



**Studi
sull'Aristotelismo
medievale
(secoli VI-XVI)**



**Studi
sull'Aristotelismo
medievale
(secoli VI-XVI)**



2023 | 3

Direttori

Alessandro D. Conti (Università dell'Aquila)

Cecilia Trifogli (All Souls College, Oxford)

Comitato scientifico

Fabrizio Amerini (Università di Parma)

Luigi Campi (Università di Milano)

Angela Longo (Università dell'Aquila)

Massimo Mugnai (professore emerito della SNS, Pisa)

Chiara Paladini (Università dell'Aquila e Universität Luzern)

Dominik Perler (Humboldt-Universität zu Berlin)

Aurélien Robert (CNRS, Paris)

Nicolas Weill-Parot (EPHE, PSL, Paris)

Comitato di redazione

Luigi Campi

Alessandro De Pascalis

Giacomo Fornasieri

Chiara Paladini

Logo e progetto grafico

Daniele Mele

Numero di registrazione: 176/2021 del 20/10/21, Tribunale di Roma

ISSN edizione cartacea 2785-5066

ISSN edizione digitale 2974-7198

Periodicità annuale

ISBN edizione cartacea 978-88-9295-847-0

ISBN edizione digitale 978-88-9295-848-7

Prima edizione: dicembre 2023

tab edizioni

© 2023 Gruppo editoriale Tab s.r.l.

viale Manzoni 24/c

00185 Roma

www.tabedizioni.it

È vietata la riproduzione, anche parziale,
con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la
fotocopia, senza l'autorizzazione dell'editore.
Tutti i diritti sono riservati.

Studi sull'Aristotelismo medievale (secoli VI-XVI)

anno 3, numero 3, dicembre 2023

a cura di CHIARA PALADINI

UNIVERSITÀ

Indice

- p. 9 *Participation or Imitation? Siger of Brabant vs Thomas Aquinas*
David Anzalone
- 31 *Optimus vir, optima lex. A Medieval Debate on the Soul of a City*
Zi'ang Chen
- 87 *La metafisica a Berna e Losanna nell'età della Riforma (XVI-XVII secolo)*
Marco Lamanna
- 121 *Medieval Modalities. Is There Still a Story to tell?*
John Marenbon
- 163 *On the Truth-Value of Categorical Propositions with Empty Terms in Duns Scotus' Logical Commentaries*
Matteo Maserati
- 189 *Guglielmo di Alnwick e le idee divine. In I Sententiarum, dist. 36 (Parigi, 1313-1314)*
Davide Riserbato
- 223 *Suárez on Consent and the Origin of the Political Community*
Christian Rode
- 255 *Who Wants to Live Forever? Juan Maldonado and Benet Perera on the Philosophical (Im/)Possibility to Demonstrate the Soul's Immortality*
Anna Tropa

La metafisica a Berna e Losanna nell'età della Riforma (XVI-XVII secolo)¹

Marco Lamanna

Facoltà di teologia di Lugano

Abstract: The aim of this article is to give an overview of the most important facts, institutions, authors, works, and arguments involved in the phenomenon of the spread of metaphysics in Bern and Lausanne during the Reformation (16th-17th centuries). Among the major centers of Reformed theology, Bern was the city that developed the study of metaphysics later than any other, influencing the curriculum in Lausanne as well. From an institutional point of view, the cases of the Hohe Schule in Bern, the Haute École and the Académie de Lausanne will be considered. From a historical-metaphysical point of view, works such as the *Disputatio theologica de simplicitate Dei* (1660), defended in the presence of Christoph Lüthard in Bern, and then Georg Müller's *Metaphysica* (1652) in Lausanne will be offered as case studies.

Keywords: Metaphysics/Ontology, Bern, Lausanne, History of Metaphysics in Switzerland, Christoph Lüthard, Georg Müller.

1. Introduzione

Questo articolo intende offrire una panoramica sulla storia della metafisica a Berna e Losanna tra XVI e XVII secolo. Una simi-

1. Questa ricerca è stata possibile grazie al finanziamento del progetto „Zwischen monastischer und reformierter Metaphysik. Die schweizerische ‚Wiege‘ der Ontologie im Zeitalter der Reformation“ [100012_192559] da parte del Fondo nazionale svizzero (FNS-SNF) presso la Theologische Fakultät Luzern.

le ricerca s'inscrive in un progetto più ampio volto fornire una mappatura sull'insegnamento e le opere di metafisica in Svizzera nell'età della Riforma, in un lasso di tempo che ha come *terminus a quo* il 1519, quando Huldrych Zwingli cominciò a predicare un cristianesimo riformato presso il Grossmünster di Zurigo, e come *terminus ad quem* il 1648, anno della dichiarazione d'indipendenza dall'impero del primo nucleo della *Confoederatio helvetica*, a seguito della Pace di Vestfalia che concluse la Guerra dei trent'anni.

Il tentativo di mappare autori, opere e istituzioni rilevanti per la storia della metafisica nella prima età moderna è stato già tentato rispetto ai casi della Germania e dell'Olanda: basti ricordare l'ancora insuperato *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts* (1939) di Max Wundt e *Regards sur la Hollande du siècle d'or* (1990) di Paul Dibon. Tracciare gli insegnamenti della metafisica nelle scuole, nelle accademie e nelle università permette in molti casi di esplorare la "terra", e le variazioni della "terra", su cui i grandi "alberi" della modernità sono poi cresciuti: da Descartes a Leibniz, da Spinoza a Kant, tutti questi autori mostrano di essersi formati sui testi di metafisica prodotti dalla tradizione manualistica che li aveva preceduti. Questi manuali erano spesso i libri di testo delle scuole che avevano frequentato. Una ricerca siffatta è giustificata anche nel caso della Svizzera.

1.1. La Svizzera e la "nascita" dell'ontologia

In primo luogo va considerato il fatto che in Svizzera, esattamente a St. Gallen, si rinviene la prima occorrenza del termine "ontologia" sinora attestabile nella storia: il neologismo occorre in un manuale intitolato *Ogdoas scholastica* (1606) composto per i suoi studenti dal primo rettore del ginnasio riformato di St. Gallen, Jacob Lorhard (1561-1609).

Sappiamo che tra maggio e settembre 1607 Lorhard si trasferì presso la Philipps-Universität di Marburg, a seguito di una chiamata da parte del Langravio dell'Assia-Kassel Maurizio (Moritz von Hessen-Kassel), al fine di ottenere una delle quattro catte-

dre attive presso la Facoltà di teologia (riformata) della Philipps-Universität: la prima università protestante della storia d'Europa, fondata nel 1527 con i favori di Lutero. La nomina tuttavia fallì e Lorhard dovette rientrare a St. Gallen. Dopo la sua morte (1609), il neologismo 'ontologia' fu rilanciato proprio da un accademico di Marburgo nel 1613, Rudolph Göckel, in quegli anni professore di logica ed etica presso la Facoltà delle arti della Philipps-Universität, attraverso la pubblicazione del *Lexicon philosophicum* latino. Da allora il termine 'ontologia' ha conosciuto una diffusione crescente che, attraverso la *Schulmetaphysik* e Kant, è giunta sino ai nostri giorni, in un secolo (come l'attuale) che vede una forte espansione degli studi di ontologia. Non solo infatti per gli storici della metafisica, ma anche per studiosi di ontologia e logica contemporanea come Barry Smith, Sara L. Uckelman, Achille Varzi il fenomeno della cosiddetta "nascita" dell'ontologia e autori come Jacob Lorhard risultano interessanti da indagare: anzitutto per la continuità tra l'ontologia di Lorhard con quella che noi oggi denominiamo "top-level ontology" (Smith)², poi per la struttura logica, attraverso diagrammi di tradizione ramista, che Lorhard aveva usato nella rappresentazione della sua ontologia (Smith, Uckelman)³; infine per il dibattito sulla distinzione che oggi inquadrriamo come post-quineana, in cui si ammette la possibilità di fare ontologia *senza* metafisica (Varzi)⁴: una possibilità emersa *ante-litteram* già in Al-Fārābī e Avicenna, ma che fu definitivamente fissata nel lessico durante la prima età moderna.

1.2. La Svizzera come laboratorio della modernità

In secondo luogo va considerato che, oltre ad essere stata la "culla" dell'ontologia moderna, la Svizzera si presenta come un caso particolarmente interessante per l'osservazione di alcuni altri

2. Ci limitiamo a segnalare Smith (2012) e Smith (2022).

3. Si veda Øhrstrøm, Uckelman (2022).

4. Varzi (2011a), poi anche Varzi (2011b) – DOI: <https://academiccommons.columbia.edu/doi/10.7916/D82N510H>.

processi che avviarono modernità. Si è per questo parlato della Svizzera come di un “laboratorio dei moderni”⁵, visto l'intreccio tra questioni teologico-confessionali e storia intellettuale che in Svizzera assunse un'accelerazione e un'“atomizzazione” uniche nel loro genere, già un secolo prima della dichiarazione d'indipendenza (1648).

Si può dire, ad esempio, che con l'avvento della Riforma la Svizzera ha inaugurato un fenomeno di “municipalizzazione” della teologia⁶. Per “municipalizzazione” intendiamo un processo in cui il “luogo” di promozione di una data teologia e di un dato indirizzo confessionale è situato nell'autorità municipale di una data città, spesso nelle decisioni del consiglio comunale. Se nella vicina Germania furono perlopiù principi e duchi a decidere se far aderire i loro principati e ducati (cioè un insieme di territori e di città) alla Riforma, in base al principio *cuius regio eius religio*, in Svizzera, non essendoci grandi distretti politici, ognuna delle (principali) città scelse il suo riformatore, la sua teologia e la sua chiesa. Così, se in Germania ci furono figure predominanti come Lutero e Melantone, in Svizzera la Riforma assunse sin da subito un carattere “municipale” e policentrico, non ci fu mai un unico riconosciuto “anti-papa”, ma il consiglio cittadino o il sinodo della chiesa locale sceglieva – per così dire – il suo “papa”⁷: Zwingli e Bullinger a Zurigo, Ecolampadio a Basilea, Calvino e de Bèze a Ginevra, Vadian a St. Gallen ecc. In diversi casi era il consiglio comunale a decidere se passare alla Riforma o rimanere con la Chiesa di Roma, a seguito di dibattiti pubblici: questo fu il caso di Zurigo e Berna. C'erano poi i casi “misti” come St. Gallen, in cui in una stessa città

5. Il riferimento è a un colloquio tenuto presso il Centro italo-tedesco Villa Vigoni (Menaggio, Como), finanziato dalla Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) dal titolo “Im Labor der Moderne. Die Schweiz im Zeitalter der Reformation: Theologie, Ontologie, Psychologie”[Link: <https://www.villavigoni.eu/event/im-labor-der-moderne-die-schweiz-im-zeitalter-der-reformation-theologie-ontologie-und-psychologie-zwischen-deutschland-und-italien/?lang=de>].

6. Su temi analoghi si veda Lamanna (2020, pp. 17-21).

7. È significativo a questo proposito riprendere una lettera del riformato Galeazzo Caracciolo, emigrato italiano a Ginevra, in cui Théodore de Bèze viene definito «come un papa tra i calvinisti». Sulla lettera si veda Lynn Martin (1988, p. 85).

convissero e convivono due confessioni (*katholischer und evangelisch-reformierter Konfessionsteil*): la plurisecolare abbazia benedettina accanto alle nuove istituzioni riformate come il *Gymnasium ex-Katharinenkloster*.

In Germania il rapporto tra teologia e potere, tra Chiesa e Stato, si giocò perlopiù a livello verticistico, lontano dal popolo; altre forme “dal basso” vennero presto represses, come nel caso di Thomas Müntzer e la rivolta dei contadini del 1525: alcuni hanno visto in questo modello di diffusione della Riforma un retaggio ancora feudale presente non solo in Germania, ma all'interno della stessa personalità di Lutero⁸. In Svizzera invece il rapporto tra teologia e potere si giocò a livello municipale e divenne collegiale, cioè più “orizzontale”. Al fenomeno della “municipalizzazione della teologia” si accostò presto, in alcuni casi, il dibattito sulla democratizzazione della chiesa: un dibattito che portò anche ad accessi scontri, ad esempio tra Théodore de Bèze (Beza) e Pierre de la Ramée (Ramo) rispetto al modello da prediligere per la chiesa riformata ginevrina.

Le ricerche mostrano tuttavia con evidenza che oltre alla teologia, i fenomeni di “municipalizzazione” interessarono in Svizzera anche la metafisica. Se in Germania la sfiducia di Lutero rispetto alle capacità conoscitive della ragione umana, mortalmente corrotta dal peccato originale, lo condussero a pronunciare un interdetto contro la metafisica (in particolare contro la *Metafisica* di Aristotele)⁹, in Svizzera invece la situazione si presentò variegata e si decise “caso per caso”, cioè comune per comune.

Si tratta di nuove ricerche che consentono a questo articolo di estendere con due nuovi casi di studio lo *status quaestionis* su quell'imponente fenomeno di *Renaissance* della metafisica che coinvolse tutto il centro Europa nell'età della Riforma. Il XVII secolo – sappiamo – fu un secolo intensamente e integralmente

8. Si veda su questo Kasper (2016, p. 37).

9. Martin Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (1520), in D. Martin Luthers Werke [Abt. 1]: Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe) Bd. 6, Böhlau, Weimar 1888, p. 457, ll. 35-37.

metafisico, come forse solo il XIII secolo lo era stato prima in Occidente, a seguito dell'arrivo della *Metafisica* di Aristotele.

Il XV e XVI secolo non erano stati secoli facili per la metafisica, ma contrastati. Più fattori avevano inciso nello screditamento, sino in alcuni casi alla delegittimazione di quella che era prima considerata l'“ancella della teologia” o la “regina delle scienze”. Tra questi: *a.* un chiaro orientamento anti-scolastico e anti-metafisico diffuso nella cultura umanistica; *b.* il diffondersi di progetti di riforma del sapere che, come nel caso del ramismo (almeno nella sua prima fase)¹⁰, avevano l'obiettivo esplicito di ridurre il ruolo e il peso della metafisica nell'enciclopedia delle scienze. Alcune interpretazioni portate dalla Riforma stabilirono nella *sola Scriptura* (Bibbia) il luogo della verità su dottrine come l'origine e l'essere della realtà, l'origine del mondo e dell'anima umana: la metafisica, la teologia filosofica e – soprattutto – la ragione umana venivano di contro ridimensionate o del tutto squalificate¹¹. Proprio a questo proposito i casi di Berna e Losanna risultano particolarmente interessanti, mostrando un particolare intreccio tra teologia riformata, politiche confessionali e l'emergere di un nuovo bisogno di metafisica.

2. Berna: tra Riforma, luteranesimo e fondazione della Hohe Schule

Sappiamo che a partire dal 1520 sacerdoti e predicatori come Jörg Brunner e Johann Wecker iniziarono a introdurre a Berna i primi elementi riformatori e anticattolici, in linea tuttavia con la teologia di Martin Lutero più che di Huldrych Zwingli. Questi primi movimenti si scontrarono presto con la *altgläubige Kirche*, cioè con gli esponenti dell'“antica” fede cattolica. Queste prime opposizioni non ressero tuttavia l'impatto e le conseguenze della Disputa di

10. Si veda su questo Feingold, Freedman, Rother (2001) e Pozzo (2012).

11. Esiste un'ampia letteratura su questi temi: ci limitiamo a segnalare Dieter (2001), Salatowski (2006), Büttgen (2011), Lamanna (2013), Cellamare (2023).

Berna (*Berner Disputation*), che si tenne in città nel gennaio 1528, sulla scia della Disputa di Baden e su impulso di Bertold Haller, compagno di scuola di Philipp Melanchthon¹². La disputa si concluse con la redazione dei cosiddetti 10 punti che funsero da pietre miliari per la costituzione della chiesa riformata bernese¹³, sancita definitivamente nel 1538. Il secondo dei dieci punti era fondamentalmente ispirato a Lutero, alla sua dottrina del peccato originale e al principio del *Sola Scriptura*, di cui proponeva un riadattamento e un'applicazione estensiva, non più limitata al dibattito sulla giustificazione: «die Christen nichts binde, als was im göttlichen Worte gegründet sei» (*nulla "lega" i cristiani se non ciò che è fondato nella Parola di Dio*). A "legare" i cristiani potevano essere solo i discorsi fondati e legittimati attraverso la Bibbia, non quelli basati su altre autorità come la Chiesa, i Concili, la tradizione teologica o filosofica. Un simile principio costituì una rottura profonda con la Chiesa di Roma non solo dal punto di vista della dottrina della fede e della salvezza, ma (analogicamente) anche dal punto di vista del sapere e, ancor prima, della fiducia nelle capacità conoscitive della ragione umana. Ad essere delegittimate furono, in particolare, la teologia filosofica e la metafisica: se ogni discorso teologico doveva trarre legittimità solo dal riferimento alla Bibbia, allora un discorso teologico basato sulla ragione naturale o su elementi provenienti dalla tradizione metafisica (magari anche pagana) perdeva in sé ogni valore.

Fondata appena un mese dopo la *Berner Disputation* (nel febbraio 1528), la Scuola Superiore (*Hohe Schule*) di Berna ne recepì appieno i principi. Il fine della *Hohe Schule* era quello di formare le menti e i futuri Pastori per l'organizzazione della nascente chiesa riformata bernese. La prima struttura della scuola prevedeva l'insegnamento delle lingue bibliche antiche (ebraico e greco) e dell'oratoria, seguite dalla filosofia (con le arti liberali, tra le quali

12. Si veda l'ancora valida monografia di Kirchhofer (1828).

13. I dieci punti furono pubblicati nel marzo 1528 a Zurigo con il titolo di *Handlung oder Acta gehaltner Disputation zuo Bern in Üchtland*.

spiccavano grammatica e retorica, matematica e fisica) e dall'etica: tutto era ovviamente finalizzato all'insegnamento dominante della teologia. La prima profonda impronta teologico-culturale su cui la Hohe Schule fu costruita fu di orientamento luterano, dovuta in particolare al lavoro di Simon Sulzer e Thomas Grynäus¹⁴: entrambi docenti di filosofia presso la Hohe Schule, rispettivamente dal 1534 al 1536 e dal 1536 al 1538.

Con Johann Müller (*Rhellicanus*), maestro di greco di Heinrich Bullinger a Zurigo (1527) e primo docente di filosofia e greco (dal 1528-1533) a Berna, la Hohe Schule cominciò ad aprirsi all'influsso della riforma zurighese (Zwingli e Bullinger). Dopo un decennio, tuttavia, Rhellicanus decise di rientrare a Zurigo (1538): a pesare furono i contrasti con i luterani Sulzer e Grynäus, che gli subentrarono sulla cattedra di filosofia, seguiti da dissensi sulla natura della "cena del Signore", all'interno del processo che avrebbe poi portato alla redazione del primo catechismo di Berna (1540)¹⁵. Si tratta di dissensi ancora vivi tra luterani e zwingliani dopo il fallimento, su questo punto, del Colloquio tenutosi a Marburgo (*Marburger Gespräch*) tra Lutero e Zwingli nell'estate del 1529.

2.1. Oltre le diffidenze confessionali, verso la metafisica

Tali divisioni non erano di per sé limitate alle controversie "eucaristiche"¹⁶, ma intervenivano, molto spesso direttamente, sulle scelte culturali e curriculari di Berna e della sua scuola. Il caso di Johannes Hasler è interessante in proposito: Hasler aveva studiato presso la Hohe Schule di Berna prima di svolgere un *tour* presso le università di Basilea, Losanna, Heidelberg e Strasburgo. Proprio nella Strasburgo riformata Hasler aveva ottenuto il titolo di *magister*, pubblicandovi poi nel 1575 l'opera *Aphorismi thetici Aristotelei praecipuas libri primae philosophiae*. In quest'opera Hasler mostra

14. Si veda in proposito Im Hof (1984a, pp. 27-39) e Im Hof (1984b, in part. p. 30).

15. Nelson-Burnett (2005, pp. 52-53).

16. Per un quadro più ampio in proposito si veda Kusakawa (1999).

un chiaro interesse e una notevole conoscenza della *Metafisica* di Aristotele. Egli annota anche che la metafisica è utile «per moderare la religione» («*librum utilem ad moderandam religionem*»)¹⁷. Richiamato a Berna nel 1582/83 come professore di filosofia, Hasler parve tuttavia obliare *d'emblée* i suoi giovanili interessi metafisici: l'orientamento culturalmente luterano e anti-metafisico permaneva presso la Hohe Schule ancora sessant'anni dopo la sua fondazione. L'esito fu che la scuola di Berna fu come isolata rispetto ai fermenti per la metafisica che emergevano in tutta l'Europa continentale riformata, Svizzera inclusa: si consideri a questo riguardo la pubblicazione del *Philosophiae triumphus, hoc est metaphysica philosophandi methodus* (1573) di Nikolaus Öchslein (Taurellus) a Basilea¹⁸ o l'invito a Giordano Bruno nel 1591 a tenere un corso a Zurigo sul lessico della metafisica aristotelica, pubblicato poi da Raphael Egli (Eglinus) con il titolo di *Summa terminorum metaphysicorum* nel 1595.

A Berna, invece, ancora nel 1645 si registravano reazioni contro l'uso della logica e della metafisica in teologia. È questo il caso di Samuel Haberreuter, professore di filosofia presso la Hohe Schule dal 1633. Haberreuter fece discutere (in qualità di *praeses*) ai suoi allievi Joachim Freudenberger e Jacobus Anthonius Vulpius le *Theses de uso philosophiae in S.S. Theologia* (1645). In alcuni passaggi l'opera pare essere concepita come un ultimo accorato appello all'ortodossia (riformata) bernese rispetto a quello che doveva apparire ormai un fenomeno inarrestabile. È lecito pertanto dire che, verso la metà del XVII secolo, alcuni docenti riformati bernesi mostravano posizioni più luterane dei luterani a loro contemporanei. In università luterane come Helmstedt, Francoforte (Oder), Giessen, Erfurt, ma anche nella stessa Wittenberg di Lutero, diversi luterani avevano già da fine XVI secolo “sdoganato” la metafisica, tenendo corsi e pubblicando opere sulla *filosofia prima*

17. Johannes Hasler, *Aphorismi thetici Aristotelei praecipuas libri prima philosophiae*, Wyriot, Strassburg 1575, p. Aiiir.

18. Su questo, si veda la voce ‘Nikolaus Taurellus’ [autore: Andreas Blank (2016)] sulla *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* e Lamanna (2023).

di Aristotele. La controversia adiaforista tra Melanchthon e Matthias Flacius Illyricus aveva mostrato con tutta evidenza la grave ignoranza in cui erano ricaduti i luterani, soprattutto i più radicali, rispetto al lessico della metafisica, inevitabilmente implicato in alcune fondamentali controversie teologiche: basti solo riferirsi al massiccio uso di categorie aristoteliche come ‘sostanza’ e ‘accidente’ nelle controversie sulla natura del peccato originale o sulla transustanziazione e consustanziazione. Seppure con resistenze varie, i luterani avevano maturato la coscienza che fare metafisica senza la teologia era diventato, a inizio XVII secolo, semplicemente impossibile: i loro storici “avversari” nella fede (i gesuiti) facevano largo uso della metafisica e la insegnavano in ginnasi e collegi, mentre i riformati calvinisti pubblicavano da inizio XVII secolo le loro prime metafisiche e ontologie senza imbarazzi o interdetti.

Anche per i luterani si pose presto la scelta su quali testi di metafisica prediligere a lezione con gli studenti. Una preferenza generale andò verso le *Disputationes metaphysicae* (1597) di Francisco Suárez. A differenza delle metafisiche di altri gesuiti come Benet Perera o Pedro da Fonseca (predilette da alcuni riformati), i luterani Henning Arnisaeus, Jakob Martini, Christoph Scheibler, Kaspar Ebel trovavano espresse in Suárez maggiori garanzie rispetto al loro orientamento teologico¹⁹.

Nel frattempo a Berna si decideva di preservare l'isolamento della Hohe Schule dai dibattiti sulla cosiddetta *Renaissance* della metafisica e sulla “nascita dell'ontologia”. Neppure l'ortodossia dei “cinque punti” stabilita dal Sinodo delle chiese riformate di Dordrecht (1618-1619) riuscì ad erigere un argine contro il fenomeno di progressiva “ontologizzazione” della teologia riformata. Di certo la linea marcatamente filosofica e metafisica rappresentata al Sinodo da alcuni delegati delle chiese di Nassau-Wetteravië, Marburgo e Brema (rispettivamente Johann Heinrich Alsted, Rudolph Göckel

19. Quella luterano-suareziana era una delle “tre vie” intraprese dalla *Schulmetaphysik* tra XVI e XVII secolo. Per approfondimenti cfr. Lamanna (2013, pp. 145-166; 2020, pp. 28-30).

e Matthias Martini) ne uscì piuttosto castigata, costringendo alcuni (come Alsted) all'espatrio. Ma il XVII secolo si sarebbe presto rivelato un secolo a tal punto metafisico da vincere ogni resistenza.

Per preservare l'ortodossia riformata alla Hohe Schule di Berna, Haberreuter proponeva invece di vigilare attentamente sulla filosofia insegnata, perché rimanesse *sobria, sana, Christiana et reformata*²⁰. Qualora poi fosse mai stata ammessa, la metafisica doveva solo confermare le verità di fede, non produrre dimostrazioni razionali o sviluppare percorsi propri. Nelle tesi presiedute da Haberreuter nel 1645 si rispolvera la definizione di *ancilla theologiae*²¹, tuttavia escludendo qualsiasi libertà per la ricerca metafisica, foss'anche come *preambulum fidei*: la sfiducia nella ragione umana era ancora profonda e radicata; per la teologia filosofico-razionale non ci doveva essere spazio nel curriculum degli studi. Eppure quella di Haberreuter non era una reazione solo ideologica o emotiva. Assieme ai suoi allievi mostrava di aver letto abbastanza anche di metafisica, citando Platone, Aristotele e Crisippo, oltre alle opere dei riformati calvinisti Bartholomew Keckermann e Rudolph Göckel, quest'ultimo definito *princeps philosophorum* al Sinodo di Dordrecht²² e "primo metafisico calvinista" dagli studi contemporanei²³. Va anche considerato che quella di Haberreuter non era neppure una reazione generica, ma una messa in guardia che aveva un riferimento preciso: il suo maestro Christoph Lüthard (1590-1663), professore di filosofia a Berna dal 1617, poi di teologia

20. Samuel Haberreuter [Praes.] / Joachim Freudenberger et Jacob Vulpus [Resp.], *Theses de uso philosophiae in S.S. Theologia*, Sonnleitner, Bern 1645, prop. XXVIII, B2v.

21. Haberreuter (1645), prop. XXIII, B2r.

22. John Hales, *Golden Remains, of the ever memorable Mr. John Hales, of Eaton-Colledge [...]. Also letters and expresses concerning the Synod of Dort*, Pawlet, London 1688, pp. 475-476: «Martinius, for the truth of his Assertion, appealed to Goclenius there present, as being *Princeps Philosophorum*, who were not wont to be appealed to in Synodical Questions, Goclenius took the Moderator's Place bravely upon him [sc. Martinus]; told us, that *Themistius, Averroes, Alexander Aphrodisaeus*, and many more were of Martinus his Opinion; and his Opinion true in Philosophy, but yet he would not have it to prescribe in Divinity; *Sibrandus* fell upon Goclenius too; so after many words lost on all sides, the President cut them off, and so that Act ended and so the disquisition ended».

23. Moreau (2002, p. 8).

dal 1628, infine Rettore della Hohe Schule dal 1629. Lüthard aveva studiato a Berna, discutendo alla presenza di Emanuel Zender nel 1617 una disputa dal titolo *Assertio veritatis evangelicae*. Negli anni che seguirono il Sinodo di Dordrecht, Lüthard veniva considerato un calvinista “ortodosso”²⁴. Probabilmente questa sua ortodossia destò l’interesse del giovane zelante Haberreuter, che lo scelse come suo mentore, discutendo con lui una tesi di teologia databile tra il 1628 e il 1633, anche se pubblicata da Lüthard solo nel 1660, tre anni prima della sua morte²⁵. Eppure fu proprio con l’ortodosso teologo e rettore Lüthard che la Hohe Schule di Berna incominciò ad aprirsi all’uso della logica di Ramo in teologia, poi anche alla metafisica: per quanto riguarda la metafisica ci riferiamo in particolare alla *Disputatio theologica de simplicitate Dei* discussa in sua presenza dallo studente Jacob Brugger e pubblicata nel 1660²⁶.

Sempre nel 1660 rinveniamo nuove testimonianze emerse dalla docenza di Johannes Niklaus (Nicolaus, †1676), professore di filosofia presso la scuola di Berna dal 1658: Niklaus non solo condivise le scelte di Lüthard in direzione della teologia, ma sviluppò un’apertura alla metafisica anche all’interno della cattedra di filosofia. Vennero pertanto date alle stampe la *Disputatio metaphysica de substantia et supposito* e la *Disputatio metaphysica in Cap. XIII. Lib. I metaph. Domini Mülleri*, entrambe presiedute da Niklaus a Berna²⁷.

Sullo statuto della metafisica prediletto da Niklaus ci dà qualche informazione generale un suo giovane studente, Johann Jacob Lupichius (1631-1711). Questi discusse alla presenza di Niklaus la *Disputatio ΠΡΟΠΑΙΔΕΤΤΙΚΗ de philosophiae natura et partibus in genere* (1660). La filosofia teoretica è quella che tratta delle cose divine (*res divinae*), “attraverso la grazia della sola verità”. Questa

24. Im Hof (1984b, pp. 35-36).

25. Christoph Lüthard [Praes.] / Samuel Haberreuter [Resp.], *Disputatio physico-theologica de operibus tou hexaëmerou*, Sonnleitner, Bern 1660 – DOI: <https://doi.org/10.3931/e-rara-15082>.

26. Rimandiamo al paragrafo successivo (§ 2.2) per un approfondimento in merito.

27. Per meglio collocare nel contesto questa disputa, dedicata interamente al concetto di unione e unità sviluppato nella *Metaphysica* (1652) di Georg Müller, professore di filosofia e teologia a Losanna, si vedano §§ 3.1 e 3.2.

indicazione è una sorta di compromesso tra matrice teologica di provenienza e bisogno di metafisica: la verità razionale che la ragione (naturale) può conseguire è dunque anch'essa esito della grazia (che per sua definizione è divina e sovranaturale, non naturale). La metafisica sarebbe pertanto la filosofia teoretica generale perché è dotata di un soggetto generale come l'*ens commune*; le altre filosofie teoretiche sono invece tutte speciali perché si occupano di specie dell'ente: tali sono la sostanza spirituale (nel caso della pneumatica), la sostanza corporea (nel caso della fisica) e la quantità (nel caso della matematica)²⁸: è questo un progetto compatibile con quanto Aristotele scrive nel IV libro della sua *Metafisica*. La teologia naturale o filosofica non viene menzionata, tuttavia lo studente Lupichius scrive chiaramente che tra le *cosa divine* vanno considerati Dio e le opere divine²⁹. Se ne ricava che se la filosofia teoretica tratta delle cose divine, deve o dovrebbe trattare anche di Dio. Niklaus evidentemente lavorava con i suoi studenti a rendere più presentabile e accettabile la metafisica nel contesto della Hohe Schule di Berna, mentre la linea anti-metafisica di Habereuter veniva definitivamente archiviata.

Ancora vincolati da veti confessionali, i dicenti riformati bernesi non erano in condizione di prediligere i modelli più orientati in “senso noetico” e supertrascendentale proposti da diversi loro colleghi calvinisti. A differenza dei riformati-calvinisti, i luterani erano approdati alla metafisica affrontando pesanti difficoltà teologiche e veti confessionali. Scelsero per questo modelli metafisici maggiormente orientati alla teologia e inclini a un realismo filo-

28. Johannes Niklaus [Praes.] / Johann Jacob Lupichius [Resp.] *Disputatio ΠΡΟΠΛΑΙΔΕΥΤΙΚΗ de philosophiae natura et partibus in genere*, Sonleitner, Bern 1660, f. Λ4v (s.n.): «Philosophia theoretica est quae de rebus divinis solius veritatis gratia agit. Estque vel generalis, de ente in communi, ut Metaphysica, vel specialis, quae certam entis speciem contemplatur, eamque vel substantiam spirituales ut Pneumatica aut corpoream, ut Physica et vel quantitatem, ut Mathematica».

29. Niklaus [Praes.] / Lupichius [Resp.] *Disputatio ΠΡΟΠΛΑΙΔΕΥΤΙΚΗ de philosophiae natura*, th. 8, f. Λ4r (s.n.): «Res divinae hic dicuntur necessaria, de quibus faciendis nulla ars praescribit praecepta vel regulas. Ut Deus & opera divina». – La distinzione tra *res humanae* e *res divinae* deriva a Lupichius dalla lettura delle *Tuscolanae* di Cicerone.

sofico di fondo. Furono perlopiù le *Disputationes metaphysicae* del gesuita Suárez a garantire loro tutto questo: Suárez pensava alla metafisica non come scienza autonoma, ma all'interno di un'unità epistemologica con la teologia, mentre l'oggetto di tale scienza era fissato nell'ente in quanto ente *reale*; a derivarne era la percezione di una configurazione moderata e "realista" per la metafisica nel suo complesso³⁰.

Alcuni luterani, peraltro, indirizzavano pesanti critiche all'*ontologia*, accusata di essere un prodotto tipico della cultura calvinista. Ai loro occhi l'*ontologia calviniana* era *cerebrosa*³¹, cioè zelante e mentalmente insana, perché troppo interessata al mondo degli oggetti mentali e dei concetti supertrascendentali, più che alla relazione tra Creatore e creatura. I primi docenti riformati che introdussero la metafisica presso la Hohe Schule di Berna cominciarono con la lettura di Aristotele, Cicerone e poi Suárez, mentre i riformati nel resto di Europa si disponevano criticamente nei confronti della metafisica suareziana, come mostra, ancora nel 1643, il *Suarez repurgatus* del riformato olandese Jacob Revius.

2.2. *Simplicitas Dei*

Compito principale di questo articolo, come si è detto, è fornire una prima *big picture* delle opere, degli autori e dei fatti relativi alla diffusione della metafisica a Berna e Losanna nell'età della Riforma: potremo tuttavia proporre in questa sede approfondimenti dottrinali su solo due casi di studio, uno per ognuna delle due città. Per quanto riguarda Berna la scelta è ricaduta sulla *Disputatio theologica de simplicitate Dei*, discussa alla presenza di

30. Il primo, rispetto a una lunga scholarship, a rimarcare la configurazione complessivamente "realista" della metafisica di Suárez è stato Marco Forlivesi (2005), seguito da José Pereyra (2007). Sulla prima ricezione in senso realista di Suárez nella filosofia accademica e scolastica luterana a inizio XVII secolo si veda Lamanna (2013, 2021).

31. Una simile definizione si rinviene appena due anni dopo la pubblicazione dell'*Ogdoas scholastica* di Lorhard in una disputa tubinghese del luterano Thomas Wegelin, *Disputatio de Christo*, Gruppenbach, Tübingen 1608, p. 2r.

Christoph Lüthard dallo studente Jacob Brugger: l'opera fu selezionata da Lüthard tra le dispute di vari studenti e data alle stampe nel 1660. Lüthard fu sicuramente il personaggio chiave a livello istituzionale a intestarsi l'operazione d'introduzione della metafisica presso la Hohe Schule. La *Disputatio theologica de simplicitate Dei* raccoglie tesi discusse nel contesto dell'insegnamento di teologia, non di filosofia, quindi il suo valore aumenta se si considerano gli orientamenti teologico-confessionali della Riforma bernese.

Lo studente Brugger esordì (I tesi) prediligendo un inquadramento filosofico-metafisico, non biblico-scritturale: in quanto ente primo e uno, Dio è anche l'essere massimamente semplice:

Deus est ens omnium primum et unum, ita et simplicissimum: primum enim et unum, sicuti nihil ipsi substerni vel supponi, ita etiam componi non potest.³²

Si passa subito dopo a enunciare ed esplorare i tre distinti ambiti epistemologici che concorrono a dare definizioni della "semplicità": anzitutto (1) quello fisico, poi (2) quello etico-morale, infine (3) quello metafisico.

La fisica usa e definisce la semplicità come il predicato di ciò che non è diviso in parti. L'ambito etico-morale è quello invece propriamente biblico: le Sacre Scritture mostrano un modo ambivalente di trattare il predicato della semplicità: da un lato nel libro dei *Proverbi* (1,22) rinveniamo il termine in un'accezione negativa, secondo cui il 'semplice' non sarebbe altro che l'inesperto e lo "sciocco", colui che si fa sbeffeggiare a causa della sua inesperienza e della sua mancanza di conoscenza; dall'altro, nella seconda *Lettera ai Corinzi* (1,12), San Paolo parla invece della semplicità (ἀπλότητι / ἀγιότητι)³³ e sincerità che provengono

32. Christoph Lüthard [Praes.] / Jacob Brugger [Resp.], *Disputatio theologica de simplicitate Dei*, Sonleitner, Bern 1660, Thesis I, A2r.

33. La *Vulgata* ci riporta due varianti ἀπλότητι e ἀγιότητι in II Cor. 1,12: nel primo caso (ἀπλότητι) va tradotto con "semplicità", nel secondo (ἀγιότητι) con "santità". La Bib-

da Dio, consentendo di comportarsi secondo la Grazia divina e non secondo la “sapienza della carne”³⁴. Va rimarcato tuttavia che, secondo Brugger e Lüthard, la Sacra Scrittura contribuisce al dibattito sulla *simplicitas Dei* dando orientamenti etico-comportamentali, non specificando cosa questa semplicità sia in sé. A questo è invece abilitata la metafisica:

Metaphysice, [*simplex*] est id quod per seipsum tale est, sive quod dicit negationem divisibilitatis in plura dissimilia quae simul sumpta sint idem cum re.³⁵

In questa generale definizione troviamo implicate almeno due distinte sottodeterminazioni:

- a. ‘semplice’ è ciò che è tale per sé stesso [secondo cioè una definizione assoluta e non relativa: definiremmo altrimenti ‘semplice’ ciò che è *secundum quid* o *propter notionem alterius*];
- b. ‘semplice’ è ciò che nega ogni divisibilità o molteplicità: qui ‘semplice’ è ciò che è in sé “indiviso” o “uno”: una definizione tradizionalmente usata per l’uno inteso come concetto trascendentale³⁶.

Per suffragare la prima e principale definizione (a) si porta l’esempio degli angeli: l’angelo è un ente ‘semplice’ per essenza (*essentialiter*), tuttavia anch’esso vive metafisicamente in un regime di composizione. Brugger e Lüthard non specificano di quale composizione si tratti, ma sembra sottinteso il riferimento alla com-

bia riformata, in uso a Berna, era quella di Giovanni (Jean) Diodati: la “Diodati” predilige la variante *ἀπλότητι* sia nell’edizione del 1607 che nella seconda edizione del 1641, traducendo quindi in italiano con “semplicità”.

34. Lüthard / Brugger (1660), *Disputatio theologica de simplicitate Dei*, Theses II-III, A2r-A2v.

35. Lüthard / Brugger (1660), *Disputatio theologica de simplicitate Dei*, Thesis IV, A2v.

36. Si veda in questo senso la *Disputatio metaphysica in Cap. XIII. Lib. I metaph. Domini Mülleri de unitate* (1660) alla presenza di Johannes Niklaus che citeremo in un confronto con la metafisica di Georg Müller, professore a Berna: qui di seguito §§ 3.1 e 3.2.

posizione tra essenza ed essere³⁷, soprattutto se si considera che la semplicità divina viene poco dopo fondata sull'argomento dell'assoluta mancanza di composizione tra essere ed essenza in Dio. Dio è "auto-ousia" (αὐτουσία), cioè è l'unica sostanza che è tale per sé stessa (a se) e non in ragione di altro. Non è pertanto ammissibile in Dio alcuna composizione tra essere ed essenza. Viene citato in supporto il noto passo di *Esodo* 3,14³⁸, che riceve da parte di Brugger e Lüthard un'interpretazione positiva, non incline alla teologia negativa. Semplificando al massimo: secondo una prospettiva di teologia negativa, in *Es* 3,14 Dio rivelerebbe di sé solo *che è*, ma non *che cosa è*, celando quindi la sua essenza a ogni possibile indagine umana. Interpretate invece positivamente, le parole rivolte a Mosé sul Sinai (*Ego sum qui sum*) mostrerebbero un Dio che accetta di rivelare di sé l'essere e l'esistenza, intendendo quest'ultima come – allo stesso tempo – predicato e posizione assoluta del suo soggetto (Yahweh).

Detto questo si è in condizione (b.) di affermare che la *summa unitas* non è altro che la *summa simplicitas* divina, in cui si nega ogni divisione (formale o meno) in una moltitudine di entità.

Summa Dei, a qua illa oritur *unitas*, quae nihil aliud est, quam *summa simplicitas*; nam quo quid magis est *indivisum*, eo etiam est *simplicius*, *simplicitas* enim negat multitudinem Entitatum in quas fieri divisio posset.³⁹

Sappiamo che Tommaso d'Aquino aveva usato il concetto di 'moltitudine' come concetto trascendentale (*multitudo transcendens*)⁴⁰, cioè come un predicato comune a Dio e alle creature, utile anzitutto a spiegare la distinzione reale tra le tre persone divine nella unità

37. Lüthard / Brugger (1660), *Disputatio theologica de simplicitate Dei*, Thesis XV, A3v.

38. Lüthard / Brugger (1660), *Disputatio theologica de simplicitate Dei*, Thesis XV, A3v.

39. Lüthard / Brugger (1660), *Disputatio theologica de simplicitate Dei*, Thesis XV, A3v: "simplicitas enim negat multitudinem entitatum in quas fieri divisionem posset".

40. Giovanni Ventimiglia è stato il primo a porre in evidenza il ruolo della *multitudo* come trascendentale nel pensiero di Tommaso d'Aquino, si veda Ventimiglia (1997, pp. 202-203); in seguito anche Emery (2007) e Ventimiglia (2020, pp. 126 ss.).

sostanziale della divinità: la *multitudo* permetteva di garantire che Dio fosse *uno*, ma anche realmente *trino*. Se tuttavia Tommaso, santo per la Chiesa cattolica, era un autore non proponibile e non citabile nella Berna riformata, il gesuita Suárez invece sì.

Il riferimento va al tema dell'unità trascendentale così come Suárez lo affronta nelle *Disputationes metaphysicae*: la semplicità è la massima unità, l'unità è una perfezione che indica l'integrità di una certa cosa, pertanto l'integrità è una perfezione ancora più alta dell'unità. Suárez afferma anche che la semplicità non aggiunge in Dio nessuna perfezione, fondandosi essa su di una negazione⁴¹. I bernesi Brugger e Lüthard riprendono Suárez, ma lo criticano su questo punto: se la *negatio* (*compositionis* o *multitudinis*) rientra nella definizione o ragione formale della semplicità divina, allora essa vedrebbe inficiata la sua natura di perfezione e non potrebbe per questo essere predicata di Dio, al quale si devono attribuire solo perfezioni.

Al di là delle diverse posizioni, è evidente, nelle tesi di teologia discusse con Lüthard a Berna la legittimità di argomenti *ex lumine naturali*, prodotti cioè attraverso le sole capacità della ragione naturale. Di questo tipo è anche quest'altro argomento:

Deus vero causam non habet, quippe prima et summa omnium rerum causa. Ergo compositus non est.⁴²

L'assoluta semplicità di Dio è qui legata nuovamente al tema della non-composizione. Tuttavia non si tratta qui della composizione essenza/esistenza, ma di quella della causalità: se Dio fosse

41. Suárez (1597), disp. IV.1.11: «Tertio id explicatur in entibus simplicibus, in quibus perfectior videtur esse unitas; immo ipsa simplicitas videtur esse maxima unitas; sed simplicitas de formali non dicit rationem positivam, etiam sola ratione distinctam ab ente simplici et a perfectione, quae in ratione entis, seu talis entis in eo concipitur; adeo ut etiam in Deo iuxta probabiliorem theologorum sententiam simplicitas ut sic nihil addat Deo perfectionis etiam secundum rationem, supra perfectionem summae actualitatis eius, in qua negatio illa fundatur, quam simplicitas exprimit; ergo multo minus unitas ut sic potest dicere rationem positivam. Et haec conclusio amplius patebit ex sequentibus, et ex solutionibus argumentorum».

42. Lüthard / Brugger (1660), *Disputatio theologica de simplicitate Dei*, Theses XX-XXI, A4r-v (s.n.).

causato, foss'anche solo da sé stesso (*causa sui*), rientrerebbe in un rapporto di composizione causa-causato. Ma Dio è solo causa (di tutte le cose) e non causato, pertanto non è ammissibile nessuna composizione in Dio, anche dal punto di vista della causalità o della auto-causalità.

Va notato infine che al di là di una certa “embrionalità” nel modo di trattare certe dottrine – segno di una scuola filosofica nascente, senza (o quasi) tradizione alle spalle – spesso sono proprio gli argomenti filosofici e metafisici (*ex lumine naturali*) portati da Brugger e approvati da Lüthard che appaiono più nitidi ed efficaci, rispetto invece a quelli basati sulle citazioni del Testo sacro.

3. Losanna tra Haute École e Académie

Sappiamo che la Riforma bernese fu decisiva per l'orientamento confessionale di Losanna, determinando anche gli orientamenti teologico-culturali della *Schola Lausannensis*, fondata nel 1537, circa dieci anni dopo la fondazione della Hohe Schule di Berna. Simon Sulzer, che aveva già lavorato assieme a Thomas Grynäus per la costituzione della scuola bernese secondo un “indirizzo luterano” (*lutherische Ausrichtung*), fu incaricato dal consiglio bernese (*Rat*) di redigere anche le *Leges Scholae Lausannensis*⁴³: al termine di questo lavoro Sulzer andò a visitare Lutero a Wittenberg (1538).

A differenza di Berna, il consiglio di Losanna non aveva alcuna autorità sulla scuola⁴⁴, che fu strutturata secondo due gradi di insegnamento principali: quello inferiore si svolgeva dai quattordici ai diciassette anni presso la Haute École, dove si insegnava filosofia attraverso le *Artes liberales* (trivio e quadrivio); il superamento di un esame pubblico attraverso tesi e dispute permetteva poi l'accesso ai corsi di teologia presso l'Académie, finalizzati alla formazione dei pastori e dei futuri docenti.

43. Im Hof (1984b, p. 30).

44. Christoff (1987, p. 16).

Per avere una vera e propria cattedra di filosofia, oltre a quella di *artes*, bisognò tuttavia attendere la *Reformatio und Ordnung* del 1606 e i nuovi regolamenti del 1640. In essi si prescriveva di introdurre presso la Haute École di Losanna la logica di Ramo⁴⁵, per poi passare allo studio della fisica e della metafisica. Attorno all'insegnamento della metafisica non si condensò tuttavia un clima di ostilità e sospetto come a Berna: nei documenti ufficiali la metafisica è definita "la scienza più profonda e più sottile, utile e addirittura necessaria alla comprensione [*à l'intelligence*] delle altre scienze"⁴⁶.

Tra Berna e Losanna ci fu sempre un elevato scambio di studenti e docenti. Alcuni esempi sono quelli di Johannes Hasler, che da Berna si trasferì a studiare presso l'Académie di Lausanne, rientrando poi presso la Hohe Schule come professore di filosofia nel 1583; o Samuel Haberreuter che fu docente dal 1624 al 1628 a Losanna prima di ottenere la cattedra di filosofia a Berna nel 1633; abbiamo infine i casi di Emanuel Bondeli, che fu tra il 1682 e il 1684 professore di filosofia presso l'Académie de Lausanne, trasferendosi poi a Berna sulla cattedra di eloquenza o oratoria (1684); e di Jeremias Sterchi (Sterkyus) che, in qualità di professore ordinario di filosofia presso l'Académie, discusse a Losanna le *Institutiones logicae* (pubblicate a Berna nel 1694) e le *Institutiones metaphysicae* (pubblicate a Ginevra nel 1695). Va inoltre considerato il legame consolidato tra Berna e Losanna da un punto di vista tipografico-editoriale: tutto quello che di valore accademico-scientifico veniva prodotto presso Haute École o l'Académie veniva stampato presso la tipografia di Georg Sonnleitner (Sonnleitnerus) di Berna.

È un dato di fatto che i docenti losannesi elaborarono metafisiche più complete e sistematiche rispetto a quelle dei loro colleghi bernesi. Possiamo portare a riguardo almeno tre casi: il primo è quello di Jean-Rodolphe Le Fèvre e del suo *Cursus philosophicus*;

45. Va ricordato che Ramo aveva tenuto a Losanna un corso di logica nell'agosto 1570. Su questo cfr. Christoff (1987, p. 19).

46. Gindroz (1853), *Histoire de l'instruction publique dans le pays de Vaud*, 1853, App. 6, 297-298: «science plus profonde et plus subtile, utile, nécessaire même à l'intelligence des autres sciences» – citato in Christoff (1987, p. 18) – traduzione italiana mia.

il secondo è quello di Georg Müller; il terzo è il caso di Jeremias Sterchi (Sterkyus). Tratteremo ora i profili di Le Fèvre e Sterchi in maniera generale, rimandando un approfondimento su Georg Müller ai prossimi paragrafi (§§ 3.1 e 3.2).

Dopo dieci anni trascorsi all'Académie de Die (Francia), Le Fèvre ottenne la cattedra di *Professor philosophiae* presso l'Académie de Lausanne, dove insegnò nel triennio 1620/23. Nel 1623 Le Fèvre lasciò tuttavia Losanna e l'accademia perché accettò il ruolo di avvocato del Parlamento di Grenoble. L'attività forense non gli impedì tuttavia di pubblicare un intero corso di filosofia che includeva logica, fisica e metafisica⁴⁷.

Jeremias Sterchi fu professore di filosofia a Lausanne tra il 1685 e il 1700, poi professore di teologia tra il 1700 e il 1703. Di particolare interesse sono le sue *Institutiones logicae* (1694), dove Sterchi trattò ripetutamente del confine epistemologico tra logica e metafisica, in particolare distinguendo la verità metafisica dalla verità logica. La verità metafisica è detta anche *transcendentalis* e *obiectiva* e va trattata per prima perché ha una priorità (ontologica) rispetto alla verità della logica: è una verità che riguarda non solo la specie esterna, ma l'intima natura della cosa stessa, secondo cui qualcosa è realmente ciò che sembra essere («*qua aliquid vere illud est, quod esse apparet*»). La verità logica è definita invece come la conformità di quanto affermato in una data proposizione con la cosa in essa implicata: perché ci sia verità logica è necessario pertanto che ciò che si afferma nel giudizio corrisponda alla cosa (*res*) così come essa è nella realtà⁴⁸. In un secolo come il XVII in cui il dibattito epistemologico sulla distinzione tra logica e metafisica/ontologia aveva visto spesso l'invasione della logica nel campo dell'ontologia (alcuni studiosi parlano per questo di *onto-logica*⁴⁹), il modello di

47. Su Le Fèvre e la metafisica si rimanda ai nuovi ritrovamenti di Alice Ragni esposti durante il Colloquio "Im Labor der Moderne" (2019) presso Villa Vigoni (cfr. nota 4), attualmente in corso di pubblicazione.

48. Jeremias Sterchi (Sterckius), *Institutiones logicae*, Hügenet, Bern 1694, lib. II, c. III, pp. 253-255.

49. Courtine (1990, p. 410): «dans sa séparation de toute recherche théologique [elle est] appréhendée désormais comme 'spéciale'».

verità di Sterchi spicca invece perché molto “ontologizzato”: anche la logica si basa su una verità definita come corrispondenza tra il giudizio o concetto espresso nella proposizione e la cosa fuori dalla mente: è questo il principio della verità come “corrispondenza” stabilito già da Aristotele (*Met.*, VI, 4, 1027b20-sqq.).

3.1. Georg Müller, professore di logica e metafisica a Losanna

Il caso di Georg Müller è particolarmente interessante perché consente un confronto tra Losanna e Berna. Fuggito dal Palatinato in Germania a causa delle violenze della Guerra dei trent'anni, Müller aveva riparato in Svizzera. Ottenne la nomina di professore di filosofia presso l'Haute École dal 1628 e di teologia dal 1650 al 1684 presso l'Académie de Lausanne; fu anche rettore dell'istituzione per circa ventitré anni, anche se non continuativamente.

Sulla cattedra di filosofia di Losanna Müller era stato il successore di Samuel Haberreuter, che nel frattempo aveva lasciato l'incarico nel 1628 perché nominato Pastore a Herzogenbuchsee. Haberreuter tornò tuttavia a Lausanne per discutere proprio alla presenza di Müller la *Disputatio philosophico-theologica de libero arbitrio hominis, tam in genere, quam in specie*, pubblicata nel 1663. Müller ottenne da Haberreuter una discussione su un tema cruciale per la teologia riformata come il libero/servo arbitrio, da svolgere tuttavia attraverso la logica aristotelico-porfiriana dei predicabili, in particolare quelli di genere e specie, tanto valorizzati anche dalla logica ramista⁵⁰. Come detto, furono i nuovi regolamenti della Haute École del 1640 che avevano prescritto di studiare la logica di Ramo⁵¹: divenuto professore di teologia presso l'Académie, Müller⁵² estese pertanto l'uso della logica alla teologia, come in quegli stessi anni stava facendo a Berna Christoph Lüthard.

50. Per alcuni primi accenni sulla metafisica di Georg Müller si veda Christoff (1987, pp. 21-23).

51. Cfr. Marti-Weissenbach (2009) “Georg Müller”, in *Historisches Lexikon der Schweiz* – URL: <https://hls-dhs-dss.ch/it/articles/026073/2009-02-05/>.

52. Come rileva Christoff (1987, p. 21), va detto che, da convinto aristotelico qual

La scuola di Losanna tuttavia si era mossa a istituzionalizzare la metafisica ben prima di Berna, senza peraltro incontrare grandi resistenze: fu Georg Müller a incaricarsi anche di questo processo, essendo egli il titolare della cattedra di filosofia. Nel 1647 fece discutere pubblicamente ad alcuni suoi allievi due dispute rispettivamente dal titolo di *Disputatio metaphysica prima* (*Respondens: Abraham Crostel*) e *Disputatio metaphysica secunda, de principiis et passionibus entis* (*Respondens: Jérémie Currit*). Si tratta di lavori maturati probabilmente al termine dei corsi di Müller, che possono sicuramente essere considerati come preparatori rispetto all'opera di metafisica che Müller diede alle stampe a Berna nel 1652, quando ormai era divenuto professore di teologia: la *Metaphysica, definitionibus, divisionibus et canonibus, cum eorum omnium Commentariolo, descripta*.

3.2. Una metafisica losannese letta e apprezzata a Berna

Il fatto che il “cantiere” sulla metafisica apertosi a Losanna avrebbe portato a esiti più solidi e sistematici di quelli ottenuti a Berna è evidente da una serie di fattori istituzionali e dal clima culturale generale che si respirava sia presso la Haute École che presso l'Académie.

Come abbiamo visto, la riforma a Losanna fu diretta da Berna imprimendovi un orientamento filo-luterano. Tuttavia Losanna viveva anche dell'influenza che proveniva da Ginevra. Com'è noto, nella *Institutio christianae religionis* Calvino tematizza ripetutamente l'esistenza di un senso religioso (*sensus divinitatis* / *sentiment de divinité*) e di una inclinazione naturale (*inclination naturelle*) verso Dio presenti in ogni essere umano⁵³. Si tratta di elementi che provenivano dalla formazione patristica e umanistica di Calvino: si pensi al *semen religionis* in Giustino di Nablus⁵⁴ o alla *memoria amans* di

era, Müller nutriva qualche dubbio sulla profondità e l'efficacia della logica di Ramo nella formazione intellettuale dei giovani.

53. Jean Calvin, *Institution de la religion chrestienne* (ed. 1541), vol. I, l. I, ch. 3, Marlorat A. (éd.), Meyrueis, Paris 1859.

54. Justin Martyr, *Second Apology*, 8, in *Ante-Nicene Fathers*, Alexander Roberts, Ja-

cui tratta Agostino nelle *Confessioni*⁵⁵. Se il *sensus divinitatis* è per natura presente in ogni essere umano, anche i pagani Platone, Aristotele o Cicerone avrebbero allora potuto dire qualcosa di vero e valido su Dio. Calvinò concordava con umanisti come Erasmo da Rotterdam e Guillaume Budé che riconoscevano Platone come un precursore del cristianesimo. Seguendo un simile orientamento, la teologia ginevrina che maturò presso la Académie de Genève dopo la morte di Calvinò, con Théodore de Bèze e Lambert Daneau non delegittimò mai la possibilità della teologia naturale o filosofica. Se per Lutero la ragione umana naturale non è *capax veritatis*, perché completamente corrotta dal peccato originale, per Calvinò invece sì: Lutero era più pessimista di Calvinò rispetto alle capacità conoscitive della ragione umana, mentre Calvinò era più pessimista di Lutero rispetto al ruolo della volontà.

Se dunque Losanna dovette accettare l'impostazione teologica bernese, Berna di contro dovette riconoscere (circa un secolo dopo) la superiorità della riflessione metafisica di Losanna: la conferma la troviamo in primo luogo nella dedica in versi che Samuel Rohr, docente di filosofia a Berna dal 1645, scrisse e annesse all'edizione della metafisica di Georg Müller; in secondo luogo nella già richiamata (cfr. § 2.2) *Disputatio metaphysica in Cap. XIII. Lib. I metaph. Domini Mülleri* che Johannes Niklaus fece discutere, in qualità di professore di filosofia, al suo allievo Johann Georg Im Hof a Berna, pubblicandola poi nel 1660. Niklaus chiese allo studente di focalizzarsi in particolare sul capitolo che nel primo libro della sua metafisica Müller dedica all'unione (*De unione*), dopo aver discusso nel capitolo precedente (XII) del concetto di uno (*De uno*).

Nei precedenti capitoli Müller aveva designato natura e statuto della sua metafisica, assieme al suo perimetro: *i.* la metafisica è scienza dell'ente in quanto ente⁵⁶, l'ente non è un genere (*non*

mes Donaldson (eds), Hendrickson, Peabody (MA) 1999, 1:191. Si vedano anche in proposito gli studi di Tennent (2010, p. 71) e Banna (2021, p. 81).

55. Aurelius Augustinus, *Confessionum libri tredecim*, VII.17.23.

56. Georg Müller, *Metaphysica, definitionibus, divisionibus et canonibus, cum eorum omnium Commentariolo, descripta*, Sonleitner, Bern 1652, lib. I, c. II, p. 4.

genus)⁵⁷, ma essendo il transgenerico per antonomasia – perché in grado di attraversare tutti i generi (le categorie) – merita più precisamente il titolo di *quasi-genus*⁵⁸ (tema molto avicenniano); ii. la metafisica è dotata di una unità che è generale e sussume sotto questa unità ambiti e specie diverse⁵⁹; iii. pertanto la trattazione della metafisica si deve dividere in una parte generale (*pars commune*), dedicata all'ente e ai suoi generali principi e affezioni (i concetti trascendentali), e in una parte speciale (*pars specialis*), che tratta invece della sostanza e delle restanti nove categorie.

Il discorso si fa interessante quando Müller incomincia a trattare dell'ente che è soggetto della scienza metafisica e dell'ente che è il termine comune all'interno delle predicazioni per via analogica. Nella sua definizione più generale l'ente è tutto ciò che è o esiste (*id quod est, sive existit*)⁶⁰: ente è pertanto ciò che è dotato di essere ed essenza. Queste definizioni, abbastanza canoniche per le metafisiche praticate nelle accademie e scuole del XVI-XVII secolo, celano in realtà una polemica che il riformato Müller intende ingaggiare contro le metafisiche/ontologie di alcuni suoi colleghi riformati-calvinisti. I nomi delle opere e degli autori non vengono mai esplicitamente citati, ma ad occhi esperti è assolutamente facile riconoscerli Clemens Timpler e quella linea che, attraverso Jacob Lorhard a St. Gallen e Matthias Martini a Brema, giunse poi a Johannes Clauberg a Duisburg: il principale bersaglio del riformato Müller sono pertanto i riformati-calvinisti, non i luterani o i gesuiti.

Nel suo *Metaphysicae systema methodicum* (I ed.: Steinfurt 1604), Timpler aveva scritto che l'intelletto umano riesce a pensare concetti che superano per estensione l'ente, la distinzione ente reale/

57. Müller (1652), *Metaphysica*, lib. I, c. II, p. 5.

58. Müller (1652), *Metaphysica*, lib. I, c. I, p. 3 (*Canones*).

59. Suárez, *Disputationes metaphysicae* (1597), disp. I, s. 3, n. 2: «Possunt ergo sub generali metaphysicae unitate tres saltem scientiae specie distinctae constitui. Una quae versetur circa ens in quantum ens, et ad summum descendat ad communes rationes substantiae et accidentis, et ad novem genera quae sub illo continentur; secunda, quae intelligentias creatas; tertia vero quae solum Deum contempletur [...]».

60. Müller (1652), *Metaphysica*, lib. I, c. II, p. 4.

ente di ragione e l'essenza; simili concetti dovevano essere concetti supertrascendentali (come i concetti di *intelligibile*, *cogitabile*, ecc.), oppure ex-concetti trascendentali usati però in modo supertrascendentale (come il concetto di *aliquid*); se prima i supertrascendentali erano considerati enti di ragione, di esclusiva pertinenza logica, questi concetti potevano (e dovevano) ora rientrare nella parte generale della metafisica o *ontologia*: il gesuita Pedro da Fonseca era stato il primo a tentare l'importazione di questi concetti dal campo della logica a quello della metafisica, mentre il riformato Timpler, leggendo e radicalizzando Fonseca, era stato il primo nel 1604 a dare il ruolo di soggetto della metafisica a un concetto supertrascendentale⁶¹. Ecco come Müller sintetizza questa linea di pensiero, massimamente caratterizzante della metafisica/ontologia riformata calvinista nel primo quarto del XVII secolo:

Tribuunt illi loco generis vel aliquid, vel intelligibile. *Tò* aliquid prout idem est ac quod non est nihil, non declarat aliquid positivi, & ita nequit esse genus, quamvis de ente tanquam aliquid superius vel latius dici queat, utpote cum etiam dicatur de modo entis. *Tò* Intelligibile est aliquid ente posterius, & extrinsecam connotationem dicit *τὸ* intellectus.⁶²

Un simile modello appariva a Müller troppo poco o per nulla interessato a conservare lo statuto di *scienza reale* per la metafisica, fondamentale invece per concentrarne lo studio su tutto ciò che esiste, attitudinalmente o di fatto, al di fuori dell'intelletto (*extra-intellectum*). A questa linea di pensiero Müller oppone, invece, un modello di ispirazione suareziana che, attraverso un concetto di ente vincolato agli enti reali, minimizza l'interesse verso la vasta platea degli oggetti mentali, escludendo questi ultimi anche dall'attribuzione analogica:

61. Si veda su questo Lamanna (2022).

62. Müller (1652), *Metaphysica*, lib. I, c. II, p. 5.

[...] ita ens tribuitur Creatori primo, creaturae secundo & dependenter a creatore: dicitur *univocatio imperfecta*, item analogia, seu analogia attributio sive imperfecte univoca.⁶³

Alla maniera di Suárez Müller accetta la distinzione tra ente come *nome* (*ens nominaliter sumptum*) ed ente come *participio* (*ens participialiter sumptum*), in cui l'ente come participio va attribuito a tutto ciò che possiede un'essenza (reale) + un'esistenza effettiva nella realtà extra-mentale in un dato tempo, mentre l'ente come *nome* è un concetto astratto dall'esistenza effettiva, che conserva solo la realtà dell'essenza: si tratta tuttavia di un'essenza "reale" perché attitudinalmente protesa all'esistenza, dato che originariamente l'essenza è rinvenuta nella forma dell'ente come participio, cioè in individui "istanziati" almeno una volta nella realtà extra-mentale: «l'ente come participio denota – secondo Müller – circostanze di tempo e luogo»⁶⁴. In Suárez invece il participio e l'accezione participiale dell'ente *consignificat tempus*, e con esso l'«esercizio attuale di essere o di esistere»: la circostanza di luogo sembra essere non presa in considerazione dal gesuita⁶⁵. Müller peraltro non si esprime sulla possibile attribuzione a Dio dell'*ens ut nomen*: cosa che in Suárez è invece evidente e chiara⁶⁶.

Proseguendo ulteriormente la sua disamina sul tema dell'essenza, la premura di Müller è quella di dire che l'essenza senza l'esistenza non è alcunché di reale, ma un puro *non-ens*, così come l'esistenza in nessun modo presuppone l'essenza⁶⁷. Fissati questi due paletti Müller può incamminarsi ulteriormente su una "via" suareziana quando afferma che essenza ed esistenza non vanno distinte secondo una distinzione reale (*in re*), né modale (*modaliter*), come se l'esistenza fosse

63. Müller (1652), *Metaphysica*, lib. I, c. II, pp. 6-7. Il riferimento a Suárez in tal senso è a *Disputationes metaphysicae* (1597), disp. II, s. 4, n. 3.

64. Müller (1652), *Metaphysica*, lib. I, c. II, pp. 4-5: «Ita dicitur homo est ens, hoc modo est participium verbi *sum* inusitatum, et denotat entitatem prout illa connotat circumstantias temporis et loci».

65. Si veda Suárez in *Disputationes metaphysicae* (1597), disp. II, s. 4, n. 3.

66. Suárez, *Disputationes metaphysicae* (1597), disp. II, s. 4, n. 11.

67. Müller (1652), *Metaphysica*, lib. I, c. IV, pp. 16-17.

un modo distinto dell'essenza: ricordiamo che l'interpretazione suareziana squalifica la distinzione modale (ascritta perlopiù al gesuita Fonseca) come una distinzione reale “mascherata”, visto che il modo viene interpretato come un *aliquid reale* distinto dall'essenza.

Ne deriva che la distinzione tra essenza ed esistenza nelle creature altro non è che una mera distinzione di ragione raziocinante (*ratione ratiocinante*): con questa distinzione Müller compie qui un passo in più rispetto a Suárez, che aveva parlato di distinzione di ragione *cum fundamento in re*, superando in sottigliezza anche quella tradizione suareziana che con autori come Zaccaria Pasqualigo non distingueva, all'interno di quella stessa distinzione, tra modi intrinseci ed estrinseci⁶⁸: Müller puntava di fatto a una distinzione di ragione raziocinante tra essenza ed esistenza nelle creature, secondo un modo *estrinseco* o *connotativo*⁶⁹. Se il modo è estrinseco, esso si configura come una sorta di *formalitas*: Müller sembra in questo senso ibridare il suo suarezismo con lo scotismo.

Dopo aver trattato dell'ente e dell'essenza, Müller si muove poi (cap. IX) a trattare del non-ente. Qui l'attacco si sposta dall'ontologia alla *me-ontologia* dei riformati Timpler, Lorhard, Matthias Martini e Clauberg. Sotto il concetto ombrello di “intelligibile”, Timpler aveva voluto includere non solo il non-ente e l'*aliquid negativum*, ma anche il puro concetto di *nihil*: seppur solo in opposizione all'*aliquid*, quindi in relazione a un altro concetto (*per notionem alterius*), il *nihil* doveva secondo Timpler cadere sotto “ciò che è intelligibile”.

Se invece il non-ente è *ciò che non è o non esiste* (*Non-ens est quod non est, sive non existit*)⁷⁰, la metafisica – secondo il profilo assegnato da Müller – non doveva in nessun modo farsi carico di simili nozioni: il *non-ens* corrisponderebbe al *nihil absolutum* di Timpler e Lorhard, che Müller espelle dalla metafisica in quanto costituirebbe la pura impossibilità per il pensiero, cioè l'assoluta contraddizione, il *monstrum* per eccellenza per la ragione umana.

68. Su questo si rimanda al sempre valido Di Vona (1968, p. 175) e Forlivesi (2009).

69. Müller (1652), *Metaphysica*, lib. I, c. IV, p. 17.

70. Müller (1652), *Metaphysica*, lib. I, c. IX, p. 40.

C'è tuttavia anche un modo non assoluto, ma *comparato* di trattare il *non-ens*. A questo proposito Müller ammette che il *non-ens* può venir considerato come il punto originante per le due figure della negazione (intesa come assoluta *remotio entitatis*) e della privazione: quest'ultima è definita come negazione dell'entità (*negatio entitatis*) che, in quanto tale, può e deve essere studiata in metafisica perché riferibile all'entità. Se la negazione è la totale rimozione dell'entità e della positività dell'affermazione, una privazione può invece essere inclusa all'interno di una proposizione di carattere positivo, come secoli prima aveva scritto Tommaso d'Aquino nel suo *De ente et essentia*, proponendo il celebre esempio “*coecitas est in oculo*”, relativo alla privazione “cecità”.

Müller afferma infine la fedeltà al principio «l'affermazione precede la negazione» («*affirmatio prior est negatione*»)⁷¹, attraverso un richiamo che può esser interpretato come un'ulteriore mossa in chiave anti-timpleriana: il riferimento va qui, infatti, al riformato Rudolph Goclenius che già nel 1604 era ricorso a questo principio usandolo come monito contro il ruolo eccessivo giocato dal *nihil* all'interno della metafisica di Timpler; in essa il *nihil* sembrava avere una priorità, da un punto di vista genealogico, rispetto a concetti positivi come quello di *aliquid*⁷².

Va in conclusione almeno accennata la dottrina degli enti di ragione. In proposito Müller afferma:

Ens rationis est, quod non nisi per rationis seu mentis cognitionem tale est: seu quod tantum habet esse objectivum in ratione; seu quod non habet aliud esse, quam cognosci.⁷³

71. Müller (1652), *Metaphysica*, lib. I, c. IX, p. 44.

72. Rudolph Göckel, *In Clementiis Timpleri Metaphysicam Notae*, in Clemens Timpler, *Metaphysicae systema methodicum*, Kezel, Lich 1604, p. 9: «Discedo hic a doctissimo Timplero, qui *νοετόν* dividit in nihil, & aliquid. Profecto affirmatio est mensura negationis, ut inquiet omnes Philosophi, quemadmodum rectum est mensura obliqui. Prior ergo est affirmatio quam negatio. Itaque aliquid prius est nihilo, & nihili intelligentia & explicatio pendet ab intelligentia & explicatione alicuius. Illius doctrina est primaria, huius secundaria; ordo igitur doctrinae postulat, ut tractetur de nihilo post aliquid». Su questo Lamanna (2013, pp. 125-126).

73. Müller (1652), *Metaphysica*, lib. I, c. X, p. 44.

Qui emerge invece una certa convergenza con Timpler e Lorhard. Con i due riformati Müller afferma che l'ente di ragione riceve il suo essere (*ens*) solo grazie alla mente che lo istituisce e non sarebbe nulla senza la ragione che lo pensa. Il suo essere consisterebbe pertanto solo nel suo "esser conosciuto".

Timpler e Lorhard giungevano a trattare dell'ente dopo aver posto la nozione di *aliquid positivum* come genere entro cui far rientrare le due specie dell'ente e dell'essenza. La prima divisione a cui va incontro l'*ens* è proprio quella tra *ens reale* e *ens rationis*. Se pertanto

Ens reale est ens, quod per essentiam suam reipsa, etiam citra mentis cogitationem existere aptum est.

l'ente di ragione, di contro, è:

[...] ens, quod sola mentis cogitatione ad modum entis realis fingitur, & citra eam nihil est. Unde non immerito nuncupatur ens fictum, imaginarium.⁷⁴

La congiunzione dei due "motivi" dell'indipendenza dall'intelletto e dell'attitudine a esistere è tipica di Pedro da Fonseca⁷⁵: la riflessione metafisica del gesuita portoghese risultò fondamentale sia per la metafisica di Timpler che per l'ontologia di Lorhard non solo per i temi connessi ai supertrascendentali, ma anche per la maturazione di un criterio discriminante per distinguere ciò che è prodotto dalla mente (*ens rationis*) da ciò che invece è reale ed esiste indipendentemente dall'intelletto umano.

Müller non usò a questo proposito l'attitudine a esistere, ma aggiunse a questo set di informazioni l'attribuzione del titolo di

74. Clemens Timpler, *Metaphysicae systema methodicum*, Kezel, Lich 1604, l. I, c. 3, pp. 44-45; Jacob Lorhard, *Metaphysicae seu ontologiae diagraphie*, in *Ogdoas scholastica continens diagraphen typicam artium Grammatices, Logices, Rhetorices, Astronomices, Ethices, Physices, Metaphysices, seu Ontologiae*, Straub, St. Gallen, p. 3.

75. A sua volta Fonseca sviluppava la sua riflessione sull'ente reale a partire da una matrice scotista: si veda John Duns Scotus, *Quaestiones quodlibetales* III.

“essere oggettivo nella ragione” (*esse objectivum in ratione*) per l'ente di ragione.

4. Conclusione

Abbiamo cercato di mostrare come Berna e Losanna costituiscano due interessanti casi di studio per gli storici della metafisica e dell'aristotelismo durante la prima età moderna e l'avvento della Riforma: 1. anzitutto perché rappresentarono pressoché l'ultimo baluardo posto a contrasto della proliferazione degli studi di metafisica e di ontologia nell'Europa riformata del XVII secolo; 2. in secondo luogo per il loro non-allineamento, con una nutrita dose di diffidenza, nei confronti degli orientamenti intrapresi della metafisica riformata-calvinista che va da Timpler a Clauberg, passando per Lorhard e Matthias Martini. L'impronta luterana impressa durante l'avvento della Riforma a Berna era stata a tal punto forte da condizionare – ancora un secolo dopo – le scelte relative ai modelli metafisici da privilegiare. I docenti losannesi poterono agevolarsi di un clima più sereno; anche per questo riuscirono a perfezionare opere di metafisica decisamente più sistematiche e complete rispetto ai loro colleghi bernesi. Le metafisiche losannesi di Georg Müller e Jonas Sterchi vennero pertanto lette, apprezzate e commentate a Berna.

Riferimenti bibliografici

Fonti

- Calvin J. (1859), *Institution de la religion chrestienne* (ed. 1541), Marlorat A. (éd.), Meyrueis, Paris.
- Haberreuter S. [Praes.] / Freudenberger J. et Vulpus J. [Resp.] (1645), *Theses de uso philosophiae in S.S. Theologia*, Sonnleitner, Bern.
- Hasler J. (1575), *Aphorismi thetici Aristotelei praecipuas libri prima philosophiae*, Wyriot, Strassburg.

- Lorhard J. (1606), *Metaphysicae seu ontologiae diagraphae*, in *Ogdoas scholastica continens diagraphen typicam artium Grammatices, Logices, Rhetorices, Astronomices, Ethices, Physices, Metaphysices, seu Ontologiae*, Straub, St. Gallen.
- Lüthard C. [Praes.] / Brugger J. [Resp.] (1660), *Disputatio theologica de simplicitate Dei*, Sonnleitner, Bern.
- Luther M. (1529), *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*, in D. Martin Luthers Werke [Abt. 1]: Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe) Bd. 6, Böhlau, Weimar 1888.
- Niklaus J. [Praes.] / Lupichius J.J. [Resp.] (1660), *Disputatio ΠΡΟΠΑΙΔΕΤΙΚΗ de philosophiae natura et partibus in genere*, Sonnleitner, Bern.
- Smith B. (2012), *Ontology*, in: *The Furniture of the World. Essays on Metaphysics and Ontology*, Guillermo Hurtado G., Nudler O. (eds), Brill, Leiden-Boston, pp. 47-68.
- Smith B. (2022), "The Birth of Ontology", *Journal of Knowledge Structures & Systems*, 3/1, pp. 57-66.
- Sterchi (Sterckius) J. (1694), *Institutiones logicae*, Hügenet, Bern.
- Timpler C. (1604), *Metaphysicae systema methodicum*, Kezel, Lich.
- Varzi A. (2011a), *Il mondo messo a fuoco. Storie di allucinazioni e miopie filosofiche*, Laterza, Bari.
- Varzi A. (2011b), "On doing Ontology without Metaphysics", *Philosophical Perspectives*, 25/1 – DOI: <https://academiccommons.columbia.edu/doi/10.7916/D82N510H>.
- Wegelin T. (1608), *Disputatio de Christo*, Gruppenbach, Tübingen.

Studi critici

- Banna P. (2021), *L'ambigua religiosità dei primi cristiani. Una rilettura critica della teologia delle religioni alla luce delle fonti cristiane dei primi secoli*, Vita e Pensiero, Milano.
- Blank A. (2016; 2020), "Nicolaus Taurellus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/taurellus/>.
- Büttgen P. (2011), *Luther et la philosophie. Études d'histoire*, Vrin, Paris.
- Cellamare D. (2023), "Sixteenth-Century Discussions on the Origin of the Intellective Soul and a Confessional Divide: A Reappraisal", *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 90/1, pp. 173-213.

- Christoff D., Javet P. et al. (1987), *La philosophie dans la Haute École de Lausanne 1540-1955*, Presses Centrales Lausanne / Université de Lausanne, Lausanne.
- Di Vona P. (1968), *Studi sulla scolastica della Controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, La Nuova Italia, Firenze.
- Dieter T. (2001), *Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie*, DeGruyter, Berlin.
- Emery G. (2007), *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*, trans. Francesca Aran Murphy, Oxford University Press, Oxford.
- Feingold M., Freedman J.S., Rother W. (2001), *The Influence of Petrus Ramus*, Schwabe, Basel.
- Forlivesi M. (2005), "Impure Ontology. The Nature of Metaphysics and Its Object in Francisco Suárez's Texts", *Quaestio. Yearbook of the History of Metaphysics*, 5, pp. 559-586.
- Forlivesi M. (2009), "Ut illi non repugnet esse in materia. La dottrina di Zaccaria Pasqualigo (1600-1664) sulla natura della metafisica e del suo oggetto", *Veritas*, 54/3, pp. 156-172.
- Im Hof U. (1984a), *1528-1834: Die Berner Hohe Schule*, in *Die Universität Bern – Geschichte und Entwicklung: eine Publikation des Collegium generale der Universität Bern*, Ringeling H., Svilar M. (Hrsg.), Haupt, Bern, pp. 27-39.
- Im Hof U. (1984b), *Hohe Schule – Akademie – Universität 1528 – 1805 – 1834 – 1984*, in *Hochschulgeschichte Berns 1528-1984. Zur 150-Jahr-Feier der Universität Bern 1984*, Scandola P. (Hrsg.) im Auftrag des Regierungsrats Bern von der Kommission für bernische Hochschulgeschichte, pp. 23-127.
- Kasper W. (2016), *Martin Luther. Eine ökumenische Perspektive*, Patmos Verlag, Ostfildern [trad. it. (2016), Queriniana, Brescia].
- Kirchhofer M. (1828), *Bertold Haller oder die Reformation von Bern*, Orell, Zürich.
- Kusukawa S. (1999), *Lutheran Uses of Aristotle: A Comparison between Jacob Schegk and Philip Melancthon*, in *Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Century. Conversations with Aristotle*, Blackwell C., Kusukawa S. (eds), Ashgate, Aldershot, pp. 169-205.
- Lamanna M. (2013), *La nascita dell'ontologia nella metafisica di Rudolph Gockel (1547-1628)*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York.

- Lamanna M. (2020), "La naissance de l'ontologie à Saint-Gall : Jacob Lorhard et la métaphysique monastique. Un état de la question", *Les Études philosophiques*, 3, pp. 17-36.
- Lamanna M. (2021), "Francisco Suárez – Ontology (Science of Being)", *Conimbricenses Encyclopedia*, de Carvalho M.S., Guidi S. (eds), URL: <http://www.conimbricenses.org/encyclopedia/suarez-francisco-ontology-science/>.
- Lamanna M. (2022), "From Avant-Garde to Rear-Guard. Debates on the Concept 'Thing' (Res) in Protestant Reformed Scholasticism", *Quaestio. Yearbook of the History of Metaphysics*, 22, pp. 563-582.
- Lamanna M. (2023), "The early modern (Swiss) rebirth of the concept of God as cause of Himself (Causa Sui). From Plotinus in Florence to Nicolaus Taurellus at the University of Basel", in www.philosophie.ch – URL: <https://www.philosophie.ch/en/2023-05-24-lamanna>.
- Lynn Martin A. (1988), *The Jesuit Mind: The Mentality of an Elite in Early Modern France*, Cornell University Press, Ithaca (NY).
- Moreau P.-F. (2002), "Wolff et Goclenius", *Archives de philosophie*, 65, pp. 7-14.
- Nelson-Burnett A. (2005), "The Myth of the Swiss Lutherans: Martin Bucer and the Eucharistic Controversy in Bern", *Zwingliana*, 32, pp. 45-70.
- Øhrstrøm P., Uckelman S.L. (2022), "Lorhard, Ramus, and Timpler and "The birth of ontology", *Journal of Knowledge Structures & Systems*, 3/2, pp. 48-56.
- Pereyra J. (2007), *Suárez: Between Scholasticism and Modernity*, Marquette University Press, Milwaukee.
- Pozzo R. (2012), *Adversus Ramistas. Kontroversen über die Natur der Logik am Ende der Renaissance*, Schwabe, Basel.
- Salatowsky S. (2006), *De anima. Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhunderts*, Grüner, Amsterdam-Philadelphia.
- Tennent T.C. (2010), *Invitation to World Missions. A Trinitarian Missiology for the Twenty-first Century*, Kregel, Grand Rapids.
- Ventimiglia G. (1997), *Differenza e contraddizione*, Vita e Pensiero, Milano.
- Ventimiglia G. (2020), *Aquinas after Frege*, Palgrave, London.

Studi sull'Aristotelismo medievale (secoli VI-XVI)
anno 3, numero 3, dicembre 2023
a cura di Chiara Paladini

direttore editoriale: Mario Scagnetti
editor: Annalisa Maniscalco
caporedattore: Giuliano Ferrara
redazione: Nicholas Izzi

Participation or Imitation? Siger of Brabant vs Thomas Aquinas
David Anzalone

Optimus vir, optima lex. A Medieval Debate on the Soul of a City
Zi'ang Chen

La metafisica a Berna e Losanna nell'età della Riforma (XVI-XVII secolo)
Marco Lamanna

Medieval Modalities. Is There Still a Story to tell?
John Marenbon

On the Truth-Value of Categorical Propositions with Empty Terms in Duns Scotus' Logical Commentaries
Matteo Maserati

Guglielmo di Alnwick e le idee divine. In I Sententiarum, dist. 36 (Parigi, 1313-1314)
Davide Riserbato

Suárez on Consent and the Origin of the Political Community
Christian Rode

Who Wants to Live Forever? Juan Maldonado and Benet Perera on the Philosophical (Im/)Possibility to Demonstrate the Soul's Immortality
Anna Tropia

euro 25,00



ISBN 978-88-9295-847-0
ISSN 2785-5066