

A red circle graphic that encircles the word "SYNTHESIS".

SYNTHESIS

Journal for Philosophy

ISSUE 3

This page intentionally left blank

SYNTHESIS

Journal for Philosophy

3

Ancient Philosophy in Dialogue

Edited by

Erminia Di Iulio & Francesco Aronadio

December 2023

Editors in-chief

Francesco Aronadio
Francesco Fronterotta

Editorial Board

Enrico Berti †
Annalisa Coliva
Paolo Crivelli
Erminia Di Iulio
Matteo Favaretti Camposampiero
Franco Ferrari
Gabriele Galluzzo
Laura Anna Macor
Jenny Pelletier
Federico Maria Petrucci
Alice Ragni
Nicholas D. Smith
Ernest Sosa
Achille Varzi
Giovanni Ventimiglia

Editorial Assistant

Marco Picciafuochi

List of contributions

Epistemology of Testimony in Early Greek Thought <i>by Erminia Di Iulio (Università di Roma "Tor Vergata")</i>	7
Socrates and the Epistemology of Testimony <i>by Nicholas D. Smith (Lewis & Clark College)</i>	37
Intentionality and Referentiality in Plato's Conceptual Apparatus <i>by Francesco Aronadio (Università di Roma "Tor Vergata")</i>	61
Plato and Raz on Rule of Law <i>by Susan Sauvé Meyer (The University of Pennsylvania)</i>	91
Peripatetic Grounding <i>by Maddalena Bonelli (Università di Bergamo)</i>	111
Il <i>Commento</i> al primo libro della <i>Metafisica</i> di Alessandro di Afrodisia come fonte del trattato II 4 [12] delle <i>Enneadi</i> <i>by Livia Blundo (Università di Roma "La Sapienza")</i>	131
<i>Tradere/Tradire Gamma 1-2: spunti per una nuova interpretazione</i> <i>dell'ontologia in epoca moderna</i> <i>by Alice Ragni (Universität Münster)</i>	161

Alice Ragni
(Universität Münster)

**Tradere/Tradire Gamma 1-2: spunti per una nuova interpretazione
dell'ontologia in epoca moderna***

Abstract: Book *Gamma* of Aristotle's *Metaphysics* becomes, within the tradition of the *Schulmetaphysik* of the 17th century, a reference text for the starting point of any discussion about the science of being. Although in most cases it is interpreted faithfully, a certain current advocates a reading that gives rise to a more original and clearly more radical interpretation of the science of being. *Gamma* is thus 'betrayed' and restored without taking into account the correlation, necessary within the Aristotelian framework, of chapter 1, i.e. the one that presents the science of being as being, with chapter 2, i.e. the one that converges all the meanings of being in the substance. To clarify this point, we take as a case study the German Calvinist Johannes Clauberg (1622-1665) and his doctrine of the three meanings of being contained in the *Ontosophia* of 1647 and later editions.

Keywords: Aristotle; Clauberg; Plato; Metaphysics; Book Gamma; Ontology

Il libro *Gamma* della *Metaphysica* di Aristotele diviene, nell'alveo della tradizione della *Schulmetaphysik* del Seicento, un testo di riferimento per l'avvio di qualsivoglia discussione intorno alla scienza dell'essere. Citato assiduamente da più autori, *Gamma* 1 è il passo con cui gli esponenti della scolastica moderna si confrontano maggiormente per definire qual è l'oggetto della metafisica, quali sono i suoi confini e in che modo esso si distingue dagli oggetti delle altre scienze. Benché nella maggior parte dei casi esso venga per lo più letto e interpretato fedelmente, *Gamma* 1 viene altresì 'tradito' e restituito senza che di esso si tenga adeguatamente in considerazione la correlazione, necessaria nell'ambito dell'impianto aristotelico, con il capitolo che lo segue, *Gamma* 2. Questo è il caso, a nostro avviso, di una certa corrente della *Schulmetaphysik*, che, nel solco della confessione riformata calvinista, dà origine a una

* Questo lavoro è stato condotto nel contesto del progetto 'Archelogia philosophica in Early Modern Philosophy' (2021-2024), finanziato dalla Alexander von Humboldt-Stiftung.

interpretazione nettamente più radicale della scienza dell'ente. Il richiamo a *Gamma* diviene allora un fatto di scuola e l'esito di una prassi – lo scolasticismo è prima di tutto un metodo – che tuttavia viene, almeno parzialmente, smentita nei contenuti.

Dopo aver dedicato una prima parte all'analisi del contesto storico-filosofico e all'esposizione degli aspetti generali della *Schulmetaphysik*, prendiamo in considerazione il caso di Johannes Clauberg, per mostrare il modo in cui la nascita dell'ontologia si compie attraverso un certo 'tradimento' di *Gamma* 1-2. Clauberg (Solingen 1622-Duisburg 1665), figura a metà strada tra lo scolasticismo e il cartesianesimo¹, trascorre la maggior parte della sua vita insegnando teologia e filosofia al ginnasio di Duisburg, di cui diviene il primo rettore quando la scuola viene trasformata in università nel 1655. Al ginnasio di Brema è allievo di Gerhard de Neufville (1590-1648), tramite il quale studia la filosofia di Bacone e di Comenio. Nel 1644 si iscrive all'Università di Groningen, dove rimane fino al 1646. Nei due anni successivi intraprende una *peregrinatio studiorum* a Saumur, Parigi e Londra. La prima prova dell'incontro di Clauberg con la filosofia di Descartes risale al 20 aprile 1648 e si tratta del resoconto della conversazione tra Descartes e Burman avvenuta a Egmond il 16 aprile 1648. Dal 1649 al 1651 Clauberg è professore di filosofia e teologia a Herborn, dove, insieme all'amico Christoph Wittich (1625-1687), viene attaccato per la sua simpatia verso la nuova filosofia cartesiana. In seguito all'adozione dell'aristotelismo da parte dell'università, si trasferisce a Duisburg, dove rimane fino alla morte, avvenuta nel 1665 all'età di 42 anni.

1. La *Schulmetaphysik* e la nascita dell'ontologia

Con il termine *Schulmetaphysik*, ossia la 'metafisica di scuola', ci si riferisce all'insegnamento della filosofia – e alla tradizione di trattati e manuali – nelle scuole e nelle università protestanti che, a partire dagli ultimi anni del XVI

¹ Su questo aspetto più generale si veda Ragni (2019).

secolo, hanno accompagnato la ripresa dello studio della metafisica². Il dibattito intorno alla natura della metafisica segue, infatti, al fenomeno dell'esclusione prima (1520-1590) e della reintroduzione poi della disciplina all'interno dei *curricula* delle istituzioni accademiche protestanti. Come hanno ben mostrato i lavori di Joseph Freedman³, la reintroduzione della metafisica, che fa seguito all'orientamento nettamente anti-metafisico suscitato dal divieto di Lutero e alla diffusione nelle accademie e nei ginnasi riformati del ramismo e di una spiccata preferenza nei confronti della logica e dell'esegesi delle Scritture, si basa su diversi elementi, fra i quali vanno ricordati almeno la rinascita dell'aristotelismo, come avviene nel caso della scuola di Padova e della scuola di Altdorf, l'influenza delle scuole gesuite presenti in Germania, in cui si insegna la metafisica di Aristotele, e soprattutto la diffusione delle opere della scolastica gesuita spagnola, come le *Disputationes metaphysicae* (1597) di Suárez, che sono pubblicate per la prima volta in Germania (a Mainz) nel 1600 e divengono rapidamente un modello di riferimento per l'interpretazione della metafisica nell'intero corso della *Schulmetaphysik*. Una volta reintrodotta lo studio della metafisica, emerge l'esigenza di distinguerla dalle altre parti della filosofia, per chiarire i suoi rapporti con la logica, vale a dire la scienza che, nella precedente fase anti-metafisica, aveva assunto un ruolo guida nell'indagine sull'ente (impiego qui di preferenza il termine 'ente' in luogo di 'essere' in conformità al significato tecnico del termine latino *ens*).

Il ritorno della metafisica è ufficialmente inaugurato dall'avvio del primo corso di metafisica all'*Academia Julia* di Helmstedt, tenuto dal luterano

² Su questo argomento si vedano i grandi lavori di sintesi: Petersen (1921), Jansen (1937), Wundt, (1939), Sparr (1976), Leinsle (1985, 1988). Sull'influsso della metafisica di Suárez nel contesto accademico tedesco, protestante e riformato, si veda Courtine (1990).

³ Freedman si è occupato ampiamente della questione dell'esclusione e della reintroduzione della metafisica all'interno dell'insegnamento universitario, così come della questione della classificazione delle discipline filosofiche all'interno dei *curricula* universitari delle istituzioni accademiche cattoliche e protestanti dell'Europa centrale tra XVI e XVII secolo. Si veda dunque Freeman (1983, 1984, 1999, 2003, 2010). Freedman (2011) 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.

Cornelius Martini nel 1597. Tuttavia, è innanzitutto la partecipazione dei calvinisti al dibattito della prima stagione della *Schulmetaphysik* a rivelarsi decisiva. Appare evidente, dai casi di Rudolph Göckel (Goclenius) e di Clemens Timpler, che nel loro ritorno allo studio della metafisica i calvinisti si mostrano assai meno influenzati dei luterani da conflitti di ordine confessionale e ideologico. Queste più deboli interferenze permettono ai calvinisti, alla fine del XVI secolo, di giungere a una prima ‘importazione’ in Germania dei modelli metafisici dei gesuiti (Pedro da Fonseca, Francisco Suárez e Benet Perera), ed è precisamente in tale contesto che nasce l’ontologia moderna come disciplina generale autonoma, ben presto segnata da una forte caratterizzazione come scienza ‘noetica’, cioè come una scienza il cui oggetto universale non è più inteso come ciò che esiste realmente, bensì, e prima di tutto, come ciò che è concepito dall’intelletto⁴.

Goclenius è l’autore della prima opera di metafisica redatta non solo negli ambienti riformati, ma anche protestanti in generale – si tratta dell’*Isagoge in peripateticorum et scholasticorum primam philosophiam* del 1598 – come pure del *Lexicon philosophicum* del 1613, nel quale si incontra una delle prime occorrenze, ancora in lingua greca, del termine ὀντολογία⁵ (in una nota

⁴ Secondo Jean-François (1990), con Goclenius (1598), con Timpler (1604) – e poi con Clauberg – si accentua il tratto fondamentale del procedimento suáreziano, vale a dire l’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 (‘oggettività senza oggetto’). Sull’ipotesi della metafisica come scienza noetica si veda anche 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’intelligible, une “hyper- ontologie”’. Anche Jean École (1999: 64) parla di una lunga evoluzione che ha condotto gli scolastici a sostituire all’ente concepito come l’atto che fa esistere tutto ciò che è, l’ente considerato come il denominatore comune di tutto ciò che è rappresentabile: ‘c’est la conception de l’être désexistentialisé qui est à l’origine de ces manuels, qu’on les appelle *Ontologia*, *Metaphysica*, *Sapientia* ou encore *Ontosophia*’.

⁵ La prima occorrenza del termine *ontologia* è presente negli *Ogdoas scholastica* (1606) di Jacob Lorhard. Per una analisi delle occorrenze del termine rimandiamo a Lamanna/Devaux (2009), aggiornata da Devaux (2021).

marginale, per indicare la *philosophia de ente*) e dell'aggettivo ὄντολογική (per designare il genere di astrazione che appartiene alle matematiche). Nel 1604 vede la luce il *Metaphysicae systema methodicum* di Timpler, uno dei manuali di metafisica maggiormente presenti nelle accademie e nei ginnasi riformati dell'Europa centrale, che diverrà opera di riferimento per l'intero XVII secolo in ragione dell'identità che vi è stabilita fra l'intelligibile e l'oggetto della metafisica. La nascita dell'ontologia moderna è d'altra parte associata alla separazione fra *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*⁶. L'idea di dividere la metafisica emerge già nel Medioevo, ma è nel *De communibus omnium rerum naturalium principiiis et affectionibus* (Roma 1576) di Perera che si trova introdotta, con una cesura più radicale, la separazione fra la *prima philosophia*, che concerne le cose più universali, e la metafisica nel senso di *scientia divina*, che si occupa di Dio. Una simile distinzione è tuttavia fissata per la prima volta dal luterano Christoph Scheibler nel suo *Opus metaphysicum* pubblicato a Giessen nel 1617 e resa corrente da Johannes Micraelius nel suo *Lexicon philosophicum* pubblicato a Jena nel 1653, in cui appaiono già i segni di una separazione, che è ormai vera e propria dissociazione, fra la dottrina dell'ente (ontologia o *ontosophia*) e la dottrina delle sostanze immateriali che vanno a costituire la *theologia*, l'*angelographia* e la *psychologia* e, più in generale, fra l'ontologia e la *pneumatica*⁷. Lo statuto dell'ontologia moderna è dunque quello di una dottrina generale

⁶ Per la storia di questa partizione, si veda Vollrath (1962). L'idea di dividere la metafisica è già presente durante il Medioevo, tuttavia è nel *De communibus omnium rerum naturalium principiiis et affectionibus* (Roma 1576) di Pereira, 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 (1968: 200) il gesuita spagnolo deve essere considerato come 'der Urheber einer Trennung von Seins- und Gotteslehre'. 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* edito a Jena nel 1653. Marion (1986) giunge a formulare l'ipotesi che Descartes abbia visto nella denominazione di *prima philosophia* di Pereira un incitamento lessicale per la sua filosofia, ma non certamente un'acquisizione teorica. Per una riflessione più generale sulla natura della metafisica come unità di due aspetti o come dualismo di due scienze, rimando a Berti (2004a), il quale offre una ricostruzione storica sullo statuto della metafisica a partire dalla riflessione di Aristotele sino all'epoca moderna.

⁷ Per un esame della nascita dell'ontologia in epoca moderna attraverso i lessici filosofici, rimandiamo a Ragni (2017).

dell'ente e delle sue proprietà universali che si situano al di là della divisione categoriale dell'ente in sostanza e accidente – ecco perché essa è anche 'trascendentale': il suo oggetto è supremamente generale, astratto e indeterminato, indifferente a qualunque distinzione ontica; ed ecco perché essa è una scienza autonoma dalla teologia naturale: Dio vi rientra, al limite, come un caso particolare di sostanza.

Questo processo dipende anche dal mutamento di significato dell'espressione *prima philosophia*. La filosofia è detta 'prima' tanto in virtù dell'universalità (l'ente in quanto ente) quanto dell'eminenza (Dio e le intelligenze separate) dell'oggetto esaminato, ed è dall'unione di questi due aspetti che deriva il fatto di intendere la metafisica come una teologia naturale, senza dubbio il senso più comune nel quadro della scolastica, ricavato dalla lettura della *Metafisica* di Aristotele. Ma la filosofia è detta 'prima' anche solo nel senso dell'universalità dell'*ens quatenus ens est* e poiché è la disciplina che ha per oggetto ciò che di comune può essere attribuito a Dio e alle creature, si presenta come un'ontologia, come una metafisica 'ontologizzata'.

2. Johannes Clauberg e la *Metaphysica* di Aristotele

In tale prospettiva bisogna collocare uno dei primi trattati di ontologia sistematicamente compiuti, nel quale è assente ogni riferimento alla teologia. Si tratta degli *Elementa philosophiae sive Ontosophia* del calvinista Johannes Clauberg, pubblicati una prima volta nel 1647, e in seguito largamente rimaneggiati nelle edizioni del 1660 (*Ontosophia nova*) e del 1664 (*Metaphysica de ente*). Lasciando da parte la questione, pur importante, delle modifiche apportate a questa opera in seguito all'adesione del suo autore al cartesianesimo⁸, quanto ci interessa qui è la riflessione sul libro *Gamma* della *Metafisica* di Aristotele, quindi la sua rilettura in termini più generali. Nell'*Ontosophia* del 1647 la filosofia è detta 'prima' nel senso dell'universalità, nella misura in cui concerne ciò che è comune a Dio e alle creature. Questa scienza, che Clauberg chiama *ontosophia*, è detta anche 'metafisica' in ragione

⁸ Su questo si veda Savini (2011).

del titolo dei trattati di Aristotele. La comunanza fra Dio e le creature – di ascendenza scotista – trova così la sua giustificazione: anche se non vi è nulla che sia primo o superiore a Dio, vi è tuttavia qualcosa nel nostro intelletto che è talmente comune che Dio può esservi compreso in qualche modo, e allo stesso tempo, *insieme con le altre cose*:

Atqui 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. (Clausberg, 1647: § 4, 2)

Nella *Metaphysica de ente* del 1664, la stessa *communitas* dell'*ens quatenus ens est*, e dunque la sua universalità, viene a consistere nel fatto di essere (*inest*) nelle cose materiali e immateriali, in Dio e nelle creature sino agli enti singolari:

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. (Clausberg 1691: § 1, 283)

La *communitas* che il nostro intelletto può cogliere rende conto dell'universalità della filosofia prima e della sua differenza dalle altre scienze; la sua definizione è ripresa letteralmente da Clausberg dal capitolo 1 del libro *Gamma* (1, 1003a20-25) della *Metafisica* di Aristotele: 'Vi è una scienza che studia l'ente in quanto ente e le proprietà che gli appartengono per sé. Questa scienza non è identica a nessuna di quelle dette particolari, perché nessuna delle altre esamina l'ente in quanto ente nella sua totalità, ma ne ritagliano una parte'.

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 est: nullae namque caeterarum universaliter de Ente, prout Ens est, considerant, sed partem ejus aliquam abscindentes. (Clausberg, 1647: § 10, 4)

Bisogna osservare in primo luogo la posizione insolita che Clauberg assegna al libro *Gamma*, collocato come libro III della *Metafisica* di Aristotele. L'edizione alla quale egli fa verosimilmente riferimento è quella di Pacius-Casaubonus, in cui *Gamma* è in effetti il libro III e non il IV, come nella disposizione canonica dell'opera come oggi la leggiamo, verosimilmente per l'omissione del libro II (*Alpha elatton*), la cui autenticità è stata messa in dubbio e che è stato talvolta considerato come un 'doppione' del libro I (*Alpha meizon*); ma la questione, certo di estremo interesse, ci allontanerebbe eccessivamente dal nostro tema⁹.

Il valore che Clauberg attribuisce al sintagma *ens, prout ens est* – oppure *ens inquantum ens* o ancora *ens quatenus ens est* –, non si distanzia molto, concettualmente, da Aristotele, come avviene pure nella gran parte dei manuali di metafisica della prima metà del XVII secolo. Per Aristotele l'espressione τὸ ὄν ᾧ ὄν indica infatti l'ente per sé, senza nessuna qualifica supplementare e congiuntamente a tutte le sue proprietà e a tutti i suoi attributi. L'ente in quanto ente non rimanda, secondo Aristotele, a un unico genere – perché il genere si predica delle sue specie, ma non anche, come l'ente, delle loro differenze – giacché è l'ente preso per sé, insieme con tutto ciò che a esso si riferisce, per necessità, in molti modi. Infatti, la nozione di ente presa semplicemente non ha un solo significato, ma molti, in modo che, con l'espressione 'ente in quanto ente', non si fa soltanto allusione a ciò che tutti gli enti hanno in comune, ma a tutti i loro aspetti, quelli che hanno in comune come anche quelli per cui si distinguono l'uno dall'altro. L'espressione non evoca quindi un genere particolare dell'ente, che sarà oggetto di una scienza particolare, bensì tutti gli enti, vale a dire tutto l'essere in tutti gli enti. Alla stessa maniera, per Clauberg, il concetto di ente indica l'*ens* per sé senza ulteriori precisazioni, sicché di esso si può parlare congiuntamente a tutte le proprietà che gli appartengono per sé. Per quanto riguarda l'universalità, la filosofia prima non considera una realtà particolare e determinata, un 'questo' o un 'quello', ma la realtà in quanto realtà, l'ente in se stesso; ecco perché si distingue dalle altre scienze, che si occupano esclusivamente di una parte dell'ente. Tutte le altre scienze studiano una parte,

⁹ Per uno studio sulla questione della trasmissione e dell'ordine dei libri della *Metafisica* di Aristotele, si veda Franceschini (1956: 152-153).

un aspetto, dello stesso ente. Il *quatenus*, che lo si intenda in senso ‘reduplicativo’ (intensivo) o ‘specificativo’ (estensivo), non soltanto implica, come alcuni interpretano, che l’ente deve essere trattato, in filosofia prima, secondo i suoi aspetti essenziali, ma impedisce allo stesso tempo che si parli di questo ente come di un ente particolare:

Ex Arist. Sola Metaphysica speculatur *Ens quatenus ens*: caeterae scientiae omnes partem sibi aliquam Entis abscondunt. 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. (Clauberg, 1647: § 53, 263-264)

Se, dal punto di vista dell’universalità, la lettura di Aristotele non sembra sollevare problemi, la questione diviene più complessa quando si prende in considerazione la relazione $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$. È noto che, per Aristotele, la sostanza, che è introdotta nel capitolo 2 del libro *Gamma*, rappresenta il centro di unificazione dei differenti significati dell’essere (o dell’ente, dal momento che Aristotele impiega indifferentemente la forma sostantivata dell’infinito del verbo essere, $\acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$, e il participio dello stesso verbo, $\acute{\omicron}\nu$), nella misura in cui l’essere si dice in molti sensi, tutti, tuttavia, in relazione a uno e a una qualche realtà che è una e la stessa ($\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \mu\acute{\iota}\alpha\nu\ \tau\iota\nu\acute{\alpha}\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$)¹⁰. Esaminiamo dunque brevemente il libro *Gamma*, e soprattutto la transizione dal primo al secondo capitolo, per valutare se e come questo fondamentale passaggio teorico, evidentemente necessario per Aristotele, sia mantenuto nel quadro dell’ontologia moderna.

Come Aristotele spiega in apertura del capitolo 2 del libro *Gamma* della *Metafisica*, l’essere si dice $\pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$, in molti sensi, ma appunto, come già ricordato, $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \mu\acute{\iota}\alpha\nu\ \tau\iota\nu\acute{\alpha}\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$, cioè in relazione a un’unità o, piuttosto, a ‘una cosa una’ e a un’unica natura o realtà. La sua pluralità di sensi non si configura quindi come una semplice omonimia ($\omicron\upsilon\chi\ \acute{\omicron}\mu\omega\nu\acute{\nu}\mu\omega\varsigma$), nella misura in

¹⁰ Si tratta della nota tesi del *focal meaning* della sostanza, secondo la denominazione introdotta da Owen (1960), una tesi che non bisogna confondere, come spesso è accaduto nella tradizione neoplatonica tardo-antica, nella filosofia medievale araba e nella scolastica cristiana, con la dottrina dell’analogia di attribuzione; su questo punto si veda Aubenque (1978).

cui tutti questi sensi sono in qualche modo posti in relazione, o perfino unificati, da un riferimento comune, proprio come avviene al termine ‘sano’, che può significare più cose (è ‘sano’ ciò che produce la salute, ciò che la conserva, ciò che può riceverla e così via), ma tutte in relazione con la ‘salute’. Tutti i sensi di essere rinviano perciò a un unico principio (ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν) e questo principio è la sostanza (οὐσία), perché si dice che ‘è’ la sostanza, ma anche che ‘sono’ le affezioni della sostanza e le vie che conducono alla sostanza, come pure la generazione, la privazione, le qualità della sostanza, le cause che producono o generano la sostanza e tutto ciò che si riferisce alla sostanza, ivi comprese le negazioni della sostanza e delle sue proprietà. Ora, per le cose che si dicono in molti sensi, tutti, però, in relazione con una sola realtà, come è il caso dell’essere, si dà un’unica scienza che avrà dunque come oggetto tutte le cose che ‘sono’, precisamente in quanto ‘sono’. Se, pertanto, tutti i sensi di essere sono unificati dal riferimento alla sostanza, sarà allora la sostanza a esprimere l’essere in quanto essere di tutte le cose che sono e appunto la sostanza costituirà di conseguenza primariamente l’oggetto della scienza dell’essere¹¹. Inoltre, nel libro *Epsilon* 2-4 (come anche nel libro *Delta* 7), Aristotele presenta e discute i quattro principali significati dell’essere: l’essere per accidente, l’essere come vero (e il non essere come falso), l’essere delle figure delle categorie e l’essere come potenza e atto. Esaminati i primi due significati, Aristotele li esclude dall’analisi, perché l’essere per accidente ha una causa indeterminata e l’essere come vero (e il non essere come falso) si situa esclusivamente nel pensiero. Sono quindi, e nuovamente, i significati di essere che fanno riferimento alla sostanza, in primo luogo le figure delle categorie, a porsi come ‘primari’ e a costituire l’oggetto della scienza dell’essere¹². Ecco perché l’ ‘ontologia’ aristotelica si traduce concretamente, nel seguito della *Metafisica*, in una scienza della sostanza, in una *ousiologia*.

¹¹ Per una esposizione più dettagliata ed esaustiva di questa sezione del libro *Gamma* della *Metafisica*, la cui ricchezza e difficoltà sono ben note e che qui abbiamo presentato in modo schematico, rinviamo a Berti (2004b: 456-473) e, in una prospettiva più generale, a Berti (1965).

¹² Per uno studio di questi capitoli di *Epsilon*, si veda la recente traduzione introdotta e commentata da Berti (2015: 32-37).

3. Una nuova proposta di lettura

Per Clauberg, l'oggetto della metafisica – o, meglio, dell'*ontosophia* – è ciò che è comune a tutte le cose e tutte le trascende. L'oggetto della metafisica è solamente ciò che, per la sua ampiezza e per la sua *communitas*, trascende tutte le cose e tutte le oltrepassa:

Subjectum Metaphysicae, si ad Praedicamenta respiciamus, solum illud est, quod latitudine et communitate sua transcendit et excedit omnia. Propter hanc amplitudinem quaecunque in prima Philosophia tractantur Transscendentium nomine venire solent: ita Unitas, Veritas, Bonitas, Numerus, Relatio omnesque aliae Entis passiones transscendentales cognominantur, ut ab aliis minus communibus distinguantur. (Clauberg 1647: § 55, 265)

Questo oggetto, che si identifica con l'ente, ha nondimeno tre significati: l'ente è, innanzitutto, l'*intelligibile* o *cogitabile* ('Intelligibile est, quicquid quovis modo est, cogitari ac dici potest'¹³), al quale nulla può essere opposto, in quanto esprime il contenuto di tutto ciò che è *cogitabile* nella misura in cui può essere oggetto dell'intelletto (*esse objectivum*), un oggetto in generale, di per sé indifferente, indeterminato e neutro rispetto a ogni divisione (o distinzione) ontica. In secondo luogo, l'ente è ciò che si oppone al nulla (*aliquid*) come non contraddittorio, perché può possedere l'*esse reale* al di fuori dell'intelletto e può esistere *in rerum natura*. L'ente è infine l'ente reale, o *res*, che si pone concretamente al di fuori dell'intelletto che lo pensa, come la sostanza e i suoi attributi. L'ente come *intelligibile* non possiede l'essere se non per il fatto che diviene oggetto dell'intelletto; esso include anche di conseguenza, e per necessità, il *nihil*, che, pur non possedendo nessun *esse reale*, rimane nondimeno, in base alla definizione di *intelligibile*, un ente-*objectum*¹⁴, poiché

¹³ Clauberg (1647: § 55, 265).

¹⁴ 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'. Su questo punto di veda Leinsle (1988: 100): 'Da "nihil" unter "intelligibile" fällt, nimmt Clauberg mit Timpler eine Intelligibilität des Nichts an'. Rispetto all'inclusione del *nihil* all'interno dell'*intelligibile*, Clauberg segue la posizione di Timpler (1604) e di Göckel, che in una nota alla stessa opera di Timpler (1608: 8) scrive: 'Intelligibile

rappresenta il *repugnans* puro e semplice. L'*intelligibile* o resta soltanto al livello dell'esse *objectivum* presente nell'intelletto, e l'inclusione del *nihil* garantisce allora l'ambito illimitato di ciò a cui nulla può essere opposto; oppure, ed è la seconda alternativa, l'*intelligibile* riceve l'esse *reale extra intellectum* e si distingue quindi come ciò che può esistere *in rerum natura*, ossia come un *aliquid*. L'*aliquid*, in quanto possiede l'esse *reale* al di fuori dell'intelletto, si caratterizza per la non-contraddizione interna e per l'opposizione al *nihil* – una proprietà di cui l'*intelligibile tout court* non gode, nella misura in cui rappresenta la pensabilità pura, cioè il grado più debole dell'essere stesso – e partecipa per questa ragione della *ratio entis* e delle sue proprietà, in quanto è 'qualcosa'. La *res* o *ens reale* corrisponde infine all'ultimo grado concettuale secondo il quale l'ente può essere pensato, giacché gli si possono riferire gli attributi reali non soltanto *extra intellectum*, ma anche *in seipso*. Tali attributi possono essere classificati sulla base dell'*essentia*¹⁵ (si tratterà allora dei *transcendentia*, ossia *unum, verum, bonum*), sulla base dell'*existentia*¹⁶ (*localitas, temporalitas et duratio*) e sulla base della *productio*¹⁷ (*multitudo, distinctio et unio*). All'ente reale, oggetto dell'*ontosophia*, appartengono 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 in ultimo gli attributi reali, in quanto è 'ente' in senso proprio¹⁸. Poiché i diversi gradi secondo i quali l'ente può essere concepito corrispondono ai diversi livelli di intellegibilità, tutte le sue divisioni interne sono stabilite all'interno dello stesso *intelligibile seu cogitabile*,

est Ens, Graece τὸ ὄν, vel non Ens, μὴ ὄν'. D'altronde, il fatto di dover ammettere un fondo nichilistico alla base del progetto ontologico in epoca moderna è la tesi di Courtine (1990).

¹⁵ Clauberg (1647: § 47, 48): 'Essentia est attributorum realium primum, per quod Res et est, et est id quod est'.

¹⁶ Clauberg (1647: § 81, 56): 'Existentia est attributum reale antecedens, per quod Ens actu est, seu habet Essentiam actu in rerum natura constitutam: unde et *Essentie actualitas*, item *Actus entitativus cognominatur*'.

¹⁷ Clauberg (1647: § 119, 63): 'Productio est attributorum respectivorum primum, per quod ens enti esse quoddam reale communicat et largitur'.

¹⁸ 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'.

sicché l'ente in quanto *intelligibile* è ciò che possiede soltanto l'esse *objectivum*, l'*aliquid* possiede l'esse *objectivum* insieme con l'esse *reale* e l'*ens reale* possiede da parte sua sia la prima sia la seconda proprietà, alle quali vanno aggiunti gli attributi reali¹⁹. Le divisioni dell'ente che si sommano a quelle appena evocate, dedotte dagli attributi reali, sono classificate, a partire dalla distinzione primaria fra Dio e creatura, come assolute (*completum et incompletum*; *permanens et successivum*; *substantia et accidens*) e relative (*absolutum et respectivum*, *spirituale et corporeum*; *vivens et vitae expers*). Ne consegue pertanto che la metafisica o filosofia prima si occupa degli oggetti primi e più elevati dell'intelletto, che si possono acquisire attraverso le operazioni dell'intelletto e, in primo luogo, attraverso l'astrazione. Il fatto che l'unico oggetto della metafisica, sia esso (1) *intelligibile*, (2) *qualcosa* oppure (3) *reale*, trascenda tutte le cose fa sì che le altre scienze siano subordinate all'*ontosophia* e che essa sia, rispetto a tutte le altre, in una posizione di assoluta autonomia:

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 ut *Intelligibile*, ut *Aliquid*, ut *Ens real* consideratur, omnes omnino participant. Caeterae disciplinae habent oppositas et coordinatas, neque ullas alias ita sibi subordinant, ut et ipsae aliis vicissim non subordinentur. (Clauberg, 1647: § 56, 265-266)

A ben vedere, è insita nella dottrina claubergiana del triplice significato dell'ente una significativa difformità rispetto alla posizione di Aristotele, dalla quale il filosofo tedesco sembra distanziarsi al punto di rendere legittima l'ipotesi che si debba riesaminare la tradizionale tendenza, da parte della storiografia, di scorgere nella *Schulmetaphysik* una matrice esclusivamente aristotelica. Nel libro *Gamma* della *Metafisica*, infatti, tutti i pertinenti significati di essere, senza eccezione, rimandano alla sostanza come loro principio unitario ($\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \xi\nu$), al fine di costruire una coerente e rigorosa scienza dell'essere. Per Clauberg, al contrario, l'intellegibilità o 'cogitabilità' dell'essere precede la sua

¹⁹ Clauberg (1647: § 152, 195): 'Ut in prima Philosophiae 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'.

realitas in senso proprio e non rimanda necessariamente alla sostanza come tale; in altre parole vi è una porzione di essere pre-sostanziale che si dà indipendentemente dalla sua realizzazione in un ente determinato; diversamente, nessun ente determinato, cioè nessun ente reale, può essere concepito al di fuori dell'intellegibilità, appunto perché è l'intellegibilità o 'cogitabilità', e non la sostanzialità, a costituire il 'criterio' dell'essere e dell'appartenenza a esso di tutti gli enti, che siano semplicemente (1) intellegibili, (2) intellegibili e possibili o, infine, (3) intellegibili, possibili e reali. Ora, pur con le cautele del caso e affidando a lavori futuri una più solida e argomentata illustrazione di tale ipotesi, la posizione di Clauberg, con la sua peculiare lettura di *Gamma* 1-2, dal cui testo, di fatto, egli prende le distanze, pare piuttosto compatibile con un certo platonismo – Clauberg dà prova a più riprese in altri scritti di conoscere le opere di Platone – nella misura in cui, per Platone, non soltanto l'essere si costituisce attraverso una piena identità con il pensiero ($\tau\acute{o}$ $\acute{o}\nu$ equivalendo interamente e senza residui a $\tau\acute{o}$ νοητόν, secondo una tesi pressoché onnipresente nei dialoghi), ma, soprattutto, l'estensione del suo ambito si rivela certamente più ampia della sfera dell'essere in quanto essere di Aristotele, che è circoscritta al dominio della 'sostanzialità' (intesa, ancora una volta, nel senso di Aristotele) e, solo in seconda battuta, di ciò che a essa fa riferimento ed *esclusivamente* in quanto a essa fa riferimento. Vediamo brevemente in che modo.

Innanzitutto, si può facilmente, e alquanto banalmente, constatare che, se, come a più riprese spiegato, l'aristotelica scienza dell'essere in quanto essere appare focalizzata sulla *realitas* in senso proprio, sulla sostanza²⁰, risulta invece del tutto chiaro che l'ambito dell'essere intellegibile per Platone comprende tanto enti 'sostanziali' quanto enti 'non sostanziali' (in senso aristotelico): vi sono

²⁰ E proprio per questo motivo, vale la pena ribadirlo ancora una volta, Aristotele esclude dall'indagine della scienza dell'essere in quanto essere, in *Epsilon* 2-4, l'essere accidentale e l'essere inteso come vero e subordina in generale la comprensione dei sensi dell'essere secondo le categorie che sono altre dalla sostanza nella scienza dell'essere in quanto essere al loro necessario rinvio πρὸς ἓν alla sostanza, perché non è in quanto tali e autonomamente che questi significati di essere altri dalla sostanza rientrano nella scienza dell'essere e si pongono come altrettanti enti in senso proprio, bensì, appunto, in quanto rinviano alla sostanza.

infatti, per esempio, enti intellegibili corrispondenti a ‘sostanze’, come l’uomo in sé, il fuoco in sé o l’acqua in sé, ma anche enti intellegibili corrispondenti a ‘qualità’ morali, come il buono in sé o il giusto in sé, o estetiche, come il bello in sé, e ancora enti intellegibili corrispondenti a ‘relazioni’, come l’identità in sé e la diversità in sé, la somiglianza in sé e la dissomiglianza in sé, l’uno in sé o i molti in sé; persino di enti spregevoli, come il fango, i capelli e la sporcizia, si evoca, pur dubitativamente, la presenza nell’ambito dell’essere intellegibile; ed è ammesso financo un ente intellegibile del non essere, benché non nel significato del nulla assoluto²¹. Ciascuno di questi enti, o genere di enti, ‘è’, autonomamente e di per sé, precisamente allo stesso titolo degli altri, dunque indipendentemente dal fatto che si configuri come ‘sostanza’ in senso aristotelico, sicché l’ambito dell’essere deve considerarsi come più ampio di quello delle ‘sostanze’ in senso proprio. Ma ciò dipende da una motivazione più fondamentale e dalle decisive implicazioni ‘ontologiche’, vale a dire dalla tesi, più volte argomentata da Platone nei suoi dialoghi, secondo la quale l’essere va concepito come una dimensione prioritaria rispetto alle specifiche determinazioni dei singoli enti che ‘sono’, di cui stabilisce ed esprime un tratto comune che tutti li caratterizza al di là del loro statuto individuale: si tratta dell’eterna permanenza e immutabilità di ciò che ‘è’ (τὸ ὄν αἰεί ... αἰεὶ κατὰ ταῦτὰ ὄν, *Tim.* 27d-28a), in quanto è esente dalla generazione, dalla corruzione e dal divenire, in modo che appunto soltanto di ciò che è eternamente permanente e immutabile si può dire che ‘è’ davvero (τὸ παντελῶς ὄν, *Resp.* V 477a). Ed è proprio nell’alveo di questa fondamentale e primaria concezione dell’essere, e nel comune orizzonte che essa tratteggia, che si collocano i singoli enti, che ‘sono’ in quanto condividono tale proprietà ‘ontologica’: i singoli enti, infatti, non ‘sono’ in quanto ‘uomo in sé’, ‘bello in sé’ o ‘identico in sé’, bensì nella misura in cui si pongono, tutti, come eternamente permanenti e immutabili. E, non per caso, l’eterna permanenza e immutabilità di ciò che ‘è’, che ne costituisce, come detto, il tratto ‘ontologico’ fondamentale, si pone pure come, di ciò che ‘è’,

²¹ Cfr. soprattutto *Parmenide* 130b-d e, in proposito, Ferrari (2004: 52-56); quindi *Cratilo* 389d; *Menone* 72b-c; *Fedone* 65d, 70d-71e, 76d, 100c-d, 103c-105d; *Simposio* 210e-211d; *Repubblica* V 475e-476a, 479a-b, X 596b; *Sofista* 254d-255e, 258d; *Timeo* 51b-c.

giustifica e garantisce l'intellegibilità, se è vero che, come Platone ripete di frequente, solo ciò che permane stabilmente ed è esente da mutamenti si rivela pienamente conoscibile (παντελῶς γνωστόν, Resp. V 477a; cfr. Tim. 28a) e pensabile (νοητόν) e può essere pertanto oggetto della vera conoscenza e della scienza²², sicché l'intellegibilità di ciò che 'è', che dipende dalla stabile permanenza e immutabilità di quest'ultimo, si configura in ultimo come il carattere equivalente del suo essere.

Emerge dunque in Platone, con una certa coerenza e linearità, una concezione pre-sostanziale dell'essere, fatto coincidere con l'intellegibile *tout court* e inteso perciò, diversamente da Aristotele, come comprensivo di più enti rispetto alla sola sostanza e ai suoi attributi considerati in riferimento a essa, perché basato su una nozione, quella di intellegibilità, che appunto precede la sostanzialità ed è più universale di questa. Si manifesta quindi così, nel confronto con la posizione di Aristotele, tanto una differenza di estensione quantitativa della scienza dell'essere (anche se neanche Platone ammette, come farà Clauberg con il suo primo significato di ente, il *nihil* o qualunque ente, anche impossibile, purché oggetto dell'intelletto), quanto, soprattutto, una differenza nel criterio che delimita tale estensione: per Platone e per una parte degli ontologi moderni, infatti, l'essere come tale comprende allo stesso titolo tutti gli enti intellegibili in quanto sono intellegibili e che per ciò stesso sono enti allo stesso titolo, in quanto intellegibili; mentre, secondo Aristotele, l'essere come tale comprende tutte le cose che sono, che non sono però enti allo stesso titolo, ma in quanto 'sostanza' o attributi della sostanza, con la sola sostanza a porsi come ente in senso proprio e primario, i suoi attributi configurandosi come enti esclusivamente in quanto riconducibili alla sostanza e in relazione a essa.

²² Per la concezione platonica dell'essere nei termini dell'eterna permanenza e immutabilità di ciò che 'è', a loro volta considerate come fondamento della sua intellegibilità, si vedano innanzitutto i libri V-VI della *Repubblica* (specie V 476e-480a) e, in proposito, Fronterotta (2007), quindi *Timeo* 27d-28a. Cfr. inoltre *Cratilo* 439b-440c; *Fedone* 65d-66a, 74a-b; *Simposio* 210e-212a; *Fedro* 247c-e, 249b-c, 250b-c.

4. Conclusioni

L'ipotesi fin qui argomentata suppone dunque che l'ontologia moderna, di cui non si è presa in considerazione che la corrente claubergiana, debba necessariamente 'tradire' *Gamma* 1-2 accostandosi al platonismo e mutuandone alcune tesi di fondo, per includere nell'essere tutti gli enti che non corrispondono esattamente alla sostanza di Aristotele e all'ambito delimitato dal $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ in relazione alla sostanza. Per Clauberg, infatti, il centro di unificazione dei differenti sensi di essere è l'*ens* stesso, che significa, per gradi successivi di 'contrazione', tutto ciò che può essere pensato, poi tutto ciò che può esistere, infine tutto ciò che si determina in qualcosa, come appunto la sostanza. L'ambito della pura 'cogitabilità' si costituisce in virtù del semplice fatto di divenire oggetto dell'intelletto e questa possibilità è condivisa non solo dalle cose che sono *possibilia* e *vera*, ma anche dagli enti di ragione, dalle negazioni e dalle privazioni, dai *ficta*, dagli *impossibilia* e persino dal *nihil*, l'assolutamente impensabile, che è compreso da Clauberg nel primo senso dell'*ens*. Tutto questo non è certamente sufficiente per completare l'ambito dell'ontologia, che è, in senso proprio, una scienza della *res*, perché prende in considerazione gli enti reali e i loro attributi. Ma il riferimento alla 'cogitabilità' pura è comunque necessario, giacché il fatto di essere 'oggettivato' da parte dell'intelletto – l'*esse objectivum* –, cioè il fatto di essere conosciuto (*esse cognitum*), vale, seguendo su questo punto Platone, per tutti gli enti.

Riferimenti bibliografici

- Aubenque, P., (1978) 'Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être', *Les Études philosophiques*, 103, 3-12
- Berti, E., (1965) *L'unità del sapere* in Aristotele, Padova, Cedam
- Berti, E., (2004a) *Introduzione alla metafisica*, Torino, Utet
- Berti, E., (2004b) *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima (con saggi integrativi)*, Milano, Bompiani
- Berti, E., (2015) *Métaphysique Epsilon*, Paris, Vrin
- 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 Verbeek, Th. (ed.), *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht-Boston-London, Kluwert Academic Publishers, 13-38
- Clauberg, J., (1647) *Elementa philosophiae sive Ontosophia, Scientia prima, de iis quae Deo Creaturisque suo modo communiter attribuuntur, distincta partibus quatuor*, Groningae, Typis Joannis Nicolai
- Clauberg, J., (1660) *Ontosophia Nova, quae vulgo Metaphysica, Theologiae, Jurisprudentiae et Philologiae, praesertim Germanicae, Studiosis accommodata*, Duisburgi ad Rhenum, Typis Adriani Wyngaerden
- Clauberg, J., (1691) *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, 1664, in *Johannis Claubergii Opera Omnia Philosophica*, Amstelodami, Ex Typographia P. et I. Blaeu (reprinted version Hildesheim, Olms, 1968)
- Courtine, J.-F., (1990) *Suárez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF
- Devaux, M., (2020) *Leibniz s'est-il livré à l'ontologie?*, in Carraud, V./Ragni, A. (éds.), *Les deux siècles de l'ontologie*, *Les Études philosophiques*, 134, 3, 79-96
- Devaux, M./Lamanna, M., (2009) 'The Rise and Early History of the Term Ontology (1606-1730)', *Quaestio*, 9, 173-208
- 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 Verbeek, Th. (ed.), *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht-Boston-London, Kluwert Academic Publishers, 61-74.
- Ferrari, F. (ed.), (2004) *Platone. Parmenide*, Milano, Rizzoli
- Franceschini, E., (1956) 'Ricerche e studi su Aristotele nel Medioevo latino', *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 58, 144-166

- Freedman, J., (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, 193-202
- Freedman, J., (1984) *Deutsche Schulphilosophie im Reformationzeitalter (1500-1650): ein Handbuch für den Hochschulunterricht*, Münster, Moks
- Freedman, J., (1999) *Philosophy and the Arts in Central Europe, 1500-1700. Teaching and Texts at Schools and Universities*, Aldershot, Ashgate
- Freedman, J., (2003) 'When the Process is Part of the Product: Searching for Latin-Language Writings on Philosophy and the Arts Used at Central European Academic Institutions during the Sixteenth and Seventeenth Centuries', in Kefßler, E./Kuhn, H. C. (Hrsg.), *Germania latina – Latinitas teutonica*, München, Fink, Band 2, 265-591
- Freedman, J., (2010) 'Published Academic Disputations in the Context of Other Information Formats Utilized Primarily in Central Europe (c. 1550- c. 1700)', in Gindhart, M./Kundert, U. (Hrsg.), *Disputatio 1200-1800, Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur*, Berlin, De Gruyter, 89-128
- Freedman, J., (2011) 'Religious Confession and Philosophy as Taught at Central European Academic Institutions during the Late 16th and the Early 17th Centuries', in Schwinges, C. (Hrsg.), *Universität, Religion und Kirchen*, Basel, Schwabe, 375-430
- Fronterotta, F., (2007) 'ΕΙΝΑΙ, ΟΥΣΙΑ e ON nei libri centrali della Repubblica', in Lisi, F.L. (ed.), *The Ascent to the Good*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 115-160
- Goclenius, R., (1598) *Isagoge in peripateticorum et scholasticorum primama philosophiam*, Francofurti, Ex Officina M. Zachariae Palthenii
- Leinsle, U. G., (1985) *Das Ding und die Methode: methodische Konstitution und Gegestand der frühen protestantischen Metaphysik*, Augsburg, Maro-Verlag
- Leinsle, U. G., (1988) *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*, Augsburg, Maro-Verlag
- Marion, J.-L., (1986) *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, Paris, PUF
- Jansen, B., (1937) 'Die scholastische Philosophie des 17. Jahrhunderts', *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 50, 4, 401-444
- Owen, G. E. L., (1960) 'Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle', in Düring, I./Owen, G. E. L. (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg-Stockholm-Uppsala, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 162-90
- Petersen, P., (1921) *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig, Meiner

SYNTHESIS

- Ragni, A., (2017) 'Alle origini dell'ontologia: i lessici filosofici di Goclenius, Micraelius e Chauvin', *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 86, 1, 80-97
- Ragni, A., (2019) 'Johannes Clauberg and the Search for the *Initium Philosophiae*: The Recovery of (Cartesian) Metaphysics', in Nadler, S./Schmaltz, T. M./Antoine-Mahut, D. (eds.), *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*, Oxford, Oxford University Press, 465-480
- Rompe, E., (1968) *Die Trennung von Ontologie und Metaphysik. Der Ablöseprozeß und seine Motivierung bei Benedictus Pererius und anderen Denkern des 16. und 17. Jahrhunderts*, Diss., Maschinenschrift, Bonn
- Savini, M., (2011) *Johannes Clauberg. Methodus cartesiana et ontologie*, Paris, Vrin
- Sparn, W., (1976) *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts*, Stuttgart, Calwer Verlag
- Timpler, C., (1604) *Metaphysicae systema methodicum, libris quinque comprehensum*, Steinfurt, excudebat Theoph. Caesar.
- 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 Authore recognita*, Hanoviae, Apud Guilielmum Antonium
- Vollrath, E., (1962) 'Die Gliederung der Metaphysik in eine *Metaphysica generalis* und eine *Metaphysica specialis*', *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 16, 258-284
- Wundt, M., (1939) *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)