objecto ontologiae*, Wittebergae, Henckel.
- Heunisch, J. F. 1684. *De utilitate in theologia primi principii metaphysicae vulgaris praecartesianae [...]*, Svinfurtens., typis Christiani Gözi.
- Heunisch, J. F. 1711. *Introductio in Metaphysicam Brevis et Perspicua Continens, Explicationem Praecipuorum Terminorum, Regularum et Distinctionum, in scriptis eruditorum [...]*, Svinfurti, excudebat Hieronymus Morich.
- Hojer, A. / Lobetantz, M. 1613. *Disputatio Ontologica de Bono et Malo. Quam [...] in florentissima Megapolensium Academia Sub Praesidio Dn. Andreae Hoieri [...] Publice et placide ventilandam proponit Matthias Lobetantz Husio-Hols [...]*. Rostochii, typis Joachimi Pedani.
- Hojer, A. / Gerlach, E. 1613. *Disputatio Ontologica de ente et primo mentis conceptu, quam [...] sub praesidio Dn. Andreae Hojeri Philosophiae Doctoris, Publicae eventilatione subiicit Ernestus Gerlach [...]*. Rostochii, typis Joachimi Pedani.
- Hottinger, J. H. 1654. *Specimen Philosophiae Historicae, in Dissertationum miscellanearum ΠΕΝΤΑΣ. I. De abusu Patrum. II. Catalogus scriptorum Ecclesiasticorum suppositorum. III. Specimen Philosophiae Historicae. IV. Irenicum Helveticum. IV. Methodus legendi Historias Helveticas*, Tiguri, typis Johannis Jacobi Bodmeri, 1654.

- Hottinger, J. H. 1664. *Schola Tigurinorum Carolina: Id est, Demonstratio Historica; ostendens Illust. et Per-antiquae Reipub. Tigurinae Scholam, a Carolo Magno deducendam*, Tiguri, typis Joh. Henrici Hambergeri, impensis Joh. Henrici Wyssii.
- Hottinger, S. / Grob, J. J. 1706. *Physica generalis et specialis juxta historiam Creationis ex Genes. Cap. I. proposita. Quam Deo Creatore vires et auxilium suppeditaturo sub praesidio Solomonis Hottingeri [...] Pro consequendo Examine philosophico tueri sustinebit Joh. Jacobus Grobius [...]*, Tiguri, typis Gessnerianis.
- Hottinger, S. 1709. *Schediasma ontologico-onomatologicum, sistens entis nomen et divisionem nominalem [...]*, Tiguri, typis Davidis Gessneri.
- Hund, M. 1665. *In Obitum Reverendi, Clarissimi, acutissimique Viri, Johannis Claubergii [...]*, Duisburgi ad Rhenum, apud Franconem Sas.
- Kant, I. 1976. *Critica della ragion pura*, introduzione, traduzione e note di G. Colli, Milano, Adelphi (1^a ed. 1957).
- Kelsch, M. / Lufft, J. K. 1720. *Dissertatio philosophica de utilitate studii matheseos in philosophia, quam [...] subiicit praeses M. Michael Kelsch, Norib. respondente Joh. Conrado Lufftio [...]*, Altdorfii, literis Danielis Meyeri.
- Kesler, A. 1623. *Metaphysicae Photinianae Partis Generalis Examen, Seu: Principiorum, Ad Generalem Metaphysicae Partem Pertinentium, Quae In Photinianorum scriptis occurrunt, Consideratio, Disputationibus XII. in alma Wittebergensi Academia proposita et ventilata*, Wittebergae, sumptibus Christiani Tham.
- Kesler, A. 1627. *Metaphysicae Photinianae Partis Specialis Examen, Seu: Principiorum, Ad Specialem Metaphysicae Partem pertinentium, quae in Photinianorum Scriptis occurrunt, Consideratio*, Wittebergae, sumptibus Christiani Tham.
- Königsmann, A. L. 1712. *Vernunftmäßige Untersuchung ob zu rathen sei, daß die studierende, insonderheit künftige Theologen, die sogenannte Metaphysik und Kunstwörter der Schullehrer nothwendig allein, und gleich anfangs auf Academien erlernen? [...]*, Kiel, Barthold Reuthern.
- Künhold, F. A. / Schmidt, J. D. 1718. *Semicenturiam comparationum verae et simulatae jectorum philosophiae amplissimi ordinis philosophici indultu in incluta Academia Lipsiensi publico eruditorum examini submittit praeses M. Frider. Alexander Künhold Gothanus [...] Respondente Joh. Daniel Schmidt [...]*, Lipsiae, typis Immanuelis Titii.
- Le Clerc, J. 1692. *Ontologia et Pneumatologia*, Amstelodami, apud Joannem Wolters.
- Le Grad, A. 1672. *Institutio Philosophiae, secundum principia Domini Renati Descartes: Nova Methodo Adornata et Explicata cumque indice locupletissimo actua*, Londini, apud Martyn.
- Lakemacher, J. G. / Harenberg, J. C. 1719. *Ex historia philosophica orientali de Alkendi Arabum Philosopho celeberrimo [...] disputabunt praeses M. Joh. Gottfried Lakemacher et respondens Joh. Christoph. Harenberg [...]*, Helmstadii, typis Hermannii Danielis Hammii.
- Lange, J. 1704. *Medicina mentis, qua praepostera philosophandi methodo ostensa ac rejecta, secundum Sanioris Philosophiae Principia, Aegraementis Sanatio, ac sanate Usus in veri rectique Investigatione ac Communicatione, in gratiam traditur eorum, qui per solidam eruditionem ad veram sapientiam contendunt, Appendicis pars posterior De Supervacuis, continens doctrinam syllogisticam et ontologicam*, Berolini, Wessel.
- Lange, J. C. 1706. *Protheoria eruditionis humanae universae: Oder Fragen von der Gelehrsamkeit der Menschen ins gemein. Zu besonderm Dienst und Nutzen der Studierenden Jugend, Wie auch zum Behuf und Fundament seiner Academischen Praelectionen*, Gissae-Hassorum, typis Henningi Mulleri.

- Lange, J. C. 1708. *Dissertatio academica: summas inter laudationes ac vituperationes olim hodieque versanti Doctrinae Metaphysicae, seposito partium studio, ea quae iusta sunt visa modeste asseruntur, deque ipsius natura, usu, pretio et cultu, non nihil pro temporis conditione agitur [...]*, Gissae-Hassorum, typis Henningi Mulleri.
- Lavater, J. 1667. *ΔΥΟΔΕΚΑΣ Positionum Philosophicarum, Pro Consequendo Examine Philosophico [...]*, Ad quam; Praeside Johanne Lavatero, Logicae in Schola Tig. Professore Publico; Respondebunt [...], Tiguri.
- Lavater, J. 1668. *EΙΚΑΣ Positionum Philosophicarum, Publicae ΣΥΖΗΤΗΣΕΙ subjecta; ad quam Duce, et Luce, divino Numine et Lumine, Praeside Johanne Lavatero, Logicae in Schola Tigur. Professore Publ. Pro Consequendo Examine Philosophico respondebunt Philosophiae Candidati [...]*, Tiguri, typis Joh. Henrici Hambergeri.
- Lavater, J. 1677. *Dissertatio philosophica, de metaphysica, ejus natura, distinctione ab aliis disciplinis, necessitate, et utilitate. Quam; Deo favente et juvante praeside Johanne Lavatero, Philosophiae Professore Publico, Tiguri.*
- Lavater, J. 1679. *Ontosophiae seu scientiae catholicae rudimenta, per disputationes illustrata, Tiguri, ex typographeo Bodmeriano.*
- Lavater, J. 1681. *Disputatio Philosophica, De Substantia; Publicae ΣΥΖΗΤΗΣΕΙ subjecta; Ad quam, Divina favente gratia, Praeside Johanne Lavatero, Philosophiae in Schola Tigurina Professore publico, Pro consequendo Examine Philosophico respondebunt [...]*, Tiguri, typis Davidis Gessneri.
- Lavater, J. R. 1604. *Disquisitiones philosophicae; ad enodandas quaestiones plurimas difficiles, lectu utiles et necessariae. Quarum elenchum pagina undecima exhibet, Hannoviae, apud Guilielmum Antonium.*
- Leemann, S. 1699. *Disputationis philosophicae, quae exhibet compendium ontosophiae (pars prior, altera et posterior)*, Bernae, ex officina typogr. illustriss. Reip. Bernensis, per Abndream Hügenetum.
- Leibniz, G. W. 1880. *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae*, in G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Bd. IV, 468-470, ed. Karl Immanuel Gerhardt, Berlin, Weidmann.
- Leibniz, G. W. 1912. *Réflexions sur l'avancement de la métaphysique réelle, et particulièrement sur la nature de la substance expliquée par la force*, in Jacques Benigne Bossuet, *Correspondance de Bossuet*, ed. Charles Urbain et Eugène Levesque, tome VI, 523-528, Paris, Hachette.
- Leibniz, G. W. 1960. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, in G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe VI, Bd. 6, Berlin, Akademie Verlag.
- Leibniz, G. W. 1999. *Introductio ad Encyclopaediam arcanam*, in G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe VI, Bd. 4, Teil A, 525-531, Berlin, Akademie Verlag.
- Leibniz, G. W. 2004. *De duobus systematis scientiarum*, in G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe IV, Bd. 5, 592-593, Berlin, Akademie Verlag.
- Leibniz, G. W. 2006. *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe II, Bd. I, Berlin, Akademie Verlag.
- Lorhard, J. 1606. *Ogdoas Scholastica; continens Diagraphen Typicam Artium Grammatices (Latinae, Graecae), Logices, Rhetorices, Astronomices, Ethices, Physices, Metaphysices, seu Ontologiae*, Sangalli, apud Georgium Straub.
- Lorhard, J. 1613. *Theatrum Philosophicum: In quo Artium Ac Disciplinarum Philosophicarum plerarumque omnium, Grammatices (Latinae, Graecae, et Hebraeae), Logices; Rhetorices; Arithmetices; Geometriae; Musices; Astronomices; Ethices; Physices; Metaphysices [...]*. Editio secunda, Basileae, typis Conradi Waldkirch.

- Lothsak, D. / Scherping, A. J. 1697. *Ontosophiae divinae speculum [...]* Praeses M. David Lothsak Stetin. Pom. et Respond. Alexander Joach. Scherping Rostoch. [...], Rostochii, typis Jacobi Richelii.
- Magniez, N. 1721. *Novitius, Seu Dictionarium latino-gallicum, schreveliana methodo digestum ou dictionnaire latin-françois, suivant la méthode de Schrevelius [...]*, Lutetiae Parisiorum Apud Carolum Huguier.
- Makowski, J. 1645. *Metaphysica ad usum quaestionum in philosophia ac theologia adornata et applicata*, Lugduni Batavorum, Franciscus Hackius.
- Micraelius, J. 1653. *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum ordine alphabetico sic digestorum ut inde facile liceat cognosse, praesertim si tam latinus, quam graecus index praemissus non negligatur, quid in singulis disciplinis quomodo sit distinguendum et definiendum*, Jenae, impensis Jeremiae Mamphrasii, Bibliop. Stetinensis, typis Casparis Freyschmidii.
- Micraelius, J. 1662. *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum ordine alphabetico sic digestorum [...]*. Editio secunda ab ipso authore correctata et aucta, cum novis novorum terminorum & vocabulorum indicibus, Stetini, impensis Jeremiae Mamphrasii, Bibliop., typis Michaelis Höpfneri; rist. anastatica Düsseldorf, Stern-Verlag Janssen & Co., 1966.
- Mildeheupt, C. H. / von Wida, D. 1663. *Dissertatio Ontologica De Quaestione An Conceptus Entis sit unus? Quam [...]* Praeses M. Christian-Henricus Mildeheupt, Delmehorst. Respondente Dieterico a Wida [...]. Lipsiae, typis Johannis Wittigau.
- Neander, J. C. e Schwartze, G. 1707. *Ontosophia sive sapientia entis Institutionibus Metaphysicis proposita*, Stargardiae Pomeranorum, prostat in officina libraria Fratrum Ernestorum et Joh. Michael Jenisch.
- Nicolai, H. 1646. *Pansophia liberalis. Tabellis succincte ordinateque comprehensa et repraesentata. Obiecta disciplinarum liberalium omnium, Naturalium et Spiritualium, principium et instrumentalium, adaequate determinans, principia, media, fines, partes, et species distincte assignans, Ut commode summa disciplinae hauriri, ordo perspicui, decursus notari, et memoriae Comprehensio eius insigi possit*, Dantisci, ex Typographeo Georgii Rheti.
- Ott, J. R. 1708. *Logicae Doctrinae Compendium una cum Brevi Epitome Praeceptorum Nobilissimae Scientiae Metaphysicae in Publicum usum Scholae Tigurinae Conscripsum*, Tiguri, Ex Typographeo Bodmeriano.
- Pascha, N. B. / Hojer, J. 1667. *Speculationum Ontologicarum Prima, De Ontologiae Existencia, Definitione et Partitione, Quam Praeses M. Nicolaus Benedictus Pascha, Zitta-Lusatus. Respondente Johanne Hojer [...]*, Wittebergae, typis Johannis Haken.
- Pascha, N. B. / Müller, J. G. 1668. *Speculationum Ontologicarum Secunda, De Causis Ontologiae, Quam Praeses M. Nicolaus Benedictus Pascha, Zitta-Lusatus. Respondente Johanne Georgio Müllero, Freib. Misn. [...]*, Wittebergae, typis Johannis Haken.
- Pascha, N. B. / Scheucker, J. H. 1668. *Speculationum Ontologicarum Septima, De Veritate, Quam Praeses M. Nicolaus Benedictus Pascha, Zitta-Lusatus. Respondente Johanne Heinricho Scheuckero, Freiberga Misnico [...]*, Wittebergae, typis Johannis Haken.
- Pascha, N. B. / Bernhold, J. 1670. *Contemplatio ontologica de conceptus entis ut sic simplicitate et compositione [...]* Sub Auspiciis Viri Praeclarissimi atque Pereximii Dn. M. Nicolai Benedicti Paschae [...] publicae, eique placidae metaphysicorum ventilationi [...] subiicienda ab autore responsuro Johanne Bernhold, Onoldo-Franco [...], Wittebergae, Henckelius.

- Pascha, N. B. / Dolansky, J. G. 1677. *Disputatio Ontologica de Bonitate. Quam [...] Sub Praesidio Dn. M. Nicolai Benedicti Pascha [...] Respondens Johannes Georgius Dolansky [...]*, Wittebergae, Borckart.
- Pascha, N. B. / Riedel, Z. 1677. *Exercitatio Ontologica, De Causa Et Causato. Quam [...] Praeside Nicolao Benedicto Pascha [...] In Electorali Ad Albim Academia Publico Philosophantium examini subiicit Zacharias Riedel Zitta-Lusatus [...]*, Wittebergae, Ziegenbein.
- Pascha, N. B. 1677. *Collegium Ontologicum Thetico-Axiomaticum: XXV. Disputationibus semetris spatio in Electorali ad Albim Universitate publice propositum, in quo Non solum singulorum terminorum formalitates, qua fieri potuit accuratione, certis ac perspicue conceptis praeceptis proponuntur, adhibitaque exegesi, methodice resolvuntur [...]*, Studio ac opera M. Nicolai Benedicti Paschae, Zitta-Lusati, Facult. Philos. Adiuncti, Wittebergae, Ziegenbein.
- Pascha, N. B. 1694. *Ontologia thetico-axiomatica XXV. disputationibus in electorali ad albim universitate publice quondam proposita*, Lipsiae, officina Zeidleriana.
- Perera, B. 1576. *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libri quindecim*, Romae, apud Franciscum Zanettum et Bartholomaeum Tosium, socios.
- Politi, A. 1708. *Philosophia peripatetica ex mente S. Thomae Aquinatis Per breves Theses ad Aristotelicam methodum explicata [...]*, Florentiae, ex Typographia Michaelis Nestenus.
- Pourchot, E. 1695. *Institutiones philosophicae ad faciliorem veterum ac recentiorum philosophorum lectionem comparatae*, 4 voll., Parisiis, apud Joannem Coignard.
- Pourchot, E. 1700. *Exercitationes scholasticae in varias partes philosophiae, Praesertim in Aristotelis Metaphysicam: sive Series Disputationum Ontologicarum naturali ordine dispositarum, quibus praemisum est breve Compendium Philosophiae*, Parisiis, apud Joannem Baptistam Coignard.
- Prideaux, J. 1650. *Hypomnemata logica, rhetorica, physica, metaphysica, pneumatica, ethica, politica, oeconomica*, Oxoniae, excudebat impensis suis Leonar Lichfield Academiae Typographus.
- Régeni, P. M. 1689a. *Johannis Claubergii Specimen Logicae Cartesianae seu Modus philosophandi ubi certa Cartesianorum veritatem inveniendi via ostenditur, et in quibusdam Novae Introductionis in Philosophiam Aulicam veritas paucis expenditur. Studio Pauli Michaelis Rhegenii*, Lipsiae, sumpt. Heraed. Frieder. Lanckisii.
- Régeni, P. M. 1689b. *Johannis Claubergii Physica Contracta in qua tota rerum universitas per clara et certa principia succincte et dilucide explicatur*, Lipsiae, Lanckisius.
- Regnault, A. 1669. *Doctrinae Divi Thomae Aquinatis tria principia: cum suis consequentiis; ubi totius doctrinae compendium et connectio continetur*, Tolosae, apud Raymundum Bosc.
- Rudrauff, K. 1664. *Cursus metaphysicus methodicus*, Giessae Hassorum, typis et sumptibus Friederici Kargerii.
- Rudrauff, K. 1670. *Errans philosophia prima, Quam In XIV Diatribis sub praesidio Kiliani Rudrauffii Quinque florentissimi, pagina versa nominati, Juvenes, Publicis hactenus Academicis subjecere ventilationibus*, Gissae Hassorum, typis et sumptibus Friderici Kargerii.
- Rudrauff, K. 1703. *Errans philosophia prima, Antehac XIV. Diatribis sub praesidio Kiliani Rudrauffi, D. Philosophi ac Theologi Giessensis, a Quinque tunc temporis florentissimis, pagina versa nominatis, Juvenibus, postea Viris Celeberrimis, Publicis Academicis ventilationibus breviter subjecta, Nunc vero ut eo meliori usui esse, deque mente B. Autoris non nihil plenius et dilucidius subinde constare possit, Necessariis augmentis et illustramentis, nec non adjectis perpetuis ad reliqua B. Autoris, ut et Ebelii in plerisque ipsi ὁμόψηφα scripta, remissionibus adornata, multo locupletius atque correctius edita a O. Bartholomaeo Rüdiger, Prof. Phil. Publ. Giesseno, Gissae Hassorum, typis et sumpt. Henningi Mülleri.*

- Scaligero, G. C. 1540. *De Causis Linguae Latinae Libri Tredecim*, Lugduni, apud Seb. Gryphium.
- Scaligero, G. C. 1601. *Exotericarum Exercitationum Liber XV. De Subtilitate, ad Hieronymum Cardanum*, Lutetiae, apud Federicum Morellum.
- Scheibler, C. 1616. *Epitome primae philosophiae, seu universalis metaphysicae, tradita XXIII. disputationibus, ad exercitium Studiosae Juventutis*, Gissae, typis Casparis Chemlini.
- Scheibler, C. 1617. *Opus metaphysicum duobus libris universum huius scientiae systema comprehendens: Tum omnium Facultatum, tum, imprimis Philosophiae et Theologiae Studiosis utile et necessarium*, Gissae, typis Nicolai Hampelii, 1617; rist. anastatica Hildesheim, Georg Olms, 2015.
- Scheibler, C. 1621. *Theologia naturalis et angelographia, hoc est, summaria repetitio totius doctrinae metaphysicae de Deo et Angelis*, Gissae, typis Casparis Chemlini.
- Schuler, J. 1663. *Philosophia nova methodo explicata*, Hagae-Comitis, ex typographia Adriani Ulacq.
- Schuler, J. 1667. *Exercitationes ad Principiorum Philosophiae Rentati Des-Cartes*, Ultrajecti, ex officina Johannis ab Hulshuysen.
- Schweizer, J. H. 1663. *Compendium Praeceptorum Metaphysicorum, Continens Ideam Ontosophiae Claubergianae, Collectum a Joh. Henr. Suicero Philos. stud.*, Zentralbibliothek Zürich, Ms. Car X 201.
- Schweizer, J. H. / Edlebach, G. 1665. *Disputatio Philosophica Inauguralis, exhibens Breve et Succinctum Theoreticae Philosophiae Theatrum, Quam [...] Johannes Henricus Suicerus, Philosophiae, atque Linguae Graecae, in restaurato Hanoviensium Academico Lyceo, Professor designatus; Philosophicae Veritatis Studiosis, examinandam proponit, Defendente [...] D. Geroldo Edlebachio, Helvetio Tigurino [...]. Hanoviae, typis Jacobi Lasche.*
- Schweizer, J. H. 1685a. *Compendium Physicae Aristotelico-Cartesianae Methodo Erotematica in usum Tyronum adornatum. Adiecta est ad calcem Ontosophia Claubergiana in Theoremata et Axiomata succincte digesta*, Basileae, impensis Joh. Philippi Richteri.
- Schweizer, J. H. 1685b. *Compendium Physicae Aristotelico-Cartesianae, in usum Tironum Methodo Erotematica adornatum. Cui praefigitur breve et succinctum Philosophiae Theoreticae Theatrum*, Amstelaedami, Apud Henricum Wetstenium.
- Schweizer, J. H. 1694. *Johannis Claubergii Ontosophia, quae vulgo Metaphysica vocatur, Notis perpetuis In Philosophiae et Theologiae Studiosorum usum illustrata, In calce annexa est Claubergii Logica Contracta*, Tuguri, typis Davidis Gessneri.
- Schweling, J. E. 1694. *Philosophiae tomus praeliminaris: continens Logicam et philosophicam et vulgarem, neque non Ontosophiam*, Bremae, Brauer.
- Sigwart, J. G. / Wegelin, T. 1608. *Disputatio Theologica, De Christo. Quam Per Spiritus Sancti gratiam, Autoritate et Decreto Venerandi Collegii Theologici, in celeberrima Tubingensium Academia. Sub Praesidio, Reverendi et Clarissimi Viri, Dn. Ioannis Georgii Sigwardi [...] subiicit, Dieb. XXVII. et XXVIII. Maii, in aula Nova Collegii Theologici, M. Thomas Wegelinus, Augustanus. Tubingae, apud Philippum Gruppenbachium.*
- Sterchi, J. 1695. *Institutiones Philosophicae publicis privatisque Lectionibus in Academia Lausannensi traditae Pars Secunda. Complectens Institutiones Metaphysicas ad Veterum Recentiorumque Philosophorum rationem exactas*, Genevae, Typis Philippi Gamonet.
- Strimes, S. 1677. *Eliae Grebenitz, Philosophi et Theologi Metaphysica in usum philosophounton Francofurtensium Contracta, Et XVI. Disputationibus, qua Publicis, qua Privatis Exposita a Praeside Samuele Strimesio [...]*, Francofurti ad Viadrum, literis Christoph. Zeitleri.

- Strimes, S. 1697. *Ontologia et Pneumatologia, Ex B. Grebenitzii Metaphysica scripta, In Usum philosophounton Francofurtensium, Anno 1677 contracta, Et nunc Secundo edita, Francofurti ad Viadrum, sumptibus Johannis Völckeri.*
- Syrbius, J. J. 1719. *Institutiones Philosophiae Primae Novae et Eclecticae Quarum pars prima, seu Architectonica [...] Altero vero, seu Metaphysica Philosophiam Occultam Tertia denique, seu Ontologia Notionum Philosophicarum Vulgo Usitatorum Explicationem Continet Addita Est Universae Historiae Philosophicae Tabula Cum indice copioso, Ienae, apud Io. Felicem Bielckium.*
- Thomasius, J. 1665. *Schediasma Historicum, Quo Occasione Definitionis vetustae, qua Philosophia dicitur ΓΝΩΣΙΣ ΤΩΝ ΟΝΤΩΝ, varia discutiuntur Ad Historiam tum Philosophicam, tum Ecclesiasticam pertinentia: Inprimis autem inquiritur in ultimas Origines Philosophiae Gentilis, et quatuor in ea Sectarum apud Graecos precipuarum; Haereseos item Simonis Magi, Gnosticorum, Massalianorum et Pelagianorum; Denique Theologiae Mysticae pariter ac Scholasticae, Lipsiae, sumptibus Philippi Fuhrmanni.*
- Thomasius, J. 1670. *Erotemata metaphysica pro incipientibus. Accessit pro adultis Historia variae fortunae, quam disciplina Metaphysica experta est, Lipsiae, sumptibus Georgii Heinrichi Frommanni; rist. anastatica Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms-Weidmann, 2003.*
- Thomasius, J. / Busse, M. J. 1676. *Dissertatio Historica ex Amplissimorum Philosophorum Lipsiensium Consensu De Doctoribus Scholasticis Latini, Sub Moderatore ac Praeside Viro Amplissimo, Excellentissimo, ac longe Clarissimo Dn. M. Jacobo Thomasio [...] Respondens Autor Martinus Busse [...], Lipsiae, Charactere Coleriano.*
- Thomasius, C. 1694. *Institutionum Jurisprudentiae Divinae Libri Tres [...]. Editio secunda priori multo auctior [...]. Halae, sumptibus Christophori Salfeldii.*
- Timpler, C. 1608. *Metaphysicae systema methodicum, Libris quinque per theoremata et problemata selecta concinnatum [...]. Seorsum accesserunt Rodolphi Goclenii Philosophi Cl. Notae et Scholia in singula capita; nunc denuo ab Autore recognita. Hanoviae, apud Guilielmum Antonium; rist. anastatica Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms 2018 (1ª edizione Steinfurti, apud Th. Caesar, 1604).*
- Ursin, T. C. / Lange, S. T. 1733. *De inventis nov-antiquis metaphysicis speciatim ontologicis dissertatio quam in Regia Fridericiana praeside Theodoro Christophoro Ursino [...] publice defendet Samuel Theophilus Lange [...], Halae Salicae, Stanno Hendeliano.*
- Van Velden, M. / Versyden, J. 1705. *Theses philosophicae, quas Praeside Doctissimo Viro D. ac M. Martino Van Velden Hagae-Batavo, Philosophiae Primario, et Mathematicum Regio Professore, defendet Praenobilis Dominus Joannes Versyden [...], Lovanii, apud Aegidium Denique.*
- Voet, P. 1657. *Prima philosophia reformata, Trajecti ad Rhenum, ex officina Johannis a Waesberge.*
- Weise, C. 1675. *Die drey Klügsten Leute in der gantzen Welt, Leipzig, Fritzsche.*
- Wagner, G. / Heintzschel, J. 1671. *Principia ontologica, Wittebergae.*
- Walch, J. G. 1726. *Philosophisches Lexicon: darinnen die in allen Theilen der Philosophie, als Logic, Metaphysik, Physik, Pneumatic, Ethic, natürlichen Theologie, und Rechtsgelahrtheit [...], Leipzig, Gleditsch.*
- Waser, C. 1662. *Disputationum logicarum tertia: quae est de termino vocis: de qua, bono cum Deo, disputabunt, praeside Casparo Wasero, Carolino in Collegio Professore [...], Tiguri, typis Joh. Henrici Hambergeri.*

- Waser, C. / Schweizer, J. H. 1661. *Disputatio philosophica de metaphysicae existentia, et ab aliis disciplinis differentia: quam, Deo clementer annuente, sub praesidio Reverendi, Clarissimi, Doctissimique Viri, Dn. Caspari Waseri, Logicarum Artium, in celeberrimo Tigurinorum Gymnasio, Professoris publici, Praeceptoris ac Maecenatis sui omni honoris cultu semper prosequendi, Ingenii exercendi gratia, ventilandam proponit Joh. Henricus Svicerus, Philosoph. Stud. Ad diem Septembris*. Tiguri.
- Waser, C. / Schweizer, J. H. 1662. *Disputatio philosophica de affectionibus entis in genere, et de unitate in specie: quam βοηθοῦντος τοῦ θεοῦ, sub praesidio Reverendi, Clarissimi, Doctissimique Viri, Dn. Caspari Waseri, Logicarum Artium in Schola Tigurina Professoris publici, Praeceptoris, ac studiorum suorum promotoris perpetuo honoris cultu prosequendi, Placide συζητήσει subiicit Joh. Henricus Svicerus [...]*, Tiguri.
- Watson, M. 1658. *Unio sapientiae sive synopsis totius philosophiae*, Bremae, Berger.
- Watts, I. 1724. *Logic, or the Right Use of Reason in the Enquiry after Truth*, London, Longman.
- Watts, I. 1733. *Philosophical Essay on various subjects [...] To which is subjoined, a Brief Scheme of Ontology; or the Science of Being in General, with its Affections*, London, R. Ford and R. Hett.
- Wingaard, M. M. 1665. *Disputationes quatuor Ontosophicae*, Hafniae, apud Johan. Melchiorem Lieben.
- Wingaard, M. M. 1691. *Vindemiae Ontosophicae, De Autoritate Divina In Philosophicis et Inprimis In Ontosophicis*, Hafniae, apud Johan. Melchiorem Lieben.
- Wingaard, M. M. 1697. *Vindemiae theologico-ontosophae et historico-chronologicae*, 1. *De Comparatione Theologiae cum Philosophia*. 2. *Inani barbararum gentium gr. novissimo die*. 3. *Noachi et uxoris triumque filiorum nominibus apud Poëtas et antiquissimos quosque Scriptores, Ex Prisca et Remotissima potissimum Antiquitate Collectae*, Hafniae, impensis Joh. Melchioris Lieben.
- Wirz, J. / Lavater, J. 1645. *TETPAKTYΣ Disquisitionum Philosophico-Theosophicarum: quam; Deo trino et uno auxiliante, Praeside Reverendo, Clarissimo, doctissimoque Viro Dn. Johanne Wirtzio, Logicarum artium in Collegio Carolino Professore ordinario praestantissimo; publice Exercitii et veritatis ergo pensiculandam exhibet Johannes Lavaterus [...]*, Athenis Tigurinorum, typis Joh. Jacobi Bodmeri.
- Wolff, C. 1728. *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, in *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*, Francofurti et Lipsiae, prostat in Officina Rengeriana; rist. anastatica in C. Wolff, *Gesammelte Werke*, II Abt. Bd. 1.1, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 1983.
- Wolff, C. 1730. *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Francofurti et Lipsiae, prostat in Officina Libraria Rengeriana seconda edizione 1736; in C. Wolff, *Gesammelte Werke*, Bb. II/3, hrsg. von J. École, Hildesheim, Georg Olms, 1962.
- Wolphius, J. R. 1745. *Historia Vitae et Obitus Johannis Henrici Sviceri, Joh. Caspari filii, S. S. Theologiae Doctoris, Canonici et Professoris Tigurini, Antistitis et Consilarii Archipalati-ni Reformati, Celeberrimi*, Tiguri, apud Heideggerum et socios.

3. STUDI

- Bardout, J.-C. 2022. "Johannes Clauberg", in *A Companion to Early Modern Philosophy*, ed. by S. Nadler, Oxford, Blackwell, pp. 129-139.
- Berti, E. 1969. "A proposito di esperienza, essere in quanto essere e principio di non contraddizione", *Bollettino filosofico*, 3, pp. 33-38.
- Berti, E. 1993. "La Metafisica di Aristotele: 'onto-teologia' o 'filosofia prima'?", *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 85, pp. 256-282.
- Berti, E. 2004. *Introduzione alla metafisica*, Torino, Utet.
- Berti, E. 2012. "Il principio di non contraddizione come criterio supremo di significanza nella *Metafisica* di Aristotele", in *Studi aristotelici*. Nuova edizione riveduta e ampliata, Brescia, Morcelliana, pp. 73-107.
- Blum, P.-R. 1995. "L'enseignement de la métaphysique dans les collèges jésuites d'Allemagne au XVIIe siècle", in *Les jésuites à la Renaissance, système éducatif et production du savoir*, éd. par L. Girard, Paris, PUF, pp. 93-105.
- Boulnois, O. 1999. *Être et représentation: une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, Paris, PUF.
- Boulnois, O. 2013. *Métaphysiques rebelles. Genèse et structures d'une science au Moyen Âge*, Paris, PUF.
- Brosch, P. 1926. *Die Ontologie des Johannes Clauberg: eine historische Würdigung und eine Analyse ihrer Probleme*, Greifswald, Hartmann.
- Calogero, G. 1935. "Ontologia", in *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, vol. 25/1, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, pp. 388-389.
- Campo, M. 1939. *Cristiano Wolffe il razionalismo precritico*, Milano, Vita e Pensiero; rist. anastatica, Hildesheim-New York, Georg Olms 1980.
- Carboncini, S. 1989. "L'ontologia di Wolff tra Scolastica e Cartesianesimo", *Il Cannocchiale*, 131, pp. 131-155; rist. in *Nuovi studi sul pensiero di Christian Wolff*, a cura di S. Carboncini e L. Cataldi Madonna, in Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, III. Abt. Bd. 31, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 1992; ripreso in *Autour de la philosophie Wolffienne*, éd. par J. École, in Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, III. Abt. Bd. 65, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 2001, pp. 70-94.
- Carraud, V. 1999. "L'ontologie peut-elle être cartésienne? L'exemple de l'*Ontosophia* de Clauberg, de 1647 à 1664: de l'ens à la mens", in *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, ed. by Th. Verbeek, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, pp. 13-38.
- Carraud, V. 2002. *Causa sive Ratio. La raison de la cause, de Suárez à Leibniz*, Paris, PUF.
- Carraud, C. et Marrone, F. (eds.) 2024. "Clauberg. L'ambiguïté de l'ontologie", *Les Études philosophiques*, 150/3.
- Carraud, C. et Ragni, A. (eds.) 2020. *Les deux siècles de l'ontologie, Les Études philosophiques*, 134/3.
- Cataldi Madonna, L. 2009. "L'ontologia sperimentale di Christian Wolff", *Quaestio*, 9, pp. 253-286.
- Cicatello, A. 2011. *Ontologia critica e metafisica. Studio su Kant*, Milano, Mimesis.
- Clauberg, K W. und Dubislav, W. 1923. *Systematisches Wörterbuch der Philosophie*, Leipzig, Felix Meiner.
- Courtine, J.-F. 1990. *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF.

BIBLIOGRAFIA

- Courtine, J.-F. 2005. *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Vrin.
- Di Vona, P. 1968. *Studi sulla scolastica della controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, Firenze, La Nuova Italia.
- Di Vona, P. 1976. "La Scolastica dell'età post tridentina e del Seicento", in *Storia della filosofia*, a cura di M. Dal Pra, Milano, Vallardi, vol. VII, pp. 755-777.
- Devaux, M. 2003. "'Advancement et emendatio': les projets de Bacon et de Leibniz", *Studia Leibnitiana*, 35/1, pp. 29-52.
- Devaux, M. 2015. "Le fondement de la métaphysique réelle chez Leibniz", *Philosophie*, 127/4, pp. 70-83.
- Devaux, M. 2020. "Leibniz s'est-il livré à l'ontologie?", in *Les deux siècles de l'ontologie*, éd. par V. Carraud et A. Ragni, *Les Études philosophiques*, 134/3, pp. 79-96.
- Devaux, M. and Lamanna, M. 2009. "The Rise and Early History of the Term Ontology (1606-1730)", *Quaestio*, 9, pp. 173-208.
- Dibon, P. 1954. *La philosophie néerlandaise au siècle d'or*, Amsterdam, Elsevier Publishing Company.
- Dibon, P. 1990. *Regards sur la Hollande du siècle d'or*, Napoli, Vivarium.
- Doering, H. 1831. *Die gelehrten Theologen Deutschlands im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert. Nach ihrem Leben und Wirken dargestellt*, Bd. I, Neustadt a. d. Orla, J. K. G. Wagner.
- Doyle, J. P. 2012. *On the Borders of Being and Knowing. Some Late Scholastic Thoughts on Supertranscendental Being*, ed. by V. M. Salas, Leuven, Leuven University Press.
- École, J. 1961. "La 'Philosophia prima sive Ontologia' de Christian Wolff: histoire, doctrine et méthode", *Giornale di Metafisica*, 16, pp. 114-125.
- École, J. 1985. *Index auctorum et locorum Scripturae Sacrae ad quos Wolffius in opere metaphysico et logico remittit*, in Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, III. Abt. Bd. 10, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms.
- École, J. 1986. "Des différentes parties de la métaphysique selon Wolff", in *Christian Wolff 1679-1757. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, hrsg. von W. Schneiders, Hamburg, Meiner, pp. 121-128.
- École, J. 1990. *La métaphysique de Christian Wolff*, in Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, III. Abt. Bd. 12.1/2, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms.
- École, J. 1999. "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 (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, ed. by Th. Verbeek, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, pp. 61-74.
- École, J. 2001a. "Une étape de l'histoire de la métaphysique: l'apparition de l'Ontologie comme discipline séparée", in *Autour de la philosophie Wolffienne*, éd. par J. École, in Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, III. Abt. Bd. 65, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, pp. 95-116.
- École, J. 2001b. "Des rapports de la métaphysique de Christian Wolff avec celle des Scolastiques", in Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, III. Abt. Bd. 65, 55-69, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, pp. 55-69.
- Eisler, R. 1899. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke*, Berlin, Ernst Siegfried Mittler und Sohn; 1904²; 1910³, 1929⁴.
- Endres, J. 1923³. *Einleitung in die Philosophie*, München-Kempten, Kösel & Pustet; 1 ed. 1920.

- Eschweiler, K. 1928. "Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts", *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft* (Erste Reihe, Bd. 1, *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*), Münster, 1928, pp. 251-283.
- Esposito, C. (ed.) 2009. *Origini e sviluppi dell'ontologia (secoli XVI-XXI)*, *Quaestio*, 9.
- Esposito, C. 2011. "Francisco Suárez e l'aristotelismo. Intervista a Costantino Esposito", in *Di Aristotele si dice in molti modi*, *Lo Sguardo*, 7/5, pp. 22-32.
- Esposito, C. e Lamanna, M. 2011. "Dalla metafisica all'ontologia: storia di una trasformazione editoriale (secoli XVI-XVII)", *Quaestio*, 11, pp. 255-288.
- Eucken, R. 1879. *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Leipzig, Veit, 1879; rist. anastatica Hildesheim, Georg Olms, 1964.
- Favaretti Camposampiero, M. 2022. "True Natures or Figments? Clauberg, Descartes, and the Conversation with Burman", *Rivista di storia della filosofia*, 77/2, pp. 301-325.
- Feil, E. 2001. *Religio*, Bd. 3: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ferrater Mora, J. 1963. "On the Early History of Ontology", *Philosophy and Phenomenological Research*, 24, pp. 36-47.
- Fichant, M. 2007. "La 'Table du rien' dans la Critique de la Raison pure de Kant", in *Dire le néant*, éd. par J. Laurent, *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, 43, pp. 297-318.
- Forlivesi, M. 2002. "La distinction entre concept formel et concept objectif: Suárez, Pasqualigo, Mastri", *Les Études philosophiques*, 60/1, pp. 3-30.
- Forlivesi, M. (ed.) 2009. *Antonio Bernardi della Mirandola (1502-1565). Un aristotelico umanista alla corte dei Farnese*, Firenze, Olschki.
- Forlivesi, M. et Lamanna, M. (eds.) 2014. *Benet Perera (Pererius, 1535-1610). A Renaissance Jesuit at the Crossroads of Modernity*, *Quaestio*, 14.
- Freedman, J. S. 1983. "16th and 17th Century Classification of Philosophical Disciplines: Leibniz and Some of his Predecessors", in *Leibniz: Werk und Wirkung. IV. Internationaler Leibniz-Kongress*, Hannover, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, pp. 193-202.
- Freedman, J. S. 1984. *Deutsche Schulphilosophie im Reformationszeitalter (1500-1650): ein Handbuch für den Hochschulunterricht*, Münster, Moks.
- Freedman, J. S. 1988. *European Academic Philosophy in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries, The Life, Significance, and Philosophy of Clemens Timpler (1563/4-1624)*, Hildesheim, Georg Olms.
- Freedman, J. S. 1999. *Philosophy and the Arts in Central Europe, 1500-1700. Teaching and Texts at Schools and Universities*, Aldershot, Ashgate Variorum.
- Freedman, J. S. 2009. "The Godfather of Ontology? Clemens Timpler, 'All that is Intelligibile', Academic Disciplines during the Late 16th and Early 17th Centuries, and Some Possible Ramifications for the Use of Ontology in our Time", *Quaestio*, 9, pp. 3-40.
- Freedman, J. S. 2011. "Religious Confession and Philosophy as Taught at Central European Academic Institutions During the Late 16th and the Early 17th Centuries", in *Universität, Religion und Kirchen*, hrsg. von R. C. Schwinges, Basel, Schwabe, pp. 375-430.
- Friedensburg, W. 1917. *Geschichte der Universität Wittenberg*, Halle a. S., Niemeyer.

BIBLIOGRAFIA

- Fronterotta, F. 2024. "Platonisme et ontologie moderne: le cas Clauberg", in *Clauberg. L'ambiguïté de l'ontologie*, éd. par V. Carraud et F. Marrone, *Les Études philosophique*, 150/3, pp. 121-150.
- Fronterotta, F. e Ragni, A. (eds.) 2022. *Per una storia (e preistoria) dell'ontologia. Metodo, lessico, concetti, Quaestio*, 22.
- Gagliardi, E. und Forrer, L. (eds.) 1982. *Katalog der Handschriften der Zentralbibliothek Zürich, II. Neuere Handschriften Seit 1500*, Zürich, Berichthaus Zürich.
- Gaß, W. 1876. "Calovius, Abraham", in *Allgemeine Deutsche Biographie*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, vol. III, pp. 712-715.
- Gasparri, G. 2016. *Etienne Chauvin (1640-1725) and his Lexicon philosophicum*, Hildesheim, Georg Olms.
- Gény, P. 1913. *Questions d'enseignement de la philosophie scolastique*, Paris, Beauchesne.
- Gilson, É. 1948. *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948; III^a ed. Paris, Vrin, 2008.
- Goebel, K. G. 2004. *Johann Christian Lange (1669-1756). Seine Stellung zwischen Pietismus und Aufklärung*, Darmstadt-Kassel, Verl. der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung.
- Hagemann, G. 1869. *Elemente der Philosophie. II. Metaphysik: ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterrichte*, Münster, Russel's Verlag.
- Hagenmaier, W. 2006. *Die abendländischen neuzeitlichen Handschriften der Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau*, (Kataloge der Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau, Band 1, Teil 5), Freiburg im Breisgau, Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau.
- Haupt, H. und Lehnert, G. 1907. *Chronik der Universität Gießen, 1607-1907*, Giessen, Alfred Tölpelmann.
- Honnefelder, L. 1979. *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scoto*, Münster, Aschendorff.
- Honnefelder, L. 1987. "Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert", in *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, hrsg. von J. P. Beckmann, L. Honnefelder, G. Schrimpf, G. Wieland, Hamburg, Meiner, pp. 165-186.
- Honnefelder, L. 1990. *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburg, Meiner.
- Hotson, H. 2007. *Commonplace Learning. Ramism and Its German Ramifications 1543-1630*, Oxford, Oxford University Press.
- Ippolito, B. 2005. *Analogia dell'essere. La metafisica di Suárez tra onto-teologia medievale e filosofia moderna*, Milano, FrancoAngeli.
- Jansen, B. 1937. "Die scholastische Philosophie des 17. Jahrhunderts", *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 50/4, pp. 401-444.
- Jolley, N. 1975. "An Unpublished Leibniz MS on Metaphysics", *Studia Leibnitiana*, 7/2, pp. 161-189.
- Jung, V. 1999. *Das Ganze der Heiligen Schrift. Hermeneutik und Schriftauslegung bei Abraham Calov*, Stuttgart, Calwer Verlag.
- Keserü, B. 1997. "Paulus Michael Rhegenius, ein Siebenbürger Unitarier und Descartes-Anhänger", in *Kultura staropolska - Kultura europejska. Prace ofiarowane Januszowi Tazbirowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa, Semper, pp. 139-147.

- Köhler, W. 1907. "Die Anfänge des Pietismus in Giessen, 1689 bis 1695", in *Die Universität Giessen von 1607 bis 1907. Beiträge zu ihrer Geschichte. Festschrift zur dritten Jahrhundertfeier*, Giessen, Tölpelmann, Bd. 2, pp. 133-144.
- Krug, W. T. 1828. *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte*, vol. 3, Leipzig, Brockhaus.
- Krumenacker, Y. 2014. "Les collèges protestants au XVIIe siècle", in *Protestantisme et éducation dans la France moderne*, éd. par Y. Krumenacker et B. Noguès, Lyon, Larhira, pp. 73-94.
- Lalande, A. 1926. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. 2, Paris, Félix Alcan.
- Lamanna, M. 2006. "Sulla prima occorrenza del termine 'Ontologia'. Una nota bibliografica", *Quaestio*, 6, pp. 557-70.
- Lamanna, M. 2010. "Tra Fonseca e Suárez. L'ingresso della nozione di *ens reale* nella *Schulmetaphysik*", in *Francisco Suárez and His Legacy: the Impact of Suárezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy*, ed. by M. Sgarbi, Milano, Vita e Pensiero, pp. 141-168.
- Lamanna, M. 2013. *La nascita dell'ontologia nella metafisica di Rudolph Göckel (1547-1628)*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms.
- Laurent, J. (ed.) 2007. *Dire le néant, Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, 43.
- Laurent, J. et Romano, C. (eds.) 2006. *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, PUF.
- Leinsle, U. G. 1985. *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, Augsburg, Maro-Verlag.
- Leinsle, U. G. 1988. *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*, Augsburg, Maro-Verlag.
- Leinsle, U. G. 1999. "Comenius in der Metaphysik des jungen Clauberg", in *Johannes Clauberg (1622-1665) the Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, ed. by Th. Verbeek, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, pp. 1-12.
- Lewalter, E. 1935. *Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der iberisch-deutschen Kulturbeziehungen und zur Vorgeschichte des deutschen Idealismus*, Hamburg, Ibero-Amerikanisches Institut; rist. anastatica Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- Mancini, I. 1960. "L'Ontosophia di Johannes Clauberg e i primi tentativi di sostituzione cartesiana", in *Festschrift H. J. de Vleeschauwer*, Communications of the University of South Africa, C Supplement 1, Pretoria, pp. 66-83.
- Marion, J.-L. 1975. *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotelicien dans les Regulae*, Paris, Vrin.
- Marion, J.-L. 1981. *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF.
- Marion, J.-L. 1986. *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'ontothéologie dans la pensée cartésienne*, Paris, PUF.
- Marti, H. 2012. "Aristoteles und Descartes. Orthodoxie und Vorurteilskritik am Beispiel des Physiklehrbuchs des Zürcher Professors Johann Heinrich Schweizer (1646-1705)", in *Reformierte Orthodoxie und Aufklärung. Die Zürcher Hohe Schule im 17. und 18. Jahrhundert*, hrsg. von H. Marti und K. Marti-Weissenbach, Wien-Köln-Weimar, Böhlau, pp. 147-164.
- Mauthner, F. 1910. *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, vol. 2, München-Leipzig, Müller.
- Moreau, P.-F. 2002. "Wolff et Goclenius", *Archives de philosophie*, 65/1, pp. 7-14.

- Neveu, S. 2018. "Secondary Authors' Influence on the Formation of the Wolffian 'System Of Truths'", in *Handbuch Christian Wolff*, hrsg. von R. Theis und A. Aichele, Wiesbaden, Springer VS, pp. 55-71.
- Øhrstrøm, P., Andersen, J. and Schärfe H. 2005. "What Has Happened to Ontology", in *Conceptual Structures: Common Semantics for Sharing Knowledge*, ed. by F. Dau, M.-L. Mugnier, and G. Strumme, Berlin, Springer, pp. 425-438.
- Paccioni, J.-P. 2006. *Cet esprit de profondeur. Christian Wolff, l'ontologie et la métaphysique*, Paris, Vrin.
- Pelletier, A. 2013. "The *Scientia Generalis* and the *Encyclopaedia*", in *The Oxford Handbook of Leibniz*, ed. by M. R. Antognazza, Oxford, Oxford University Press, pp. 162-176.
- Pelletier, A. 2022. "Sur l'ontologie rayée de Leibniz", in *Per una storia (e preistoria) dell'ontologia. Metodo, lessico, concetti*, a cura di F. Fronterotta e A. Ragni, *Quaestio*, 22, pp. 239-259.
- Petersen, P. 1921. *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig, Meiner.
- Pichler, H. 1910. *Über Christian Wolffs Ontologie*, Leipzig, Dürr.
- Pozzo, R. 2009. "L'ontologia nei manuali di metafisica della *Aufklärung*", *Quaestio*, 9, pp. 285-301.
- Ragni, A. 2016. "Ontologia e *analogia entis* tra Johannes Clauberg e Jacob Thomasius", in *L'analogia*, a cura di F. V. Tommasi, *Archivio di Filosofia*, 84/3, pp. 155-166.
- Ragni, A. 2017. "Alle origini dell'ontologia: i lessici filosofici di Goclenius, Micraelius e Chauvin", *Giornale critico della filosofia italiana*, 96/1, pp. 80-97.
- Ragni, A. 2019a. "Bibliographia Clauberiana (Nineteenth-Twenty-First Centuries): Tracking a Crossroads in the History of Philosophy", *Journal of the History of Philosophy*, 57/4, pp. 731-748.
- Ragni, A. 2019b. "Johannes Clauberg and the Search for the *Initium Philosophiae*: The Recovery of (Cartesian) Metaphysics", in *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, ed. by S. Nadler, T. M. Schmaltz, D. Antoine-Mahut, Oxford, Oxford University Press, pp. 465-480.
- Ragni, A. 2019c. "Gli esiti della *Schulmetaphysik* a Giessen: Johann Christian Lange e il dibattito sull'ontologia (1708)", in *Questioni di metafisica nel Settecento tedesco*, a cura di F. V. Tommasi, *Archivio di Filosofia*, 87/1, pp. 15-26.
- Ragni, A. 2020. "L'ontologie à Genève: de David Derodon à Jean-Robert Chouet", in *Les deux siècles de l'ontologie*, éd. par V. Carraud et A. Ragni, *Les Études philosophiques*, 134/3, pp. 59-77.
- Ragni, A. 2021/2022. "Johannes Clauberg at Moers. New Material for Reconstructing the Doctrine of the Intelligible", *Alvearium*, 14-15, pp. 345-361.
- Ragni, A. 2022a. "Note sulla nozione di *prima philosophia* nel Seicento (a partire da Descartes)", in *Le lexique de la métaphysique cartésienne*, éd. par C. Buccolini et G. Olivo, *Lexicon Philosophicum: International Journal for the History of Texts and Ideas*, 10, pp. 161-179.
- Ragni, A. 2022b. "L'astrazione per indifferenza e l'ontologia moderna. Dalla scolastica cattolica alla *Schulmetaphysik*", in *Per una storia (e preistoria) dell'ontologia. Metodo, lessico, concetti*, a cura di F. Fronterotta e A. Ragni, *Quaestio*, 22, pp. 219-237.
- Ragni, A. 2024. "Le Clauberianisme au XVIIe siècle", in *Clauberg. L'ambiguïté de l'ontologie*, éd. par V. Carraud et F. Marrone, *Les Études philosophiques*, 150/3, pp. 69-84.

- Rompe, E. M. 1968. *Die Trennung von Ontologie und Metaphysik. Der Ablösungsprozeß und seine Motivierung bei Benedictus Pererius und anderen Denkern des 16. und 17. Jahrhunderts*, Bonn, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität.
- Rother, W. 1992. "The Teaching of Philosophy at Seventeenth-Century Zurich", in *History of University*, 11, pp. 59-74.
- Ruello, F. 1963. "Christian Wolff et la Scolastique", *Traditio*, 19, pp. 411-425.
- Santinello, G. (ed.) 1981. *Storia delle Storie generali della filosofia*, vol. 1: *Dalle origini rinascimentali alla "historia philosophica"*, Brescia, La Scuola.
- Savini, M. 2004. *Le développement de la méthode cartésienne dans les Provinces Unies (1643-1665)*, Lecce, Conte Editore.
- Savini, M. 2006. "L'insertion du cartésianisme en logique: La *Logica Vetus & nova* de Johannes Clauberg", *Revue de métaphysique et de morale*, 49/1, pp. 73-88.
- Savini, M. 2009a. "Johannes Clauberg e l'esito cartesiano dell'ontologia", *Quaestio*, 9, pp. 153-172.
- Savini, M. 2009b. "Una metafisica sotto tutela: *gnostologia*, *noologia* e *ontologia* nel pensiero di Abraham Calov", *Medioevo*, 34, pp. 361-380.
- Savini, M. 2011. *Johannes Clauberg. Methodus cartesiana et ontologie*, Paris, Vrin.
- Schüling, H. 1971. *Caspar Ebel (1595-1664) ein Philosoph der lutherischen Spätscholastik an den Universitäten Marburg und Giessen*, Giessen, Universitätsbibliothek.
- Schüssler, H. 1957. "Calov, Abraham", in *Neue Deutsche Biographie*, Berlin, Duncker & Humblot, p. 99.
- Shantz, D. H. 2013. *An Introduction to German Pietism: Protestant Renewal at the Dawn of Modern Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Sparn, W. 1976. *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts*, Stuttgart, Calwer Verlag.
- Stelling-Michaud, S. 1976. *Le Livre du Recteur de l'Académie de Genève (1559-1878)*, Genève, Droz, vol. 5.
- Trevisani, F. 1993. "Johannes Clauberg e l'Aristotele riformato", in *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani e Y.-C. Zarka, Milano, FrancoAngeli, pp. 103-126.
- Verbeek, Th. 1994. "Descartes appartiene alla storia della filosofia?", in *Descartes metafisico. Interpretazioni del Novecento*, a cura di J.-R. Armogathe e G. Belgioioso, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, pp. 165-177.
- Verbeek, Th. (ed.) 1999a. *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers.
- Verbeek, Th. 1999b. "Johannes Clauberg: A Bio-bibliographical Sketch", in *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, ed. by Th. Verbeek, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, pp. 181-199.
- Viola, E. 1975. "Scolastica e cartesianesimo nel pensiero di J. Clauberg", *Rivista di Filosofia Neo-Scholastica*, 67/2, pp. 247-266.
- Vollrath, E. 1962. "Die Gliederung der Metaphysik in eine *Metaphysica generalis* und eine *Metaphysica Specialis*", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 16, pp. 258-284.
- Vollrath, E. 1970. "Kants These über das Nichts", *Kant-Studien*, 61, pp. 50-65.
- Wallmann, J. 1981. "Calov, Abraham", in *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York, De Gruyter, pp. 563-568.
- Wallmann, J. 1989. "Calov, Abraham", in *Literaturlexikon, Autoren und Werke deutscher Sprache*, Gütersloh, Bertelsmann, vol. II, pp. 347-348.

BIBLIOGRAFIA

- Wallmann, J. 1995. "Abraham Calov. Theologischer Widerpart der Religionspolitik des großen Kurfürsten", in *700 Jahre Wittenberg: Stadt, Universität, Reformation*, hrsg. von S. Oehmig, Weimar, Böhlau, p. 303.
- Weier, W. 1960. *Die Stellung des Johannes Clauberg in der Philosophie*, Universität Mainz (Dissertation).
- Weier, W. 1970. "Cartesianischer Aristotelismus im 17. Jahrhundert", *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 14, pp. 35-66.
- Weier, W. 2000. "Leibnitiana bei Johannes Clauberg", *Studia Leibnitiana*, 32, pp. 21-42.
- White Beck, L. 1969. *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- Winter, A. 2008. *Das Gelehrtenschulwesen der Residenzstadt Berlin in der Zeit von Konfessionalisierung, Pietismus und Frühaufklärung (1574-1740)*, Berlin, Duncker & Humblot.
- Wundt, M. 1939. *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck); rist. anastatica, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 1992.
- Wundt, M. 1945. *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck); rist. anastatica Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms 1992.
- Yrondelle, A. 1912. *Histoire du collège d'Orange depuis sa fondation jusqu'à nos jours (1573-1909)*, Paris, Champion.
- Zimmermann, A. 1965. *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leiden, Brill.
- Zolnai, B. 1960. "Über Frühaufklärung in Ungarn", in *E. W. von Tschirnhaus und die Frühaufklärung in Mittel- und Osteuropa*, hrsg. von E. Winter, Berlin, Akademie-Verlag, pp. 154-176.





 **ILIESI**

ILIESI DIGITALE 2024
STUDI | 01

