



# NOCTUA

La tradizione filosofica dall'antico al moderno

Rivista semestrale, Firenze-Parma, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

---

Anno XI, n. 2, 2024

Claus A. Andersen | *Scientia formalitatum. The Emergence of a New Discipline in the Renaissance*

Álvaro José Campillo Bo | *From Poetics to Mathematics: Vicente Mariner's Latin Translation of Proclus' In Euclidem*

Alice Ragni | *Note sulla questione dell'emendatio della filosofia prima: Clauberg, Leibniz, Wolff*

Matteo Marcheschi | *Boulangier e il tempo delle origini*

ISSN 2284-1180

This volume is open access under a CC BY license. This license allows re-users to distribute, remix, adapt, and build upon the material in any medium or format, so long as attribution is given to the creator. The license allows for commercial use.

Questo volume è a libero accesso secondo la licenza CC BY. Questa licenza permette di distribuire, modificare, adattare e creare opere derivate dall'originale, anche a scopi commerciali, a condizione che venga riconosciuta una menzione di paternità adeguata.

# NOCTUA

## DIRETTORE

Stefano Caroti (Museo Galileo, Firenze)

## CO-DIRETTORE

Andrea Strazzoni (Università degli Studi di Torino)

## EDITORS

Sara Bonechi (Museo Galileo, Firenze)

Stefano Caroti (Museo Galileo, Firenze)

Simone Fellina (Università degli Studi di Parma)

Erika Gisler (Staedtische Toechterhandelschule Luzern)

Ludovica Marinucci (Università degli Studi di Salerno - Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma)

Marco Storni (Université libre de Bruxelles)

Andrea Strazzoni (Università degli Studi di Torino)

## COMITATO SCIENTIFICO

Fabrizio Amerini (Università degli Studi di Parma)

Maria Rosa Antognazza (King's College London, 1964-2023)

Giulia Belgioioso (Università del Salento, Lecce)

Carlo Borghero (Università degli Studi di Roma «La Sapienza» - Accademia delle Scienze di Torino)

Antonella Del Prete (Università degli Studi di Torino)

Marco Forlivesi (Università degli Studi «Gabriele D'Annunzio», Chieti-Pescara)

James Hankins (Harvard University)

Alain de Libera (Collège de France)

Martin Mulsow (Forschungszentrum Gotha der Universität Erfurt)

Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale, Vercelli)

Vittoria Perrone Compagni (Università degli Studi di Firenze)

Pasquale Porro (Università degli Studi di Torino)

Fiorella Retucci (Universität zu Köln - Università del Salento, Lecce)

Han van Ruler (Erasmus Universiteit Rotterdam)

Loris Sturlese (Università del Salento, Lecce)

# NOCTUA

## LA TRADIZIONE FILOSOFICA DALL'ANTICO AL MODERNO

Rivista semestrale, Firenze-Parma, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

ANNO XI, N. 2, 2024

### CONTENUTI

#### STUDI

Claus A. Andersen   <i>Scientia formalitatum. The Emergence of a New Discipline in the Renaissance</i>	200
Álvaro José Campillo Bo   <i>From Poetics to Mathematics: Vicente Mariner's Latin Translation of Proclus' In Euclidem</i>	258
Alice Ragni   <i>Note sulla questione dell'emendatio della filosofia prima: Clauberg, Leibniz, Wolff</i>	295
Matteo Marcheschi   <i>Boulangier e il tempo delle origini</i>	321
Indice dei manoscritti	346
Indice dei nomi	355

ISSN 2284-1180

# STUDI

## SCIENTIA FORMALITATUM

### THE EMERGENCE OF A NEW DISCIPLINE IN THE RENAISSANCE

CLAUS A. ANDERSEN\*

**Abstract:** The Formalist tradition in late-scholastic philosophy has gone unnoticed in standard historiography. This article's overall objective is to add the Formalist tradition to what we know about Renaissance philosophy. I first show how the Formalist tradition was born out of some innovative considerations of hierarchies of distinctions in the wake of the Franciscan John Duns Scotus's teaching on the formal distinction in the beginning of the fourteenth century (especially Francis of Meyronnes's model of four distinctions and Petrus Thomae's more elaborate doctrine of seven kinds of distinctions). I then trace how Formalist literature developed from being an exclusively Franciscan affair to becoming a much more widespread phenomenon. Thus, from the decades up to 1500 and onwards, authors from various late-scholastic schools (Thomism, Lullism, Averroism, and others) produced Formalist literature, i.e., treatises on multiple kinds of distinctions. I highlight particularly how one Franciscan philosopher of the sixteenth century, Jean Du Douet, proposed to view the Formalist preoccupation with distinctions as a discipline in its own right, a proper *scientia formalitatum*. I finally argue that while this proposal met with dismissive reactions, Du Douet's idea does in fact reflect the role Formalism played in the scholastic curriculum in the late sixteenth century, at least in Franciscan milieus.

**Keywords:** Scotism; Renaissance philosophy; history of metaphysics; scholastic metaphysics; scholastic traditions; formal distinction.

---

\* Work on this article was funded by the EU as a part of my MSCA project FORMALITAS. Draft versions of this article were presented at the Scientiae conference at the Czech Academy of Sciences (June 2023), at the seminar New Perspectives on Early Modern Scholastic Ontology at the University of South Bohemia (October 2023), and at the workshop Modes and Distinctions in Scholastic Formalism at UCLouvain (October 2023). I am grateful for the feedback I received on these occasions from Paul-Richard and Elisabeth Blum, Danilo Facca, Victor Salas, Daniel Heider, Daniel Novotný, Lukáš Novák, Sylvain Roudaut, and Vitaly Ivanov. I am also grateful to Robert Andrews for careful proofreading and many helpful suggestions. Any shortcomings are entirely my own responsibility.

## Introduction

The genre of the so-called *Formalist treatises* (*Tractatus formalitatum*, *Formalitates* etc.) flourished throughout the Renaissance. It originated in the early fourteenth century, when Franciscans under the influence of John Duns Scotus (1265/66–1308), himself a Franciscan, started writing short treatises or otherwise engaged in discussions about various kinds of distinctions, among them Scotus's famous *formal distinction*, which then gave name to the genre. That the Scotists cultivated this genre is fairly well known. It is less known that they kept doing so until well into the seventeenth century, and that from the end of the fifteenth century other school traditions joined them. In addition to the Scotist treatises, we thus have a fairly large number of treatises on the theory of distinctions written by authors of Lullist, Thomist, Averroist, and still other backgrounds. Clearly, Wolfgang Hübener did not exaggerate when he, in a seminal article from 1987, called the Formalist tradition "die historisch am weitesten ausgreifende Diskursformation der neueren Metaphysikgeschichte."<sup>1</sup> Antonino Poppi, in a likewise seminal publication from 1966, highlighted the long continuation of the Formalist tradition as reflected in sources from (primarily) the Scotist milieu at Padua.<sup>2</sup> In spite of these efforts, and those of a few others, the Formalist tradition has not received the scholarly attention a "discourse formation" of this dimension properly deserves, and in particular this is true of that part of the tradition which stretches beyond the scope of medieval studies, i.e., the Formalist tradition of the sixteenth century and later. One intriguing aspect of the development of

---

1 HÜBENER 1987, 329.

2 POPPI 1966. Other important publications include BOLLIGER 2003 (documents the Formalist influence on Huldrych Zwingli, with a long chapter devoted to the Formalist tradition up to the time of Zwingli), MARRONE 2006 (shows that the Formalist tradition is in the background of Descartes's ontology), and ANDERSEN 2011 (traces the development of the Formalist doctrine of seven distinctions until the eighteenth century). I shall refer to further research literature in the course of this article.

this literature in the sixteenth century was that the question was raised, by the Breton Franciscan Jean Du Douet (fl. 1570s–1580s), whether or not this literature in fact constitutes a discipline of its own, a *scientia formalitatum*. Du Douet thinks that it does. Although his proposal was met with scepticism, it bespeaks the fact that the vast literature on formalities and distinctions does seem to have *de facto* assumed the character of a discipline of its own, with its own textbooks and place in the scholastic curriculum.

The rise of a new discipline needs to be a part of what we know about Renaissance philosophy. To advance this objective, I shall proceed in four steps. I shall first provide an impression of what the Formalist literature, from its beginnings in the fourteenth century, was about; in a second step, I shall show how widespread it came to be during the Renaissance; thirdly, I shall discuss in some detail Jean Du Douet’s innovative idea of a separate *scientia formalitatum*; I shall then, fourthly, consider the criticism levelled against Du Douet’s proposal by some later authors and contrast this criticism with some evidence that the Formalist tradition indeed did constitute a discipline of its own.

## **1. The Beginnings of the Formalist Tradition**

Were it not for Duns Scotus’s assumption of a special “formal distinction,” there would hardly have been such a thing as the Formalist tradition. It would be wrong, though, to believe that the Formalist literature is only, or even primarily, concerned with Scotus’s distinction. Therefore, without at this time entering into any subtleties of Scotus’s thought on distinctions and how it evolved over time, suffice it to recall that Scotus introduced the formal distinction into metaphysics, psychology, and theology. It applies, e.g.,



between genus and species, the powers of the soul, and the divine perfections. At the risk of oversimplification, we may say that, according to Scotus, the formal distinction is not one that is projected onto reality by an intellect, i.e., it is not a rational distinction; but neither does it hold between real things, i.e., it is not a real distinction either. It is rather to be situated between these distinctions. It holds between real aspects, or formalities, of things. These as such do not exist separately from one another, and yet are not formally the same; an intellect can find a distinction in reality, even where there is a real identity.<sup>3</sup>

But does the formal distinction genuinely constitute a middle between the rational and the real distinction, or is it in fact reducible to one of them? This question was debated among some of Scotus's younger colleagues and followers, resulting in realist and less-realist interpretations of the formal distinction.<sup>4</sup> Others chose a different approach, one that allowed for multiple kinds of distinctions each with their field of application. For the Formalist tradition, this step may be said to be even more important than Scotus's original doctrine. The French Franciscan Francis of Meyronnes (1285–1328), one of Duns Scotus's immediate students at Paris, worked out a list of four kinds of distinctions that may be applied on various levels of reality: *distinctio essentialis*, *distinctio realis*, *distinctio formalis*, *distinctio modalis*. According to Meyronnes, there is a hierarchical order among these distinctions. The essen-

---

3 In lieu of many other publications on Scotus's formal distinction, see the succinct treatment in NOONE 2009, 129–134. For the development of Scotus's thought on this distinction, see DUMONT 2005. Scotus's latest piece of writing on the subject has been edited under the title *Quaestio de formalitatibus*; see EMERY, SMITH 2014. Although this *quaestio* clearly sparked debate in the early fourteenth century, it did not yet (contrary to what its title may lead some readers to expect) provide a model for later Formalist literature.

4 For various early, partially contemporaneous, interpretations of the formal distinction, see DUMONT 2005, 10–13, and NOONE 2009, 134–148. Regarding the special case of William of Alnwick, who reacted to Scotus's late *quaestio* on the formal distinction, see VAN DEN BERCKEN 2021.

tial distinction has the widest scope, since it holds between widely distinct items, such as God and creatures, which each possesses their own essence and existence. The real distinction rather holds between items that have one single essence in common but are otherwise distinct (this applies to the Trinity, where the Father and the Son participate in one and the same essence). The formal distinction holds between quiddities of things (such as man and donkey) that have one genus in common (living being). The modal distinction covers the narrowest scope, since it holds between a quiddity and its intrinsic modes.<sup>5</sup>

This idea of a hierarchy of distinctions was worked out in much greater detail by another early Scotist, the Galician Franciscan Petrus Thomae († 1340), who taught in the Franciscan *Studium* of Barcelona.<sup>6</sup> Peter discussed distinctions in several works, including one long treatise (called *De modis distinctionum*) and a short one (with varying titles) dedicated to just this topic.<sup>7</sup> The short treatise proved immensely influential and may be seen as the first Formalist treatise, albeit in competition with an excerpt from one of Meyronnes's commentaries on the *Sentences* (the *Ab oriente* version, dist. 8), which circulated in manuscript under the title of a treatise on formalities.<sup>8</sup> Peter's short treatise is divided into a general presentation of various kinds of distinctions and a special consideration of how these distinctions apply to Aristotle's ten

---

5 FRANCISCUS DE MAYRONIS 1520, *Conflatus*, d. 8, q. 1, 43vb. For a more detailed treatment, see ANDERSEN 2011, 89–93. The examples given by Meyronnes at this place obscure the theological importance of the formal distinction in his thought. See MÖHLE 2007, 74–113, with references to further literature.

6 For his life and works, see SMITH 2012. For his general doctrine of distinctions, see the classical study BRIDGES 1959.

7 This short treatise has come down to us in two different versions, both of which are available in modern editions (PETRUS THOMAE 2000 and 2011). Regarding the intricate problem of the relationship between the two versions, see ANDERSEN 2011, 47–81. Parts of the longer treatise were inserted into Peter's *Quodlibetal Questions* (PETRUS THOMAE 1957, qq. 6 and 7); see ANDERSEN 2011, 43.

8 See HÜBENER 1987, 334.

categories. Peter presents no less than seven kinds of distinctions: *distinctio rationis*, *distinctio ex natura rei*, *distinctio formalis*, *distinctio realis*, *distinctio essentialis*, *distinctio se totis subiective*, *distinctio se totis obiective*.<sup>9</sup> He adds that these distinctions correspond with as many kinds of identities.<sup>10</sup> He invests considerable effort into explaining the hierarchical order among the distinctions. To put it briefly, the order among distinctions is the reverse of that of identities, so that the strongest kind of identity corresponds with the weakest kind of distinction and vice versa. The intermediary levels are ordered accordingly. The “totally objective distinction” implies all the other kinds of distinction, whereas the “totally subjective distinction” implies all the others except the “totally objective” one.<sup>11</sup>

Peter Thomae’s doctrine of distinctions contains an entire Scotist ontology. His “totally objective distinction” may be emphasised as particularly interesting. Peter, drawing on one key motif in Duns Scotus’s metaphysics, describes it as holding between items from which “one real univocal concept” cannot be abstracted. This real univocal concept corresponds with what Peter in other works calls “objective being.”<sup>12</sup> There is a “totally objective distinction” between items that do not have objective being in common; and correspondingly, there is objective identity between such items that do have objective being in common, such as God and creatures. Peter only mentions “indi-

---

9 PETRUS THOMAE 2011, nn. 2–4, 286; cf. PETRUS THOMAE 2000, 296.

10 PETRUS THOMAE 2011, n. 35, 310: “[P]rimum corollarium quod quotiens dicitur distinctio totiens et identitas.” Cf. PETRUS THOMAE 2000, 302.

11 PETRUS THOMAE 2011, nn. 37–38, 312: “Secundum corollarium est quod praedicti aliter se inferunt affirmative, aliter negative, aliter quando accipiuntur cum distinctione, et aliter quando cum identitate. Circa quod est sciendum primo, quod primo, quando determinant distinctionem, sic se habent, quod quaecumque se totis obiective distinguuntur, omnibus modis aliis distinguuntur et sic de omnibus aliis modis distinctionum respectu aliorum praecedentium. Quaecumque enim distinguuntur subiective, distinguuntur essentialiter, realiter, formaliter et ratione et sic de aliis, non autem e contrario.” Cf. PETRUS THOMAE 2000, 302–303.

12 See, e.g., PETRUS THOMAE 2015, q. 7, art. 3, 152, and PETRUS THOMAE 2018, q. 11, art. 3, 302.

vidual and formal differences” as examples of items that lie outside of objective being and hence can be distinguished objectively from the items they qualify.<sup>13</sup> This makes Peter’s objective distinction similar to the modal distinction proposed by Francis of Meyronnes (whose intrinsic modes exactly have the function of qualifying a quiddity). Peter, however, did not explicitly mention modes at this place, and so some writers in the Formalist tradition add the modal distinction to the list of Peter Thomae’s seven distinctions, or else subsume it under his *distinctio ex natura rei*.<sup>14</sup> The later Formalist literature is basically occupied with spelling out the ontology implied by Francis of Meyronnes’s and Petrus Thomae’s lists of distinctions.

## 2. The Development and Reception of the Formalist Tradition

Though the early development of the Formalist tradition in the wake of Petrus Thomae and Francis of Meyronnes is murky, it seems safe to assume that a genuine tradition must have taken form during the course of the fourteenth century. Treatises on kinds of distinctions, often by unnamed authors, began to flourish.<sup>15</sup> The material from the fifteenth century (and later) is abundant.

---

13 PETRUS THOMAE 2011, n. 34, 310: “[I]lla distinguuntur se totis obiective, quae non conveniunt in aliqua una realitate seu ratione quidditativa vel a quibus non potest abstrahi aliquis conceptus univocus realis seu propriae rationis, sicut sunt differentiae formales et individuales et illa quae habent conceptum quidditativum et qualitativum, sicut ens et bonum.” Cf. PETRUS THOMAE 2000, 302.

14 For a discussion of this problematic, see ANDERSEN 2011, 171–177. John Foxal (Anglicus) is an example of an author from the fifteenth century who adds Meyronnes’s modal distinction to Petrus Thomae’s septenary; see his *Tractatus de formalitatibus*: Ms. Angelica 563, 49r–81v: 49r, explicitly referencing both authors. The authorship of this treatise has been settled in SMITH, CROESDIJK 2016, 337–338, 342.

15 I am grateful to Garrett R. Smith for sharing his inventory of this literature with me. As per February 2024, the inventory contains, besides treatises by known authors, no less than 18 different anonymous Formalist treatises, all preserved in manuscript (some of them in several manuscripts), from – as it seems – either the later fourteenth or the fifteenth century. The famous *Formalitates secundum doctrinam Francisci Maironis* (ANONYMOUS 1490: 93ra–109vb in a volume with texts by Antonius Andreae and Francis of Meyronnes; two later prints in 1517 and 1520) is not included; it may be safely as-

The following survey is bound to be incomplete; the examples given, though, do convey an accurate impression of how the Formalist tradition developed.<sup>16</sup> Giuliano Zardino di Lodi, Nicolai Lakmann, and Heinrich of Werl produced treatises on distinctions that have been edited in the twentieth century. They interestingly represent different positions within the Formalist tradition: Giuliano discusses Petrus Thomae's seven distinctions plus the modal one (explicitly referencing both Petrus Thomae and Francis of Meyronnes),<sup>17</sup> Lakmann may be seen as a "Mayronist" (discussing Meyronnes's four distinctions plus the rational distinction while displaying particular interest in the modal distinction),<sup>18</sup> and Heinrich rather experiments with his own alternative nomenclature and arrangement of the distinctions (*distinctio rationis subiective, distinctio rationis obiective, distinctio ex natura rei modalis, distinctio ex natura rei formalis, distinctio modalis realis, distinctio modalis non realis*).<sup>19</sup> There are also examples of Formalist treatises that simply stick with Petrus Thomae's septenary of distinctions. This is the case with the Formalist treatise (extant in just one manuscript dated 1440) composed by Franciscus de

---

sumed it was compiled from various sources only in order to be printed. See HÜBENER 1987, 332.

16 HÜBENER 1987, 331, estimates that no less than 90 different editions of Formalist literature were printed from 1475 until the end of the seventeenth century. The high number is owed to the fact that many treatises had several printed editions. Hübener did not publish his list of printed editions. I am grateful to Stephan Meier-Oeser for granting me access to Hübener's (1934–2007) unpublished catalogue ("Formalitates (Drucke, chronologisch)"), produced presumably around the time when he worked on his 1987 article. The four-pages list comprises 78 chronologically ordered entries in typescript and some handwritten additions (thus at least approximating the number 90). The following sketch of the development of the Formalist tradition is based on my own work-in-progress catalogue of printed Formalist literature.

17 IULIANUS DE LAUDE 1966 (manuscript dated 1481). For a discussion of Giuliano's treatise, see POPPI 1966, 668–671.

18 LAKMANN 1961. For a discussion of his approach to distinctions, see BOLLIGER 2003, 305–310.

19 HENRICUS DE WERLA 1954, 413. For a discussion of his approach to distinctions, see BOLLIGER 2003, 304–305.

Pertusa, a Franciscan from Valencia.<sup>20</sup> This is also the case with the *Tractatus distinctionum* written by one of the Vienna university's first professors, Johannes Meyger, in the early days of the university, i.e., in the 1380s; remarkably, this text was picked up and printed one hundred years later (in 1482), a fact that bespeaks the great importance of this literature in the Renaissance.<sup>21</sup> To judge from their many printed editions, Nicolas d'Orbelles's Scotist commentaries on Aristotle were influential; he did not write a separate Formalist treatise, but instead incorporated a long discussion of Petrus Thomae's seven distinctions into his work on Aristotelian natural philosophy.<sup>22</sup>

D'Orbelles was, at least for some time, active in Paris, and his discussion of distinctions may form some of the background for other important Parisian writings on distinctions. In particular, two treatises were produced at Paris that came to be enormously influential, one of which, the *Formalitates moderniores* by Antoine Sirect (Padua and Bologna 1484), largely affirms the doctrine of the seven distinctions, but notably rejects the idea that all the distinctions can be inferred from (or are inclosed in) one distinction, thus implicitly discarding the very systematicity of Petrus Thomae's original doctrine.<sup>23</sup> Another remarkable feature of Sirect's treatise is that he does not only focus on the seven distinctions, but also includes a long introductory explanation of key metaphysical concepts, structured as a presentation of the divisions of being (*divisiones entis*).<sup>24</sup> Sirect finally presents no less than twelve arguments for

---

20 *Formalitates*: Ms. Tortosa 153, 3v–9r.

21 MEYGER 1482. On Meyger and his treatise, see SHANK 1988, 38, 56, 116, and the more detailed study in MACHADO FORTHCOMING.

22 NICOLAUS DE ORBELLIS 1485, *In Phys.*, lib. I, 16ra–19vb. See ANDERSEN 2011, 217–223. D'Orbelles's section on distinctions was also incorporated into a Formalist treatise, albeit along with foreign material, rendering incoherent the doctrine presented. This treatise has been edited from two manuscripts in SOUSEDÍK 2011; for a discussion of its authorship, see KNEBEL 2012, 127–128.

23 SIRECTUS 1484, art. 3, pars 2, 19r–v. For discussion of Sirect's approach to the distinctions, see ANDERSEN FORTHCOMING.

24 SIRECTUS 1484, art. 1, 2v–6r, discusses the following eleven divisions of being: *ens reale* –

the formal distinction, more specifically for not reducing the formal to the real distinction.<sup>25</sup> The other Parisian treatise from this period, Étienne Brulefer's *Formalitates in doctrinam Scoti* (Paris ca. 1480), goes in the opposite direction and seeks to reduce the number of distinctions (though does not reduce the formal to the real distinction either). Brulefer applies the principle of parsimony (known as Ockham's razor) that "no plurality should be assumed without necessity" to the distinctions, concluding that since most of the distinctions may be reduced to other ones, there is no need to assume seven different kinds. Besides the purely rational distinction, there are only two kinds, namely a real and a formal distinction.<sup>26</sup> A similar criticism had already been articulated by Jean Gerson in his *Centilogium de conceptibus* (1424).<sup>27</sup> Brulefer's

---

*ens rationis; ens quantum – ens non quantum; ens finitum – ens infinitum; ens absolutum – ens respectivum; substantia – accidens; res de ratus, ratum – res a reor, reris; ens transcendens – ens transcendentissime sumptum; ens simpliciter – ens secundum quid; ens simplex – ens compositum; ens necessarium – ens contingens; ens independens – ens dependens.* See ANDERSEN 2016, 623–625. A similar structure, with an introductory section on the divisions of being and then a main section on the seven distinctions, is also found in ZERBIUS 1482 (11 divisions), ANONYMOUS 1490 (just three divisions), PETRUS DE CASTROVOL CA. 1496 (13 divisions). This last work is said to have been composed ("compilavit") in 1468, but appears to have been printed much later; see the entry in ISTC, URL: <https://data.cerl.org/istc/ic00254500> (accessed 19 March 2024).

25 SIRECTUS 1484, 1r–2r (presentation of 12 arguments for reducing the formal to the real distinction) and 19v–20v (Sirect's reply to the 12 arguments); the list of arguments is at least partially found already in the anonymous material of the previous tradition.

26 BURLIFER CA. 1485–1490, 10v: "[C]um pluralitas non sit ponenda sine necessitate, et non appareat aliqua necessitas multiplicandi distinctiones quae sunt praecedentes intellectum nisi in distinctionem formalem et distinctionem realem sequitur quod non sunt necessario ponendae aliae distinctiones condistinctae proprie et per se et aliae ab istis duabus." For the dating of the print here quoted, see the entry in ISTC, URL: <https://data.cerl.org/istc/ib01220400> (accessed 19 March 2024). Brulefer later reworked his short treatise on the distinctions and additionally authored a much longer auto-commentary on the short treatise; see BURLIFER 1501. For details, see ANDERSEN FORTHCOMING (with references to further literature). PETRUS FERMOSELLUS 1555 closely follows Brulefer's reductive approach; he, too, cites the principle of parsimony (*ibid.*, 8r); he nevertheless also incorporates elements from Sirect, namely his discussion of the 12 arguments for the formal distinction (*ibid.*, 8r–12v). Fermosellus thus combines Brulefer's reductive approach with Sirect's position on the formal distinction.

27 GERSON 1973, n. 93, 515. ANDERSEN 2011, 179–181. BOLLIGER 2003, 329 and 338–352 strongly emphasises Gerson's influence on Brulefer.

aim was to return to the slimmer economy of distinctions found in Duns Scotus's own works. Many critics of the seven distinctions followed this approach. Sirect's treatise, however, also was quite successful. It soon became the object of a special commentary literature; its author came to be known as the Master of Formalities (*Magister formalitatum*). Both Brulefer and Sirect referred to the earlier tradition using the anonymous label *formalistae* (or *formalizantes*). In the subsequent tradition, these two authors were seen as the leading authorities on the subject.<sup>28</sup> By contrast, Petrus Thomae was almost completely forgotten and Meyronnes mostly remembered just for his modal distinction. Until the beginning of the seventeenth century, Sirect's and Brulefer's works were often reprinted, and often together in one volume with additional material by other authors.

At Padua and Bologna, there was a keen interest in this kind of literature. Thanks to Antonino Poppi's study mentioned in the introduction to this article, the development at Padua is fairly well known. There, the Franciscan master Antonio Trombetta wrote a commentary on Sirect's treatise, while his confrere Maurice of Port wrote a short summary of the doctrine of the seven distinctions that was often included in printed volumes with other Formalist treatises.<sup>29</sup> At Bologna, the eclectic metaphysician Gabriele Zerbi had already, before the publication of Sirect's treatise, published a *Quaestio de pluralitate distinctionum* as an appendix to his *Quaestiones metaphysicae* (Bologna 1482).<sup>30</sup> In the 1490s, the reader of logic at the university, Oliviero Jonto, wrote a substantial and critical *Libellus de distinctionum pluralitate* (Bologna 1494), while

---

28 For their influence on the later tradition, see below; for further details, see ANDERSEN FORTHCOMING.

29 Both of these writings are contained (along with Sirectus's treatise and the shorter of Brulefer's treatises) in TROMBETTA 1502, being a typical example of a collective volume containing Formalist literature. Trombetta's own treatise was first printed in Venice 1493.

30 ZERBIUS 1482. See POPPI 1966, 674–680.



his own former teacher Stephanus de Flandria discussed the seven distinctions plus the modal one in his handbook of logic (Bologna 1495).<sup>31</sup> It had indeed become quite normal to discuss the seven distinctions not only in treatises devoted to this special topic, but also in works treating of other matters, such as logic, physics, and theology.<sup>32</sup> At Bologna, we also see another development: While Stephanus de Flandria was a member of the Servite Order, neither Zerbi nor Jonto were members of any religious Order. In other words, it now becomes normal for authors not affiliated with the Franciscans to discuss the seven distinctions and even write treatises about them. While there are cases of this phenomenon also in the earlier material (e.g., the above mentioned Meyger), the development in Bologna seems to testify to a new tendency. Alessandro Achillini, a well-known Bolognese eclectic Aristotelian, with Averroist leanings, had his treatise *De distinctionibus* printed in 1510.<sup>33</sup> Agostino da Treviso (Tarvisinus) from the Order of the Augustinians and an admirer of Giles of Rome (of the same Order) was also active in Bologna; he had his *Tractatus de formalibus et modalibus distinctionibus* printed in 1524.<sup>34</sup> His confrere from Padua Giovanni Benedetto Moncetti, likewise an admirer of Giles of Rome, had already had his *Quaestio aurea de distinctione rationis*, a Formalist treatise with special focus on the rational distinction, printed in 1509 (probably at Venice).<sup>35</sup>

---

31 JONTUS 1491; STEPHANUS DE FLANDRIA 1495, 30ra–b.

32 For other examples, see ANDERSEN 2011, 207–215 and 383 (Guillaume Vaurouillon), 223–225 (Agostino da Ferrara), 227–237 and 384–385 (Pierre Tartaret), and 241 (various authors).

33 ACHILLINI 1510. See MATSEN 1974, 32.

34 TARVISINUS 1524. His Aegidian approach to the distinctions was still being discussed in the seventeenth century (by Bartolomeo Amico, Bartolomeo Mastri, and some Scotists influenced by Mastri); see ANDERSEN 2016, 687–688.

35 MONCETTUS 1509. The full title of the treatise reveals that the author is particularly interested in the real foundation of the rational distinction – and that his text contains a critical comparison between Duns Scotus and Giles of Rome: *Quaestio aurea de distinctione rationis quid sit, et an semper supponat aliquid distinctum ex natura rei, non ut sensit Scotus, immo ex hoc videbitur Scotum non bene posuisse, sed solum ut descripsit D. Egidius Romanus.*

A number of Thomists, all of them Dominicans, followed suit. The Bolognese Thomist Bartolomeo Manzoli had his *Formalitates secundum viam Sancti Thome* printed in 1518, and the more well-known Thomist Chrysostomo Javelli, likewise active in Bologna, discussed the seven distinctions in one section of his *Quaestiones* on Aristotle's *Metaphysics* that he completed in 1532. The phenomenon of Thomists engaging with the Formalist tradition was not restricted to Bologna. Two prominent examples deserve to be mentioned: Andreas Karlstadt (in his youth a Dominican) had his *Distinctiones Thomistarum* printed at Wittenberg in 1508, and a similar work by the Neapolitan Thomist Mattia Gibboni from Aquara (Aquarius) was posthumously printed at Naples in 1605.<sup>36</sup> Notably, these Thomists did not primarily write their treatises in order to refute Scotus or the doctrine of seven distinctions so popular among the Scotists, but rather used the Scotist discussions as a template for developing lists of distinctions that they thought were more adequate for the understanding of Aquinas. This kind of Thomist interest in distinction theory has gone unnoticed in historiography, and may hence come as a surprise. However, it may be even more surprising to some historians of philosophy that authors affiliated with the Lullist tradition too wrote treatises on distinctions and / or discussed the seven distinctions plus additional distinctions in their works on Lullist philosophy. The most prominent example is Pere Daguí (Degui), who was the first professor in the Lullist *studium* on Mallorca and author of two treatises on distinctions (available in modern edi-

---

See also the disposition of the text, 2r: "In ista quaestione videbimus primo quid sit distinctio rationis, et an semper supponat aliqua esse distincta ex natura rei. Secundo videbimus qualiter Scotus cum suis imitatoribus non bene et complete posuerunt talem distinctionem ex natura rei, et ut sic tota destruetur positio sua de attributis divinis. Tertio adducemus dubia contra positionem nostram et solutiones ad illa." I warmly thank Alberto Casadei for turning my attention to this treatise.

<sup>36</sup> KARLSTADT 1508; MANZOLUS 1518; JAVELLUS 1568, *Super duodecim Metaphysices*, lib. XII, q. 19, 892a–b; AQUARIUS 1605. See ANDERSEN 2023, 160–164, with discussion of the Thomist works mentioned here.

tions), as well as a long section on distinctions in his work on metaphysics.<sup>37</sup> His student Jaume Janer (Ianuarius), a Cistercian who himself became the leader of a Lullist school in Valencia, composed one brief treatise on distinctions and, like his teacher, included long sections on this subject in his two works on metaphysics.<sup>38</sup> We find the same phenomenon in other Lullist works of the period.<sup>39</sup> Another highly interesting example of the reception of Formalist literature in the Crown of Aragon in the late fifteenth century is the Jewish philosopher Eli Habilo, who not only translated Scotist literature into Hebrew, but also, in the introduction to one of these translations, gave his own account of Petrus Thomae's seven distinctions.<sup>40</sup>

Some seventeenth-century Italian Jesuits also contributed to Formalist literature. Bartolomeo Amico's *Tractatio de variis formalitatum et distinctionum generibus dilucida et exacta* (Naples 1638) and Giovanni Riccioli's *De distinctionibus entium in Deo et in creaturis tractatus philosophicus ac theologicus* (Bologna 1669) are examples.<sup>41</sup> While Amico offered a splendid historical over-

---

37 DEGUI 1489 (*Opus divinum*) and 2018 (containing his *Tractatus formalitatum brevis* and his *Tractatus de differentia*). For a discussion of Dagui's relationship to the Formalist tradition, see ANDERSEN, RAMIS BARCELÓ 2018, 37–65.

38 IANUARIUS 1492 (*Ingressus facilis*) and 1506 (*Ars metaphisicalis*). ANDERSEN 2022, 235–239 contains Janer's *Tractatulus de distinctionibus omnium rerum* from 1491. For more detailed references and a discussion of Janer's relationship to the Formalist tradition, see ANDERSEN, RAMIS BARCELÓ 2022, 186–194.

39 See ANDERSEN, RAMIS BARCELÓ 2022, 194–201 (discusses Bernard de Lavinheta, Valerio Valier, Francesc Marçal and others). For Bernard de Lavinheta, see in particular ANDERSEN, RAMIS BARCELÓ 2018, 55–57 and 201–205.

40 Eli Habilo's remarkable interest in Formalism has received due attention. See ZONTA 2006, 165–208 (see especially the English paraphrase of his discussion of distinctions at 178–199), ANDERSEN 2011, 241–253, BAUM 2020, 544–554 (Baum furthermore hypothesizes that interest in Scoto-Lullism might have entered into Jewish circles toward the end of the fifteenth century; see *ibid.*, 554–557).

41 AMICUS 1638; RICCIOLUS 1669. For Amico's treatise, see ANDERSEN 2011, 241, and ANDERSEN 2016, 409–411, 686, 688, 695, 711, 749. Riccioli's connection with the Formalist tradition is less obvious; in his unpaginated introductory section called "*Auctores de distinctionibus consulti*," he does, though, supply an impressive list of Formalist authors as well as contemporaneous Scotists; he likewise refers to a long list of Jesuit treatments of distinctions.

view of the discussion from Sirect until his own time, Riccioli, who is better known for his achievements in astronomy, instead gave a more systematic treatment of the subject of distinctions. It should be noted, however, that these two authors are exceptions from the rule that the genre of Formalist literature was generally not cultivated by Jesuits; their works on metaphysics, though, usually contained sections on various kinds of distinctions.<sup>42</sup> The same goes for the *Schulmetaphysik* produced in Early Modern Protestant and Reformed milieus.<sup>43</sup> Among the Franciscans themselves, Formalist treatises continued to be produced and printed at least until the 1660s.<sup>44</sup> The Capuchins too produced Formalist literature, both in the sixteenth and in the

---

42 For a consideration of the *locus* of discussions of distinctions (usually after the treatment of unity as a *passio entis*) in the Jesuit *Cursus* literature, see ANDERSEN 2016, 678 (considers Francisco Suárez, Pedro Hurtado de Mendoza, Rodrigo Arriaga, and Francisco Oviedo; only the latter inserts his discussion of distinctions after his treatment of all the transcendentals).

43 See BARTHOLIN 1629, 206–215. Caspar Bartholin is an important example, because his manual of metaphysics was the most often printed textbook of this discipline in Protestant Europe (according to LEINSLE 1985, 288). Following upon his treatment of sameness and difference, he presents multiple kinds of distinctions: *distinctio rationis ratiocinantis*, *distinctio rationis ratiocinatae*, *distinctio realis*, *distinctio formalis*, *distinctio essentialis*, *distinctio causalis*, *distinctio subiectiva*, *distinctio accidentalis*, *distinctio modalis simplex*, *distinctio modalis comparata*. Though these distinctions derive from various sources, the Formalist tradition still seems to lie in the distant background of this preoccupation with kinds of distinctions. Bartholin's textbook first appeared in 1608; later editions have a fuller, albeit not very extensive, account of distinctions. In the Reformed camp, ALSTED 1610, 27–31, and ALSTED 1613, 232–247, covers all of the Formalist distinctions and some additional distinctions. BOLLIGER 2003, 424–459, discusses Formalist influences on Huldrych Zwingli's theology. Further examples from Protestant and Reformed milieus are discussed in MÜLLER FORTHCOMING.

44 See FABER FAVENTINUS 1602; ARRETINUS 1606; PICELLIUS 1655; BORDONUS 1662. More on the first two of these treatises below. Note that I am not here considering the extensive dissertation literature from the period, i.e., the kind of literature in which a *praeses* typically presented his view on a given topic which his students then, as their final exam, had to explain in public. In this literature too, distinctions were up for discussion. For just one example, see CATRIN (*praeses*) 1698. However, if this example is representative, one will, in this kind of literature, rather find discussions of the formal distinction vis-à-vis contemporary criticism than a direct engagement with the old Formalist tradition. Interestingly, CATRIN (*praeses*) 1698, *passim*, references the above mentioned Riccioli, among other Jesuits. The work also includes a critical discussion of the Jesuit doctrine of *scientia media*; see *ibid.*, 83–111.

seventeenth centuries.<sup>45</sup> The general tendency, though, also among the Franciscans, was that matters formerly discussed in Formalist treatises gradually became adopted into their vast *Cursus philosophici*, the preferred genre of seventeenth century scholastic philosophy.<sup>46</sup> At least in some Scotist *Cursus* literature, in the sections pertaining to logic or metaphysics, we still find discussions of the seven distinctions well into the eighteenth century.<sup>47</sup>

### 3. *Scientia formalitatum* as a Separate Discipline: Jean Du Douet's Proposal

In all of the literature that I have mentioned, one finds detailed and subtle discussions of distinction, identity, and related metaphysical matters (intrinsic modes, kinds of predication, etc.). Surprisingly, what one rather seldom finds are reflexions on what this literature is about and what its purpose is. One might wonder whether scholastic Formalism is a part of metaphysics or

---

45 See PISTORIENSIS 1570; GESUALDUS DE BONONIIS 1652. Girolamo da Pistoia's (Pistoriensis) treatise is written in the form of a dialogue, a format also employed in the Formalist tradition of the fifteenth century, namely by Robertus Anglicus; see HÜBENER 1987, 330.

46 This is the case with the influential Conventual Franciscans Bartolomeo Mastri and Bonaventura Belluto, who present and discuss the seven Formalist distinctions both in their disputations on logic published as a jointly authored work and in the disputations on metaphysics authored by Mastri alone. See the detailed discussion in ANDERSEN 2016, 659–683 (referencing further seventeenth-century Scotist literature). PICH 2023, 269, argues that the long digression on distinctions in Alfonso Briceño's *Controversiae*, a vast work on Scotist theology (Madrid 1639), constitutes something like an equivalent to a Formalist treatise. Briceño was born in Santiago de Chile and later, after a sojourn in Spain, taught in the Franciscan Convent of Lima, Peru. Roberto Hofmeister Pich confirmed to me that no Formalist literature properly speaking (separate Formalist treatises) is presently known to have been produced in Latin American scholasticism; however, with the rising interest in this branch of the history of scholastic thought, Formalist literature may be found there too.

47 As shown in ANDERSEN 2011, 259–267 and 386–387 (documents Alipius Locherer's discussion of the seven distinctions in his *Clypeus philosophico-scotisticus*, published in 1740). While the genre of Formalist treatises gradually came to an end with the adoption of Formalist discussions into the Scotist *Cursus* literature, a shift away from the traditional doctrine of distinctions toward a new tendency (from Jesuit scholasticism) to discuss distinctions under the heading of mental precisions took place. For this development, see ANDERSEN 2016, 820–839.

of logic, or does it rather constitute a discipline of its own? The single most vocal author in favour of such a separate discipline was Jean Du Douet, an observant Franciscan from the Province of Touraine, Doctor Regens in the Faculty of Theology in Paris, and a Professor Ordinarius in the Grand Couvent of his order in the same city.<sup>48</sup> As the long title of his Formalist treatise suggests, Du Douet saw himself as an heir to an extensive tradition; his work draws on Scotus's teaching, on Sirect's Formalist treatise and Trombetta's commentary on it, as well as Brulefer's criticism of the *formalistae*: *Formalitarum Doctoris Subtilis Scoti, Antonii Sirecti, Antonii Trombetae, et Stephani Bruleferi, eximiorum Theologorum, ordinis Minorum, Monotessera in philosophiae Aristotelis et Theologiae theoricæ studiosorum gratiam adunata, ac in tres libros capitibus sectos ordine perfacili digesta*.

Du Douet's work thus bears testimony to the influence of Sirect and Brulefer on the Post-Medieval Formalist tradition. The work was printed twice, in 1579 at Paris and in 1587 at Venice. In the first edition, the work

---

<sup>48</sup>I gather this information from the *titulus* of DOVETUS 1587a ("Vita Mauricii Hylareti"), unpaginated (c iii verso; Du Douet's text actually dates from 1586): "F. Ioannes Dv Dovet Armoricus Dinannicus, Ordinis D. Francisci, Almae Parisiensis Facultatis Theologiae Doctor Regens: & professor ordinarius, pio Lectori S." Du Douet was a native from Dinan in the Bretagne. At the time of the publication of his Formalist treatise, he was a bachelor of theology; see the cover page of DOVETUS 1579. As already noted by SCHMUTZ 2008, 407, the biographic sketch in SERÉNT 1914 is insufficient; it must be complemented with information from Du Douet's own writings (the two just mentioned). In recent literature, Du Douet has been treated in MARRONE 2006, 255–258 (key concepts of his ontology), SCHMUTZ 2008, 391, 401, 407, 424, 463 (his significance in the context of Parisian Scotism), and ANDERSEN 2016, 664–665 (his suggestion of a separate *scientia formalitarum*, also under investigation in this present article). SCHMUTZ, *ibid.*, 407, gives the following estimate of Du Douet's significance for the Scotist profile of the Grand Couvent of the Franciscans in Paris: "L'ouvrage de Du Douet peut être considéré comme le premier imprimé de la tradition moderne du couvent: mais au niveau du contenu, il est en fait le livre le plus en contact avec 'l'ancienne' tradition du scotisme parisien, à savoir le formalisme de la fin du XV<sup>e</sup> siècle." This accurate observation is not affected by Schmutz's mistaken identification of a work by François Leroy as simply a new edition of Du Douet's treatise; see below. For a historical sketch of Franciscan education in Paris around the time of Du Douet, see ARMSTRONG 2004, especially 112–124.

comprises 286 octavo pages. It is structured in three books, *libelli*, the first of which introduces a series of both metaphysical and logico-epistemological key motifs from Formalist literature, the second discusses the divisions of being (as Sirect did), and the third presents Peter Thomae's seven kinds of distinctions and their corresponding kinds of identities (note that Petrus Thomae is no longer mentioned as author of this doctrine).<sup>49</sup> The first book clearly has an introductory function. It discusses the definitions and divisions of key concepts of this kind of literature (e.g., quiddity and intrinsic mode), the various kinds of predication employed in this literature, as well as the intellectual operations presupposed in all of philosophy. In chapters 3–5, all very brief, of this first book, Du Douet also discusses the very status of Formalism as a discipline, or indeed as a *scientia* in its own right. The entire third chapter, dealing with the “subject matter of the science of formalities” (*De subiecto scientiae formalitatum*) reads as follows:

The subject of the science of formalities is being, taken as maximally transcendent (*ens transcendentissime sumptum*), as it is common to real being and rational being under the aspect of identity and distinction, since this science teaches how to distinguish real being from rational being. And this is not hindered by the common objection that a subject of any science must be incomplex, from which it would appear to follow that being taken as maximally transcendent and under the aspect of identity and diversity is not the subject of any science. For such being, taken as maximally transcendent and under the aspect of identity and diversity, although it is indeed complex in regard to expression, is incomplex in regard to meaning, because a single incomplex concept corresponds to it in the mind. Nor does it need to bother anyone that a subject of a science is called transcendent, because this science is not only natural, but rather indeed metaphysical, since this [science] treats the divisions of being and hence is also physics, logic, and theology, and the subject of this theology is usually called God, and indeed [God] as transcending all the categories is not contained in their sphere. Perhaps you will say that something equivocal, indeed analogical, such as is being taken maximally transcendent, is not the subject of any science whatsoever, which I readily grant, if the science of formalities would only be about the transcendentals or only limited things; however, since it is about such things that are included under the categories and about such things that tran-

---

49 DOVETUS 1579, praefatio, 1–2.

scend them, namely beings of reason, which cannot exist without a collative act of some faculty, and about which being is said equivocally, it is not inappropriate that its subject is something equivocal.<sup>50</sup>

The central concept in this passage is that of “being, taken as maximally transcendent,” or *ens transcendentissime sumptum*, which of course we can also translate as “supertranscendent being” – it is being in the superlative mode of its transcendence.<sup>51</sup> This supertranscendent being is common to both “real being” (*ens reale*) and “being of reason” (*ens rationis*). The science of formalities has this broad subject matter, because it teaches how to distinguish between

---

50 DOVETUS 1579, lib. I, cap. 3, 17-18: “Subiectum scientiae formalitatum est ens transcendentissime sumptum, ut commune est ad ens reale & ens rationis sub ratione identitatis & distinctionis, cum doceat haec scientia, distinguere ens reale ab ente rationis. Nec obstat vulgaris obiectio, quod subiectum alicuius scientiae debet esse incomplexum, ex qua videretur sequi ens transcendentissime sumptum, & sub ratione identitatis & diversitatis, non esse subiectum scientiae alicuius. Nam tale ens transcendentissime sumptum, sub ratione identitatis & diversitatis, licet voce sit vere complexum, tamen sensu est incomplexum, quia ei respondet unicus conceptus incomplexus in mente. Neque aliquem movere debet, quod transcendens assignetur alicuius scientiae subiectum, cum haec scientia non tantum sit naturalis, utpote solummodo metaphysica, quod in ea tractentur divisiones entis, cum etiam sit Phisica, Logica, & Theologia, cuius theologiae subiectum Deus assignari solet, quamvis transcendens omnia praedicamenta in quorum ambitu non continetur. Dices forsitan, aequivocum, praesertim analogum, quale est ens transcendentissime sumptum, nullius scientiae esse subiectum, quod quidem tecum faterer, si scientia formalitatum esset solum de transcendentibus, aut solum de limitatis, sed quia est de his quae in cathgoriis includuntur, & de his quae ipsas transcendunt, imo de entibus rationis quae sine actu collativo alicuius potentiae esse non possunt, & de quibus ens aequivoce dicitur, non inconvenit eius subiectum aequivocum esse.” Instead of ‘Theologia’, the 1579 edition has ‘Tgeologa’ and the 1587 edition ‘Theologa’ (the latter edition is DOVETUS 1587b in the bibliography).

51 Notably, the presently first known use of the adjective ‘*supertranscendens*’ in order to describe the subject matter of a discipline is found in PETRUS DEGUI 2018, *Tractatus de differentia*, n. 4, 120. Daguí, one of the Scoto-Lullists mentioned above, does not speak of supertranscendent *being*, but rather says that *differentia*, the subject matter of his treatise, is supertranscendent, because it intervenes between being and non-being, and also because it is said to obtain between formalities and between the interior aspects of formalities (by which he may mean the constituents of Lullist relations, such as, in the case of being, *entificativum*, *entificabile*, and *entificare*): “[S]ubiectum eius sit supertranscendens, quod non solum inter ens et non ens ingreditur, verumetiam inter formalitates ac etiam interiora cuiuslibet formalitatis affirmatur.” There are no traces of such motifs in Du Douet’s consideration of *ens transcendentissime sumptum*, and so a direct influence from Daguí may be excluded.



the spheres of real and mental being. Although '*ens transcendentissime sumptum*' is a complex term, it has an incomplex meaning, and therefore can be the subject of a science. This science, however, does not only embrace real being and being of reason, but also, due to its treatment of the "divisions of being" (*divisiones entis*), transcendent being, i.e., God, and limited being, i.e., the created world. Supertranscendent being as such is understood as a concept spanning only real being and mental being, not (at least not immediately) divine and created being. Since it spans both real being and mental being, supertranscendent being is an equivocal concept, because mental being, which is entirely dependent on some intellectual activity, does not really qualify as being at all.<sup>52</sup> For this very reason, the notion of supertranscendent being was indeed highly controversial among the Scotists.<sup>53</sup> Du Douet however simply states that the science of formalities *de facto* treats both real and mental being and hence has an equivocal concept as subject matter. It does not disturb him that the equivocal character of this concept could be seen as an obstacle to his claim that supertranscendental being has an incomplex meaning in the mind; nor does it alarm him that he is setting aside the fundamental principle, enshrined in Duns Scotus's own famous definition of univocity, that any scientific (syllogistic) reasoning must operate with univocal concepts.<sup>54</sup>

---

52 The equivocal character of *ens transcendentissime sumptum* is confirmed in DOVETUS 1579, lib. II, cap. 4, 129, and lib. II. cap. 6, 131 (these chapters of the second book are devoted to the univocity of being and the division of maximally transcendent being into real being and being of reason). Du Douet's immediate source for this view is SIRECTUS 1484, art. 1, 4v. See too DUNS SCOTUS 2008, *Reportatio* I-A, d. 29, q. un., n. 9, 238: "[...] nihil sit commune univocum primae intentionis eiusdem rationis enti reali et enti rationis (quod destruit rationem entis, quia ens deminutum est [...])."

53 See KOBUSCH 1996 (Scotus and the Scotist tradition), MANDRELLA 2009 (sixteenth- and seventeenth century Scotists and others), CROSS 2023 (the early Scotist tradition).

54 DUNS SCOTUS 1954, *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, qq. 1-2, n. 26, 18: "Et ne fiat contentio de nomine univocationis, univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludan-

In the passage quoted above, Du Douet touches on the relationship between his science of formalities and other disciplines that seem to be incorporated within its sphere of consideration.<sup>55</sup> The very title of the fourth chapter states the following: “The science of formalities is first of all metaphysics and about the subject of metaphysics” (*Scientiam formalitatum praecipue esse metaphisicam & de subiecto metaphisicae*). The text of the brief chapter explains the relationship between the science of formalities and metaphysics as follows:

Although it was said that the science of formalities is about transcendentals and limited things, real beings and [beings] of reason, one must yet know that it somehow belongs under a special [kind of] metaphysics, because it considers the divisions of being and in particular its distinctions and identities, which pertain to the contemplations of metaphysics. One must know, in regard to this metaphysics, what the subject is that in particular is considered therein. I therefore say that real being is the adequate subject of all of metaphysics, which in particular contemplates the abstract natures of things. Neither is the authority of Averroes the Commentator a hindrance, who says that God is the subject in metaphysics, because what he wants to teach is that God is the most perfect being, which is considered in metaphysics and there holds the first place according to the firstness of perfection. For since everything that is from God is finite, whereas He is infinite, it is inferred with manifest consequence that God is the most perfect of all beings, and when something draws nearer to this perfection the more perfect it is, and the more it draws back from it, it is held to be less perfect.<sup>56</sup>

---

tur inter se uniri.” Du Douet fails to provide a reference to this place in his discussion of univocity in the second book of his treatise.

55 Note too that DOVETUS 1579, dedicatory letter (unpaginated, a ii v), emphasises that this science sheds light on both Christian theology and Aristotelian philosophy.

56 DOVETUS 1579, lib. I, cap. 4, 19–20: “Quanquam dictum sit scientiam formalitatum de transcendentibus esse & limitatis, entibus realibus & rationis, tamen sciendum est, ipsam quodam speciali iure metaphisicae attribui, quod divisiones entis, & eiusdem distinctiones & identitates maxime consideret, quae sunt metaphisicae contemplationis: sciendum est, quid sit ipsius metaphisicae subiectum, in eadem maxime consideratum. Dico ergo, quod ens reale est subiectum adaequatum totius metaphisicae, quae rerum naturas abstractas maxime contempletur. Nec obstat Commentatoris Averrois auctoritas, qui dicit Deum in metaphisica esse subiectum, nam ipse vult docere, Deum esse ens perfectissimum, quod in metaphisica consideretur, & in ea primum prioritate perfectionis. Cum enim omnia a Deo sint finita, ipse vero sit infinitus, manifesto infertur consequutio, Deum esse omnium entium perfectissimum, ad cuius perfectionem, quanto res

The science of formalities clearly has a special relationship to metaphysics, indeed may be regarded a special kind of metaphysics. The science of formalities considers the divisions of being as well as “its distinctions and identities,” which no doubt refer to all those kinds of distinction and identity that apply to reality and are not mere products of intellectual activity. Metaphysics, however, too considers just this, and it does so in the “highest manner” (*maxime*). Its subject matter, or “adequate subject,” is real being, which includes the abstract natures of things. Du Douet only tackles one possible objection, namely that Averroes, the authoritative commentator on Aristotle’s *Metaphysics*, says that this science is in fact rather about God, i.e., not real being as such.<sup>57</sup> Averroes, however, according to Du Douet, should be understood to mean that metaphysics considers God as the “most perfect being” (*ens perfectissimum*) or the “most perfect of all beings” (*omnium entium perfectissimum*), presumably leaving room for a metaphysical consideration of less perfect and finite beings.

This metaphysical aspect of the science of formalities, however, does not exhaust the potential of Du Douet’s science of formalities, which at the outset was characterised as being not only about real being, but rather super-transcendental being.<sup>58</sup> Hence, he adds a chapter “On the subject matter of

---

aliqua accedit proprius, eo perfectior est, & quanto ab eo magis recedit, eo imperfectior quoque censetur.” The 1579 edition has ‘consequio’; I follow the 1587 edition’s correction to ‘consequutio.’

57 A similar view is attributed to Averroes by, among many others, the contemporaneous Paduan Scotist MALAFOSSUS 2009, n. 10, 455–456. For a discussion of Averroes’s actual, and more complex, view of the subject matter of metaphysics, see BERTOLACCI 2007, 84–96.

58 Note that at least one Formalist author was, contrary to Du Douet, content with assuming the same subject matter both for metaphysics and for Formalism; see BRIXIENSIS 1537, 3r: “Quid autem sit subiectum. Licet varie sint opinionones circa hoc. Tamen probabiliter posset teneri quod ens in quantum ens. Et si dicatur, quod hoc non potest esse, quia in ista scientia sit mentio de entibus rationis, pari ratione dicam quod etiam propter hoc non erit subiectum meta[physicae], quia ibi Aristo[teles] facit mentionem de entibus secundarum intentionum, patet. [...] Et quum hoc ibi non tollat quin sit subiectum, nec

our intellect" (*De subiecto nostri intellectus*). There, we learn that the subject matter (or better: object) of our human intellect has a wider scope than that of metaphysics:

Therefore, since this science should absolutely belong within speculation, and speculation is the genuine operation of the intellect, one should note that the object of our intellect extends farther than that of metaphysics, and it is the same as that of the [science of] formalities, i.e., being according to its widest scope and taken supertranscendentally. For the intelligible is the adequate object of our intellect, just like the visible is the adequate object of sight.<sup>59</sup>

Thus, contrary to metaphysics, the science of formalities falls within the scope of the human mind, which extends to all things intelligible, i.e., nothing that is intelligible falls outside of the scope of the intellect. It is, however, as we now learn, one thing to speak of the *terminating* object of the intellect, and another to speak of the object that *moves* the intellect (*obiectum terminativum* vs. *motivum*):

And since it may be objected that the quiddity of a material thing is said to be the object of the intellect, one should note that the object of the intellect is two-fold: one is terminating. The intelligible is of that kind, since nothing can be cognized by the intellect, if it does not terminate it. And under this object of the intellect (which is the intelligible) are included (besides, of course, real beings) beings of reason that do not move the intellect, except through their foundation, and the fictive beings that move it by their parts (because the parts of a chimera

---

hic impedit." This position is similar to that proposed by Du Douet in that the object of Formalism embraces both real being and being of reason; it differs, however, from Du Douet's position, because he is clear about *metaphysics* not having such a broad (supertranscendent) object. BRIXIENSIS 1537 stands in the same tradition as Du Douet; the treatise appears to be heavily indebted to Trombetta. I have not seen any indication that Du Douet knew of this particular treatise.

59 DOVETUS 1579, lib. I, cap. 5, 20: "Cum igitur haec scientia maxime in speculatione sit posita, quae speculatio, est intellectus genuina operatio, notandum est, nostri intellectus obiectum latius patere, quam metaphisicae. Idemque esse quod formalitatum, hoc est ens in sua amplissima latitudine, & transcendentissime sumptum. Intelligibile etenim nostri intellectus est adaequatum obiectum, sicuti visibile obiectum est adaequatum visus."

can be apprehended one by one and separately from one another, although they cannot be cognized simultaneously and as united, except falsely so), such that they are included under the intelligible and may terminate an [act of an] intellect. The other object of the intellect is called moving, because it moves the intellect to its cognition, and this is the quiddity of a material thing, which indeed moves the intellect, not due to itself and per se, but accidentally (since our senses do not descend to the substance of a thing) due to the accidents that inhere in it, which affect the external senses, from which the intellect through mediation by the internal sense receives a cognition of extra-mental things. Indeed, it does not even cognize its very own [substance] without consideration of other things, from which it by way of comparison forms a notion of itself.<sup>60</sup>

This explanation of the terminating object of the intellect is at the same time a theory of how beings of reason and fictive beings may be objects of cognition. Such beings do not directly, but only indirectly, move the intellect. Fictive beings, such as chimera, may be reduced to their real parts (e.g., a goat and a lion) that indeed are objects of the external senses and may move the intellect after having been processed by the internal sense. Taken as such, fictive beings and beings of reason only terminate the intellect, which is to say that they constitute the end products of a cognitive process rather than are the factors driving the process. This notion of a terminating object is the one that is relevant for a comparison of the scope of human cognition with that of the

---

60 DOVETUS 1579, lib. I, cap. 5, 20–21: “At vero quoniam obiici poterit, quidditatem rei materialis, dici obiectum intellectus. Notandum est duplex esse obiectum intellectus, unum terminativum, cuiusmodi est intelligibile, cum nihil possit cognosci ab intellectu, nisi ipsum terminet. Et sub hoc intellectus obiecto (quod est intelligibile) comprehendo entia rationis (a fortiori realia) quae non movent intellectum, nisi in suo fundamento, & fictitia, quae in suis partibus movent (cum possint apprehendi partes Chimaerae, seorsim, & a se invicem separatae, quamvis non possint intelligi nisi falso simul unitae) sicque sub intelligibili comprehenduntur, & intellectum terminare possunt. Alterum nostri intellectus obiectum, dicitur motivum, quod ipsum moveat intellectum ad sui cognitionem, & illud est quidditas rei materialis: quae intellectum quidem movet, non ratione sui & per se, sed per accidens (cum sensus nostri non se profundent usque ad substantiam rei) ratione accidentium ipsi inherentium, quae sensus afficiunt externos, a quibus intellectus mediantibus sensibus internis accipit cognitionem rerum ad extra: imo suiipsius cum seipsum non cognoscat sine aliorum consideratione, a quibus comparative suiipsius notitiam format.” The 1579 edition has ‘profundet’; I follow the 1587 edition’s correction to ‘profudent.’

science of formalities. Notably, in the quoted passage Du Douet takes only fictive beings as proper beings of reason. Second intentions are not included under this category. Elsewhere, he says that second intentions have being in (or are owing to) first intentions and exist as long as these are conceived.<sup>61</sup> It seems that Du Douet would say that second intentions, while not moving the intellect themselves, are founded in first intentions, and these do move the intellect. Abstract items (or second intentions), such as genus and species, are properly speaking *formalitates*.<sup>62</sup>

In the above passage, Du Douet draws on the early Scotist Antonius Andreae's definition of what a 'formality' is. According to Antonius, "A formality is an objective *ratio* apprehended by the intellect in the nature of the thing; it must not always move the intellect, as long as it can terminate the act of the intellect."<sup>63</sup> In much Formalist literature, we find this definition reiterated without any mention of its origin.<sup>64</sup> In this regard, Du Douet is not an exception. Although he does not mention Antonius Andreae, in fact the latter's

---

61 DOVETUS 1579, lib. I, cap. 1, 8: "[...] secundae intentiones, quae tandiu habent esse quandiu in primis intelliguntur."

62 See DOVETUS 1579, lib. I, cap. 1, 5–6.

63 ANTONIUS ANDREAEE 1477, lib. 4, q. 2, 37ra: "Formalitas est ratio obiectalis in re apprehensa ab intellectu ex natura rei, quam non oportet semper movere intellectum dummodo actum intellectus possit terminare." Cf. POPPI 1966, 619; BOLLIGER 2003, 337; ANDERSEN 2016, 725–726 (considering too an alternative definition given by Francis of Meyronnes also circulating among the Formalists). The distinction between the moving and the terminating object of the intellect too played an important role in Nicolaus Bonetus's doctrine of the subject matter of metaphysics; see MANDRELLA 2008, 185–187. It does not seem that Bonetus influenced Formalist discussions of the concept of 'formality.' Bonetus does, though, play an important part in the Formalist tradition; the third book of his compendium of metaphysics was printed as a separate Formalist treatise, albeit under the wrong name of Antonius Andreae; see BONETUS 1475 (ff. 52ra–59vb in a volume with Antonius Andreae's *De tribus principiis* and Thomas Aquinas's *De ente et essentia*). BOLLIGER 2003, 282–283, refers to a further print of the third book from 1489 and a manuscript containing the third book under the title "Formalitates." This may all be seen as evidence that Bonet was indeed read as a Formalist. See further DUBA FORTHCOMING.

64 See, e.g., NICOLAUS DE ORBELLIS 1485, *In Phys.*, lib. I, 17rb; IULIANUS DE LAUDE 1966, art. 1, 780; SIRECTUS 1484, art. 2, art. part. 2, 7v; BURLIFER 1501, commentary on his short treatise, pars 3, 31rb (criticises this definition).

definition is of central importance to him. His entire first chapter which precedes his chapters on the subject matter and status of a separate *scientia formalitatum* is devoted to the concept ‘formality’ (*De diffinitione formalitatis & multiplici acceptione nominis formalitatis*). The chapter is in fact nothing other than an original explication of Antonius Andreae’s definition. Du Douet opens the chapter with a statement that a formality is an objective *ratio* under which some *res* may be conceived; he later explains that such a formality must not “move the intellect” as long as it can “terminate” it; all things that are *per se* conceivable are formalities (care is taken to exclude the intrinsic modes from the category of *formalitas*, since they can only be conceived when joined to the things they modify, and thus not *per se*); a formality is called an ‘objective *ratio*’ because it, along with everything that is *per se* conceivable, is an object grasped by the acts of the reasoning faculty of the soul; the distinction between moving and terminating the intellect is added to the definition of ‘formality,’ because there are two kinds of objective *rationes*, one that is moving and another that is terminating.<sup>65</sup> The latter distinction, of course, is the

---

65 DOVETUS 1579, lib. I, cap. 1, 3 (opening line of the chapter): “Formalitas est ratio obiectiva, sub qua una quaeque res, ex natura rei, concipi potest.” *Ibid.*, 5: “Formalitas est aliquid repertum in re, ex natura rei: quod non oportet semper intellectum movere, modo ipsum possit terminare.” *Ibid.*, 6: “Formalitas ergo hoc modo sumpta, competit omnibus entibus conceptibilibus per se, & non eis quae sunt cum alio conceptibilia: ut sunt praedicti modi qui coincidunt in eundem conceptum formalem rei, cuius sunt modi: ita quod sicut non habent realitatem & quidditatem, praeter realitatem & quidditatem rei quam insequuntur, sic etiam non habent aliam formalitatem.” *Ibid.*, 7: “Sed ratio obiectiva est ipsum obiectum, quod obiicitur potentiae ratiocinativae, & attingitur per actum ipsius potentiae. Quia ergo formalitas est obiectum intellectus, quod attingitur per actum ipsius, appellatur ratio obiectiva, sicut omne quod est per se conceptibile.” *Ibid.*, 8: “Additur in descriptione formalitatis, quod non oportet formalitatem semper movere intellectum, modo ipsum terminet. Duae enim sunt obiecti rationes, una movendi, & altera terminandi actum ipsius potentiae.” This explication of Antonius Andreae’s influential definition of *formalitas* is an important aspect of the reception of Antonius’s thought in the sixteenth century and should be added to the broad picture of this reception as described by RAMIS BARCELÓ 2022. MARRONE 2006, 21–46, 76, 107–116, extensively quotes from Du Douet’s first chapter (partially along with parallel formulations in Trombetta), but does not seem to be aware his chapter is in fact an elaboration on Antonius’s classical definition; note, however, that Du Douet may not be aware of this

one Du Douet employs when discussing the object of the human intellect (in the last passage quoted above). To sum up, then, Du Douet's science of formalities is about supertranscendental being, encompassing the scope of metaphysics in its subject matter, and corresponding to the adequate terminating object of the human intellect.

#### 4. Dismissive Reactions to Du Douet's Proposal Despite Formalities in the Curriculum

Intriguing as Du Douet's conception of a separate *scientia formalitatum* is, it appears to have only met with rejection. French Observant Franciscan François Leroy († 1626) authored a work, published at Paris in 1603, very similar to that of Du Douet, who is mentioned, indeed praised for his erudition, in the title of the work:<sup>66</sup> *Formalitatum seu plurium scientiarum metaphysico coeuntium ordine scita commistio; tum ex Doctore subtili, tum ex Aristotele, aliisque clarissimis, & lectissimis Scoti sequacibus confecta, & reficta: atque methodo instructa, institutaque eleganti; primo quidem a summae eruditionis Doctore Hono. M.N. Ioanne du Douet Dinannico minore: tum rursus alio donata stylo, statu, studioque.*

Leroy thus clearly sees himself in a line of continuity with Du Douet. Leroy's work is most likely intended as a replacement of the latter's Formalist treatise as a textbook on Formalities in French Franciscan education. Despite all similarities, Leroy's work does display some features that set it apart from

---

either.

<sup>66</sup> For basic information on Leroy, see SCHMUTZ 2008, 395, 449, 463, and (in particular) 467. Note, however, that Schmutz's presentation of Leroy's work as simply a new edition of Du Douet's work is mistaken (*ibid.*, 407, 463, 467). Schmutz's brief summary of the content and structure of Du Douet's work in point of fact concerns that of Leroy (*ibid.*, 408). For Leroy's reaction to Du Douet's conception of a separate science of formalities, see also ANDERSEN 2016, 665.



that of Du Douet. The work comprises 365 numbered octavo folios (730 pages), and so is much longer than Du Douet's work. Like the latter, Leroy's work is divided into three books, but their content is distributed quite differently. The short first book explains a few basic concepts ('*formalitas*' and '*quidditas*') and then discusses various epistemological matters.<sup>67</sup> The long second book presents the core teachings of Scoto-Formalist metaphysics: the concept of being, the intrinsic modes, the transcendentals, and the divisions of being, notably subsuming the entire doctrine of the seven distinctions under the *divisio entis* of sameness and difference (*idem - diversum*). All Formalist issues pertaining to logic, e.g., various kinds of predication, are relegated to the short third book. With this new, presumably more pedagogical, arrangement of matters already discussed by Du Douet, the seven distinctions occupy a much less prominent place in the work (a subsection of a chapter rather than an entire book), which in turn makes the connection with classical Formalist literature less apparent. On the other hand, exactly with this manoeuvre, Leroy's arrangement foreshadows a tendency in seventeenth-century Scotism, where the Formalist doctrine of distinctions is typically, if not always, treated under the division of being into sameness and difference, as seen, e.g., in Bartolomeo Mastri's metaphysics as well as in Scotists under his influence.<sup>68</sup> For a comparison of the content and structure of Du Douet's and Leroy's works, see Appendix 1 to this present article.

For our purposes, the most significant divergence from Du Douet, however, concerns Leroy's view of the scientific status of Formalism. The shift is signalled in the very title of Leroy's work, where we find talk of some "mixture" (*commistio*) of matters discussed in other sciences. In his prefatory first chapter, Leroy explicitly, and without doubt directed against Du Douet, ex-

---

67 LEROY 1603, lib. I, cap. 2, 2r-5r, basically summarises Du Douet's chapter on *formalitas*.

68 See ANDERSEN 2016, 679-680.

plains that Formalism – or whatever is treated in Formalist literature – does not constitute a separate *scientia* and, hence, does not even have a name of its own. This literature rather treats matters otherwise discussed in logic, physics, metaphysics, and theology. It would thus be in vain to try to make out one particular subject matter of Leroy’s book, as he himself states. The purpose of his book is not to discuss any one particular science, but rather to make Scotism accessible to students. Metaphysics, though, and here Leroy agrees with Du Douet (even borrowing his expressions), is of special relevance. Since Formalist literature in particular considers “the divisions, distinctions, and identities of being,” it may indeed be seen as a special kind of metaphysics.<sup>69</sup> Somewhat surprisingly, Leroy has nothing to say about the most original part of Du Douet’s proposal, namely his tying the science of formalities to a consideration of supertranscendental being. Maximally transcendent being is not even touched upon in Leroy’s discussions of the object of the human intellect or of the univocity of the concept of being. One has the impression that he for some reason deliberately avoids this intricate topic, perhaps because Du Douet’s insistence that his science of formalities has an equivocal subject matter was regarded as overly strange, or else because Leroy thought the topic was too subtle for young students, his primary audience.

We find a by-and-large similar reaction to Du Douet’s proposal in the Italian Observant Franciscan Francesco Pitigiani d’Arezzo’s (Arretinus; ca.

---

<sup>69</sup> LEROY 1603, lib. I, cap. 1, 1v-2r: “[I]n nostris formalitatum qui in lucem emittuntur libellis, non distinctam aliquam, & peculiarem proponi scientiam, neque hunc libellum scientiae nomine appellandum esse, sed verius dici collectanea quaedam rerum Logicarum, Physicarum, Metaphys. & Theologicarum. Inferri inde potest non esse quaerendum determinatum aliquod huius operis subiectum, cum per varias, ut dictum est, excurrat scientias, ut faciliorem ad intellectum doctrinae Scoticae sternat viam. Speciali tamen iure hoc opus sibi vendicat Metaphysica, quia divisiones, distinctiones, & identitates entis prae caeteris accurate discutit, quae omnia Metaphys. considerationis esse qui dubitet arbitrator esse neminem.”

1553–1616) commentary on Sirect’s Formalist treatise.<sup>70</sup> With its 339 numbered quarto folios (678 pages), Pitigiani’s commentary is, to my knowledge, the most comprehensive piece of Formalist literature that has come down to us from the entire Scotist tradition (Leroy’s book has more pages, but the format is *in octavo*). In contrast to both Du Douet and Leroy, Pitigiani was not only a prolific Scotist in both philosophy and theology, but also held high office in his order (Provincial Minister of Tuscany) and had important connections in local and ecclesiastic politics (the Grand Duke of Tuscany Ferdinand I and the Gonzaga family of Mantua are among his connections). The full title of this work, published in Venice in 1606, reads: *Expositio exactissima, atque absolutissima identitatum, et distinctionum (quas Formalitates vocant) M. Antonii Sirecti Doct. Paris. secundum doctrinam Doct. Subtilis Scoti, subtilium omnium Principis: in qua difficultates quamplurimae, & controversiae, quae inter Scotistas versantur, facillime resolutissimeque explicantur.*

Pitigiani’s work closely follows the structure of Sirect’s treatise. Before he starts commenting on Sirect, though, he has an introductory section similar to the opening chapters of the treatises by Du Douet and Leroy. As they do, Pitigiani there provides his opinion about the scientific status of Formalism. He says the object of the science he is treating is “being in respect to identity and distinction or under the aspect of identity and diversity” (*ens in ordine ad identitatem et distinctionem, vel sub ratione identitatis et diversitatis*). This science is in fact just one part of metaphysics, and its object correspondingly is one part of the object of metaphysics, i.e., “being as being” (*ens quatenus ens*). To the objection that “being in respect to identity and distinction” is something complex

---

<sup>70</sup> Basic info on Pitigiani in SBARAGLIA 1806, 279. Pitigiani’s biography is rather complex; in addition to being a Scotist philosopher and theologian, he was also an influential legist – and himself accused in a case of sexual abuse; for these aspects of his life, see LAGIOIA 2017, 88–95. For Pitigiani’s reaction to Du Douet’s conception of a separate science of formalities, see also ANDERSEN 2016, 664–665.

and therefore cannot be the object of any science, Pitigiani responds that it represents something incomplex.<sup>71</sup> This response is an indication that Pitigiani is familiar with Du Douet's discussion of a separate *scientia formalitatum* (recall that Du Douet said that the complex term '*ens transcendentissime sumptum*' represented something incomplex in the mind). Though he does not explicitly reject Du Douet's proposal, it is clear from his adoption of Formalist matters into metaphysics (despite writing a long Formalist treatise rather than an exposition of metaphysics) that he is not in favour of Du Douet's solution. Pitigiani's introductory section includes a consideration of the concept '*formalitas*,' but he does not link this concept with his view of the subject matter of Formalism.<sup>72</sup> Only at a later place, in the course of his commentary, does he discuss the various elements of Antonius Andreae's definition (notably, Antonius Andreae is referenced, but not as the author of the definition of *formalitas*).<sup>73</sup> Likewise, Pitigiani does not discuss supertranscendent being in his introductory section, but rather only later in his commentary and without linking this motif with the scientific status of Formalism.<sup>74</sup>

---

71 ARRETINUS 1606, prol., 1v: "Et si quaeratur quid sit huius scientiae obiectum, licet ab aliquibus ponatur hoc disiunctum idem, vel diversum, & ab aliis formalitas: Nos tamen huius scientiae obiectum ponimus ens in ordine ad identitatem, & distinctionem, vel sub ratione identitatis, & diversitatis. Nam cum haec quaestio sit Metaphysica, & idem sit totius, & partis obiectum: Metaphysicae autem obiectum primum sit ens quatenus ens, erit etiam huius partis obiectum ipsummet ens sub ratione (ut diximus) identitatis, ac diversitatis, & licet idem, & diversum sit quoddam complexum, & ratio formalis obiecti debeat esse incomplexa; hoc nihil est; quia per hoc complexum circumloquimur aliquod incomplexum, sicut per corpus animatum circumloquimur aliquod genus innominatum." The one work from the Formalist tradition that resembles Pitigiani's work the most is VALLONUS 1566 (first printed 1533). Giovanni Vallone's work too is structured as a commentary on Sirect (and includes passages from Sirect's treatise). Contrary to Pitigiani, Leroy, and Du Douet, Vallone does not have an introductory section for general considerations about Formalism. For some observations on Vallone's work, see PERRONE 1985, 35–42.

72 ARRETINUS 1606, prol., 1v.

73 ARRETINUS 1606, 157v–159r. Antonius Andreae is referenced only for the view that privations and negations are formalities.

74 ARRETINUS 1606, 86r–87v. One further author who explicitly addresses the question of the subject matter of Formalism is the Italian Conventual Franciscan Giovanni Battista

Although Du Douet's proposal clearly was not successful and was rejected by authors even within his own tradition, his proposal may still be seen as *de facto* representing the teaching situation at the time, at least among the Franciscans. Marco Forlivesi, examining the educational policies among Conventual Franciscans in the late sixteenth and early seventeenth centuries, has shown that in the third year of their higher education, after having studied logic for two years and before studying natural philosophy and metaphysics, students attended classes on "universals" and "formalities" according to Duns Scotus. For this particular class, no specific textbooks are mentioned in the documents referenced by Forlivesi regarding education in Conventual schools.<sup>75</sup> The collective work *Gymnasium speculativum*, a syllabus with teaching materials, repeatedly published at Paris by the Observant Franciscan Augustinus Gothutius in the first decade of the seventeenth century, fills this lacuna. The (to my knowledge) first edition of the syllabus (1604) contains the entire *Tractatus de formalitatibus brevis, facilis, et necessarius in Scoti Formalitates* by the Conventual Franciscan Filippo Fabri (1564–1630), Scotist metaphysician and theologian at Padua.<sup>76</sup> The treatise was first published in 1602 as an appendix to Fabri's *Philosophia naturalis Ioannis Duns Scoti, ex quatuor libris Sententiarum et quodlibetis collecta* and reprinted in this work's later editions.<sup>77</sup> Notably, Fabri himself explicitly announced his disinterest in

---

Chiodini; see CHIODINUS 1617, 79. The work appears to have many similarities with those of Du Douet and Leroy. I have not yet been able to examine the work in any detail. I am grateful to Sylvain Roudaut for directing my attention to this work.

75 FORLIVESI 2015, 260 and 311, referencing Filippo Gesualdi's transitional regulations of education among the Conventuals (1594), the Viterbo general chapter's decrees on this subject (1596), and the *Constitutiones urbanae* of 1628.

76 FABER FAVENTINUS 1604. This edition has the appearance of a separately published work. It is however included in the list of contents on the title page of GOTHUTIUS 1604. Gothutius has enhanced Fabri's treatise by including some additional material; see FABER FAVENTINUS 1604, 67–81.

77 FABER FAVENTINUS 1602. For the editions of this treatise, and the work it was attached to, see ANDERSEN 2016, 870; see further the scattered remarks at *ibid.*, 662, 667, 691. The editions of 1606, 1616, and 1622 have two new chapters added at the end of the treatise.

the issue of the subject matter of Formalism and the definition of ‘formality,’ calling these questions “of no avail” (*quae omnia vanitates sunt*).<sup>78</sup> With this announcement and with the emphasis, in the title, of his treatise’s brevity, Fabri not only distances himself from Du Douet’s very discussion of the subject matter of Formalism, but also from the tendency toward ever more comprehensive treatments of Formalist matters. Fabri is cutting Formalism down to size. Unsurprisingly, he subscribes to the reductionist approach advocated by Brulefer more than a century earlier (though without mentioning Brulefer).<sup>79</sup>

For subsequent editions (1605 and 1607), Augustinus Gothutius reworked his syllabus. Fabri’s treatise was replaced by two classics of the Formalist tradition, Antoine Sirect’s and Étienne Brulefer’s treatises. They were accompanied by Maurice of Port’s opuscle on distinctions, the *Grammatica speculativa* (here still ascribed to Duns Scotus), and Cardinal Constanzo Sarnano’s treatise *De primis ac secundis intentionibus*. These editions are, to my knowledge, the latest prints of the Formalist treatises of Sirect, Brulefer, and Maurice of Port. The list of contents of the volume corresponds with a study programme organised into five classes.

The first class is devoted to logic, the second to natural philosophy, the third to Formalism, the fourth to metaphysics, and the fifth to theology.<sup>80</sup> For

---

Fabri there presents Agostino Nifo’s objections to the formal distinction and subsequently replies to these objections; see FABER FAVENTINUS 1606, *Tractatus*, cap. 10–11, 738a–742b. For Fabri’s view of being as a *formalitas*, as expressed in his posthumously published commentary on Aristotle’s *Metaphysics* (1637), see FORLIVESI 2018, 72–74.

78 As already noted by POPPI 1966, 711; see FABER FAVENTINUS 1602, *Tractatus*, cap. 1, 690a. The treatise ends on a similar note, stressing the uselessness of many issues debated among the Formalists; see *ibid.*, 710b: “Multa alia dicta a diversis in illis formalitatibus possunt revocari in dubium: sed quia sunt parvae utilitatis, & brevitatis iuvat intelligentiam hic finem impono.”

79 FABER FAVENTINUS 1602, *Tractatus*, cap. 9, 709a–710b.

80 GOTHUTIUS 1605 and GOTHUTIUS 1607, unpaginated front matter \*40 (apart from the year of printing indicated on the title page, the editions of 1605 and 1607 are identical, in contrast to the 1604 edition). Teaching materials for the class on Formalism are found at 787–962. The volume, in these two editions, has a total of 1112 counted octavo pages.

the full list of contents of the volume, and the teaching materials allocated to each class, see Appendix 2 to this present article. The various editions of Gothutius's syllabus witness that Formalism, at least among Franciscans in the first decade of the sixteenth century, constituted a discipline of its own, regardless of whether individual authors subscribed to the idea of a separate *scientia formalitatum*. Further material may be adduced to corroborate this impression. One last example I wish to mention is the small Formalist pamphlet *In Scoti formalitates absolutissima syntaxis* by the Conventual Franciscan Simon Thomazzetus (Rome 1591). With its extensive use of diagrams, this brief work of just 27 pages stands out from all other Formalist literature.<sup>81</sup> The seven kinds of distinctions (and the modal distinction) and their corresponding kinds of identities, and related matters, are thus analysed in a series of diagrams. This pedagogical presentation of the Formalist core doctrine clearly testifies to the classroom relevance of Formalist literature toward the end of the sixteenth century. The main diagram, showing all of the Formalist distinctions and identities, is included as Appendix 3 to this present article.

## Conclusion

I began this article by quoting Wolfgang Hübener's statement regarding the highly branched diffusion of the Formalist tradition in the Early Modern period. In section 1, we saw how this tradition, in the early fourteenth century, was born out of Francis of Meyronnes's and Petrus Thomae's innovative reconsiderations of the multiplicity of kinds of distinctions in the wake of Duns

---

HÜBENER 1987, 331, mentions the 1607 edition. I am not aware of any further editions than the three editions to which I refer in this article.

81 THOMAZZETUS 1591. In his dedicatory letter, the author emphasises the brevity and clarity of his work. The only authors named in this work are Duns Scotus, Aristotle, Averroes, and Thomas Aquinas; the latter two are said to hold the formal distinction; see *ibid.*, 21.

Scotus's teaching on the formal distinction. In section 2, we saw how this tradition indeed developed from being a Franciscan affair to becoming, from the decades up to 1500 and onwards, a much broader phenomenon, a subject common to several scholastic schools. Section 3 highlighted how one Scotist philosopher, Jean Du Douet, conceived of Formalism as a discipline in its own right, a proper *scientia formalitatum* with its own subject matter and place among the sciences. Section 4, alas, showed how little success this idea had (namely none), but also that Formalism *de facto*, at least in Franciscan milieus, constituted a discipline taught in special classes and hence certainly was one distinct discipline in the curriculum of scholastic disciplines.

Philosophically speaking, the Formalist tradition, with its subtle analyses of a multiplicity of kinds of distinctions and identities, was a seedbed of metaphysical innovation, and it was so over a long period of time. Historically speaking, it was indeed an important link – in the standard historiography of philosophy a *missing* link – between Late-Medieval and Post-Medieval scholastic metaphysics. If the link now has become less missing, then this article has fulfilled its purpose.

CLAUS A. ANDERSEN

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN\*

---

\* [claus.andersen@uclouvain.be](mailto:claus.andersen@uclouvain.be); Institut supérieur de philosophie, Place Cardinal Mercier 14/L3.06.01, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgium. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7042-2001>.



## Appendix 1

### Comparison of the Contents of Jean Du Douet's *Formalitarum monotessera* and François Leroy's *Formalitarum commistio*

The number of chapters is identical in the Paris (1579) and Venice (1587) editions of Du Douet's work. The work is divided into three books that are again subdivided into chapters with each their own heading. In neither of the two editions do we find a separate list of chapters (instead, both editions have an alphabetically ordered index of topics). Leroy's work, printed only in one edition (Paris 1603), is structured in a similar way, with three books that are subdivided into chapters; in Leroy's work, though, some chapters are further subdivided into sections, some of which carry a heading of their own, while others do not. This leaves on the reader a rather disorganised impression. Leroy's work also lacks a separate list of contents. To facilitate a comparison of these two Parisian textbooks on formalities, the contents have here been collected into one synoptical table. Orthography and interpunctuation have only been slightly standardised.

<b>Jean Du Douet</b> <i>Formalitarum monotessera</i>	<b>François Leroy</b> <i>Formalitarum commistio</i>
Formalitarum Doctoris Subtilis Scoti, Ant. Sirecti, Ant. Trombetae, et Steph. Brulliferi, eximiorum Theologorum, ordinis minorum, Monotessera in philosophiae Aristotelis et Theologiae theoricæ studiosorum gratiam adunata, lib. 1.  Praefatio  Caput 1. De diffinitione formalitatis & multiplici acceptione nominis formalitatis.	Liber primus formalitarum.  Caput 1. An tribus sequentibus definiendis tractatibus scientiae nomen accomodetur? Sit ne eis assignandum quoddam obiectum? Quid in illis maxime tractatur? Quo ordine omnia hic contenta proponuntur?  Cap. 2. Formalitas origo & definitio.  Cap. 3. Qui differant quidditativum & reale, & quot modis suma-

<p>Caput 2. Quiditatis descriptio &amp; multiplicitas.</p> <p>Caput 3. De subiecto scientiae formalitatum.</p> <p>Caput 4. Scientiam formalitatum praecipue esse metaphisicam &amp; de subiecto metaphisicae.</p> <p>Caput 5. De subiecto nostri intellectus.</p> <p>Caput 6. Intellectus duplex agens et patiens, &amp; quomodo eorum debeant intelligi descriptiones, &amp; quot modis uterque dicatur, nec non cui convenient.</p> <p>Caput 7. Triplicem esse actum intellectus.</p> <p>Caput 8. In divinis propositiones esse absolutorum &amp; relativorum praedicatorum quae sint absolutae, &amp; respectivae, &amp; quod habeant acceptiones.</p> <p>Caput 9. De modis dicendi per se, &amp; de modis dicendi per accidens.</p> <p>Caput 10. De ente per accidens nihil dicitur, nec de conceptu per accidens, neque de ratione in se falsa, aut impossibili.</p> <p>Caput 11. De divisionibus propositionum in sua membra, &amp; de divisione eorundem membrorum in partes suas minus communes.</p> <p>Caput 12. De praedicatione exercitata formali, &amp; essentiali &amp; denominativa.</p> <p>Caput 13. De praedicatione substantiali.</p>	<p>tur quidditativum.</p> <p>Cap. 4. De intellectu.</p> <p>Cap. 5. De obiecto nostri intellectus.</p> <p>Cap. 6. De triplici intellectus actu, eiusque conceptu.</p> <p>Cap. 7. De abstractione varia &amp; multiplici, atque abstractiva, &amp; intuitiva, aliarumque cognitione.</p> <p>Capitis sectio unica.</p>
---	---

<p>Caput 14. De praedicatione identica, &amp; generaliter per transennem de abstractione.</p> <p>Caput 15. De abstractione, &amp; eius speciebus.</p> <p>Caput 16. De praedicatione signata, &amp; de secundis intentionibus unde ortae sint.</p> <p>Caput 17. Modi prioris in genere &amp; in speciali, de prioritatibus temporis, honoris &amp; causae.</p> <p>Caput 18. De prioritate naturae.</p> <p>Caput 19. Prioritatem naturae non esse tantum praesuppositionem unius ab altero.</p> <p>Caput 20. Ordo naturae multiplex.</p> <p>Caput 21. De prioritate originis.</p> <p>Caput 22. De prioritate perfectionis.</p> <p>Caput 23. De prioritate generationis</p> <p>Caput 24. De prioritate durationis, &amp; quotuplex sit duratio.</p> <p>Caput 25. Quid sit modus intrinsecus.</p> <p>Caput 26. Modus intrinsecus ab omni quiditate diversus.</p> <p>Caput 27. Modus intrinsecus non est idem formaliter positive suae quiditati, nec ab ea formaliter positive distinguitur.</p> <p>Caput 28. Plura obijciuntur sophismata contra praedicta, sed duo praecipue egent explicatione, quae proponuntur cum resolutionibus eorum.</p>	
---	--

<p>Caput 29. Qui sint modi intrinseci divinae essentiae.</p> <p>Caput 30. Differentiae quae sint inter modos intrinsecos, &amp; differentias formales.</p> <p>Caput 31. Obiectio contra praedicta, &amp; de multiplici potentia.</p> <p>Caput 32. De cognitione intuitiva et abstractiva.</p>	
<p>Formalitatum monotesserae liber secundus, qui est de univocatione, &amp; divisionibus entis.</p> <p>Praefatio.</p> <p>Caput 1. Ens est univocum.</p> <p>Caput 2. Univocum &amp; aequivocum sunt immediata.</p> <p>Caput 3. Obiectiones contra entis univocationem, ad quarum solutionem probatur ex propriis verbis Aristotelis &amp; Averrois, ens esse univocum.</p> <p>Caput 4. Aliae obiectiones, contra eandem entis univocationem, pro quarum solutione ponitur univocatio duplex transcendens &amp; limitata.</p> <p>Caput 5. Aptitudo esse potest sine potentia.</p> <p>Caput 6. Divisio entis transcendentissime sumpti, in ens reale &amp; rationis.</p> <p>Caput 7. Ens dividitur in absolutum &amp; respectivum.</p> <p>Caput 8. Ens dicitur quiditative de absoluto &amp; respectivo.</p> <p>Caput 9. Ens quiditative praedica-</p>	<p>Ad secundum librum praefatio.</p> <p>Caput 1. De ente in genere.</p> <p>Cap. 2. De modis intrinsecis.</p> <p>Cap. 3. De modis intrinsecis divinae essentiae.</p> <p>Cap. 4. Argumenta entis univocationem impugnantia.</p> <p>Cap. 5. Responsiones ad argumenta proxime adducta.</p> <p>Cap. 6. Ens reale univocum esse asseritur.</p> <p>Sectio capitis prima.</p> <p>Capitis altera sectio.</p> <p>Cap. 7. De disiunctis entis proprietatibus uno, bono, vero.</p> <p>Capitis prima sectio.</p> <p>Capitis secunda sectio.</p> <p>Capitis sectio tertia.</p> <p>Cap. 8. De complexi entis proprietatibus, ac primo entis longe, lateque pervagati in reale, &amp; ratione sectione.</p> <p>Capitis prima sectio.</p> <p>Capitis sectio altera.</p> <p>Cap. 9. Ens quidem reale in quan-</p>

<p>tur de materia &amp; forma.</p> <p>Caput 10. Materia esse potest sine forma.</p> <p>Caput 11. Ens reale dividitur in quantum &amp; non quantum.</p> <p>Caput 12. Ens quantum dividitur per finitum &amp; infinitum.</p> <p>Caput 13. Quantum dividitur in unum, &amp; multa.</p> <p>Caput 14. Unitas multiplex.</p> <p>Caput 15. Ens dividitur in ens causabile &amp; incausabile.</p> <p>Caput 16. Finitum dividitur in substantiam &amp; accidens.</p> <p>Caput 17. Res a Reor reris, &amp; a Ratus, rata, ratum, dicitur; &amp; ens per consequens cum synonyma sint si accipiuntur uniformiter.</p> <p>Caput 18. Ens dividitur in ens simpliciter, &amp; in ens secundum quid.</p> <p>Caput 19. Quid sit ens in potentia, &amp; ens in actu; &amp; de multiplici potentia, &amp; multiplici actu.</p> <p>Caput 20. Ens reale totum iterum dividitur in simplex &amp; compositum.</p> <p>Caput 21. Simpliciter simplex.</p> <p>Caput 22. Compositio ex realitatibus potenciali, &amp; actuali.</p> <p>Caput 23. Compositio ex re potenciali &amp; re actuali seu ex materia &amp; forma.</p> <p>Caput 24. Angeli non sunt corporei, qui plures in eadem specie esse possunt; quaeque ab anima</p>	<p>tum, &amp; non quantum primo partitur.</p> <p>Capitis sectio unica.</p> <p>Cap. 10. Ens reale, iterum in absolutum, &amp; respectivum solvitur.</p> <p>Capitis sectio unica.</p> <p>Cap. 11. Rursum, ens in unum, &amp; multa des[ti]tuitur.</p> <p>Capitis prima sectio.</p> <p>Capitis altera sectio.</p> <p>Cap. 12. Ens rursus, &amp; quarto in idem, ac diversum rumpitur.</p> <p>Capitis sectio prima. De identitate, &amp; distinctione rationis.</p> <p>Huius sectionis subsectio unica.</p> <p>Capitis sectio secunda. De identitate, &amp; distinctione ex natura rei.</p> <p>Capitis sectio tertia. De identitate, &amp; distinctione formali.</p> <p>Capitis sectio quarta. De identitate, &amp; distinctione reali.</p> <p>Huius sectionis subsectio.</p> <p>Capitis sectio quinta. De identitate, &amp; distinctione essentiali.</p> <p>Huius sectionis subsectio.</p> <p>Capitis sectio sexta. De identitate, &amp; distinctione subiectiva.</p> <p>Capitis sectio septima. De identitate, &amp; distinctione obiectiva.</p> <p>Huius sectionis subsectio.</p> <p>Capitis sectio postrema. De numero identitatum, &amp; distinctionum.</p> <p>Cap. 13. Denuo &amp; quinto, ens reale in simplex &amp; compositum disseca-</p>
---	---

<p>specie differunt.</p> <p>Caput 25. Quomodo Beatus Augustinus dixerit, Angelos esse corporeos.</p> <p>Caput 26. Angeli corpora assumere possunt, &amp; qualia: Et quae in eis opera exercere possunt.</p> <p>Caput 27. Caeli a propria forma non ab intelligentis moventur.</p> <p>Caput 28. Compositio ex 4. qualitatibus primis &amp; simplicitas ei opposita.</p> <p>Caput 29. Compositio sit ex hijs &amp; cum hijs.</p> <p>Caput 30. Ens necessarium, &amp; contingens: Necessarium duplex, &amp; contingens duplex.</p> <p>Caput 31. Necessarium ex se &amp; a se, &amp; ex se, &amp; ab alio apud Philosophos &amp; Theologos.</p> <p>Caput 32. Secunda intelligentia habet esse effective a Deo.</p> <p>Caput 33. Filius divinus Theologis est necessarius quam Philosophis secundae intelligentiae.</p> <p>Caput 34. Ens dependens &amp; independens.</p> <p>Caput 35. Omnia sunt ad aliquid denominative, &amp; quae sint dependentia essentialis &amp; accidentaria.</p>	<p>tur.</p> <p>Capitis prima sectio.</p> <p>Capitis sectio secunda.</p> <p>Capitis tertia sectio.</p> <p>Capitis sectio quarta. Multiplex formalitatum compositionis genus.</p> <p>Capitis sectio quinta.</p> <p>Capitis sectio sexta. Tertium &amp; quartum componendi genus hic expeditur.</p> <p>Capitis sectio septima. Compositio alia duplex cum his &amp; ex his.</p> <p>Capitis sectio octava. Quatuor elementarium qualitatuum compositio, seu mixtio, atque ei opposita simplicitas.</p> <p>Capitis sectio nona. Totum a partibus reipsa distinguitur.</p> <p>Huius sectionis prima subsectio. In contrariam partem argumenta, quibus totum a partibus reipsa distinguit fit probabile.</p> <p>Huius sectionis secunda subsectio. Argumentorum explicatio, quibus suadebatur totum a suis partibus reipsa non differre.</p> <p>Cap. 14. Deinde, &amp; sexto in finitum &amp; infinitum ens reale dispartitur.</p> <p>Capitis prima sectio.</p> <p>Capitis secunda sectio. In substantiam &amp; accidens finitum ens dispartitur.</p>
---	--

	<p>Capitis sectio prima.<sup>82</sup></p> <p>Capitis secunda sectio.</p> <p>Capitis tertia sectio. De naturis universis, &amp; communibus.</p> <p>Huius sectionis quarta.<sup>83</sup></p> <p>Capitis sectio quarta. De accidente.</p> <p>Cap. 15. Ens reale denique ac septimo in prius &amp; posterius effunditur.</p> <p>Capitis sectio prima.</p> <p>Capitis sectio secunda. De prioritate naturae.</p> <p>Huius sectionis subsectio.</p> <p>Capitis sectio tertia. De prioritate originis.</p> <p>Huius sectionis subsectio.</p> <p>Capitis sectio quarta. De reliquis prioritatum generibus Generationis, Honoris, Perfectionis &amp; Ordinis universe.</p> <p>Cap. 16. Denique &amp; octavo idem reale ens in dependens &amp; [in]dependens spoliatur.</p> <p>Capitis sectio prima. De causis omnibus.</p> <p>Capitis secunda sectio.</p> <p>Cap. 17. Ens reale nono &amp; ultimo in contingens &amp; necessarium distribuitur.</p> <p>Capitis prima sectio.</p> <p>Capitis sectio secunda. Necessarium ex se &amp; a se, &amp; ex se &amp; ab alio</p>
--	--

<sup>82</sup> This and the following section are wrongly titled *subsections* of chapter 14's second section.

<sup>83</sup> This heading stands for a subsection of the third section.

	quid sit apud Theologos et Philosophos.
<p>Formalitatum monotesserae liber tertius, qui de identitatibus &amp; distinctionibus inscribitur.</p> <p>Praefatio.</p> <p>Caput 1. Unitas multiplex.</p> <p>Caput 2. Res multipliciter dicitur.</p> <p>Caput 3. Contradictio est distinctionis proximum fundamentum.</p> <p>Caput 4. De identitate rationis.</p> <p>Caput 5. De distinctione rationis.</p> <p>Caput 6. Duplex distinctio rationis.</p> <p>Caput 7. Quomodo investigetur distinctio rationis.</p> <p>Caput 8. De identitate ex natura rei.</p> <p>Caput 9. De distinctione ex natura rei.</p> <p>Caput 10. Totum multiplex, &amp; quomodo distinguatur a partibus componentibus.</p> <p>Caput 11. Obiectiones contra praedicta, &amp; earum notabiles solutiones.</p> <p>Caput 12. Aristotelem hanc distinctionem ex natura rei cognovisse, probatur ex verbis ipsius.</p> <p>Caput 13. De rationibus investigandae distinctionis istius ex natura rei.</p> <p>Caput 14. De identitate formali.</p> <p>Caput 15. De distinctione formali.</p>	<p>Libris tertiis formalitatum, qui de enuntiationibus instituitur praefatio.</p> <p>Caput 1. De nomine.</p> <p>Cap. 2. De verbo.</p> <p>Cap. 3. De oratione &amp; enuntiatione.</p> <p>Cap. 4. De speciebus enuntiationis, quae ad substantiam, quantitatem &amp; qualitatem quoad rem videtur attinere.</p> <p>Cap. 5. De reliquis enuntiationum speciebus, quae ad modum substantiae attinere videntur ac primum de quidditativa, essentiali, substantiali, &amp; identica.</p> <p>Cap. quinti unica sectio. De substantiali &amp; identica enuntiatione.</p> <p>Cap. 6. De enuntiationibus ad modum qualitatis spectantibus Qualitativa, Formali, Denominativa &amp; Modali incidenter.</p> <p>Huius cap. sectio unica. De enuntiationibus modorum.</p> <p>Cap. 7. De enuntiationibus, utriusque communibus Necessaria, Impossibili &amp; Contingente, Signata &amp; Exercita, atque Univoca &amp; Aequivoca.</p> <p>Cap. 8. De quatuor per se, totidemque per accidens dicendi modis.</p> <p>Cap. 9. De ente per accidens, nihil est quod dicatur, nihilque de con-</p>



<p>Caput 16. Essentia divina est ex se singularissima.</p> <p>Caput 17. Quomodo distinguantur concretum &amp; abstractum.</p> <p>Caput 18. Rationis 5. investigandae distinctionis formalis.</p> <p>Caput 19. Unde sumantur identitas, &amp; distinctio realis.</p> <p>Caput 20. Identitas realis.</p> <p>Caput 21. Illa quae sunt in potentia obiectiva, nec sunt eadem realiter, nec distinguuntur.</p> <p>Caput 22. De distinctione reali.</p> <p>Caput 23. De identitate essentiali.</p> <p>Caput 24. De distinctione essentiali.</p> <p>Caput 25. De identitate &amp; distinctione<sup>84</sup> subiectiva.</p> <p>Caput 26. Alius modus identitatis &amp; distinctionis subiectivae.</p> <p>Caput 27. De identitate &amp; distinctione obiectiva.</p> <p>Caput 28. De illatione identitatis unius ex alia.</p> <p>Caput 29. De illatione unius distinctionis ex alia.</p> <p>Caput 30. Solutiones quarundam obiectionum, quae fieri solent contra identitatum &amp; distinctionum numerum assignatum.</p>	<p>ceptu per Accidens, nec denique de ratione in se falsa, aut impossibili.</p> <p>Cap. decimum ac ultimum. De syllogismo expositorio, cuius est usus in formalitatibus.</p>
---	--

---

84 Both editions wrongly have 'distinctionis.'

## Appendix 2

### List of Contents in Augustinus Gothutius (ed.), *Gymnasium speculativum* (identical in the editions 1605 and 1607)

The list of contents is organised according to a study programme of five classes. The copy of the 1605 edition here used is from, and has been digitised by, the Staats- und Stadtbibliothek, Augsburg. Shelf number Enc 1249. URL: <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb11246163?page=40> (accessed 15 March 2024).

*CATALOGVS DOCTORVM, QVI IN  
Quinque huius Gymnasij Classibus Doctissime,  
et Subtilissime differunt.*

	FONTANVS, DE DIALECTICIS Pro- didagmatis, & Terminis Philosophicis.
	IVDOCVS CLICHTOVÆVS, de Termi- norū Explanacione, & Scientiarū Diuisione.
IN CLASSE Logicorum differit.	PETRVS HISPANVS, de Logica Arist. F. AVGVSTINVS GOTHVTIVS, de Quinque Vniuersalib. Porphyrij pro formali. TITELM. de MODO definiēdi, et diuidēdi PETRVS TATARETVS, de Duobus Li- bris Posteriorum Analyticorum Aristotelis. AVGVSTINVS HVNÆVS, de apte insti- tuenda Disputatione, deque Vocū diuisionib.
IN CLASSE Physicorum differit.	PETRVS TATARETVS, de Tota Naturali Philosophia Aristotelis, vnā cum Tabula vniuersæ Philosophiæ Auctoris Gymnasij.
IN CLASSE Metaphysico- rum, & Mathe- maticorum differit.	PETRVS TATARETVS, de Sex Libris Metaphysicorum Aristotelis. NICOLAVS DE ORBELLIS, de Duode- cim Libris Metaphysicorum Aristotelis, & de Mathematica compendiosè, & dilucidè.
IN CLASSE Formalistarū, seu Scotista- rum differit.	F. ANTONIVS SIRECTVS, } de Forma F. STEPHANVS BRVLIFER, } litatibus F. MAVRITIVS HYBERN. } Scoti. F. IOANNES SCOTVS, de Grammatica Speculatiua. CARDINALIS SARNANVS, de Primis, ac Secundis Intentionibus.
IN CLASSE Theologorum differit.	SANCTVS BONAVENTVRA, de Terminis Theologicis. F. IO. SCOTVS, de Definitionib. Theolog. F. FRANCISCVS DE MAYRONIS, de Explanacione Terminorum Theologalium. ARNOLDVS VESALIENSIS, de Qua- tuor Libris Magistri Sententiarum.
	PRIMA CLASSIS

### Appendix 3

#### Diagram from Simon Thomazzetus's *In Scoti formalitates absolutissima syntaxis*

Double page diagram giving an overview of all the kinds of distinctions and identities. The copy here used is from, and has been digitised by, the Bayerische Staatsbibliothek, Munich. Shelf number Ph.sp. 841. URL: <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb00033089?page=14,15> (accessed 15 March 2024).



## BIBLIOGRAPHY

### Manuscripts

Roma, Biblioteca Angelica, Ms. Angelica 563

Tortosa, Arxiu Capítular de la Catedral, Cod. 153

### Printed sources

ACHILLINI 1510 = ALESSANDRO ACHILLINI, *De distinctionibus*, Bologna, Per Ioannem Antonium de Benedictis, 1510.

ALSTED 1610 = JOHANN HEINRICH ALSTED, *Metaphysicae brevissima delineatio*, Herborn, Johanne Litomilo Litomisleno Bohemo, 1610.

ALSTED 1613 = JOHANN HEINRICH ALSTED, *Metaphysica tribus libris tractata*, Herborn, [Christoph Corvinus], 1613.

AMICUS 1638 = BARTHOLOMAEUS AMICUS, *Tractatio de variis formalitatum et distinctionum generibus dilucida et exacta*, Naples, Typis Francisci Savii, 1638.

ANDERSEN 2011 = CLAUS A. ANDERSEN, "Introduction" and "Appendix," in PERE TOMÀS, *Tractatus brevis de modis distinctionum*, ed. CELIA LÓPEZ ALCALDE, 12–270 and 383–387, Santa Coloma de Queralt, Obrador Edèndum, 2011 (*Bibliotheca philosophorum medii aevi Cataloniae*, 2).

ANDERSEN 2016 = CLAUS A. ANDERSEN, *Metaphysik im Barockscotismus. Untersuchungen zum Metaphysikwerk des Bartholomaeus Mastrius. Mit Dokumentation der Metaphysik in der scotistischen Tradition ca. 1620-1750*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins, 2016 (*Bochumer Studien zur Philosophie*, 57). DOI: 10.1075/bsp.57.

ANDERSEN 2022 = CLAUS A. ANDERSEN, "A Lullist Contribution to the Formalist Literature of the Renaissance: Jaume Janer's *Tractatulus de distinctionibus omnium rerum* (1491)," in *Ramon Llull y los lulistas (siglos XIV-XX)*, ed. RAFAEL RAMIS BARCELÓ, 221–240, Madrid, Editorial Síndéresis, 2022 (*Colección Instituto de Estudios Hispánicos en la Modernidad*, 22).

ANDERSEN 2023 = CLAUS A. ANDERSEN, "Javelli and the Reception of the Scotist System of Distinctions in Renaissance Thomism," in *Chrysostomus Javelli. Pa-*

*gan Philosophy and Christian Thought in the Renaissance*, ed. TOMMASO DE ROBERTIS, LUCA BURZELLI, 143–167, Cham, Springer, 2023 (International Archives of the History of Ideas, 243). DOI: 10.1007/978-3-031-27673-6\_7.

ANDERSEN, RAMIS BARCELÓ 2018 = CLAUS A. ANDERSEN, RAFAEL RAMIS BARCELÓ, “Introduction,” in PERE DAGUÍ, *Tractatus formalitatum brevis, Tractatus de differentia*, ed. CLAUS A. ANDERSEN, 9–73, Santa Coloma de Queralt, Obrador Edèndum, 2018 (Bibliotheca philosophorum medii aevi Cataloniae, 4). DOI: 10.5565/rev/enrahonar.1238.

ANDERSEN, RAMIS BARCELÓ 2022 = CLAUS A. ANDERSEN, RAFAEL RAMIS BARCELÓ, “Jaume Janer OCist († after 1506) and the Tradition of Scoto-Lullist Metaphysics,” *Bulletin de philosophie médiévale* 64 (2022), 167–207. DOI: 10.1484/j.bpm.5.131551.

ANDERSEN FORTHCOMING = CLAUS A. ANDERSEN, “Parisian Formalism. Brulefer and Sirect on Petrus Thomae’s Seven Distinctions,” in *Distinction and Identity in Late-Scholastic Thought and Beyond*, ed. CLAUS A. ANDERSEN, JACOB SCHMUTZ, forthcoming.

ANONYMOUS 1490 = ANONYMOUS, “Formalitates secundum doctrinam Francisci Maironis,” in ANTONIUS ANDREAE, FRANCIS OF MEYRONNES, s.t., ff. 93ra–109vb, Ferrara, Laurentius de Rubeis, 1490.

ANTONIUS ANDREAE 1477 = ANTONIUS ANDREAE, *Super duodecim libros methaphysicae*, Vicenza, Instantia expendisque M. Nicholai Petri de Harlem de Hollandia Almani, coadiuvante Hermanno de Levilapide de Colonia, 1477.

AQUARIUS 1605 = MATHIAS AQUARIUS, *Formalitates iuxta doctrinam Angelici Doctoris D. Thomae Aquinatis*, Naples, Apud Constantinum Vitalem, 1605.

ARMSTRONG 2004 = MEGAN C. ARMSTRONG, *The Politics of Piety. Franciscan Preachers During the Wars of Religion, 1560–1600*, Rochester, New York, University of Rochester Press, 2004.

ARRETINUS 1606 = FRANCISCUS ARRETINUS DE PITIGIANIS, *Expositio exactissima, atque absolutissima identitatum, et distinctionum (quas Formalitates vocant) M. Antonii Sirecti Doct. Paris. secundum doctrinam Doct. Subtilis Scoti, subtilium omnium Principis*, Venice, Apud Io. Antonium et Iacobum de Franciscis, 1606.

BARTHOLIN 1629 = CASPAR BARTHOLIN, *Metaphysica major, qua scholis olim illu-*

*stratum Enchirid: Metaphysicum nunc primum publicatur*, Copenhagen, Typis Melchioris Martzahn, sumptibus Joachim Moltke, 1629.

BAUM 2020 = ILIL BAUM, "Traces of Late Medieval Jewish Scotism: A Catalan Translation in Hebrew Script of *De distinctione predicamentorum* by Petrus Thomae," *Medieval Encounters* 26 (2020), 543–577. DOI: 10.1163/15700674-12340088.

BERTOLACCI 2007 = AMOS BERTOLACCI, "Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject-Matter of Metaphysics," *Medioevo* 32 (2007), 61–97.

BOLLIGER 2003 = DANIEL BOLLIGER, *Infiniti contemplatio. Grundzüge der Scotus- und Scotismusrezeption im Werk Huldrych Zwinglis*, Leiden-Boston, Brill, 2003 (Studies in the History of Christian Traditions, 107).

BONETUS 1475 = NICOLAUS BONETUS, "Formalitates secundum viam doctoris subtilis," in ANTONIUS ANDREAE, THOMAS AQUINAS, s.t., ff. 52ra–59vb, Padua, per magistrum Laurentium de Lendenaria, 1475.

BORDONUS 1662 = FRANCISCUS BORDONUS, *Formalitates Scoti Doctoris Subtilis Ordinis Franciscanis splendoris ab obiectis vindicatae*, Parma, Typis Marii Vignae, 1662.

BRIDGES 1959 = GEOFFREY G. BRIDGES, *Identity and Distinction in Petrus Thomae, O.F.M.*, St. Bonaventure, New York, Franciscan Institute, 1959 (Franciscan Institute Publications, Philosophy Series, 14).

BRIXIENSIS 1537 = LAURENTIUS BRIXIENSIS, *Breves faciles ac perutiles ysagoge in profundissimas Ioannis Scoti Formalitates*, Brescia, Apud Damianum de Turlinis Brix., 1537.

BURLIFER 1501 = STEPHANUS BURLIFER, *Formalitarum textus unacum ipsius commento perlucido*, Basel, impressus opera et expensis magistri Jacobi de Pfortzheim, 1501.

BURLIFER CA. 1485–1490 = STEPHANUS BURLIFER, *Formalitates in doctrinam Scoti*, Paris, [Guy Marchant, ca. 1485–1490].

CATRIN (*praeses*) 1698 = BENEVENUTUS CATRIN (*praeses*), *Subtilitas doctoris subtilis, Ioannis Duns Scoti circa distinctiones divinarum persecutionum et relationum ac*

*sententiam Dei, cum parergis annexis ex universa theologia vindicata a minus subtilibus censuris*, Innsbruck, Typis Iacobi Christ. Wagner, 1698.

CHIODINUS 1617 = IOANNES BAPTISTA CHIODINUS, *Lumen doctrinae Scoti fulgentissimum*, Venice, Ex typographia Ambrosii Dei, 1617.

CROSS 2023 = RICHARD CROSS, “*Esse intentionale* in Some Early Scotists. At the Origins of the so-called ‘Supertranscendental’,” in *Cognitive Issues in the Long Scotist Tradition*, ed. DANIEL HEIDER, CLAUS A. ANDERSEN, 203–228, Basel, Schwabe, 2023 (Medieval and Early Modern Philosophy, 5). DOI: 10.24894/978-3-7965-4767-6.

DEGUI 1489 = PETRUS DEGUI, *Opus divinum*, Barcelona, [Pere Posa], 1489.

DEGUI 2018 = PETRUS DEGUI [PERE DAGUI], *Tractatus formalitatum brevis, Tractatus de differentia*, ed. CLAUS A. ANDERSEN, Santa Coloma de Queralt, Obrador Edèndum, 2018. DOI: 10.5565/rev/enrahonar.1238.

DOVETUS 1579 = IOANNES DOVETUS, *Formalitatum Doctoris Subtilis Scoti, Antonii Sirecti, Antonii Trombetae, & Stephani Bruleferi, eximiorum Theologorum, ordinis Minorum, Monotessera in philosophiae Aristotelis et Theologiae theoricæ studiosorum gratiam adunata, ac in tres libros capitibus sectos ordine perfacili digesta*, Paris, Apud Ioannem Poupy, 1579.

DOVETUS 1587a = IOANNES DOVETUS, “*Vita Mauricii Hylareti*,” in MAURITIUS HYLARETUS, *Sacrae decades quinquepartitae, conciones quadragesimales atque paschales [...]*, ff. c iii verso–c vi verso, Paris, Apud Sebastianum Nivellium, 1587.

DOVETUS 1587b = IOANNES DOVETUS, *Formalitatum Doctoris Subtilis Scoti, Ant. Sirecti, Antonii Trombetae, et Stephani Bruliferi eximiorum Theologorum, Ordinis Minorum, Monotessera in philosophiae Aristotelis et Theologiae theoricæ studiosorum gratiam adunata, ac in tres libros capitibus sectos ordine perfacili digesta*, Venice, Haeredes Melchioris Sessae, 1587.

DUBA FORTHCOMING = WILLIAM DUBA, “*Nicholas Bonet’s White-Tie Formalism*,” in *Distinction and Identity in Late-Scholastic Thought and Beyond*, ed. CLAUS A. ANDERSEN, JACOB SCHMUTZ, forthcoming.

DUMONT 2005 = STEPHEN D. DUMONT, “*Duns Scotus’s Parisian Question on the Formal Distinction*,” *Vivarium* 43 (2005), 7–62. DOI: 10.1163/15685340540683-

DUNS SCOTUS 1954 = IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio, liber primus, distinctio tertia*, ed. CARL BALIČ, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1954 (Ioannis Duns Scoti Opera omnia, 3).

DUNS SCOTUS 2008 = JOHN DUNS SCOTUS, *The Examined Report of the Paris Lecture. Reportatio I-A*, vol. 2, ed. and transl. ALLAN B. WOLTER, OLEG V. BYCHKOV, St. Bonaventure, New York, The Franciscan Institute, 2008.

EMERY, SMITH 2014 = KENT EMERY JR., GARRETT R. SMITH, "The *Quaestio de Formalitatibus* by John Duns Scotus, sometimes called the *Logica Scoti*," *Bulletin de philosophie médiévale* 56 (2014), 91–182. DOI: 10.1484/j.bpm.5.105347.

FABER FAVENTINUS 1602 = PHILIPPUS FABER FAVENTINUS, *Philosophia naturalis Ioannis Duns Scoti, ex quatuor libris Sententiarum et Quodlibetis collecta [...] in fine cuius additus est Tractatus brevis, facilis, et necessarius in Formalitates Scoti*, Venice, Apud Ioannem Baptistam Bertonum, 1602.

FABER FAVENTINUS 1604 = PHILIPPUS FABER FAVENTINUS, *Tractatus de formalitatibus brevis, facilis, et necessarius in Scoti Formalitates*, Paris, Apud Ioannem le Bovo, 1604.

FABER FAVENTINUS 1606 = PHILIPPUS FABER FAVENTINUS, *Philosophia naturalis Ioannis Duns Scoti, ex quatuor libris Sententiarum et Quodlibetis collecta [...] in fine cuius additus est Tractatus brevis, facilis, et necessarius in Formalitates Scoti*, Venice, Apud Ioannem Baptistam Bertonum, 1606.

FERMOSELLUS 1555 = PETRUS FERMOSELLUS, *De formalitate et distinctione rerum tractatus*, Sevilla, Excudebat Martinus a Montesdoca, 1555.

FORLIVESI 2015 = MARCO FORLIVESI, "The *Ratio Studiorum* of the Conventual Franciscans in the Baroque Age and the Cultural-Political Background to the Scotist Philosophy *Cursus* of Bartolomeo Mastri and Bonaventura Belluto," *Noctua* 2 (2015), 253–384. DOI: 10.14640/noctuaii8.

FORLIVESI 2018 = MARCO FORLIVESI, "Tra Aristotele e Scoto: la determinazione della natura della metafisica nel pensiero di Filippo Fabri (1564–1630)," *Philosophia* 1(1) (2018), 41–74. DOI: 10.36139/94496.

FRANCISCUS DE MAYRONIS 1520 = FRANCISCUS DE MAYRONIS, *In Libros Sententia-*



*rum, Quodlibeta, Tractatus Formalitatum, De Primo Principio, Terminorum Theologicalium Declarationes, De Univocatione*, Venice, Impensa heredum quondam Octaviani Scoti, 1520.

GERSON 1973 = JEAN GERSON, "Centilogium de conceptibus," in *Œuvres complètes*, ed. PALÉMON GLORIEUX, vol. 9, 509–517, Paris, Desclée, 1973.

GESUALDUS DE BONONIIS 1652 = GESUALDUS DE BONONIIS, *In Scoti formalitates subtilis disquisitio*, Palermo, Typis Nicolai Bua/Salerno, Ioppulus F.P., 1652.

GOTHUTIUS 1604 = AUGUSTINUS GOTHUTIUS, *Gymnasium speculativum*, Paris, Apud Ioannem le Bovo, 1604.

GOTHUTIUS 1605 = AUGUSTINUS GOTHUTIUS, *Gymnasium speculativum*, Paris, Apud Michaellem Sonnum, 1605.

GOTHUTIUS 1607 = AUGUSTINUS GOTHUTIUS, *Gymnasium speculativum*, Paris, Apud Michaellem Sonnum, 1607.

HENRICUS DE WERLA 1954 = HENRICUS DE WERLA, *Tractatus de formalitatibus*, ed. SOPHRONIUS CLASEN, *Franciscan Studies* 14 (1954), 412–442.

HÜBENER 1987 = WOLFGANG HÜBENER, "Robertus Anglicus OFM und die formalistische Tradition," in *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, ed. JAN P. BECKMANN, LUDGER HONNEFELDER, GANGOLF SCHRIMPF, GEORG WIELAND, 329–353, Hamburg, Felix Meiner, 1987.

IANUARIUS 1492 = IACOBUS IANUARIUS, *Ingressus facilis rerum intelligibilium*, Barcelona, [Pere Miquel], 1492.

IANUARIUS 1506 = IACOBUS IANUARIUS, *Ars metaphisicalis naturalis ordinis cuiuslibet rei intelligibilis arboris*, Valencia, Per Leonardum Hutz, 1506.

ISTC = *Incunabula Short Title Catalogue (ISTC). The International Database of 15<sup>th</sup>-Century European Printing*. URL: <https://data.cerl.org/istc> (accessed 19 March 2024).

IULIANUS DE LAUDE 1966 = IULIANUS DE LAUDE, *Formalitates*, in ANTONINO POPPI, "Il contributo dei formalisti padovani al problema delle distinzioni," in *Problemi e figure della scuola scotista del Santo, 601–790: 774–790*, Padua, Edizioni Messaggero, 1966 (Pubblicazioni della Provincia Patavina dei Frati Minori

Conventuali, 5).

JAVELLUS 1568 = CHRYSOSTOMUS JAVELLUS, *Totius rationalis, naturalis, divinae ac moralis philosophiae compendium*, Lyon, Apud haeredes Iacobi Iunctae, 1568.

JONTUS 1494 = OLIVIERUS JONTUS, *Libellus de distinctionum pluralitate*, Bologna, [Johannes Walbeck], 1494.

KARLSTADT 1508 = ANDREAS RUDOLPH BODENSTEIN VON KARLSTADT, *Distinctiones Thomistarum*, Wittenberg, per Ioannem Gronenberg, 1508.

KNEBEL 2012 = SVEN K. KNEBEL, Review of Pere Tomàs, *Tractatus brevis de modis distinctionum*, ed. CELIA LÓPEZ ALCALDE, Santa Colomo de Queralt, Publicacions URV, 2011, and Stanislav Soušedík, 'Nicolai de Orbellis Tractatus de distinctionibus,' *Studia Neoaristotelica. A Journal of Analytical Scholasticism* 8 (2011), 119–137, *Medievalia & Humanistica New Series* 38 (2012), 123–129.

KOBUSCH 1996 = THEO KOBUSCH, "Das Seiende als transzendentaler oder supertranszendentaler Begriff. Deutungen der Univozität des Begriffs des Seienden bei Scotus und den Scotisten," in *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, ed. LUDGER HONNEFELDER, REGA WOOD, MECHTHILD DREYER, 345–366, Leiden-New York-Köln-Brill, 1996 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 53).

LAGIOIA 2017 = VINCENZO LAGIOIA, "Indicibili delitti: Francesco Aretino, teologo e confessore del granduca Ferdinando I," in *Infami macchie. Sessualità maschile, indisciplina e società nei secoli XVI-XVIII*, ed. FERNANDA ALFIERI e VINCENZO LAGIOIA, 87–109, Rome, Viella, 2017.

LAKMANN 1961 = NICOLAUS LAKMANN, "Quaestio de formalitate," in ALFONSO POMPEI, "De formalitatibus, modis et rebus scotistarum doctrina, accedit 'Quaestio de formalitate' Nicolai Lakmann, O.F.M. († 1479)," *Miscellanea francescana* 61 (1961) 198–275: 251–275.

LEINSLE 1985 = ULRICH G. LEINSLE, *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, Augsburg, MaroVerlag, 1985.

LEROY 1603 = FRANCISCUS LEROY, *Formalitarum seu plurium scientiarum metaphysico coeuntium ordine scita commistio*, Paris, Apud Ioannem le Bove, 1603.

MACHADO FORTHCOMING = APAOAN RAMOS MACHADO, "Vienna Formalism: Mental, *ex natura rei* and Formal Distinctions in Johannes Meyger's *Tractatus distinctionum* (1482)," in *Distinction and Identity in Late-Scholastic Thought and Beyond*, ed. CLAUS A. ANDERSEN, JACOB SCHMUTZ, forthcoming.

MALAFOSSUS 2009 = IACOBINUS MALAFOSSUS, "Quaestio de subiecto metaphysicae, in qua est inclusa quaestio, an metaphysica sit scientia," in CLAUS A. ANDERSEN, "The *Quaestio de subiecto metaphysicae* by Giacomino Malafossa from Barge (ca. 1481–1563). Edition of the Text," *Medioevo* 34 (2009), 427–474: 445–474.

MANDRELLA 2008 = ISABELLE MANDRELLA, "Metaphysik als Supertranszendentalwissenschaft? Zum scotistischen Metaphysikentwurf des Nicolaus Bone-tus," *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 75 (2008), 161–193. DOI: 10.2143/rtpm.75.1.2030805.

MANDRELLA 2009 = ISABELLE MANDRELLA, "Le sujet de la métaphysique et sa relation au conceptus entis transcendentissimi aux 16<sup>ème</sup> et 17<sup>ème</sup> siècles," *Medioevo* 34 (2009), 123–140.

MANZOLUS 1518 = BARTHOLOMAEUS MANZOLUS, *Formalitates secundum viam Sancti Thome. Libellus de diffinitionibus*, Bologna, Impensis Hieronymi de Benedictis, 1518.

MARRONE 2006 = FRANCESCO MARRONE, *Res e realitas in Descartes. Gli antecedenti scolastici della nozione cartesiana di realitas objectiva*, Lecce, Conte, 2006.

MATSEN 1974 = HERBERT STANLEY MATSEN, *Alessandro Achillini (1463–1512) and His Doctrine of 'Universals' and 'Transcendentals.'* A Study in Renaissance Ockhamism, London, Associated University Presses, 1974.

MEYGER 1482 = IOANNES MEYGER, *Tractatus distinctionum*, Vienna, [Stephan Kolblinger], 1482.

MÖHLE 2007 = HANNES MÖHLE, *Formalitas und modus intrinsecus. Die Entwicklung der scotischen Metaphysik bei Franciscus de Mayronis*, Münster, Aschen-dorff, 2007 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, 70).

MONCETTUS 1509 = IOANNES BENEDICTUS MONCETTUS, *Quaestio aurea de distinctione rationis quid sit, et an semper supponat aliquid distinctum ex natura rei, non*

*ut sensit Scotus, immo ex hoc videbitur Scotum non bene posuisse, sed solum ut descripsit D. Egidius Romanus*, s.l. [Venice?], s.n., 1509.

MÜLLER FORTHCOMING = GABRIEL MÜLLER, "David Gorlaeus (1591–1612) on Real, Fictional and Modal Distinctions," in *Distinction and Identity in Late-Scholastic Thought and Beyond*, ed. CLAUS A. ANDERSEN, JACOB SCHMUTZ, forthcoming.

NICOLAUS DE ORBELLIS 1485 = NICOLAUS DE ORBELLIS, *Compendium in mathematicam, physicam et metaphysicam*, Bologna, Henricus de Harlem et Matthaeus Crescentinus, 1485.

NOONE 2009 = TIMOTHY B. NOONE, "Ascoli, Wylton, and Alnwick on Scotus's Formal Distinction: Taxonomy, Refinement, and Interaction," in *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, ed. STEPHEN F. BROWN, THOMAS DEWENDER, THEO KOBUSCH, 127–149, Leiden-Boston-Cologne, Brill, 2009 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 102). DOI: 10.1163/ej.9789004175662.i-526.20.

PERRONE 1985 = BENIGNO FRANCESCO PERRONE, "Il formalismo di fra Giovanni Vallone e la teologia degli ornamenti di fra Antonio Scaragio nel quadro culturale dei frati minori pugliesi del periodo tridentino," *Studi francescani* 82 (1985), 31–61.

PETRUS DE CASTROVOL CA. 1496 = PETRUS DE CASTROVOL, *Formalitates de novo compilate per reverendum fratrem Petrum de Castrovol eximium sacre theologie professorem*, [Pamplona, Arnaldo Guillen de Brocar, ca. 1496].

PETRUS THOMAE 1957 = PETRUS THOMAE, *Quodlibet*, ed. M. RACHEL HOOPER, ELIGIUS M. BUYTAERT, St. Bonaventure, New York, The Franciscan Institute, 1957 (Franciscan Institute Publications, Text Series, 11).

PETRUS THOMAE 2000 = PETRUS THOMAE, *De distinctione predicamentorum*, in EGBERT P. BOS, "Petrus Thomae's *De distinctione predicamentorum* (with a working edition)," in *The Winged Chariot: Collected Essays on Plato and Platonism in Honour of L. M. de Rijk*, ed. MARIA KARDAUN, JOKE SPRUYT, 277–312, Leiden-Boston-Cologne, Brill, 2000 (Brill's Studies in Intellectual History, 100).

PETRUS THOMAE 2011 = PERE TOMÀS, *Tractatus brevis de modis distinctionum*, ed. CELIA LÓPEZ ALCALDE, Santa Coloma de Queralt, Obrador Edendum, 2011 (Bibliotheca philosophorum medii aevi Cataloniae, 2).

PETRUS THOMAE 2015 = PETRUS THOMAE, *Quaestiones de esse intelligibili*, ed. GARRETT R. SMITH, Leuven, Leuven University Press, 2015 (De Wulf-Mansion Centre, Ancient and Medieval Philosophy Series, 1; Petri Thomae Opera, 1).

PETRUS THOMAE 2018 = PETRUS THOMAE, *Quaestiones de ente*, ed. GARRETT R. SMITH, Leuven, Leuven University Press, 2018 (De Wulf-Mansion Centre, Ancient and Medieval Philosophy Series, 1; Petri Thomae Opera, 2).

PICELLIUS 1655 = SILVERIUS PICELLIUS, *Formalitatatum tractatulus ad mentem Doctoris Angelici et Subtilis confectus*, Rome, Franciscus Caballus, 1655.

PICH 2023 = ROBERTO HOFMEISTER PICH, "Alfonso Briceño on Cognition, Distinction, and the Knowledge of God," in *Cognitive Issues in the Long Scotist Tradition*, ed. DANIEL HEIDER, CLAUS A. ANDERSEN, 267–297, Schwabe, Basel, 2023 (Medieval and Early Modern Philosophy, 5). DOI: 10.24894/978-3-7965-4767-6.

PISTORIENSIS 1570 = HIERONYMUS PISTORIENSIS, *De quantitatibus rerumque distinctionibus dialogus*, Rome, In aedibus Populi Romani, 1570.

POPPI 1966 = ANTONINO POPPI, "Il contributo dei formalisti padovani al problema delle distinzioni," in *Problemi e figure della scuola scotista del Santo*, 601–790, Padua, Edizioni Messaggero, 1966 (Pubblicazioni della Provincia Patavina dei Frati Minori Conventuali, 5).

RAMIS BARCELÓ 2022 = RAFAEL RAMIS BARCELÓ, "La recepción del pensamiento filosófico de Antonius Andreae (*Doctor Dulcifluus*) en el siglo XVI," *Anuario filosofico* 55/1 (2022), 79–104.

RICCIOLUS 1669 = IOANNES BAPTISTA RICCIOLUS, *De distinctionibus entium in Deo et in creaturis tractatus philosophicus ac theologicus*, Bologna, Typis Iacobi Montii, 1669.

SBARAGLIA 1806 = GIOVANNI GIACINTO SBARAGLIA, *Supplementum et castigatio ad Scriptores Trium Ordinum S. Francisci a Waddingo aliisque descriptos*, Rome, Ex Typographia S. Michaelis ad Ripam, apud Linum Contendini, 1806.

SCHMUTZ 2008 = JACOB SCHMUTZ, "Le petit scotisme du Grand Siècle. Étude doctrinale et documentaire sur la philosophie au Grand Couvent des Cordeliers de Paris," *Quaestio* 8 (2008), 365–472.

SERÉNT 1914 = ANTOINE DE SERÉNT, "Jean Du Douet," *La France franciscaine* 3 (1914), 211–214.

SHANK 1988 = MICHAEL H. SHANK, 'Unless You Believe, You Shall Not Understand.' *Logic, University, and Society in Late Medieval Vienna*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

SIRECTUS 1484 = ANTONIUS SIRECTUS, *Formalitates moderniores de mente clarissimi doctoris subtilis Scoti*, Venice, [Bernardinus Stagninus de Tridino], 1484.

SMITH 2010 = GARRETT R. SMITH, "Bibliotheca manuscripta Petri Thomae," *Bulletin de philosophie médiévale*, 52 (2010), 161–200. DOI: 10.1484/J.BPM.1.102150.

SMITH, CROESDIJK 2016 = GARRETT R. SMITH, BENNO VAN CROESDIJK, "Newly Identified Treatises by John Foxal," *Bulletin de philosophie médiévale*, 57 (2016), 335–381. DOI: 10.1484/j.bpm.5.110811.

SOUSEDÍK 2011 = STANISLAV SOUSEDÍK, "Nicolai de Orbellis Tractatus de distinctionibus," *Studia Neoaristotelica* 8 (2011) 119–137. DOI: 10.5840/stud-neoar20118110.

STEPHANUS DE FLANDRIA 1495 = STEPHANUS DE FLANDRIA, *Logica secundum mentem doctoris subtilis Scoti*, Bologna, Benedictus Hectoris Bononiensis, 1495.

TARVISINUS 1524 = AUGUSTINUS MUSAEUS TARVISINUS, *Tractatus de formalibus et modalibus distinctionibus*, Bologna, Per Iustinianum de Ruberia, 1524.

THOMAZZETUS 1591 = SIMON THOMAZZETUS, *In Scoti formalitates absolutissima syntaxis Peripateticae, Scoticaeque doctrinae studiosis perutilis, ac pernecessaria*, Rome, Apud haeredes Francisci Zannetti, 1591.

TROMBETTA 1502 = ANTONIUS TROMBETTA, *Magistri Antonii Trombete in tractatum formalitatum Scoti sententia. Formalitates Antonii Syreti [sic!] de mente eiusdem Scoti, nec non Stephani Burlifer cum novis additionibus et concordantiis magistri Mauricii Hibernici in margine decorate*, Venice, Bonetus Locatellus, 1502.

VALLONUS 1566 = IOANNES VALLONUS, *Lectura absolutissima super formalitatibus Scoti*, Venice, Hieronymus Schottus (impensis Anelli Sanuiti, venundantur Neapoli apud Antonium Baccolum), 1566.

VAN DEN BERCKEN 2021 = JOHN H. L. VAN DEN BERCKEN, "William of Alnwick's

Analysis of Scotus' 'Formal Non-identity'," *British Journal for the History of Philosophy* 29/3 (2021), 435–452, DOI: 10.1080/09608788.2020.1838439.

ZERBIUS 1482 = GABRIEL ZERBIUS, "Quaestio de pluralitate distinctionum theorematibus nonnullis preeuntibus," in GABRIEL ZERBIUS, *Quaestiones metaphysicae*, appendix, Bologna, Per Johannem de Nordlingen et Henricum de Harlem socios, 1482.

ZONTA 2006 = MAURO ZONTA, *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century. A History and Source Book*, Dordrecht, Springer, 2006 (Amsterdam Studies in Jewish Thought, 9). DOI: 10.1007/1-4020-3716-3.

# FROM POETICS TO MATHEMATICS: VICENTE MARINER'S LATIN TRANSLATION OF PROCLUS' *IN EUCLIDEM*

ÁLVARO JOSÉ CAMPILLO BO

**Abstract:** This paper discusses the 17<sup>th</sup>-century Latin translation of Proclus' *Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, preserved in Madrid, Biblioteca Nacional de España, MS 9871, produced by the Spaniard Vicente Mariner. The author examines the historical context, sources, and motivations behind Mariner's translation, his intellectual profile, and the potential reasons for translating a mathematical text given his background in literature. Via a comparison of Mariner's text with the original Greek, this paper delves into Mariner's translation choices and linguistic nuances to highlight the challenges he faced while translating it. Transcriptions of the collated passage both from Grynaeus' 1533 *editio princeps* of Proclus' text and Mariner's manuscript are provided in the Appendix. Overall, this paper attempts to shed light on Mariner's contribution to the Latin reception of Proclus' work in the early modern period.

**Keywords:** Vicente Mariner; Proclus; Euclid; mathematics in early modern Spain.

## 1. Introduction

The goal of this paper is to offer an introductory account to the Spaniard Hellenist and translator Vicente Mariner's (ob. 1642) Latin translation of Proclus' *Commentary on the First Book of Euclid's Elements* (= *In Euclidem*). Thus, this study intends to contribute to our understanding of the 16<sup>th</sup>- and 17<sup>th</sup>-century Latin reception of this text by examining a hitherto overlooked translation of Proclus' text. Mariner's rendering has been preserved in Madrid, Biblioteca Nacional de España, MS 9871, p. 45–299.<sup>1</sup>

---

1 Digitised at <https://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000050702&page=1> (accessed 15 March 2024).



Recent scholarship has emphasised the remarkable role played by Proclus' text in 16<sup>th</sup>-century mathematical and philosophical culture and uncovered the ways its contents were transmitted.<sup>2</sup> Published by Simon Grynaeus in 1533 in the same volume as the *editio princeps* of Euclid's *Elementa*, *In Euclidem* was entirely translated into Latin at least three times in the 16<sup>th</sup>-century: by Bartolomeo Zamberti (1473–1543), by Giovanni Battista Gabia (c. 1500–1590), and by Francesco Barozzi (1537–1604). Of these three translations, only the last one knew a printed edition in 1560. Thus, the spreading of Proclus' *In Euclidem* through the printing-press occurred through these two editions: the deficient Greek text of Grynaeus (which takes as its source a single manuscript, Oxford, Corpus Christi College Library, MS 97), and the Latin version of Barozzi who, unsatisfied with the text of Grynaeus, undertook the endeavour of reconstructing Proclus' text by collating no fewer than five manuscripts,<sup>3</sup> and used the resulting, refined Greek version as the basis for his translation. Nevertheless, it must be emphasised that through Grynaeus' edition every scholar acquiring the Greek text of Euclid's *Elementa* would also have access to Proclus' commentary as a guiding text. Thus, Grynaeus' edition can be rightfully considered as the main 16<sup>th</sup>-century source in the spreading of the Greek *In Euclidem*, reaching figures such as Johannes Kepler.

Proclus' commentary permeated mathematical culture in a variety of ways: as a source of the history of mathematics, as a lexicon for the Euclidean terminology and, generally, as guide to read and question the *Elementa*, as an inventory of arguments for producing apologies and encomia on the epistemic value and usefulness of mathematical disciplines, and as the source of a rather unconventional (anti-subtractionist, innatist, projectionist) philosophy

---

2 ROSE 1975, 46–105; CAMPILLO BO 2023, 193–278; KARFÍK, ADAMSON 2016, 290–332; CLAESSENS 2018; CLAESSENS 2011; RABOUIN 2007, 217–235; HIGASHI 2007, 31–52; HIGASHI 2018; HELBING 1998, 173–193; MAIERU 1999, 49–68; OOSTERHOFF 2018; DE PACE 1993.

3 ROSE 1977, 127–128.

of mathematics. Regarding its impact on mathematical texts, the editions of Euclid's *Elementa* such as those of Federico Commandino (1509–1575), and the influential editions (1574, 1589) of the Jesuit Christopher Clavius (1538–1612) incorporated insight gained from Proclus' text.<sup>4</sup> The presence of Proclus' commentary is also retrievable in the 16<sup>th</sup>-century tradition of commentary on the *Elementa*, in authors such as Oronce Fine (1494–1555), François de Foix-Candale (1512–1594), or Henry Billingsley (1538–1606).<sup>5</sup>

*In Euclidem* also had an impact in university teaching ever since the 16<sup>th</sup>-century: Barozzi himself lectured on Proclus' text as a professor of mathematics in the university of Padua in 1560 (arguably, the first case of a university course about *In Euclidem*), and figures from Jerónimo Muñoz (1520–1591) and Conrad Dasypodius (1532–1600) to Isaac Barrow (1630–1677) made use of Proclus' commentary as a source for their mathematical teachings.

In the following pages, I shall provide an account of Vicente Mariner's translation, paying attention to Mariner's life and intellectual profile (section 2), and to some traits of his Latin rendering of Proclus' *In Euclidem* (section 3 and subsection 3.1), including his Greek source, the translator's views on Proclus, as well as his possible motivations.

## 2. Vicente Mariner's life and intellectual profile

Vicente Mariner was born at the end of the 16<sup>th</sup>-century in the city of Valencia, from a family of Sicilian origin.<sup>6</sup> He studied at the local university, where he was already recognised for his mastery in ancient languages as well as his ease in both Latin and Greek composition. There is some evidence that he

---

4 DE RISI 2018, 9–11.

5 AXWORTHY 2021.

6 GARCÍA DE PASO CARRASCO, RODRÍGUEZ HERRERA 1996, 11.

was ordained as a priest. As was common amongst the Spanish humanists, Mariner made a life mostly of private preceptorship. He became a teacher and librarian linked to the noble house of Sandoval, working for the dukes of Uceda and Cea. His connections to the Spanish nobility would lead him to Madrid by 1610/12, where he partook in the erudite circles surrounding the imperial court. There, Mariner rapidly became acquainted with kindred spirits who valued his expertise in translation and poetical composition. Amongst Mariner's literary friendships the renowned writers Francisco de Quevedo (1580-1645) and Lope de Vega (1562-1635) deserve to be mentioned. As we know from their dedicated poems, both Quevedo and Lope held in high regard Mariner's literary skills, and both deplored the misfortunes in the Valentinian's publishing attempts as well as his undeserved lack of recognition and patronage.<sup>7</sup>

Mariner was appointed as the librarian of the Royal Library of San Lorenzo de El Escorial, although the exact date of his appointment is unknown. This position provided him with access to one of the most extensive collections of Greek manuscripts in the Iberian Peninsula, a chance that Mariner used for producing an astonishing number of translations from the Greek both into Latin and his vernacular Spanish. In 1630 Mariner himself wrote an index of his works up to that date: a valuable source for obtaining some insight into his fields of interest and philological activities.<sup>8</sup> Some of the Greek works translated into Latin referenced in this list are Homer's *Ilias* (Madrid, Biblioteca Nacional, MSS 11514, 9859, and 9860) and the *Odyssea* (*ibid.* MSS 9861 and 9862), the *Batrachomyomachia* (*ibid.* MSS 9803 and 9972)

---

7 For Mariner's biographical information, I follow GARCÍA DE PASO CARRASCO, RODRÍGUEZ HERRERA 1996, 11-33.

8 For a transcription of Mariner's index see DE ANDRÉS CASTELLANOS 1988, 272-281. For an updated catalogue of Mariner's works, see GARCÍA DE PASO CARRASCO, RODRÍGUEZ HERRERA 1996, 48-59.

and all the Homeric *Hymni*, all the works of Hesiod (*ibid.* MS 9865), all Pindar (*ibid.* MS 9866), all Theocritus (*ibid.* MS 9870), and all Lycophron (*ibid.* MS 9869), as well as many commentaries and scholia on Homer such as those of Eustathius of Thessalonica (*ibid.* MSS 11514, 9859, 9861, and 9862) Didymus (*ibid.* MSS 9863, 9864, and Salamanca, Biblioteca Universitaria, MS 2562), Johannes Tzetzes (*ibid.*, MS VII, A, 5). Amongst the philosophical and scientific works enumerated by Mariner we can find some works of Hippocrates (lost), Porphyry's *Quaestiones Homericae* (Madrid, Biblioteca Nacional, MSS 9807 and 9971) and *De antro nympharum* (*ibid.* MSS 9807 and 9971), Georgius Ghemistius Plethon's *De virtutibus*, and Emperor Iulian's *Encomium Solis* (both lost). Mariner also lists his translations into vernacular Spanish of Aristotle's works, a remarkable production in vernacular to be numbered amongst some of the first in the Western world to which scholarship has not been devoted as of yet. Mariner rendered into Spanish almost the entire *corpus Aristotelicum* including *Organon* (*ibid.* MS 9795), *Physica*, *Meteora*, *De anima*, *De generatione et corruptione* (*ibid.* MS 9872), *Historia animalium*, *De partibus animalium* (*ibid.* MS 9873), *Rhetorica*, and *Poetica* (*ibid.* MS 9973). In his index, he also refers to his own original poetical and historical production, including a *Historia de rebus gestis Ferdinandi et Isabellae regum catholicorum* and numerous panegyrics, hymns, and poems.

Mariner's list of his own works is neither exhaustive nor precise and many translations and original works of his are not included or specified. His translation of Proclus' *In Euclidem* is not numbered on the catalogue, for it would be finished later in Mariner's life (see below).

Amongst Mariner's few published works we can find a number of Latin and Spanish encomia to public figures such as *Panegyris ad serenissimum Carolum Stubardum* (Madrid, 1623); *Panegyris ad Ferdinandum ab Austria His-*

*paniarum infantem* (Madrid, 1624); *In varias virtutum dotes at thaumata B. Francisci Borgiadae ducis Gandiae* (Madrid, 1625); *Dicurso a Don Ivan Idiaques y de Isacio* (Madrid, 1636); a curious collection of philosophical poems entitled *Melodimata Platonica, Diogenica, Theophrastica, Aristotelica* (Madrid, 1635) and a lengthy (but yet incomplete) collection of his poems and discourses in his *Opera omnia poetica et oratoria in IX libros divisa* (Turnoy, 1633).<sup>9</sup>

Nonetheless, the greater part of his output remain unpublished: Mariner's life was marked by the unsuccessful search of a stable patron who would support him in editing his abundant corpus. The only known figure who financially aided the Valentinian in some of his publications is Francisco de Quevedo himself.

A great deal of Mariner's manuscripts has survived for us, though. At the end of his life, Mariner retired to the convent of Trinitarios descalzos in Madrid and brought with him his collection of volumes. After his death in 1642, the collection came into the possession of the friars. Upon the counsel of the prestigious humanist Juan de Iriarte (1702–1771), who re-discovered Mariner's almost forgotten manuscripts stored in the convent, the remains of the collection (33 codices) were acquired by the Royal Library of Madrid in 1768.<sup>10</sup> Amongst those unpublished works, Mariner's translation of Proclus' *In Euclidem* is to be found.

### **3. MS 9871 and the Latin translation of Proclus' *In Euclidem***

Mariner's translation of *In Euclidem* is preserved in Madrid, Biblioteca Nacional de España, MS 9871. This codex can be divided in four parts, each of

---

9 MARINER 1623; MARINER 1624; MARINER 1625; MARINER 1633; MARINER 1635; MARINER 1636.

10 DE ANDRÉS CASTELLANOS 1988, 273.

which has independent pagination. For simplicity's sake, I shall indicate this pagination instead of the manuscript folia. The first part (p. II–IIIv) consists of Mariner's dedicatory *Praefatio* and acknowledgments to a potential patron from whom he hoped to obtain financial support for editing Proclus; the second one (p. 1–37) is a Latin translation of Marinus Neapolitanus' *Vita Procli*; the third, and odd one (p. 38–43 within *Vita Procli*), contains a Latin rendition of Gorgias' *Helenes encomium*; the last one (p. 45–299) is the complete Latin translation (the two prologues and the two books) of Proclus' commentary with no diagrams. Arguably, the volume was intended to be published in a similar form (perhaps with the exception of the *Encomium*, which might be a later addition in the remaining blank folia): it would be a Latin rendering of *In Euclidem* preceded by the translator's preface and Marinus' biography of Proclus.

The preface offers some insight on Mariner's intended patronage for printing the work. There he opens as follows:

Ad illustrissimum et doctissimum Abbatem Dominum Martinum Lafarinam Siculum, musarum decus et ornamentum, Vincentii Marinerii Valentini regii bibliothecarii praefatio.

Non est tanta in hominum ingeniis facultas, non tantus dicendi lepor in linguis doctorum, ut facile nunc possint vel dicendo recensere laudes, vel enumerare laudando. Ubi namque te Sophiae virtus extollit et variis imbuat disciplinis, nequeunt mentis vires tantum prescribere lumen, nec vocibus effundere progressus quos semper felicissima indole tua, domine Martine, generosissime perfecisti, peregisti, complevisti.<sup>11</sup>

The dedication is directed to Martino Lafarina (ob. 1668), Archbishop of the prelature of Santa Lucia del Mela, renowned scholar and protector of the letters who was perhaps known to Mariner because of his family links to Si-

---

<sup>11</sup> MS 9871, *Praefatio*, p. II, l. 1–14.

cily.<sup>12</sup> Also worthy to remember is that, at the time, the Kingdom Sicily was under the rule of the Spanish monarch and, thus, that Sicilian political and cultural personalities such as Lafarina might have had some presence at Philipp IV's (1605–1665) court.

Proclus himself is mentioned in the last part of the *Praefatio*:

Hoc oro, Martine doctissime, ut non solum doctissimum Proclum accipias, quem ad te, alium nempe Proclum, emitto, sed ut me tuis doctissimis et vigilantibus intuearis oculis, pertingas manibus, favoribus evehas. Sic etenim vivet opus tuo fultum patrocinio, et tuo nomine illustratum extolletur, et his litteris emendantibus exlarescet imbutum.<sup>13</sup>

Mariner praises here the erudition of Proclus, considering that comparing his potential patron to the Diadochus (whom he names 'another Proclus' – *alium Proclum*) is a flattering compliment.

Further tokens of the high esteem in which Mariner held Proclus can be found in p. 43 after *Vita Procli*. There Mariner closes this section with a short composition in hexameters dedicated to Proclus, touching upon the *loci communes* of immortality through wisdom (personified as *Sophiae*) as well as through the achievement of good-deserved fame:

Vincentii Marinerii Valentini regii bibliothecarii carmina:  
Quae scripsit Proclus, quae et fecit, vixit, ut ipse  
Vivere perpetuo saeculi sub tempore dico.  
Namque mori nequeunt Sophiae, quae termine vivunt,  
Et quae mentis habent viventia robora doctae.  
Augeat enim doctam felix sapientia vitam,  
Sic ut non illam fatum corrumpere possit.  
Dente nequit mordere quidem insuperabile fatum  
Quos doctrina suo magno sub tegmine condit,  
Et quos vivaci famae vehit aura boatu.

---

12 SCIORTINO 2019(1); SCIORTINO 2019(2).

13 MS 9871, *Praefatio* p. IIIv, l. 7–13.

Nam non fama silet quos gesta ingentia tollunt,  
Et quos digna sono iuris tuba continet alto,  
Non cessare potest virtutis namque volatus.<sup>14</sup>

Mariner also provides the dates on which he finished the translation on p. 37 and p. 43: the 23/4 of June of 1639. The distance of one day between the two dates suggests that Mariner completed Marinus' translation and added the poem the next day. Thus, Mariner produced the translation of *Vita Procli* after translating *In Euclidem*, whose completion is indicated in p. 264 on the 12<sup>th</sup> of July 1638.

The most likely Greek sources for the Latin translation of *Vita Procli* are the manuscripts of this work preserved at Greek collection of El Escorial, namely MSS Γ. IV. 21; I. 10, and Φ. II. 12, easily available to Mariner as royal librarian.

Regarding Mariner's Latin translation of *In Euclidem*, evidence can be provided showing that the Valentinian used the 1533 text of Grynaeus' *editio princeps* as his sole Greek source.

Firstly, Mariner's Latin version inherited some of the *lacunae* present in Grynaeus' edition. When dating Euclid, Proclus cites the famous anecdote of King Ptolemy questioning Euclid for a more expedient way to acquire geometrical knowledge. Grynaeus' text shows a gap in this section; it reads:

[...] φασιν ὅτι Πτολεμαῖος ἤρετο ποτὲ αὐτὸν εἰ τίς ἐστι περὶ γεωμετρίαν [*lacuna*]. νεώτερος μὲν οὖν ἐστὶ τῶν περὶ Πλάτωνα, πρεσβύτερος δὲ Ἐρατοσθένους καὶ Ἀρχιμήδους.<sup>15</sup>

Friedlein's restored text has:

---

14 MS 9871, *Vita Procli*, p. 43, l. 17-30

15 EUCLID, PROCLUS 1533, *In Euclidem*, 20, l. 4-6.



[...] φασιν ὅτι Πτολεμαῖος ἤρετό ποτε αὐτόν, εἰ τίς ἐστὶν περὶ γεωμετρίαν ὁδὸς συντομωτέρα τῆς στοιχειώσεως. ὁ δὲ ἀπεκρίνατο, μὴ εἶναι βασιλικὴν ἀτραπὸν ἐπὶ γεωμετρίαν. νεώτερος μὲν οὖν ἐστὶ τῶν περὶ Πλάτωνα, πρεσβύτερος δὲ Ἐρατοσθένους καὶ Ἀρχιμήδους.<sup>16</sup>

And Mariner translates as follows:

Dicunt enim Ptolomaeum dixisse aliquando si se exerceret circa geometriam. Recentior igitur est ipso Platone et antiquior Eratosthene et Archimede.<sup>17</sup>

From this, it is clear that the Valentinian tried to make sense of the Grynaeus' passage adding the term *exerceret* without making reference to a corresponding Greek term.

Another important *lacuna* in Grynaeus' edition is in the passage that corresponds to the end of the second prologue and the beginning of the first book. When reaching what should be the end of the second prologue on p. 24, l. 5 (corresponding to p. 82, l. 23 in Friedlein's edition) there is a gap of 4 pages in the middle of the sentence: "τὸ οὖν ἰσόπλευρον [*lacuna*] μὴ εἰς ἄπειρον ἑκταθῆ μέγεθος [...]." The second part of this sentence corresponds to p. 86, l. 17 in Friedlein's text. This means that Grynaeus' version leaps without any sort of discontinuity from Proclus' second prologue to the commentary on definition I (skipping the definition of the point itself) in the first book, providing thereby a continuous text up to the commentary on definition XXXV. Only at this point (Grynaeus' p. 49, Friedlein's p. 177, l. 25) the *editio princeps* begins its 'third book' – Proclus' two prologues were considered independent books and numbered as such. Mariner's Latin translation shows the same continuous structure. On p. 54, l.31–p. 55, l.1 he trans-

---

16 PROCLUS 1874, 68, l. 13–18.

17 MS 9871, *In Euclidem*, p. 88, l. 21–25.

lates: “Igitur isopleurum non in infinitam magnitudinem extensum est.” Mariner then, preserving Grynaeus’ expansion of Proclus’ second prologue, goes on up to the last definition, after which (p. 116 in the manuscript) he also finishes the book.

Another hint is Mariner’s inclusion of marginal titles in the manuscript. Grynaeus proposed marginal indications of the arguments contained in the text both in Latin and Greek as an aid to the reader, more abundantly found in the sections corresponding to the two prologues. Mariner preserved most of Grynaeus’ titles in the margins all through his translation, transcribing them in the appropriate passages. Some examples are:

Grynaeus’ marginal title	Page in Grynaeus’ editio princeps	Page in MS 9871
Communia mathematicae principia	p. 2, l. 21	p. 3, l. 27
Quae vis animi iudicet mathematicen	p. 3, l. 18	p. 6, l. 12
Certitudo huic generi unde	p. 3, l. 48	p. 8, l. 8
<i>Termini quales</i> ἐν τοῖς νοητοῖς καὶ μεριστοῖς	p. 24, l.10	p. 55, l. 9

Regarding Mariner’s Latin prose and ways of rendering the Greek text into Latin, I offer some notes based on the inspection of a selected sample: p. 51 to p. 56 of Mariner’s manuscript (the reader will find a transcription in the Appendix), corresponding to p. 12, l. 2 to p. 18, l. 4 in Friedlein’s edition and p. 3, l. 41 to 5, l. 23 (find transcription also in the Appendix). This is the pivotal passage also translated by Johannes Kepler in book III of his *Harmonice mundi* (1619) where Proclus sustains that mathematics is not learned through and, thus, posterior to and derivative from sensible quantitative traits, but that it is a prior knowledge inborne to the soul, which in no way is a blank slate. I of-

fer 65 *loci* from this passage for the collation (I indicate in the table whenever Friedlein's text differs from that of Grynæus):

<b>Numbered <i>loci</i></b>	<b><i>In Euclidem,</i> Friedlein's page</b>	<b>Proclus' Greek</b>	<b>MS 9871, <i>In</i> <i>Euclidem's</i> page</b>	<b>Mariner's Latin</b>
1	p. 12, l. 3	οὐσίαν	p. 7, l. 26	naturam
2	p. 12, l. 6	ἀφαίρεσιν	p. 7, l. 28	apheresim et detractionem
3	p. 12, l. 5	ὑπόστασιν	p. 8, l. 1	suppositio
4	p. 12, l. 11	ὑποστήναι	p. 8, l. 3	superesse et constitui
5	p. 12, l. 14	ἀκρίβεια	p. 8, l. 6	absoluta ratio
6	p. 12, l. 17	ἀκρίβεια	p. 8, l. 9	perfectionis
7	p. 12, l. 18	μὴ ἀκριβέσι	p. 8, l. 10	exactionem
8	p. 12, l. 19	τὸ ἀκριβές	p. 8, l. 11	exactionem
9	p. 12, l. 19	προστιθείσης	p. 8, l. 11	apponit et ex- hibet
10	p. 13, l. 1	οὐσίαν	p. 8, l. 21	naturam
11	p. 13, l. 2	οὐσιῶν	p. 8, l. 22	substantiis
12	p. 13, l. 2	ὑφιστάμενον	p. 8, l. 22	constitutum
13	p. 13, l. 2	ὑπαρξιν	p. 8, l. 22	subsistentiam
14	p. 13, l. 3	τοῖς ἀκριβέσιν	p. 8, l. 23	perfectis
15	p. 13, l. 5	ἀκρίβειαν	p. 8, l. 22–23	perfectionem
16	p. 13, l. 8–9	παραδείγματ α	p. 8, l. 26–27	paradigmata et exemplaria
17	p. 13, l. 9	οὐσίαν	p. 8, l. 27	substantiam
18	p. 13, l. 11	προβολαί	p. 8, l. 28	obiecta
19	p. 13, l. 12	οὐσίαν	p. 8, l. 29–30	naturam
20	p. 13, l. 15	διακρίνειν	p. 9, l. 3	iudicare et discernere
21	p. 13, l. 16	γόνιμα	p. 9, l. 4	legitima et innata
22	p. 13, l. 19	οὐσίαν	p. 9, l. 6	naturam
23	p. 13, l. 20	ὑπόστασιν	p. 9, l. 8	supposition- em
24	p. 13, l. 22–23	ὑφίστησιν	p. 9, l. 11	constituit

25	p. 14, l. 10	οὐσία	p. 9, l. 23	natura
26	p. 14, l. 19	φύσει	p. 9, l. 31	natura
27	p. 14, l. 21	ὑστερογενῆ	p. 10, l. 1-2	ea quae posteriorius ingenerantur et educuntur
28	p. 14, l. 26	οὐσιώδη	p. 10, l. 4	substantialia
29	p. 14, l. 26	τὰ [...] ὄντα	p. 10, l. 4	quae [...] subsistunt
30	p. 14, l. 27	φύσεως	p. 10, l. 5	natura
31	p. 15, l. 1	ὑστερογενεῖς	p. 10, l. 6	postremo eductas et ingenitas
32	p. 15, l. 2	οὐσίαν (οὐσίας in Grynæus)	p. 10, l. 7	naturas
33	p. 15, l. 3	φύσιν	p. 10, l. 8	naturam
34	p. 15, l. 8	ὑφισταμένων	p. 10, l. 12	subsistunt
35	p. 15, l. 9	οὐσίαν	p. 10, l. 13	natura
36	p. 15, l. 10	οὐσίας	p. 10, l. 20	naturae
37	p. 15, l. 12	ὑποδοχή	p. 10, l. 21	susceptio et receptaculum
38	p. 15, l. 13	τὸ εἶναι	p. 10, l. 22	substantiam
39	p. 15, l. 16	ἀφαίρεσιν	p. 10, l. 24	ablationem
40	p. 15, l. 18	ὑστερογενῆ	p. 10, l. 26-27	postremo genitae
41	p. 16, l. 2	ὑπόστασιν	p. 10, l. 35	suppositionem
42	p. 16, l. 7	ὑφισταμένων	p. 10, l. 40	subsistunt
43	p. 16, l. 9	γραμματεῖον	p. 10, l. 41	tabella et libellus
44	p. 16, l. 10	γράφον	p. 11, l. 1	inscribens et delineans
45	p. 16, l. 15	εἰκονικῶς	p. 11, l. 5-6	representative et sub imaginibus
46	p. 16, l. 16-17	ὑφίστησι	p. 11, l. 7	constituit
47	p. 16, l. 20	σχημάτων	p. 11, l. 9	habituum
48	p. 16, l. 24	σχημάτων	p. 11, l. 12	habitus
49	p. 16, l. 26-27	δεδημιούργη	p. 11, l. 15	compingun-

		ται		tur et confi- ciuntur
50	p. 16, l. 27	πλήρωμα	p. 11, l. 15	complement- um
51	p. 17, l. 1	παράγων	p. 11, l. 16-17	agitans et de- ducens
52	p. 17, l. 3	πληρούμενος	p. 11, l. 18	completus et plenus
53	p. 17, l. 4	ἀδιασπάτως	p. 11, l. 18-19	sine intervallo et distantia
54	p. 17, l. 4	προβάλλη	p. 11, l. 19	proiecerit
55	p. 17, l. 5	προφαίνει	p. 11, l. 20	manifestat et praemunit
56	p. 17, l. 6	οὐσίωται (οὐσιούται in Grynaeus)	p. 11, l. 22	substantiatur
57	p. 17, l. 7	τὸν ἀριθμόν	p. 11, l. 20	<i>omnia</i> (Mariner probably misread [Grynaeus, p. 5 l. 20] and took πάντα in the next line, l. 21)
58	p. 17, l. 12-13	δημιουργίαν	p. 11, l. 27-28	opificium et fabricam
59	p. 17, l. 14	ἰδρύσαντι	p. 11, l. 29	constituit et collocat
60	p. 17, l. 18	προὔφεσθήκα σι	p. 11, l. 30-31	proponunt et subsistunt
61	p. 17, l. 18	σχημάτων	p. 11, l. 31	habituum
62	p. 17, l. 24	προβάλλουσ α	p. 11, l. 36	profert
63	p. 17, l. 25-26	ὑφίστησι	p. 12, l. 2	substituens
64	p. 18, l. 3	ἐκ τῶν	p. 12, l. 5	<i>extrinsecus</i> (Mariner read ἐκτός)
65	p. 18, l. 4	προβολάς	p. 12, l. 6	obiecta

Firstly, we find that Mariner's choice of Latin terms is not always consistent: he uses various Latin terms for translating the same Greek terms or the same Latin term for different Greek words. This promiscuity notably blurs philosophical terminology. For instance, οὐσία is mostly rendered as *natura* (*loci* 1, 10, 19, 22, 25, 32, 35, 36), but in other occasions as *substantia* (11, 17). Nevertheless, φύσις is also (and in every case) translated as *natura* (26, 30, 33), whereas οὐσιώδη (28) is rendered as *substantialia*, the verbal form οὐσιοῦται as *substantiatur* (56), and τὸ εἶναι also as *substantia* (38). This causes a terminological imprecision that makes it difficult to pick up the exact philosophical meaning of Proclus' text from Mariner's Latin.

Another case is that of ἀφαίρεσις: it is rendered as *apheresis et detractio* (2) and as *ablatio* (39). The term ἀκρίβεια (and related) is translated in three ways: *absoluta ratio* (5), *perfectio/perfectum* (6, 14, 15), *exactio* (7, 8). Additionally, the same term is referred to as *certitudo* in the marginal note (see above), making a total of four Latin different translations for the same Greek root ἀκριβ-. The different conjugated forms of ὑφίστημι are also rendered as *constituere* (12, 24, 46), *subsistere* (34, 42), and *substituere* (63). ὑπόστασις, in its behalf, is rendered as *suppositio* (3, 23, 42) whereas its origin verb ὑποστήναι is translated as *superesse et constitui* (4).

Following the Latin tradition of rendering complex Greek terms (or perhaps those without equivalents in Latin), Mariner abundantly adopts hendiadys for translating single Greek terms. Some examples of this duplication are 2, 4, 9, 16, 20, 21, 27, 31, 37, 43, 44, 45, 49, 51, 52, 53, 55, 59, and 60. Sometimes he firstly writes the transliterated Greek followed by a Latin translation, such as *apheresis et detractio* (2) and *paradigmata et exemplaria* (16). The use of hendiadys is not to be in itself considered a defect in the Valentian's translation; as said above, Mariner's inaccuracies have their cause in his Latin

word choice and inconsistency rather than in his style.

For instance, Mariner engages in some misleading translations of technical terms. One clear example of this is his rendition of the noun σχῆμα. In the context of Proclus' commentary, σχῆμα possesses a clear geometrical meaning: it could be easily translated as *figura* or *deliniamentum*. Nevertheless, this original geometrical sense is lost in Mariner's text. Attending to its etymology (coming from the aorist form of the verb ἔχειν, sc., σχεῖν) Mariner renders it quite literally as *habitus* (47, 48, 61). This choice, which is not unusual outside the mathematical jargon,<sup>18</sup> greatly obscures the general sense of the passage, where Proclus sustains that pre-empirical geometrical shapes (σχήματα) are pre-contained in the soul.

Some small errors can be detected in Mariner's translation. For instance, in *locus* 57 he puts ἀριθμόν as *omnia*. A likely explanation for this is that the Valentinian leapt from Grynaeus' p. 5, l. 20, to l. 21, and translated the word πάντα located below, before returning to l. 20. In *locus* 64 he seems to have read ἐκ τῶν as ἐκτός, introducing thereby the adverb *extrinsecus* in his Latin.

Overall, Mariner's translation of *In Euclidem* is that of a well-educated Latinist and Hellenist (also open to lexical innovation) who, arguably because of his mostly literary and poetic background and lack of a technical knowledge of the subtleties of Proclus' philosophy, is hesitant and various in rendering the Diadochus' highly technical terminology.

#### 4. Why Proclus' *In Euclidem*?

So far, I have attempted to account for the 'how' of Mariner's translation of *In Euclidem*. In this section, I will attempt to address the 'why'.

---

<sup>18</sup> SCHREVELIUS 1832, see σχῆμα.

It is indeed an odd fact that, after a life mostly devoted to the *litterae humaniores* and the translations into vernacular of Aristotle, Mariner translated *In Euclidem*. Proclus' commentary is the only geometrical (or even mathematically related) work in his vast production as well as the only work by Proclus translated by the Valentinian. Why would Mariner dedicate time, effort, and resources to a commentary so far away from his main interests and better-known fields? I propose here a conjectural explanation:

Judging by his poem to Proclus and his laudatory mention of him in the *Praefatio*, it could be alleged that Mariner was inspired by Marinus' sanctified image of Proclus. It is therefore plausible that Mariner genuinely believed in the significance of Proclus' works, a persuasion which motivated him to undertake the task of translating them. Nevertheless, this leaves unexplained why *In Euclidem* was the text chosen by Mariner: the manuscripts the *Theologia Platonica* (San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca, MSS  $\Sigma$ . III. 04;  $\Sigma$ . III. 08, f. 1–47;  $\Sigma$ . III. 12;  $\Sigma$ . III. 15; T. III. 15, f. 30–66v;  $\Phi$ . II. 12), *In Cratylum* (*ibid.* MS  $\Sigma$ . III. 08, f. 50–102), and *In Timaeum* (*ibid.* MS T. III. 15), amongst other works, were also at his disposal. Furthermore, given his literary and humanistic background (not to mention his inexperience in translating mathematical texts) Mariner might have encountered less difficulty in translating other of Proclus' works. Because of this a would-be fascination exerted by Proclus on Mariner is insufficient to explain his translation of the commentary: it must be therefore that there is a further reason prompting Mariner to translate precisely *In Euclidem*.

I find that Mariner's choice may be accounted for by attending to both his person and his intellectual context. As noted below, Mariner was a highly productive translator and writer who, despite his recognised talents, was unable to obtain financial support for printing his works. Secondly, Mariner



moved within a cultural environment in which mathematical knowledge was highly praised and institutionally sought.

Ever since Philipp II (1527–1598), the Spanish crown had sought to heighten the mathematical knowledge of sailors, explorers, tacticians, and, generally, of the Spanish nobility charged with the administration of an ever-growing territory. The imperial goals were eminently pragmatic: accurate mathematical techniques were required for efficient navigation and transatlantic cartography as well as for architecture and warfare (mostly ballistics and fortification). The crown's urge for applied mathematical knowledge found expression in the fostering of mathematical education at the Casa de Contratación in Seville: there the significant roles of Piloto Mayor, Maestro, and the establishment of a Cosmography chair were introduced in 1508, 1519, and 1563, respectively. In addition to this, the Academia Real de Matemáticas was founded by the emperor in 1582 under the presidency of the renowned mathematician and architect Juan de Herrera (1530–1597). The goal of this school was to offer free mathematical education to the nobility at the court of Madrid.<sup>19</sup> Philipp II also appointed the eminent mathematician and cosmographer Jerónimo Muñoz to the professorship of mathematics in Salamanca – who (as said) lectured on Euclid's *Elementa* using Proclus' *In Euclidem* as his guiding text.<sup>20</sup>

The crown's efforts for improving the mathematical knowledge were perpetuated in the 17<sup>th</sup>-century: Philip IV (Mariner's king) founded between 1621 and 1625 the Royal Studies of San Isidro, an extension of the already existing Imperial academy of Madrid. There, well-known mathematicians such

---

<sup>19</sup> DORCE 2017, 235–250.

<sup>20</sup> CAMPILLO BO 2023, 193–278. On Jerónimo Muñoz and the late 16<sup>th</sup>-century mathematical context in Spain see NAVARRO-BROTONS, RODRÍGUEZ GALDEANO 1998; NAVARRO-BROTONS 2006; NAVARRO-BROTONS 2014; NAVARRO-BROTONS 2019.

as the Jesuit Johann Baptist Cysat (1588–1657), Claude Richard (1589–1664), or Hugo Sempil (c. 1590–1654) were charged with the mathematical education of the future administrators of the empire. Overall, this public investment in mathematics stimulated a boom in mathematical texts in the Spanish context, both in Latin and in vernacular.<sup>21</sup> Therefore, Mariner inhabited an institutional and scientific environment marked by an inveterate effort of improving and fostering mathematical skills amongst the governing elite.

Hence, one possible explanation of Mariner's choice to translate *In Euclidem* could be straightforwardly put as follows: he thought that by providing a Latin rendition of a mathematically related text the chances of getting financial support for publication in his immediate context would considerably increase, given the mainstream interest in mathematics at the capital. It is unclear whether the Valentinian was aware of Francesco Barozzi's 1560 translation; he certainly did not use the Venetian's restored Latin text for producing his own version. But his decision to translate it notwithstanding a previous Latin version may indicate that Barozzi's rendering, published 78 years before at Padua, was not easily accessible in Mariner's immediate intellectual milieu at Madrid. Therefore, Mariner might have found in Proclus' *In Euclidem* a mathematically related text not widely available in Latin that, due to its blend of philosophical, mathematical, and historical prose rather than strict demonstrative sequences, he could successfully translate.

Why was then Mariner's attempt unsuccessful? Why did his *In Euclidem* and his *Vita Procli* remained unpublished? This could be accounted for, I find, through two facts:

Firstly (1) the highly speculative and deeply philosophical character of many sections of Proclus' text was not attractive to the immediate, practically

---

<sup>21</sup> DORCE 2017, 280–288.

oriented purposes of mathematical schools surrounding the imperial court at Madrid: the public interest in mathematics (motivating all the appointments and funding) was predominantly driven by practical goals involving the application and refinement and successful implementation of mathematical techniques in the State's affairs.

Secondly, (2) the terminological and technical aspects of Proclus' *In Euclidem* that could have been of interest in the Madrid mathematical circles were to a great extent already incorporated into the mathematical culture in the form of picked pieces and selected fragments (see the Introduction above). In general, many of the pieces of mathematical insight and history of mathematics coming from Proclus' text were already accessible to practically oriented mathematicians via selective, specialised secondary literature or through the *Elementa* commentary and teaching tradition without the need to dwell on the philosophical intricacies of the original source.

## 5. Conclusions

Vicente Mariner's choice of Proclus' *In Euclidem* may seem unusual considering his literary and humanistic background, however several factors shed light on his motivations. Despite its terminological inconsistencies, Mariner's translation provides some valuable insights into the early modern Latin reception of Proclus' commentary.

Produced from the unique source of the 1533 defective *editio princeps*, Mariner's translation of Proclus' work can be seen as a strategic move of the Valentinian to secure financial support for his publication in the intellectual milieu of his time. By translating a mathematically related text like Proclus' commentary, Mariner may have believed that he could attract the attention

and patronage of individuals and institutions interested in promoting mathematical education. His choice may also be deemed as an indicator of a felt unviability of a Latin version of Proclus' text in the Spanish context.

Mariner's translation was likely unsuccessful for two reasons. Firstly, the deeply philosophical and speculative nature of Proclus' commentary may not have aligned with the practical mathematics that was the primary focus of the Spanish court and its surrounding educational institutions. Secondly, many of the technical insights of Proclus' work had already been integrated into the common mathematical culture through other publications, reducing thereby the novelty and appeal of Mariner's translation.

It is possible that, following several unsuccessful attempts to garner support from the mainland, Mariner entertained the idea of dispatching his translation to the erudite Archbishop Lafariña in the Kingdom of Sicily, under Spanish rule during that period. A dedicatory letter was eventually composed for him, yet it ultimately languished within the unsubmitted manuscript.

ÁLVARO JOSÉ CAMPILLO BO  
UNIVERSITY COLLEGE DUBLIN\*

---

\* [alvarocampillobo@gmail.com](mailto:alvarocampillobo@gmail.com); 47 Northumberland Rd, Dublin 4, D04 V9F2, Ireland.  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8910-2959>.

PROCLUS, *Eἰς τοῦ ἑαυτοῦ τὸ πρῶτον ἐξηγημάτων Πρόκλου βιβλία 4*, ed. SIMON GRYNÆUS, Basel, I. Hervagium, 1533, 3–5.<sup>22</sup>

/p. 3/ ἔπεται<sup>23</sup> δέ που κατιδεῖν ἡμᾶς, τίνα τὴν οὐσίαν προσήκει λέγειν τῶν μαθηματικῶν εἰδῶν τε καὶ γενῶν, καὶ πότερον ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν αὐτὴν ὑφίστανειν συγχωρητέον εἴτε κατὰ ἀφαιρέσειν, ὡς που λέγειν εἰώθασιν, εἴτε κατὰ ἄθροισιν τῶν μερικῶν εἰς ἓνα τὸν κοινὸν λόγον, ἢ καὶ πρὸ τούτων αὐτὴ τὴν ὑπόστασιν δοτέον, ὥστε Πλάτων ἀξιοὶ καὶ ἡ τῶν ὅλων δεικνύει πρόοδος.

πρῶτον μὲν οὖν εἰ, ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν τὰ μαθηματικὰ εἶδη λέγομεν ὑποστῆναι, τῆς ψυχῆς ἀπὸ τῶν ἐν ὕλῃ τριγῶνων ἢ κύκλων τὸ εἶδος τὸ κυκλικὸν ἢ τριγωνικὸν ὑστερογενῶς ἐν ἑαυτῇ μορφούσης, πόθεν ἡ ἀκρίβεια καὶ τὸ ἀνέλεγκτον ὑπάρχοι τοῖς λόγοις; Ἀνάγκη γάρ, ἢ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἢ ἀπὸ ψυχῆς. Ἄλλὰ<sup>24</sup> μὴν, ἀπὸ γε τῶν αἰσθητῶν ἀδύνατον, πολλῶ γὰρ ἂν μάλλον ἀκριβείας τούτοις μέτεσ[τ]ιν. ἀπὸ τῆς /p. 4/ ψυχῆς ἄρα, τοῖς μὲν ἀτελέσι τὸ τέλειον, τοῖς δὲ μὴ ἀκριβέσι τὸ ἀκριβές προστιθείσης. ποῦ γὰρ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ἀμερ[όν] <ἐς> ἢ τὸ ἀπλατές ἢ τὸ ἀβα[τ] <θ>ές, ποῦ δὲ ἡ τῶν ἐκ τοῦ κέντρου γραμμῶν ἰσότης, ποῦ δὲ οἱ ἐστῶτες ἀεὶ λόγοι τῶν πλευρῶν, ποῦ δὲ αἱ τῶν γωνιῶν ὀρθότητες; οὐχ ὀρῶ μὲν, ὡς ἐν ἀλλήλοις πάντα τὰ μεριστὰ συμμέμικται καὶ οὐδὲν ἐν τούτοις εἰλικρινές οὐδὲ τοῦ ἐναντίου καθαρεῦον, ἀλλὰ μεριστὰ πάντα καὶ διαστατὰ καὶ ἐνούμενα; πῶς οὖν τοῖς ἀκινήτοις ἐκ τῶν κινουμένων καὶ ἄλλοτε ἄλλως ἐχόντων αὐτὴν τὴν μόνιμον οὐσίαν δ[ό] <ῶ>σομεν; πᾶν γὰρ τὸ ἀπὸ κινουμένων οὐσιῶν ὑφιστάμενον καὶ ὑπαρξιν μεταβλητὴν ἔχειν ὠμολόγηται παρ' αὐτῶν. πῶς δὲ τοῖς ἀκριβέσι καὶ ἀνελέγκτοις εἶδουσι ἀπὸ τῶν μὲν ἀκριβῶν τὴν ἀκρίβειαν προσ[τ] <θ>ήσομεν; πᾶν γὰρ τὸ τῆς

22 The *conspectus siglorum* in the transcriptions includes: < > - *addenda censeo*; [ ] - *delenda censeo*. I want to thank the anonymous reviewer for his/her suggestion of adding the transcription of Grynæus' text to the paper and for his/her valuable aid and comments through the reviewing process.

23 Ἐπεται ... αἰσθητῶν] quae substantia totius mathematici generis *add. in marg.*

24 Ἀνάγκη ... μέτεσιν] certitudo huic generi unde *add. in marg.*

ἀεὶ κιν[ί]κ[η]του γνώσεως αἴτιον μειζόνως ἐστὶν αὐτὸ τοιοῦτον. ψυχὴν ἄρα τὴν γενν[ι]κ[η]τικὴν ὑπο[τ]κ[η]τέον τῶν μαθηματικῶν εἰδῶν καὶ λόγων. Ἄλλ' εἰ μὲν ἔχουσα τὰ παραδείγματα κατ' οὐσίαν ὑφίστησιν αὐτά, καὶ εἰσὶν αἱ γενν[έ]κ[η]σεις προβολαὶ τῶν ἐν αὐτῇ προὑπαρχόντων εἰδῶν, τῷ τε Πλάτωνι συνεσόμεθα ταῦτά λέγοντες καὶ τὴν ἀληθῆ οὐσίαν τῶν μαθημάτων εὐρηκότες ἂν εἴημεν. εἰ δὲ μὴ ἔχουσα μηδὲ προειληφυῖα τοὺς λόγους τοσοῦτον ὑφαίνει διάκοσμον ἄῤυλον καὶ τοσαύτην ἀπογεννᾶ θεωρίαν, πῶς τὰ γεννηθέντα δύναται διακρίνειν, εἴτε γόνιμα τυγχάνει ὄντα εἴτε ἀνεμιαῖα καὶ εἴδωλα ἀντ' ἀληθῶν; ποίοις δὲ κανόσι χρωμένῃ τὴν ἐν τούτοις ἀλήθειαν παραμετρῆι; πῶς δὲ καὶ μὴ ἔχουσα τὴν οὐσίαν αὐτῶν ἀπογεννᾶ τοσαύτην ποικιλίαν λόγων; ηὔτοματισμένην γὰρ οὕτω τὴν ὑπόστασιν αὐτῶν ποιήσομεν καὶ πρὸς οὐδένα ὄρον ἀναφερομένην. εἰ ἄρα ψυχῆς ἐστὶν ἔκγονα τὰ μαθηματικὰ εἶδη καὶ οὐκ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἔχει τοὺς λόγους, ὡς ὑφίστησιν ἢ ψυχῇ, καὶ ἀπ' ἐκείνων ταῦτα προβάλλεται καὶ αἱ ὠδίνες αὐτῆς καὶ οἱ τόκοι μενόντων εἰσὶ καὶ αἰδίων ἐκφανεῖς εἰδῶν.

Δεύτερον τοίνυν εἰ κάτωθεν καὶ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἀθροίζομεν τοὺς τῶν μαθημάτων λόγους, πῶς οὐκ ἀνάγκη τὰς ἀποδείξεις ἀμείνους λέγειν, ὅσαι ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν συνίστανται, καὶ οὐ τὰς ἀπὸ καθολικωτέρων ἀεὶ καὶ ἀπλουστέρων εἰδῶν; τὰ γὰρ αἴτια πανταχοῦ ταῖς ἀποδείξεσιν οἰκεία πρὸς τὴν τοῦ ζητουμένου θήραν εἶναι φαμέν. εἰ οὖν τὰ μερικὰ τῶν καθόλου καὶ τὰ αἰσθητὰ τῶν διανοητῶν αἴτια, τίς μηχανὴ τὸν ὄρον τῆς ἀποδείξεως ἐπὶ τὰ καθόλου μᾶλλον ἀναφέρειν ἀντὶ τῶν μεριστῶν καὶ τῶν διανοητῶν τὴν οὐσίαν πρὸ τῶν αἰσθητῶν ταῖς ἀποδείξεσι συγγενεστέραν ἀποφαίνειν; οὐδὲ γὰρ εἴ τις φασὶν ἀποδείξειεν, ὅτι τὸ ἰσοσκελὲς δυοῖν ὀρθαῖς ἴσας ἔχει τὰς γωνίας, καὶ ὅτι τὸ ἰσόπλευρον ὠ[σ]κ[δ] καὶ τὸ σκαληνὸν ἐπίσταται κατὰ τρόπον, ἀλλὰ πᾶν τρίγωνον καὶ ἀπλῶς ἀποδείξας ἔχει τὴν ἐπιστήμην καθ' αὐτό. καὶ πάλιν ὅτι τὸ καθόλου βέλτιον τοῦ κατὰ μέρος πρὸς ἀπόδειξιν καὶ ἐξ[ε]ί[η]ς ὅτι αἱ ἀπο-

δείξεις αὐτῶν καθόλου μάλλον, ἐξ ὧν δὲ αἱ ἀποδείξεις ταῦτα πρότερα καὶ τῇ φύσει προηγούμενα τῶν καθ' ἕκαστα καὶ αἷτια τῶν δεικνυμένων. πολλοῦ ἄρα δέουσι αἱ ἀποδεικτικαὶ τῶν ἐπισημῶν περὶ τὰ ὑστερογενῆ καὶ τὰ ἀμυδροτέρα τῶν αἰσθητῶν ἀθρο[ο]κτείν.

Ἔτι δὲ τὸ τρίτον λέγομεν, ὅτι καὶ τὴν ψυχὴν ἀτιμότεραν ποιοῦσι τῶν εἰδῶν οἱ ταῦτα λέγοντες. εἰ γὰρ ἢ μὲν ὕλη τὰ οὐσιώδη καὶ μάλλον ὄντα καὶ τρανέστερα παρὰ τῆς φύσεως δέχεται, ἢ δὲ ψυχὴ δευτέρα ἀπ' ἐκείνων καὶ εἶδωλα καὶ εἰκόνας ὑστερογενεῖς ἐν ἑαυτῇ διαπλάττει πρὸς οὐσίας ἀτιμότερας ἀφαιρούσα τῆς ὕλης τὰ κατὰ φύσιν αὐτῆς ἀχώριστα, πῶς οὐχὶ τὴν ψυχὴν ἀδρανεστέραν τῆς ὕλης καὶ καταδεεστέραν ἀποφαίνουσι; τόπος μὲν γὰρ καὶ ὕλη τῶν ἀνύλων λόγων καὶ ἡ ψυχὴ τῶν εἰδῶν. Ἄλλ' ἢ μὲν τῶν πρώτων, ἢ δὲ τῶν δευτέρων, καὶ ἢ μὲν τῶν προηγουμένως ὄντων, ἢ δὲ τῶν ἐκείθεν ὑφισταμένων, καὶ ἢ μὲν τῶν κατ' οὐσίαν γενομένων, ἢ δὲ τῶν κατ' ἐπίνοιαν λεγομένων.<sup>25</sup> πῶς οὖν ἡ νοῦ καὶ τῆς νοεράς οὐσίας πρώτης μετέχουσα καὶ πληρουμένη τῆς γνώσεως ἐκείθεν καὶ τῆς ὅλης ζωῆς ἀμυδροτέραν εἰδῶν ἐστὶν ὑποδοχὴ τῆς ἐσχάτης ἐν τοῖς οὐσιν ἕδρας καὶ πρὸς τὸ εἶναι πάντων ἀτελεστέρας; Ἄλλὰ πρὸς μὲν ταύτην ἀπαντᾶν τὴν δόξαν πολλοῖς πολλάκις εὐθύνας δεδωκυῖαν περίεργον.

εἰ δὲ μὴ ἐστὶ κατὰ ἀφαιρέσειν τῶν ἐνύλων τὰ μαθηματικὰ εἶδη μήτε κατὰ συναθροισμὸν τῶν ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα κοινῶν, μηθ' ὅλως ὑστερογενῆ καὶ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν, ἀνάγκη δήπου τὴν ψυχὴν ἢ ἀφ' αὐτῆς, ἢ παρὰ νοῦ λαμβάνειν αὐτά, ἢ καὶ παρ' αὐτῆς καὶ παρ' ἐκείνου. Ἄλλ' εἰ μὲν παρ' αὐτῆς μόνον, πῶς εἰκόνας ταῦτα τῶν νοερῶν εἰδῶν; πῶς δὲ μεταξὺ τῆς ἀμερίστου φύσεως καὶ τῆς μεριστῆς μηδεμίαν ἀπὸ τῶν πρώτων εἰς τὸ εἶναι συμπλήρωσιν λαχόντα; πῶς δὲ πρωτουργὰ παραδείγματα τῶν ὅλων τὰ ἐν ᾧ προέστηκεν; εἰ /p.5/ δὲ παρ' ἐκείνου μόνον, πῶς τὸ αὐτενέργητον τῆς ψυχῆς καὶ αὐτοκί-

---

<sup>25</sup> γενομένων *add. marg.*

νητον δύναται μένειν, εἴπερ οἱ ἐν αὐτῇ λόγοι κατὰ τὴν τῶν ἑτεροκινήτων ὑπόστασιν ἀλλαχόθεν εἰς αὐτὴν ἔρρευσαν; καὶ τί διοίσει τῆς ὕλης τῇ δυνάμει μόνον οὔσης πάντα, γεννώσης δὲ οὐδὲν τῶν ἐνύλων εἰδῶν; λείπεται δὴ οὖν καὶ παρ' αὐτῆς καὶ παρὰ νοῦ ταῦτα παράγειν καὶ εἶναι πλήρωμα τῶν εἰδῶν αὐτῆν, ἀπὸ μὲν τῶν νοερῶν παραδειγμάτων ὑφισταμένων, αὐτογόνων καὶ τὴν εἰς τὸ εἶναι πάροδον λα<γ>χανόντων. καὶ οὐκ ἄρα ἦν ἡ ψυχὴ γραμματεῖον καὶ τῶν λόγων κενόν, ἀλλὰ γεγραμμένον ἀεὶ καὶ γράφον ἑαυτὸ καὶ ὑπὸ νοῦ γραφόμενον. νοῦς γάρ ἐστι καὶ ἡ ψυχὴ κατὰ τὸν πρὸ αὐτοῦ νοῦ ἀνελίπτων ἑαυτὸν καὶ εἰκῶν ἐκείνου καὶ τύπος ἔξω γενόμενος. εἰ οὖν ἐκεῖνος πάντα νοερῶς, καὶ ἡ ψυχὴ τὰ πάντα ψυχικῶς, καὶ εἰ παραδειγματικῶς ἐκεῖνος, ἡ ψυχὴ εἰκονικῶς, καὶ εἰ συνηρημένως ἐκεῖνος, ἡ ψυχὴ διηρημένως.

Ὁ δὲ καὶ ὁ Πλάτων ἰδὼν ἐκ πάντων ὑφίστησι τὴν ψυχὴν καὶ κατ' ἀριθμοὺς αὐτὴν διαιρεῖ καὶ συνδεδεῖ ταῖς ἀναλο<ί>γ[ι]αις καὶ τοῖς ἀρμονικοῖς λόγοις, καὶ τὰς πρωτουργοὺς ἀρχὰς τῶν σχημάτων ἐν αὐτῇ καταβάλλεται, τὸ τε εὐθύ καὶ τὸ περιφερές, καὶ κινεῖ τοὺς ἐν αὐτῇ κύκλους νοερῶς. πάντα ἄρα τὰ μαθηματικὰ πρῶτον ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ πρὸ τῶν ἀριθμῶν οἱ αὐτοκίνητοι καὶ πρὸ τῶν φαινομένων σχημάτων τὰ ζωδιακὰ σχήματα καὶ πρὸ τῶν ἡρμοσμένων οἱ ἀρμονικοὶ λόγοι καὶ πρὸ τῶν κύκλῳ κινουμένων σωμάτων οἱ ἀφανεῖς κύκλοι δεδημιούργηται καὶ πλήρωμα πάντων ἡ ψυχὴ· καὶ διάκοσμος οὗτος ἄλλος αὐτὸς ἑαυτὸν παράγων καὶ ἀπὸ τῆς οἰκείας ἀρχῆς παραγόμενος ζωῆς τε πληρῶν ἑαυτὸν καὶ ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ πληρούμενος ἀσωμάτως καὶ ἀδιαστάτως, καὶ ὅτ' ἂν προβάλλῃ τοὺς αὐτοῦ λόγους, τότε καὶ ἐπιστήμης προφαίνει πάσας καὶ ἀρετάς. οὐσιούται οὖν ἐν τούτοις ἡ ψυχὴ τοῖς εἶδεσι καὶ οὔτε τὸν ἀριθμὸν ἐπ' αὐτῆς μονάδων πλήθος ὑποληπτέον οὔτε τὴν τῶν διαστατῶν ιδεάν σωματικῶς ἀκουστέον, ἀλλὰ πάντα ζωτικῶς καὶ νοερῶς τὰ παραδειγματα τῶν φαινομένων ἀριθμῶν καὶ σχημάτων καὶ λόγων καὶ κινήσεων ὑποθετέον ἐπομένους τῷ Τιμαίῳ πάσαν αὐτῆς τὴν γένεσιν καὶ τὴν δημιουργίαν



ἀπὸ τῶν μαθηματικῶν εἰδῶν συμπληρώσαντι καὶ πάντων ἐν αὐτῇ τὰς αἰτίας ἰδρῶσαντι. τῶν μὲν γὰρ ἀριθμῶν πάντων οἱ ἐπτὰ<sup>26</sup> ὅροι κατ' αἰτίαν ἐν αὐτῇ προϋφεστήκασι, τῶν δ' αὖ σχημάτων αἱ ἀρχαὶ δ[ι]κημιουργικῶς ἰδρῶσθησαν ἐν αὐτῇ, τῶν δὲ κινήσεων ἡ πρωτίστη καὶ τὰς ἄλλας ἀπάσας περιέχουσα καὶ κινούσα συνυφέστηκεν αὐτῇ. πάντων γὰρ τῶν κινουμένων ὁ κύκλος ἀρχὴ καὶ ἡ κύκλω κίνησις. οὐσιώδεις ἄρα καὶ αὐτοκίνητοι τῶν μαθηματικῶν εἰσὶν οἱ λόγοι συμπληροῦντες τὰς ψυχὰς, οὓς δὴ καὶ προβάλλουσα ἡ διάνοια καὶ ἐξελίπτουσα πᾶσαν τὴν ποικιλίαν ὑφίστησι τῶν μαθηματικῶν ἐπιστημῶν. καὶ οὐ μὴ ποτε παύσεται, γεννώσα μὲν αἰεὶ καὶ ἀνευρίσκουσα ἄλλα ἐπ' ἄλλοις, τοὺς δὲ ἀμερεῖς αὐτῆς λόγους ἐξαπλοῦσα. πάντα γὰρ προεἰληφεν ἀρχοειδῶς καὶ κατὰ τὴν ἄπειρον ἑαυτῆς δύναμιν ἐκ τῶν προειλημμένων ἀρχῶν παντοδαπῶν θεωρημάτων ποιεῖται προβολάς.

---

26 λόγοι *add. marg.*

VICENTE MARINER transl. *Procli Diadochi in primum Euclidis de Elementis librum*, Madrid, Biblioteca Nacional, MS 9871, p. 7, l. 25–12, l. 6.

/p. I/ Procli diadochi in primum Euclidis de Elementis librum, liber primus, Vincentio Marinerio Valentino regio bibliothecario et interprete

/p. 7/ Sequitur ergo quodam modo nos inspicire quam conveniat<sup>27</sup> naturam mathematicarum specierum appellare et generum. Nimirum utrum a sensibilibus sit concedendum illam constituere, sive secundum apheresim et detractionem, ut quodam pacto consueverunt dicere, sive secundum quamdam congregationem rerum partibilium in unam communem rationem, aut iam ante has aliquo pacto dan/p. 8/da sit suppositio, quemadmodum Plato sentit et omnium quidem ostendit progressus.

Primum igitur si a<sup>28</sup> sensibilibus mathematicas species dicimus superesse et constitui, con<s>pectu animae vero a triangulis et circulis, qui sunt in materia, postremo in se ipsa efformantis circularem speciem aut triangularem, unde absoluta ratio et irreprehensibilis ipsis rationibus et modis subsisteret? Nam necesse est aut a sensibilibus, aut<sup>29</sup> ab anima. Sed a<sup>30</sup> sensibilibus impossibile est, nam multo magis perfectionis in his inest. Ab anima ergo, quae imperfecti quidem perfectionem, et his quae nullam exactionem habent, ipsam apponit et exhibet exactionem. Quodam modo enim in sensibilibus quod partibus caret, aut quod caret latitudine, aut quod caret profunditate? Et quodam modo vero aequalitas linearum, quae sunt in centro, et quodam modo rationes quae semper sunt ad latera, et quodam modo angulorum rectitudines? Non enim video quo pacto in se invicem omnia divisibilia commisceantur, et nihil in his, quod distinctum sit, et quod contrario purum est, sed

---

27 conveniat ... illam] quae substantia totius mathematici generis *add. in marg.*

28 a] ab

29 aut... magis] certitudo huic generi unde *add. in marg.*

30 a] ab

divisibilia omnia, et quae distantiam habent, et quae unita sunt. Quomodo igitur<sup>31</sup> immobilibus ex motis et quae aliquo alio modo se habent, ipsam constantem dabimus naturam? Nam omne quod constitutum est ex substantiis motis, subsistentiam habere mutabilem ab ipsis affirmatur. Quomodo etiam perfectis et irreprehensibilibus speciebus a perfectis ipsam perfectionem constituemus? Quoniam omne quod est causa cognitionis semper motae magis est hoc huiusmodi. Igitur constituere decet animam generativam mathematicarum specierum et rationum. Si vero habet paradigmata et exemplaria, secundum substantiam constituit ipsa, et sunt ipsae generationes obiecta specierum, quae in ipsa praeexistunt, Platoni vero consentiemus haec dicentes, et sic veram naturam mathematicum inveniemus. Si autem non habens neque /p. 9/ praeassumens rationes huiusmodi intertextit immaterialem ordinem et huiusmodi ingenerat speculationem, quo modo potest, quae genita sunt, iudicare et discernere, sive illa assequitur legitima et innata, sive aerea ut<sup>32</sup> simulachra pro veris? Quibus autem regulis utens veritatem, quae in his est, dimittitur? Et quomodo, cum non habeat naturam ipsorum, ingenerat talem varietatem rationum? Nam ita quidem suppositionem ipsorum sponte sua productam faciemus, et in nullum delatam terminum. Si igitur animae sunt proles hae mathematicae species, ac non a sensibilibus habent rationes, ut constituit natura, et ab illis haec proficiscuntur, et dolores ipsius et partus manentium sunt specierum manifesti.

Secundo ergo nunc, si inferius et ab infimo loco a sensibilibus mathematicum rationes collegimus, quo modo non necesse<sup>33</sup> erit ipsas demonstrationes meliores appellare, quaecumque a<sup>34</sup> sensibilibus constituentur, et non quae ab universalioribus semper et simplicioribus speciebus efficiuntur?

---

31 Ex *del.*

32 ut *post corr. ex sicut*

33 necesse *post corr. ex nesse*

34 a] ab

Nam causas quae omnino demonstrationibus sunt propriae, ad venationem earum rerum, quae quaeruntur, esse dicimus. Si igitur rerum universalium divisibiles et sensibiles cogitabilium<sup>35</sup> sunt causae, quae difficultas erit terminum demonstrationis in universalia referre potius pro particularibus et rerum cogitabilium naturam ante sensibilia demonstrationibus congenitam manifestare? Non enim si aliquis, dicunt, demonstraverit isoscele[s]<n> duos habere rectos angulos aequales, et isopleuron, et similiter scalenon constitui secundum locum, certe omnem triangulum et simpliciter, demonstrabit habere scientiam in se ipsum, et rursus quod universale est melius illo quod est particulare ad ipsam demonstrationem, et deinceps demonstrationes ipsorum universaliter magis ex quibus demonstrationes causae priores sunt et ipsa natura praecedentes ipsi singularibus, et causae sunt rerum demonstratarum. Plurimum igitur indigent /p. 10/ quae demonstrativae sunt ipsis scientiis ad ea quae posterius ingenerantur et educuntur, et obscuriora sunt, sensibilibus consertis.

Etiam et tertio dicimus, eos, qui haec dicunt, ignobiliorem facere animam ipsis speciebus. Nam si materia, quae substantialia sunt et maxime subs<is>tunt et manifestiora patent, a natura suscipit, anima vero secunda ab ipsis, et simulachra et imagines, postremo eductas et ingenitas, in se ipsa effingit, afferens ad ignobiliores naturas quae ab ipsa materia secundum naturam inseparabilia sunt, quomodo non animam, quae infirmior est ipsa materia, et quam indigentior ostendunt? Nam locus est materia immaterialium rationum et anima specierum. Sed illa priorum, haec vero secundarum; et illa quidem earum quae sub quadam praecedentia sunt, haec earum quae inde subsistunt; et illa quidem earum quae secundum naturam sunt, haec autem earum quae sub quadam solertia enascuntur. Quomodo igitur quae particeps

---

<sup>35</sup> cogitabilium *post corr. ex illig.*

et mentis et intelligibilis naturae primae, et abundat cognitione, quae inde fluit, et tota vita est obscurior, specierum est susceptio et receptaculum ultimae sedis in his, quae existunt, quae imperfectior est omnibus ad inferendam substantiam. Sed in hanc occurrere opinionem, quae multos saepe in disquisitionem vocat, curiosum est.

Si autem non sunt secundum ablationem materialium mathematicae species, neque secundum congregationem eorum, quae communia sunt singularibus, neque prorsus postremo genitae, et a<sup>36</sup> sensibilibus eductae, necesse est igitur animam aut ab ipsa, aut a<sup>37</sup> mente sumere haec, aut ab ipsa et ab illa. Si vero ab ipsa solum, quomodo imagines haec intelligibilium specierum sunt? Quomodo inter indivisibilem naturam et divisibilem, nullum complementum primarum ad hoc<sup>38</sup> quod esse sortiuntur? Quomodo etiam paradigmata primo effecta universalium, quae in hoc sunt, praestituit? Si autem ab illa solum, quomodo ipsa per se efficacia animae et spontanea motio potest manere? Si ergo rationes quae in ipsa sunt secundum suppositionem eorum, quae aliter moventur, aliunde in ipsam effluerunt, et quid different a materia, quae potentia est omnia, cum nihil generet earum, quae in materia sunt, specierum? Restat igitur et ab ipsa, et a<sup>39</sup> mente haec adducere, et ipsam esse complementum specierum, etiam ab intelligibilibus paradigmatis, quae per se genita subsistunt, et transitum et viam ad esse suscipiunt. Non igitur fuit anima tabella[s] et libellus rationibus vacuus, /p. 11/ sed descriptus semper et se ipsum inscribens et delineans, et ab ipsa mente exaratus. Nam mens est et ipsa anima secundum id quod ante ipsam mentem involvit se ipsum et est imago illius, et typus extrinsecus effectus. Si igitur illa omnia intellegibiliter, etiam anima omnia ipsa spiritualiter; et si paradigmaticae illa, etiam anima re-

---

36 a] ab

37 a] ab

38 hoc *sup.*

39 a] ab

praesentative et sub imaginibus; et si illa coniunctim, anima divisim.

Quod cum Plato videret, ex omnibus constituit animam et secundum numeros ipsam dividit, et colligat cum analogis et harmonicis rationibus, et principia habituum, quae primo educta sunt, in ipsa conicit, et quod rectum est, et circulare, et quod in ipsos circulos movet intellegibiliter. Omnia igitur mathematica primum sunt in anima et ante numeros, qui per se moventur; et ante habitus qui apparent, habitus animales; et ante hos qui adaptantur, ipsae harmonicae rationes; et ante corpora, quae in circulum moventur, circuli qui non apparent conpinguntur et conficiuntur. Et est complementum omnium anima, et ordo hic alius ipse se ipsam agitans et deducens, et est a<sup>40</sup> proprio principio deductus, et se ipsum vita complet, et completus est et plenus ab ipso artifice sine corpore et sine intervallo et distantia, et quando proiecerit suas ipsius rationes, hinc manifestat et praemunit scientias et omnes virtutes. Igitur anima in his speciebus quasi substantiatur. Neque affirmare oportet omnia in ipsa unitatum multitudinem esse, neque audiendum est esse ideam rerum quae distant corporaliter, sed supponendum est omnia animaliter et intellegibiliter esse paradigmata apparentium numerorum, et habituum, et rationum, et motuum. Ab his qui sequuntur Timaeum, qui omnem ipsius generationem et opificium et fabricam mathematicis speciebus adimplet, et omnia in ipsa principia constituit et collocat. Omnium enim numerorum septem rationes secundum causam in ipsa praeponunt et substituunt. Principia autem habituum opificum more in ipsa collocata sunt et motuum etiam primus, et qui alios omnes continet, etiam movens cum ipsa constituitur. Nam omnium quae moventur circulus principium est, et motus qui in circulum fit. Ergo mathematicarum rationes substantiales sunt et per se mobiles et animas ipsas complent, quas cum cogitatio profert, /p. 12/ et involvit

---

40 a] ab

omnem varietatem mathematicarum scientiarum illam substituens, nequaquam aliquando cessat generare et semper invenire alia in alia, sed explicans indivisibiliter ipsius rationes. Omnia enim praeassumpsit more principis, et iuxta infinitam ipsius potentiam ex praeassumptis extrinsecus<sup>41</sup> principiis diversorum theorematum facit obiecta.

---

41 extrinsecus *sup.*

## BIBLIOGRAPHY

### Manuscripts

Madrid, Biblioteca Nacional, MS 9795

Madrid, Biblioteca Nacional, MS 9803

Madrid, Biblioteca Nacional, MS 9807

Madrid, Biblioteca Nacional, MS 9859

Madrid, Biblioteca Nacional, MS 9860

Madrid, Biblioteca Nacional, MS 9861

Madrid, Biblioteca Nacional, MS 9862

Madrid, Biblioteca Nacional, MS 9863

Madrid, Biblioteca Nacional, MS 9864

Madrid, Biblioteca Nacional, MS 9865

Madrid, Biblioteca Nacional, MS 9866

Madrid, Biblioteca Nacional, MS 9869

Madrid, Biblioteca Nacional, MS 9870

Madrid, Biblioteca Nacional, MS 9871

Madrid, Biblioteca Nacional, MS 9872

Madrid, Biblioteca Nacional, MS 9873

Madrid, Biblioteca Nacional, MS 9971

Madrid, Biblioteca Nacional, MS 9972

Madrid, Biblioteca Nacional, MS 9973



Madrid, Biblioteca Nacional, MS 11514

Madrid, Biblioteca Nacional, MS VII, A, 5

Salamanca, Biblioteca Universitaria, MS 2562

San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca, MS  $\Sigma$ . III. 04

San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca, MS  $\Sigma$ . III. 08

San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca, MS  $\Sigma$ . III. 12

San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca, MS  $\Sigma$ . III. 15

San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca, MS T. III. 15

San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca, MS  $\Phi$ . II. 12

### Printed sources

AXWORTHY 2021 = ANGELA AXWORTHY, *Motion and Genetic Definitions in the Sixteenth-Century Euclidean Tradition*, Cham, Springer, 2021 (Frontiers in the History of Science).

CAMPILLO BO 2023 = ÁLVARO JOSÉ CAMPILLO BO, "The Forgotten Gifts of Hermes: The Latin Reception of Proclus' *Commentary on Euclid's Elements*," *Mediterranea, International Journal on the Transfer of Knowledge* 8 (2023), 193–278.

CLAESSENS 2011 = GUY CLAESSENS, *Het denken verbeeld. De vroegmoderne receptie (1533-1650) van Proclus' Commentaar op het eerste boek van Euclides' Elementen*, Leuven, KU Leuven, 2011. Ph.D. Dissertation.

CLAESSENS 2018 = GUY CLAESSENS, "Proclus in the Renaissance," in *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, ed. MARCO SGARBI, 2684–2688, Cham, Springer, 2018. DOI: 10.1007/978-3-319-02848-4\_412-1.

DE ANDRÉS CASTELLANOS 1988 = ENRIQUETA DE ANDRÉS CASTELLANOS, *Helenistas españoles del siglo XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988.

DE PACE 1993 = ANNA DE PACE, *Le matematiche e il mondo. Ricerche su un dibattito in Italia nella seconda metà del Cinquecento*, Milan, Francoangeli, 1993 (Filo-

sofia e scienza – Studi).

DE RISI 218 = VINCENZO DE RISI, *Leibniz on the Parallel Postulate and the Foundations of Geometry, The Unpublished Manuscripts*, Cham, Springer, 2018 (Science Networks. Historical Studies, 51).

DORCE 2017 = CARLOS DORCE, *Historia de las Matemáticas en España, Vol. I*, Barcelona, Arpegio Editorial, 2017.

EUCLID, PROCLUS 1533 = EUCLID, PROCLUS, *Εὐκλείδου Στοιχείων βιβλία 15 ἐκ τοῦ Θέωνος συνοουσίων. Εἰς τοῦ ἑαυτοῦ τὸ πρῶτον ἐξηγημάτων Πρόκλου βιβλία 4*, ed. SIMON GRYNÆUS, Basel, I. Hervagium, 1533.

GARCÍA DE PASO CARRASCO, RODRÍGUEZ HERRERA 1996 = MARÍA DOLORES GARCÍA DE PASO CARRASCO, GREGORIO RODRÍGUEZ HERRERA, *Vicente Mariner y sus traducciones de la ‘Ilias’ y la ‘Odyssea’*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1996.

HELBING 1998 = MARIO O. HELBING, “La fortune des commentaires de Proclus sur le premier livre des *Eléments* d’Euclide à l’époque Galilée,” in *La philosophie des mathématiques de l’Antiquité tardive : actes du colloque international, Fribourg, Suisse, 24-26 septembre 1998*, ed. GERALD BECHTLE, DOMINIC J. O’MEARA, 173–193, Fribourg, Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1998.

HIGASHI 2018 = SHIN HIGASHI, *Penser les mathématiques au XVI<sup>e</sup> siècle*. Classiques Garnier, Paris, 2018 (Histoire et philosophie des sciences, 17).

KARFÍK, ADAMSON 2016 = FILIP KARFÍK, PETER ADAMSON, *All From One: A Guide to Proclus*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

MAIERU 1999 = LUIGI MAIERU, “La diffusione di Proclo, commentatore di Euclide, nel Cinquecento,” in *11<sup>o</sup> Annuario del Liceo Scientifico ‘B.G. Scorza’*, 49–68, Soveria Mannelli, Calabria Letteraria Editrice, 1999.

MARINER 1623 = VICENTE MARINER, *Panegyris ad serenissimum Carolum Stuardum*, Madrid, María de Quiñones, 1623.

MARINER 1624 = VICENTE MARINER, *Panegyris ad Ferdinandum ab Austria Hispaniarum infantem*, Madrid, Thomas Iunta, 1624.

MARINER 1625 = VICENTE MARINER, *In varias virtutum dotes et thaumata B. Francisci Borgiadae ducis Gandiae*, Madrid, Pedro Tazo, 1625.

MARINER 1633 = VICENTE MARINER, *Opera omnia poetica et oratoria in IX libros diuisa*, Turnoy, Ludovicus Pillhet, 1633.

MARINER 1635 = VICENTE MARINER, *Melodimata Platonica, Diogenica, Theophrastica, Aristotelica*, Madrid, Viuda de Juan González, 1635.

MARINER 1636 = VICENTE MARINER, *Dicurso a Don Ivan Idiaques y de Isacio*, Madrid, Imprenta del reyno, 1636.

NAVARRO-BROTONS 2006 = VÍCTOR NAVARRO-BROTONS, "The Cultivation of Astronomy in Spanish Universities in the Latter Half of the 16<sup>th</sup> Century," in *Universities and Science in the Early Modern Period*, ed. MORDECHAI FEINGOLD, VÍCTOR NAVARRO-BROTONS, 83–98, Dordrecht, Springer, 2006 (Archimedes, New Studies in the History and Philosophy of Science and Technology, 12).

NAVARRO-BROTONS 2014 = VÍCTOR NAVARRO-BROTONS, *Disciplinas, saberes y prácticas: Filosofía natural, matemáticas y astronomía en la sociedad española de la época moderna*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2014.

NAVARRO-BROTONS 2019 = VÍCTOR NAVARRO-BROTONS, *Jerónimo Muñoz: Matemáticas, cosmología y humanismo en la época del Renacimiento*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2019.

NAVARRO-BROTONS, RODRÍGUEZ GALDEANO 1998 = VÍCTOR NAVARRO-BROTONS, ENRIQUE RODRÍGUEZ GALDEANO, *Matemáticas, cosmología y humanismo en la España del siglo XVI: Los Comentarios al segundo libro de la Historia natural de Plinio de Jerónimo Muñoz*, Valencia, Instituto de Historia de la Medicina y de la Ciencia López Piñero, 1998 (Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia, 54).

OOSTERHOFF 2018 = RICHARD J. OOSTERHOFF, *Making Mathematical Culture: University and Print in the Circle of Lefèvre d'Étaples*, Oxford, Oxford University Press, 2018 (Oxford-Warburg Studies).

PROCLUS 1874 = PROCLUS, *Procli Diadochi in Primum Euclidis Elementorum Librum Commentarii*, ed. GODFRIED FRIEDLEIN, Leipzig, Teubner, 1874.

RABOUIN 2007 = DAVID RABOUIN, "Le rôle de Proclus dans les débats sur la 'mathématique universelle' à la Renaissance," in *Etudes sur le Commentaire de Proclus au premier livre des Eléments d'Euclide*, ed. ALAIN LERNOULD, 217–235, Villeneuve D'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2007.

ROSE 1975 = PAUL LAWRENCE ROSE, *The Italian Renaissance of mathematics: studies on humanists and mathematicians from Petrarch to Galileo*, Genève, Libraire Droz, 1975 (Travaux d'humanisme et renaissance, CXLV).

ROSE 1977 = PAUL LAWRENCE ROSE, *A Venetian Patron and Mathematician of the Sixteenth Century: Francesco Barozzi: 1537–1604*, Pisa, Giardini Editori, 1977.

SCHREVELIUS 1832 = CORNELIUS SCHREVELIUS, *Lexicum Manuale Latino-Greacum et Graeco-Latinum*, New York, Collins and Hannay, 1832.

SCIORTINO 2019(1) = MARIA GRAZIA SCIORTINO, "Il nucleo di manoscritti arabi provenienti da San Martino delle Scale e conservati presso la Biblioteca Centrale della Regione Siciliana," *Oriente Moderno* 99(3) (2019), 263–279.

SCIORTINO 2019(2) = MARIA GRAZIA SCIORTINO, "Notes on the Arabic Manuscript III.C.4 in the Central Library of the Sicilian Region," *Eurasian Studies* 17(1) (2019), 71–84.

# NOTE SULLA QUESTIONE DELL'EMENDATIO DELLA FILOSOFIA

## PRIMA: CLAUBERG, LEIBNIZ, WOLFF

ALICE RAGNI\*

**Abstract:** This essay investigates the way in which Wolff takes an interest in the hypothesis of an *emendatio* of the *prima philosophia* from Leibniz's incitement in *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae* (1694) to re-found metaphysics. This makes it possible, secondly, to examine the way in which Wolff takes Johannes Clauberg's ontology as a model, even though it represents in his view only a failed attempt at that same *emendatio*. Through the analysis of the texts, this article considers the possibility of a new reading of the 'failure' attributed by Wolff to Clauberg, which would consist in his having 'emended' first philosophy by expelling it from the domain of ontology and finally identifying it with Cartesian *prima philosophia*.

**Keywords:** Leibniz; Wolff; Clauberg; first philosophy; ontology.

**English title:** *Some Remarks on the Question of the emendatio of First Philosophy: Clauberg, Leibniz, Wolff*

Nel 1989 Sonia Carboncini pubblica il saggio *L'ontologia di Wolff tra Scolastica e Cartesianesimo*<sup>1</sup>, che contiene una delle prime interpretazioni del rapporto tra l'ontologia di Johannes Clauberg e quella di Christian Wolff. Secondo Carboncini:

Da un punto di vista concettuale il riferimento immediato dell'ontologia wolffiana è con grande probabilità la *Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia* di Johannes Clauberg nella sua versione definitiva del 1664. Quest'opera ha esercitato un ruolo non irrilevante nella formazione del pensiero di Wolff: essa rappresenta infatti, secondo la stessa ammissione del nostro, l'unico tentativo mes-

---

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

1 CARBONCINI 1989, 131-155.

so in atto di *emendatio philosophiae primae*<sup>2</sup>.

Alla messa in questione di una *emendatio* della filosofia prima Wolff viene introdotto dallo stesso Leibniz, che nel *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae* (1694) mette allo scoperto il carattere non dimostrativo della metafisica, in ragione dell'oscurità delle sue nozioni e delle sue definizioni, prendendo a modello quelle delle matematiche che sono, al contrario, chiare e certe. Il giovane Wolff deve aver tratto da questa riflessione l'incitamento a una riformulazione e a una ricollocazione dell'ontologia – o *prima philosophia*, in quanto dottrina dell'*ens* – all'interno della filosofia, giacché tramite l'*emendatio* sarebbe possibile ottenere in ontologia lo stesso grado di certezza raggiunto dalle scienze matematiche.

Muovendo dall'ipotesi di Carboncini, questo saggio intende esaminare, mediante un'analisi dei testi, il modo in cui Wolff prende a interessarsi all'ipotesi di una *emendatio* della filosofia prima a partire dall'incitamento di Leibniz a rifondare la metafisica, assumendo a modello l'ontologia di Clauberg, benché essa rappresenti soltanto un tentativo fallito di quella stessa *emendatio*.

## 1. Wolff lettore di Leibniz

In uno scolio della *Philosophia prima sive Ontologia*, Wolff afferma che nessuno ha veramente realizzato ciò che Leibniz ritenne fosse necessario, vale a dire l'*emendatio* dell'*ontologia scholastica*: «Leibniz riconobbe il difetto dell'ontologia scolastica e ritenne assolutamente necessaria una sua emendazione e sebbene l'avesse raccomandata a tutti gli uomini di scienza già negli *Acta Eruditorum* del 1694, tuttavia nessuno ci è riuscito».

---

2 CARBONCINI 1989, 131-132.

Agnovit defectus Ontologiae scholasticae *Leibnitius* et ejus emendationem apprime necessariam judicavit. Etsi autem eandem jam A. 1694. in Actis Eruditorum p. 110. et seqq. publice commendaverit eruditis; nemo tamen eandem aggressus est.<sup>3</sup>

Leibniz nel *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae*, testo a cui Wolff fa riferimento, comparso negli *Acta Eruditorum* del 1694, si riferisce alla scienza cercata (ζητούμενη) di Aristotele, ossia alla *prima philosophia*, come a una scienza non ancora acquisita. Secondo il filosofo, il rifiuto della metafisica da parte di coloro che si dedicano alle matematiche deriva dall'oscurità dei suoi contenuti, sia perché le nozioni generali, ritenute massimamente note, sono divenute ambigue e oscure, sia perché le definizioni, date comunemente, sono inadeguate a spiegare la realtà delle cose, in ragione del loro essere esclusivamente nominali. «Distinzioncelle» (*distinctiunculae*) hanno sostituito le definizioni e al posto degli assiomi universali sono subentrate regole valide solo in determinati ambiti. Le questioni matematiche, a differenza di quelle metafisiche, portano già con sé le proprie dimostrazioni, la cui chiarezza e certezza sono fonte della loro stessa approvazione. Secondo Leibniz, non ci si deve sorprendere, dunque, se quella prima scienza, che porta il nome di *prima philosophia* e che è stata definita da Aristotele come la più desiderata, rimanga ancora tra quelle da ricercare:

Video plerosque, qui Mathematicis doctrinis delectantur, a Metaphysicis abhorere, quod in illis lucem, in his tenebras animadvertant. Cujus rei potissimam causam esse arbitror, quod notiones generales, et quæ maxime omnibus notae creduntur, humana negligentia atque inconstantia cogitandi ambiguae atque obscuræ sunt factæ; et quæ vulgo afferuntur definitiones, ne nominales sunt quidem, adeo nihil explicant. Nec dubium est in cæteras disciplinas influxisse malum, quæ primæ illi atque architectonicæ subordinantur. Ita pro definitionibus lucidis natæ nobis sunt distinctiunculæ, pro axiomatibus vere universalibus regulæ topicæ, quæ sæpe pluribus franguntur instantiis, quam juvantur exemplis. [...] Unde nemo mirari debet, scientiam illam principem, quæ Primæ Philosophi-

3 WOLFF 1730, § 7, 4 (scolio).

hiæ nomine venit et Aristoteli dicta est desiderata seu quæsita (ζητούμενη), adhuc inter quærenda mansisse. [...] multum tamen profecisse non apparet. Platonici posteriores ad loquendi portenta sunt lapsi ; Aristotelicis, præsertim Scholasticis, movere magis quæstiones curæ fuit, quam finire<sup>4</sup>.

Secondo Leibniz, gli scolastici hanno manifestato più interesse a imbastire questioni che a risolverle e, in tempi recenti, uomini eccezionali – tra cui lo stesso Descartes – si sono dedicati fortemente alla filosofia prima senza conseguire nondimeno alcun risultato degno di nota; in metafisica il *divinare* ha prevalso sul *demonstrare*:

Nostris temporibus viri quidam insignes etiam ad Primam Philosophiam animum adiecere, non magno tamen hactenus successu. Cartesium attulisse aliqua egregia negari non potest [...]; sed mox inconstantia quadam vel affirmandi licentia scopo excidisse [...]. Video et alios viros acumine præstantes attigisse Metaphysica, et nonnulla profunde cogitasse, sed ita involvisse tenebris, ut divinare magis appareat, quam demonstrare<sup>5</sup>.

A quale definizione di *prima philosophia* Leibniz fa tuttavia riferimento? Appartengono infatti a quella che ormai sul finire del Seicento può essere considerata una tradizione, almeno sei accezioni del termine *prima philosophia*<sup>6</sup>, tra le quali: 1) la filosofia si dice “prima” – un suo sinonimo è “metafisica” – tanto in virtù dell’universalità (l’ente in quanto ente) quanto dell’eminenza (Dio e le intelligenze separate) del suo oggetto, in modo che dall’unione di questi due aspetti deriva la tendenza a intenderla come una teologia naturale, ponendosi, questo, come il suo significato più comune nel quadro della scolastica, a sua volta ricavato dalla lettura della *Metafisica* di Aristotele. 2) La filosofia si dice prima solo nel senso dell’universalità del concetto astratto di ente;

---

4 LEIBNIZ 1880, 468.

5 LEIBNIZ 1880, 468-469.

6 Per una più ampia rassegna sul tema della *prima philosophia* in epoca moderna mi permetto di rimandare a RAGNI 2022.



questa accezione è l'esito della distinzione e della dissociazione che avviene tra filosofia prima e metafisica – a partire da Perera – per opera di alcuni autori, appartenenti principalmente alla corrente calvinista della *Schulmetaphysik*, fautori della nascita dell'ontologia come scienza distinta e autonoma (Goclenius, Clauberg). 3) La filosofia si dice prima, perché insegna le prime cose che si conoscono e che devono essere apprese da chiunque voglia iniziare a filosofare con ordine e questo è il senso che le attribuisce Descartes, il quale propone così una reinterpretazione radicale della primalità della filosofia, che viene stabilita sulla base dell'ordine che la mente istaura nel suo cammino di conoscenza e non rispetto a un determinato ente, che esso sia Dio, le intelligenze separate o l'ente in quanto ente, o rispetto ai suoi assiomi. Per Descartes la *prima philosophia* è universale in quanto "prima" e non prima in quanto "universale".

Leibniz non fa riferimento a nessuna di queste definizioni, dal momento che egli propone una propria definizione di *prima philosophia*, affermando di aver individuato nella "métaphysique réelle" la scienza cercata da Aristotele. Il sintagma è impiegato nella traduzione francese che Leibniz realizza del *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae*, *les Réflexions sur l'avancement de la métaphysique réelle*<sup>7</sup>, spedite come allegato alla lettera a Bossuet del 12 luglio 1694, ed è ripreso successivamente nei *Nouveaux Essais*. Come hanno ampiamente dimostrato i lavori di Michaël Devaux<sup>8</sup>, l'espressione nasce nel 1691 e viene utilizzata da Leibniz sempre nel senso del suo esse-

---

7 LEIBNIZ 1912, 523-528. Sulla difficoltà di porre *tout court* l'equivalenza tra *emendatio/avancement*, da una parte, e *prima philosophia/métaphysique réelle*, dall'altra, si veda DEVAUX 2003, 29-52. Secondo Devaux l'*emendatio* intesa come "avancement" della metafisica reale, non è nient'altro che un progetto di rifondazione della metafisica stessa: «Si la substance reste l'objet fondamental de la métaphysique, son déplacement se fait en repensant la notion fondamentale par le concept de force: penser la substance par la force, telle est la re-fondation de la métaphysique qui en déplace l'objet», DEVAUX 2003, 46.

8 Si vedano DEVAUX 2003 e DEVAUX 2015.

re a fondamento della dinamica. Il progetto leibniziano di rifondazione della metafisica è connesso sia all'invenzione della dinamica, vale a dire al concetto dinamico della forza per pensare la sostanza, sia al dialogo diretto con Aristotele, da cui egli riprende l'*entelechia*: «la considération de la force, à laquelle j'ai destiné une science particulière, qu'on peut appeler *Dynamique*, est de grand secours pour entendre la nature de la substance. Cette force active [...] enveloppe une *entéléchie* ou bien un acte»<sup>9</sup>.

L'equivalenza tra la scienza cercata e la "métaphysique réelle" diviene ancora più manifesta nei *Nouveaux Essais*, dove Leibniz associa la generalità che deve essere acquisita («nous ne sommes pas tout à fait dépourvus de propositions générales sur les substances»), la realtà della fisica («la Physique, même la générale, est devenue bien plus réelle») e la metafisica reale:

Et quant à la Metaphysique réelle, nous commençons quasi à l'établir, et nous trouvons des vérités importantes [...] qui appartiennent aux substances en general [...]. Une telle Metaphysique est ce qu'Aristote demandoit, c'est la science qui s'appelle chez lui, Ζητοῦμένη, la désirée, ou qu'il cherchoit<sup>10</sup>.

La metafisica, che diviene "reale" attraverso il concetto di forza<sup>11</sup>, e che si oppone a una propria declinazione "nominale", coincide esattamente con la scienza finora cercata, ma non ancora acquisita, dai filosofi. Poiché il dialogo diretto con Aristotele, sia dal punto di vista lessicale sia dal punto di vista concettuale, è decisivo nel momento in cui Leibniz stabilisce che la dinamica conferisce alla metafisica la sua realtà, è lecito sostenere che questa metafisica, fondata sulla definizione reale della sostanza attraverso la forza, divenga

---

9 LEIBNIZ 1912, 526.

10 LEIBNIZ 1990, I. IV, c. VIII, § 9, 431, II. 14-25.

11 Cfr. CARRAUD 2002, § 6, 494: «Leibniz met en place, avec la dynamique, la disjonction entre une mécanique des lois [...] et une métaphysique de la force, irréductible à la géométrisation, véritable opératrice de l'efficace et capable d'assurer la rationalité causale».

“reale” e cessi di essere cercata.

Nel *Discorso di metafisica* del 1686 Leibniz definisce le linee essenziali del suo sistema filosofico, tra cui il concetto centrale della sua metafisica, ossia quello di sostanza individuale. Il trattato è, tuttavia, anteriore all’invenzione della dinamica e, dunque, alla “metafisica reale” in quanto tale. In esso vi è di certo la riabilitazione della forma sostanziale, ma non ancora l’equivalenza originaria tra forma e forza. La sostanza individuale è il soggetto reale ed esistente che contiene la ragione sufficiente del suo predicato. Se si passa, infatti, dal piano logico a quello ontologico, il soggetto non è più soltanto una funzione, ma il supporto metafisico del predicato, cioè la sua sostanza. Il predicato inerisce (*inest*) al soggetto ed è contenuto nel suo essere sostanziale. Poiché la totalità dei predicati attribuibili a un determinato soggetto lo definisce in maniera assolutamente singolare, cioè lo distingue da tutti gli altri soggetti, la sostanza nella quale sono contenuti i predicati è una sostanza individuale. Come Aristotele riconosce nell’individuo una forma sostanziale, così anche per Leibniz la sostanza è del tutto singolare. Essa è cioè definita in modo particolare e specifico dai predicati che le ineriscono, sicché non è possibile trovare due sostanze perfettamente eguali, poiché anche la differenza di luogo o di tempo implica una loro diversa caratterizzazione. La sostanza individuale è l’entità costitutiva dell’ordine contingente.

A ben vedere, vi è un conflitto tra ambiti diversi di “generalità”: da un lato vi è la generalità formale e nominale dell’ontologia, dall’altro la vera generalità della metafisica reale che porta già con sé il nucleo della propria *ratio demonstrandi*, se a garantirla è la definizione reale della sostanza, ripensata attraverso la forza come causa reale del movimento: «la métaphysique, au défaut de ces épreuves, a besoin d’une nouvelle manière de traiter les choses»<sup>12</sup>.

---

12 LEIBNIZ 1912, 525.

La “generalità” dell’ontologia dopo l’invenzione della dinamica non può essere mantenuta né sul piano formale né su quello disciplinare; essa va dunque rigettata, così come il termine. Come è stato dimostrato da Arnaud Pelletier, Leibniz impiega il termine “ontologia” soltanto due volte, rifiutandolo; la prima occorrenza, «est ajoutée comme une simple éventualité à la fin d’une énumération [...]». La seconde est, littéralement, rayée sur le papier»<sup>13</sup>. Più in generale, Leibniz rifiuta l’ontologia intesa come scienza generale dell’ente astratto separata dalla teologia e si fa promotore di una rifondazione della metafisica, che non sia più una scienza “nominale”, bensì “reale”.

La prima occorrenza del termine si trova nell’*Introductio ad Encyclopaediam arcanam*, scritto databile tra il 1683 e il 1685<sup>14</sup>, all’interno di un elenco di scienze di cui Leibniz si serve per tentare di definire la *Scientia Generalis*. Al di là della difficoltà di stabilire che cosa Leibniz intenda in assoluto con questa espressione<sup>15</sup> – indicata con le maiuscole –, giacché essa subisce un’evoluzione lessicale nel corso della vasta produzione del filosofo, nel passo menzionato è senz’altro impiegata a intendere la scienza del *cogitabile* in generale in quanto tale («Scientia de Cogitabili in universum quatenus tale est»), che

---

13 PELLETIER 2022, 51. Pelletier dimostra che una terza occorrenza del termine, precedentemente segnalata in JOLLEY 1975, 161-189, deve essere espunta dal *corpus* degli scritti di Leibniz, in ragione di un errore nella trascrizione del manoscritto *Ad Christophori Stegmanni Metaphysicam Unitariorum*, databile tra il 1708 e il 1710, in cui il termine che compare non è “Ontolog”, ma “Ontosoph”. Sul tema delle occorrenze del termine “ontologia” in Leibniz si veda anche DEVAUX 2020.

14 LEIBNIZ 1999, 527: «Scientia Generalis nihil aliud est quam Scientia de Cogitabili in universum quatenus tale est, quae non tantum complectitur Logicam hactenus receptam, sed et artem inveniendi, et Methodum seu modum disponendi, et Synthesin atque Analysin, et Didacticam, seu scientiam docendi; Gnostologiam quam vocant, Noologiam, Artem reminiscendi seu Mnemonicam, Artem characteristicam seu symbolicam, Artem Combinatoriam, Artem Argutiarum, Grammaticam philosophicam; Artem Lullianam; Cabbalam sapientium, Magiam naturalem; forte etiam Ontologiam seu scientiam de Aliquo et Nihilo, Ente et Non ente, Re et modo rei, Substantia et Accidete. Non multum interest quomodo Scientias partiaris, sunt enim corpus continuum quemadmodum Oceanus».

15 Su questo punto cfr. PELLETIER 2013.

comprende molte scienze a formare un corpo continuo come l'oceano. Esse sono: la logica, l'*ars inveniendi*, il metodo, la sintesi e l'analisi, la didattica, la *gnostologia*, la *noologia*, la *mnemonica*, l'*ars characteristica*, l'*ars combinatoria*, l'*ars argutiarum*, la grammatica, l'*ars lulliana*, la cabala, la magia naturale e anche l'ontologia, intesa da Leibniz come la scienza dell'*aliquid* e del *nihil*, dell'ente e del non ente, della *res* e dei suoi modi, della sostanza e dell'accidente. Secondo Pelletier, l'inclusione dell'ontologia all'interno della *Scientia Generalis*, starebbe a indicare proprio il difetto di generalità dell'ontologia stessa, la quale, soltanto in continuità con tutte le altre e con i loro principi, può costituire una scienza generale del *cogitabile* degna di questo nome. La seconda occorrenza del termine "ontologia" è presente nel *De duobus systematis scientiarum*<sup>16</sup>, scritto databile tra il 1692 e il 1695, che contiene una riflessione di Leibniz a proposito della sistemazione e della divisione dei libri all'interno di una biblioteca, nella quale egli giunge ad attribuire all'ontologia un genere bibliotecario vero e proprio, ben distinto da quello della metafisica. Nondimeno egli cancella l'intero paragrafo.

Leibniz accoglie la lezione del maestro Jacob Thomasius e considera l'ontologia, e più in generale la *vulgaris metaphysica*, come un mero lessico filosofico di termini generali, poiché il progetto ontologico di una scienza generale dell'ente separata dalla teologia conduce a un sapere che non ha più nulla a che vedere con la vera metafisica – la teologia naturale di Thomasius – ma che può solo essere accostato alla logica. Il carattere dimostrativo dell'ontologia si riduce al solo impiego del principio di non contraddizione, che le consente di delimitare l'insieme degli oggetti possibili, ma questo è già un tratto di scientificità che, in definitiva, appartiene anche alla logica. Leibniz può opporre allora la *metaphysica vulgaris* alla propria, poiché essa a) non è

---

16 LEIBNIZ 2004, 592.

più un semplice lessico di termini generali; b) non è neanche, al limite, la metafisica che indaga l'ente in generale, i suoi principi e le sue proprietà e a cui solo in modo improprio si attribuisce lo statuto di scienza («De dire [...] que la Metaphysique est la Science de l'Être en general, qui en explique les principes, et les affections qui en emanent [...] c'est bien abuser du nom de science»<sup>17</sup>; c) si fonda sul principio di ragion sufficiente; d) non è sterile, ma feconda di verità; d) non si riduce, infine, alla logica. Il rifiuto di Leibniz dell'ontologia è, dunque, progressivo e radicale. Superando l'ontologia "nominale" per mezzo dell'esito "reale" della propria metafisica, Leibniz pone un'ipoteca ragguardevole sull'esito della storia dell'ontologia moderna, giacché, mostrando i limiti di una scienza che non può dirsi veramente tale, schiude a Wolff la possibilità di fondare l'ontologia sul principio di ragion sufficiente, ossia sulla ragione presente nelle cose stesse e non solamente come *ratio formalis*<sup>18</sup>, decretando l'inizio di una nuova fase della storia dell'ontologia.

Un'ontologia che opera attraverso il criterio della *repugnantia*, basato sul principio di non contraddizione, o al limite anche attraverso il criterio della pura pensabilità, che include il *nihil*, cioè il vero concetto-limite dell'onnicomprensività di un'ontologia così strutturata, non può «rendere ragione»<sup>19</sup>, se-

17 LEIBNIZ 1990, I. IV, c. VIII, § 9, 430-431, II. 28-4.

18 Condivido l'affermazione di DEVAUX 2015, 78: «Ce qui fait que la métaphysique devient réelle est que la fondation s'établit dans la chose. C'est ce qui la différencie d'ailleurs de l'ontologie». Si veda anche CARRAUD 2002, 411: «Il n'y a pas pour Leibniz de causalité des choses, si par là on doit entendre les choses en tant que purement matérielles, mais seulement dans les choses, en tant qu'elles tirent leur réalité d'unités véritables, causalité régie par le principe d'équipollence qui pose désormais l'équation des forces, qui contiennent "une activité originale"».

19 Su questa espressione carica di significati si veda CARRAUD 2002, 479-495, in modo particolare § 3, 493: «Une cause n'est véritablement une cause qu'en tant qu'elle rend raison, que cette raison soit hors de la chose - ce qu'assume la cause efficiente - ou en elle - ce qu'assument la cause formelle, et même la cause finale. Mais [...] ces emplois n'apparaissent plus que comme des noms d'emprunt, que la raison garantit et en laquelle ils se résolvent ultimement: car la cause est devenue la raison réelle, c'est à dire la raison en tant qu'elle réalise. [...] Pour Leibniz la causalité n'effectue l'existence qu'en tant qu'elle en est d'abord la rationalité - rationalité que l'existence même requiert».

condo Leibniz, delle cose esistenti, perché, in ultima analisi, Dio «non seulement [...] est la raison de l'existant non métaphysiquement nécessaire, mais la raison même de sa propre nécessité»<sup>20</sup>. Dio non è la ragione ultima delle cose in quanto le causa, ma, all'inverso, ne è la causa in quanto è la loro ragione ultima. Il principio di ragion sufficiente fa sì che Dio sia la ragione dell'esistenza stessa e di tutte le determinazioni di ciò che esiste. Detto ciò, tutti gli enti finiti richiedono sempre una ragione che sia loro trascendente e che si ponga come decodificazione della loro stessa razionalità.

La stessa dipendenza si rivela, dunque, sul piano dei "possibili" che Dio realizza, che fa cioè passare all'esistenza, essendo la ragione reale (*ratio realis*) di ciò che esige l'esistenza: «La détermination logique du possible acquiert son pendant ontique qu'est la puissance qu'elle exerce en exigeant son existence. En pensant une puissance de la possibilité qui l'accomplit existentiellement, Leibniz confère à la possibilité comme *ratio* une détermination unique et double, ontique parce que logique, ontico-logique»<sup>21</sup>.

In conclusione, due sono le esortazioni che Wolff ricava dalla lettura di Leibniz: la prima riguarda la necessità di emendare la *prima philosophia* attraverso una rifondazione della metafisica come scienza "reale"; la seconda riguarda il rifiuto dell'ontologia come scienza "nominale" e non dimostrativa. Una è, invece, la constatazione che Wolff apprende dalla testimonianza di Leibniz: nessuno, ancora sul finire del secolo, ha veramente acquisito la *prima philosophia*.

---

20 CARRAUD 2002, 479.

21 CARRAUD 2002, § 9, 495.

## 2. Wolff lettore di Clauberg

Ritorniamo allo scolio della *Philosophia prima sive Ontologia* di Wolff da cui siamo partiti: «Leibniz riconobbe il difetto dell'ontologia scolastica e ritenne assolutamente necessaria una sua emendazione e sebbene l'avesse raccomandata a tutti gli uomini di scienza già negli *Acta Eruditorum* del 1694, tuttavia nessuno ci è riuscito»<sup>22</sup>.

È d'obbligo una prima considerazione a proposito dell'interpretazione del tutto personale che Wolff offre dell'esortazione di Leibniz. Questi non parla, infatti, della necessità di emendare l'*ontologia scholastica*, ma della necessità di correggere la *prima philosophia*, quella aristotelica, dal momento che, come abbiamo ampiamente mostrato, ai suoi occhi non vi è alcuna possibilità di recupero per la scienza generale dell'ente astratto separata dalla teologia, nel cui successo dal punto di vista filosofico egli non ripone alcuna fiducia. In altre parole, Wolff assume come data la premessa della piena identità tra ontologia e *prima philosophia* nel momento in cui interpreta, e poi accoglie, l'esortazione di Leibniz.

Nel prosieguito dello scolio, Wolff sostiene che un tentativo di *emendatio* della filosofia prima, seppur fallito, va certamente attribuito a Clauberg, l'ottimo interprete di Descartes, e alla terza edizione del suo trattato, la *Metaphysica de ente* del 1664. Wolff si riferisce al giudizio positivo che Leibniz stesso esprime a proposito di Clauberg in un testo pubblicato nell'*Otium Hannoveranum*, ed edito nel 1718 da Joachim Feller<sup>23</sup>, nel quale la *prima philosophia* rimane *inter quaerenda*:

---

<sup>22</sup> Cfr. *supra*, nota 3.

<sup>23</sup> Cfr. anche Leibniz a Jacob Thomasius, 20/30 aprile 1669, in LEIBNIZ 2006, 24: «De Cartesio et Claubergio prorsus tecum sentio, discipulum magistro clariorem esse». Sulla questione dell'interesse da Leibniz manifestato per la filosofia di Clauberg si veda Weier 2000.



Equidem jam ante *Johannes Claubergius*, optimus omnium confessione *Cartesii* interpretes, [...] emendationem philosophiae primae in *Metaphysica de ente*, quae tertia vice Amstelodami 1664 in 4. prodiit, tentaverat; sed non satis felici successu, ut ideo *Leibnitius*, meritorum *Claubergianorum* praeco ingenuus, in *Miscellaneis Leibnitianis* a *Joachimo Friderico Feller* Lipsiae A. 1718 in 8. editis part. 2. num. 85. p. 181, philosophiam primam (*loc. cit.*) adhuc inter quaerenda retulerit.<sup>24</sup>

Di questo passo Carboncini offre una lettura ben precisa:

Wolff crede di vederla [*scil. l'emendatio*] realizzata per la prima volta, in senso cartesiano, in Clauberg, e questo probabilmente perché *l'Ontosophia*, composta in verità poco prima della conversione di Clauberg al cartesianesimo, tenta di tradurre in tedesco e rendere chiari e distinti i "termini tecnici" scolastici<sup>25</sup>.

Senza dubbio Clauberg si presenta come uno dei primi autori favorevoli alla costituzione di un lessico tedesco dell'ontologia, documentabile tuttavia non a partire dalla prima edizione dell'opera, gli *Elementa philosophiae sive Ontosophia* (1647), ma soltanto dalla seconda, *l'Ontosophia nova* (1660) – dunque dopo l'adesione del filosofo al cartesianesimo avvenuta nel 1648 –, e dalla terza edizione, la *Metaphysica de ente* (1664), in cui inizia a impiegare termini tedeschi accanto e a supporto di quelli latini. Un esempio su tutti: Clauberg difende la derivazione di *Ding* da *denken* per illustrare il nesso tra la *res* e *l'Intelligibile seu cogitabile*. Ora, la questione del linguaggio filosofico, e soprattutto di quello dell'ontologia, è dirimente per Wolff, così come diviene centrale, sul versante opposto, per quanti considerano questa scienza al pari di un mero lessico filosofico: è il caso, appunto, di Jacob Thomasius e di Leibniz. Il dato non sfugge a Wolff, che già nella prefazione alla *Philosophia prima sive Ontologia* intravede nell'universalità dei termini ontologici – vale a dire nel loro impiego in tutte le altre parti della filosofia – il tratto da cui è sorta la cattiva opi-

24 WOLFF 1730, § 7, 4-5 (scolio).

25 CARBONCINI 1989, 133.

nione secondo la quale «quasi Ontologia sit Lexicon barbarum philosophicum». Per lo stesso motivo, nei *Prolegomena* dell'opera, nel paragrafo cui lo scolio preso in esame fa riferimento e che si intitola proprio *Qui philosophiam primam methodo scientifica pertractat, is philosophiam scholasticam non postliminio in scholis renovat, sed eam emendat*, egli affronta subito la questione dell'impiego in ontologia di un metodo dimostrativo e di termini altrettanto *explicati* attraverso accurate definizioni, sulla base della prescrizione cartesiana di rigettare in filosofia ogni nozione oscura e confusa («*Cartesius confusas et obscuras notiones ex philosophi arceri jussit*»):

Quoniam vero Scholastici in philosophia utuntur terminis male definitis, notionibus plerumque confusis, subinde prorsus obscuris, contenti, nec principia sufficienter probant, sed in canonibus vagis atque adeo multae exceptioni obnoxii acquiescunt, id quod Ontologiam Scholasticorum in contemtionem adduxit, postquam *Cartesius* confusas et obscuras notiones ex philosophia arceri jussit; satis profecto superque patet, philosophiam Scholasticam in scholas minime revocari, ubi methodo scientifica traditur.<sup>26</sup>

Gli elementi che possiamo ricavare dal testo wolffiano sono quindi i seguenti: 1) la prescrizione cartesiana di rigettare le nozioni oscure e confuse; 2) la stessa avvertenza presente in Leibniz cui segue il richiamo a una *emendatio* della filosofia prima; 3) il tentativo fallito di Clauberg (interprete di Descartes) di realizzarla. Ammettendo l'ipotesi di Carboncini, dovremmo volgere la questione nei termini seguenti: Wolff si pone in continuità con un programma di riforma del linguaggio filosofico inaugurato da Descartes, proseguito da Leibniz nei termini di *emendatio* e fallito, retrospettivamente, nel caso di Clauberg.

---

26 WOLFF 1730, § 7, 4.

## 2.1. *Clauberg e il criterio della distinzione*

Per quanto riguarda Clauberg, occorre dire che il carattere di oscurità e di confusione delle nozioni impiegate in ontologia è avvertito sin dalla prima edizione dell'opera, ma come un tratto costitutivo dei concetti stessi e, soprattutto, del primo di essi, quello di ente, che è necessariamente oscuro nel suo essere il più semplice, ma anche, per questo, il più indeterminato. Che l'ente preso nel senso più generale e astratto sia il primo, il più semplice, il più noto, ma anche il più oscuro («confusus et imperfectus») dei concetti è una tesi che Clauberg mantiene costante nel corso del tempo e che ritroviamo dalla prima alla terza edizione del suo trattato, per l'appunto la *Metaphysica de ente* (1664). La stessa cosa può dirsi dell'ordine sintetico secondo cui, per aggiunta, si passa dalla nozione generale a quella particolare di ente, in modo che, nel percorso inverso, il primo concetto risulta anche l'ultimo. All'interno della *Metaphysica de ente* vi è, tuttavia, una novità, rappresentata dall'impiego del criterio della distinzione che con tutta probabilità Clauberg ha mutuato dalla lettura delle *Risposte alle seconde obiezioni*, delle *Risposte alle quinte obiezioni* e dei *Principi* di Descartes. Sebbene il concetto più generale di ente sia il più noto, esso non è, tuttavia, abbastanza distinto e completo (*distinctus et plenus*), ma confuso, e la sua imperfezione non soddisfa la mente che desidera apprendere. Quanto più discendiamo dalle cose generali a quelle particolari, tanto più il concetto viene reso distinto e diventa più noto ciò che si ricerca:

Quamvis autem generalissimus Entis conceptus dicto modo sit notissimus, non tamen est satis distinctus et plenus, sed confusus et imperfectus admodum, et qui minime implere mentem humanam aut satisfacere quaerenti potest [...]. Quo autem magis a generalibus ad specialia descendimus, eo distinctior redditur conceptus, et notius evadit id quod quaerebatur.<sup>27</sup>

---

27 CLAUBERG 1691, *Metaphysica de ente*, § 13, 284

Il concetto generale di ente non è sufficientemente distinto («non tamen est satis distinctus»); si tratterebbe, infatti, di una caratteristica che esso acquisirebbe soltanto attraverso l'aggiunta della serie delle determinazioni particolari che a esso sono via via attribuibili, caratteristica che spiega la necessità in *ontosofia* di passare dai trascendentali, ovvero dalle proprietà universali, alle cose inferiori. Ciò trova conferma nella discussione a proposito dell'ente reale: poiché gli attributi appartengono all'ente, come nel caso della sostanza, o sono l'ente considerato in questo o in quel modo, quanti più attributi della cosa intendiamo, tanto più chiaramente la conosciamo e quanto più distinguiamo gli attributi di una cosa da quelli di un'altra, tanto più distintamente la percepiamo:

Si ergo attributa sunt aliquid Entis, vel ipsum potius Ens hoc illo modo consideratum [...] necesse est, quo plura rei attributa intelligimus, eo clarius eam ut intelligamus, et, quo magis distinguimus rei attributa ab attributis alterius, eo distinctius illam percipiamus.<sup>28</sup>

Quando poi di una cosa si conoscono tutti gli attributi di essa si ha una conoscenza perfetta<sup>29</sup>; è questo il motivo per cui è impossibile avere una conoscenza completa dell'ente in generale, ma soltanto un concetto oscuro, confuso e imperfetto.

Clauberg inserisce nel testo una nota in cui affronta la questione della chiarezza dei concetti metafisici, spesso fonte di critica da parte di coloro che

---

28 CLAUBERG 1691, *Metaphysica de ente*, § 47, 291. Cfr. DESCARTES, *Responsiones II*, DESCARTES B Op I, 852: «Quo plura de aliqua re percipimus, eo melius dicimur illam nosse»; *Responsiones V*, DESCARTES B Op I, 1160: «Quo plura alicujus substantiae attributa cognoscimus, eo perfectius ejus naturam intelligamus»; e *Principia I*, 11, DESCARTES B Op I, 1718: «Quo plures in eadem re sive substantia deprehendimus, tanto clarius nos illam cognoscere». Su questo punto si veda AGOSTINI 2010, 48-49.

29 CLAUBERG 1691, *Metaphysica de ente*, § 189, 314: «Et perfecte rem cognovisse dicitur, qui omnia eius attributa cognovit».

dubitano dell'utilità di questa scienza. Dato per assodato che tutte le scienze condividono il fine di condurre la mente verso concetti chiari e distinti delle cose, secondo Clauberg la metafisica non sembra particolarmente adatta a questo scopo. I suoi oggetti sono tutti trascendentali e, quanto più sono generali, tanto più sono confusi e oscuri. Allo stesso modo sono confuse e oscure le nozioni dell'ontologia che vertono sul concetto dell'ente generale e astratto, sebbene il suo scopo sia proprio quello di renderle, se non distinte, «saltem minus confusae». Sembra, dunque, che la conoscenza distinta del concetto generale di ente non sia mai raggiungibile in ontologia:

Quod omnes scientiae eo jure merito referantur, ut mens humana ad claros ac distinctos rerum conceptus provehatur. At ea quae in Metaphysicis traduntur, cum transcendentia, id est, valde generalia et abstracta sint omnia, ad ejusmodi finem assequendum non videantur apta esse: quia quo generaliora, eo magis confusa et obscura esse solent, § 13. Observandum igitur est, et quidem ad ipsum jam citatum articulum, quod omnis cognitio Ontosophica, hoc est, entis generalis notitia, quodammodo confusa sit et obscura. Atqui per Ontosophiam si non distincta redditur entis cognitio, quemadmodum per particulares fit scientias, a quibus haec universalis distinguitur, saltem redditur minus confusa.<sup>30</sup>

In altre parole, in seguito all'adesione al cartesianesimo, Clauberg aggiunge al carattere dell'oscurità del concetto generale di ente, già definito negli *Elementa philosophiae sive Ontosophia* del 1647, anche quello della non-distinzione che viene giustapposto a quello dell'imperfezione nel senso della non completezza e della mancanza di determinazioni – gli attributi reali – che renderebbero distinta la nozione di ente. Di fronte al pericolo di un'eccessiva genericità, Clauberg enuclea allora le scelte compiute nella sua opera di ontologia per evitare di trasmettere idee troppo confuse. In primo luogo l'ontologia deve occuparsi del concetto di ente secondo il suo significato più proprio, vale a dire quello di ente reale, come nel caso della sostanza, poiché attraver-

---

30 CLAUBERG 1691, *Metaphysica de ente*, § 228, nota *m*, 322.

so la distinzione degli attributi si ha un maggior grado di conoscenza rispetto a quanto proviene dalla sola astrazione. Nondimeno essa non deve tralasciare il concetto generale di ente, che è il primo significato dal quale partire. In secondo luogo, Clauberg elenca alcuni espedienti per rendere più chiari i concetti e i termini metafisici. Tra questi egli suggerisce l'impiego di esempi, di sinonimi e di termini in lingua tedesca<sup>31</sup> (talvolta sono usati anche il greco, il francese e l'ebraico) da affiancare a quelli latini – egli riconosce alla lingua tedesca la propria autonomia concettuale dal latino, in conformità a una scelta, difesa nell'opuscolo *Ars Etymologica Teutonum* del 1663, la quale dipende solo ed esclusivamente dall'importanza del linguaggio per il pensiero –, e un'operazione costante di precisazione dei vocaboli<sup>32</sup>.

Di conseguenza, l'ipotesi di Carboncini sembra trovare conferma: ciò che del programma di *emendatio* Wolff può aver individuato nella *Metaphysica de ente* del 1664 è verosimilmente l'aggiunta della terminologia tedesca accanto a quella latina, come anche, tuttavia, l'utilizzo di esempi e sinonimi, secondo l'esplicita esigenza di rendere le nozioni dell'ontologia più chiare e distinte. L'ipotesi di *emendatio* formale cui fa riferimento Carboncini potrebbe trovare sostegno, inoltre, nel fatto che Clauberg appone al titolo dell'opera il participio *emendata* («Editio tertia, multis locis emendata, aucta et notis illustrata»), riferendolo, in generale, proprio alla nuova veste del trattato. Di certo, tale ipotesi è avvalorata dal fatto che Wolff, seguendo la prescrizione di Descartes e il monito di Leibniz, intende “correggere” l'oscurità dell'*ontologia*

---

31 CLAUBERG 1691, *Metaphysica de ente*, § 228, nota m, 322: «3. vocabula synonyma adhibui, addita etiam distinctione, si quae esset inter ea: atque hic Germanicis quoque vocibus usus sum, quoniam haec lingua singulari virtute atque emphasi pollet, et novus hic atque insolitus transcendentia exprimendi modus lectorem sermonis Teutonici peritum excitat et ad majorem attentionem invitat».

32 CLAUBERG 1691, *Metaphysica de ente*, § 228, nota m, 322: «4. non modo positive, verum etiam negative pleraque exposui, per oppositionem ac distinctionem aliorum. Omnia eo fine, ut quantum fieri posset distincti aut saltem minus confusi de rebus adeo generalibus conceptus formarentur».

*scholasticorum*<sup>33</sup>, definendo con cura i termini imprecisi che essa contiene e anche i termini comuni che corrispondono alle nozioni ontologiche. In questo modo Wolff farebbe riferimento a Clauberg come al più importante esecutore della prescrizione cartesiana.

## 2.2. Una nuova proposta di lettura

Al di là del fatto – o proprio per il fatto – che Carboncini, basandosi sulla lettura di Wundt, equipara tutte le edizioni dell'*Ontosophia*, senza tenere conto delle loro notevoli differenze<sup>34</sup>, soprattutto riguardo la *Metaphysica de ente*, che è l'unico testo a cui Wolff fa riferimento<sup>35</sup>, vi sono almeno due elementi che inficiano parzialmente la sua ipotesi interpretativa. In primo luogo, se l'*emendatio* dovesse consistere davvero, agli occhi di Wolff, nell'aggiunta di termini tecnici in lingua tedesca a chiarimento di quelli latini, per quale motivo, essendo questa integrazione massicciamente presente nel testo claubergiano, il tentativo di Clauberg dovrebbe considerarsi "fallito"? In secondo luogo, come può Clauberg aver compiuto un tentativo di *emendatio* dell'ontologia/filosofia prima – abbiamo visto che per Wolff vi è piena identità fra le due – se nella *Metaphysica de ente* del 1664 non è presente alcuna *prima philosophia*? Al termine del percorso delle varie edizioni, l'ontologia dismette i panni di *prima philosophia* e diviene soltanto una *universalis philosophia*, dal momento che soltanto quella cartesiana può dirsi davvero filosofia prima, in virtù del fatto che Descartes propone una reinterpretazione radicale della primalità della filoso-

---

33 Sul senso da attribuire alla definizione wolffiana di *scholastici* si è interrogato RUELLO 1963; si veda anche ÉCOLE 2001.

34 CARBONCINI 1989, 148: «appare una nuova edizione [...] la cui struttura e i cui pensieri di fondo sono, malgrado la conversione al cartesianesimo, identici a quelli dell'edizione precedente: l'unica differenza consiste nel fatto che soprattutto nelle note vengono introdotti alcuni riferimenti particolari a Descartes di importanza secondaria». Cfr. WUNDT 1939, 94-95.

35 Questo è dimostrato da ÉCOLE 1999, 68-70.

fia che viene stabilita sulla base dell'ordine che la mente istaura nel suo cammino di conoscenza e non rispetto a un determinato ente, che esso sia Dio, le intelligenze separate, l'ente in quanto ente o gli assiomi. Poiché vi sono prove sufficienti per ritenere che Wolff conoscesse a fondo il testo di Clauberg<sup>36</sup>, come può aver tralasciato il dato forse più importante della *Metaphysica de ente*, vale a dire il ribaltamento della *primitas* dell'ontologia, che da prima tra le scienze passa a essere l'ultima? Come può non aver visto che l'ontologia di Clauberg non è più, da ultimo, una *prima philosophia*? Ecco le parole di Clauberg:

Quamvis autem Ens in tertia significatione acceptum, sit potissimum illud, quod in Ontologia per sua attributa ac divisiones explicatur, tamen ad meliorem hujus notitiam comparandam nonnulla de Ente in prima et secunda acceptione praemitemus, inchoaturi universalem philosophiam ab *Ente cogitabili*, quemadmodum a singulari incipiens prima philosophia nihil prius considerat *Mente cogitante*.<sup>37</sup>

E la nota *e* apposta all'espressione *prima philosophia*:

*Prima philosophia*] sic dicta non propter universalitatem objecti, de quo agit; sed quod serio philosophaturus ab ea debeat incipere. Nempe a cognitione suae mentis et Dei etc. Haec prima philosophia sex Meditationibus Cartesii continetur. Summam ejus etiam prima pars Principiorum exhibet.<sup>38</sup>

Sebbene l'ipotesi di Carboncini conservi una certa plausibilità, perché basata sulla novità assoluta dell'impiego dei termini in lingua tedesca a supporto

---

36 I luoghi in cui Wolff fa riferimento testuale a Clauberg sono numerosi. École li ha riuniti nell'*Index auctorum et locorum Scripturae Sacrae ad quod Wolffius in opere metaphysico et logico remittit*, in ÉCOLE 1985, 43-44. Per quanto riguarda, invece, i riferimenti presenti nella *Philosophia prima, sive Ontologia*, essi sono raggruppati nella sezione *Index auctorum ad quos editor remittit* che chiude la ristampa dell'opera curata dallo stesso J. École nel 1962.

37 CLAUBERG 1691, *Metaphysica de ente*, § 5, 283.

38 CLAUBERG 1691, *Metaphysica de ente*, § 5, nota *e*, 283.



delle definizioni latine, rimane tuttavia la totale assenza di una *prima philosophia* nella *Metaphysica de ente* di Clauberg.

Giunti a questo punto, non sembra irragionevole avanzare un'ulteriore ipotesi, ovvero che il fallimento di Clauberg consista proprio nell'aver "emen- dato" la filosofia prima espungendola dall'ambito dell'ontologia e identificandola con quella cartesiana. In altre parole, Wolff può aver visto nella fondazione soggettiva del *cogito*, come primo principio esterno all'ontologia e superiore al principio di non contraddizione, una soluzione non soddisfacente per un'ontologia che deve essere sempre considerata come *prima philosophia* e, in quanto tale, come il vero *incipit* della filosofia. Di certo è condivisibile che, continua Carboncini,

L'affermazione di Wolff, secondo la quale Clauberg avrebbe tentato con la sua opera principale la "emendatio", è di grande importanza. Essa presuppone: 1) che Wolff abbia conosciuto bene l'*Ontosophia*, fatto avallato anche da altri indizi; 2) che egli la consideri, malgrado tutte le lacune, l'unico modello o antecedente della propria *Ontologia*; 3) che egli la ritenga scritta sotto l'influenza del cartesianesimo<sup>39</sup>.

Wolff deve aver inteso l'influenza del cartesianesimo in due modi: 1) come critica all'oscurità e alla confusione delle nozioni ontologiche; 2) come trasformazione della definizione di *prima philosophia*.

A ben vedere, Wolff fa proprie alcune tesi della tarda *Schulmetaphysik*: l'ontologia coincide con la *prima philosophia*, poiché è la scienza dei primi principi e delle nozioni generali di cui ci si serve nel ragionamento (*omnis cognitionis humanae principia*)<sup>40</sup> ed è tale, dunque, non in virtù dell'eminenza, ma

---

39 CARBONCINI 1989, 148.

40 Per il Clauberg non ancora cartesiano la *prima philosophia*, ovvero l'ontologia, è "prima" in quanto indaga tutto ciò che è alla base di qualsiasi scienza (*fundamenta omnis cognitionis et scientiae*); l'universalità dei suoi principi di conoscenza la rende "prima".

dell'universalità del suo oggetto<sup>41</sup>; l'ontologia si qualifica, infatti, come la scienza dell'ente in generale, ossia di ciò che è comune a ogni ente, e in virtù di questo è a fondamento di tutto il sistema del sapere. Dalla medesima tradizione egli eredita, inoltre, la distinzione tra ontologia e *pneumatica*<sup>42</sup>, ma, allo stesso tempo, compie una scelta risolutamente anti-scolastica o, per altri versi, fortemente scolastica, che, in ragione dell'ampia fortuna editoriale delle sue opere, devia irreversibilmente il percorso della storia dell'ontologia: egli divide la metafisica in quattro parti, ossia in ontologia, cosmologia generale, psicologia e teologia naturale<sup>43</sup>. In un certo senso, facendo dell'ontologia una parte della metafisica («Est igitur Metaphysica scientia entis, mundi in genere atque spirituum») – quella che si occupa dell'ente in generale e delle sue affezioni e che svolge, come tale, una funzione introduttiva per l'intero sistema filosofico, unitamente alle altre parti che si occupano, invece, di enti specifici, come il mondo, l'anima e Dio – Wolff si espone a una forma di anacronismo, giacché riabilita la divisione tra metafisica generale e metafisica speciale, oramai superata nella tarda *Schulmetaphysik*.

Precisato ciò, occorre rilevare che il contenuto dell'ontologia di Wolff presenta tratti di assoluta originalità, legati principalmente all'istanza di

---

41 Da questo punto di vista non vi è alcuna rottura con la tradizione scolastica, come invece sostiene ÉCOLE 1990, p. 52.

42 WOLFF 1728, § 79, 36: «Psychologia et Theologia naturalis nonnunquam *Pneumaticae* nomine communi insigniuntur, et *Pneumatica* per spirituum scientiam definiri solet. Ontologia vero, Cosmologia generalis et pneumatica communi *Metaphysicae* nomine compellantur. Est igitur *Metaphysica* scientia entis, mundi in genere atque spirituum».

43 WOLFF 1728, § 99, 45: «*In Metaphysica primum locum tuetur Ontologia seu philosophia prima, secundum Cosmologia generalis, tertium Psychologia et ultimum denique Theologia naturalis. Partes Metaphysicae eo collocandae sunt ordine, ut praemittantur, unde principia sumunt ceterae* (§. 87 [*Ordo partium philosophiae is est, ut praecedant, ex quibus aliae principia mutuuntur*]). Quare cum Theologia naturalis principia sumat ex Psychologia, Cosmologia et Ontologia [...], Psychologia ex Cosmologia generali et Ontologia [...], Cosmologia ex Ontologia [...]; evidens est, Ontologiam primo loco pertractari debere, secundo Cosmologiam, tertio Psychologiam, quarto denique Theologiam naturalem». Sulla questione delle diverse parti della metafisica e del loro ordine, rimando a ÉCOLE 1986, 121-128.

*emendatio* della *prima philosophia*, secondo il monito di Leibniz, che si realizza, per Wolff, definendo con cura i termini imprecisi che l'ontologia contiene, così come i termini comuni che corrispondono a determinate nozioni ontologiche. Secondo Wolff, l'ontologia naturale è quella dei termini ontologici del linguaggio comune cui si sono arrestati gli scolastici nello sforzo di renderli più chiari, ma non altrettanto distinti. L'ontologia artificiale è, invece, la teoria dell'ente in generale che Wolff intende costituire e che non corrisponde a un mero lessico filosofico, poiché in essa i termini chiari sono resi distinti attraverso l'impiego del metodo senza il quale quella degli scolastici rimane una «sterilis tractatio» L'ontologia deve costituirsi dunque di 1) concetti chiari e distinti, ottenuti tramite 2) un metodo dimostrativo e sperimentale, che faccia appello al connubio tra ragione ed esperienza<sup>44</sup>, 3) i cui principi siano quello di non contraddizione e quello di ragion sufficiente, introdotto da Leibniz e non ancora noto agli scolastici.

ALICE RAGNI

UNIVERSITÄT MÜNSTER\*

---

44 Si veda a tal proposito la definizione di "ontologia sperimentale" in CATALDI MADONNA 2009.

\* [aliceragni@hotmail.com](mailto:aliceragni@hotmail.com); Philosophisches Seminar, Domplatz 23, 48143 Münster, Germania. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7295-8427>.

## BIBLIOGRAFIA

AGOSTINI 2010 = IGOR AGOSTINI, *L'idea di Dio in Descartes. Dalle Meditationes alle Responsiones*, Firenze-Milano, Le Monnier-Mondadori, 2010.

CARBONCINI 1989= SONIA CARBONCINI, «L'ontologia di Wolff tra Scolastica e Cartesianesimo», *Il Cannocchiale* 131 (1989), 131-155.

CARRAUD 2002 = VINCENT CARRAUD, *Causa sive Ratio. La raison de la cause, de Suárez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002.

CATALDI MADONNA 2009 = LUIGI CATALDI MADONNA, «L'ontologia sperimentale di Christian Wolff», *Quaestio* 9 (2009), 253-286.

CLAUBERG 1691 = JOHANNES CLAUBERG, *Opera omnia philosophica*, Amsterdam, Ex Typographia P. et I. Blaeu, 1691.

DESCARTES B Op I = RENÉ DESCARTES, *Opere. 1637-1649*, ed. GIULIA BELGIOIOSO, Milano, Bompiani, 2009.

DEVAUX 2003 = MICHAËL DEVAUX, «“*Advancement et emendatio*” : les projets de Bacon et de Leibniz», *Studia Leibnitiana* 35 (2003), 29-52.

DEVAUX 2015 = MICHAËL DEVAUX, «Le fondement de la métaphysique réelle chez Leibniz», *Philosophie* 127 (2015), 70-83.

DEVAUX 2020 = MICHAËL DEVAUX, «Leibniz s'est-il livré à l'ontologie ?», *Les Etudes philosophiques* 134 (2020), 79-96.

ÉCOLE 1985 = JEAN ÉCOLE, *Index auctorum et locorum Scripturae Sacrae ad quod Wolffius in opere metaphysico et logico remittit*, in CHRISTIAN WOLFF, *Gesammelte Werke*, III. Abt. Bd. 10, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 1985.

ÉCOLE 1986 = JEAN ÉCOLE, «Des différentes parties de la métaphysique selon Wolff», in *Christian Wolff 1679-1757. Interpretation zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, ed. WERNER SCHNEIDERS, 121-128, Hamburg, Meiner, 1986.

ÉCOLE 1990 = JEAN ÉCOLE, *La métaphysique de Christian Wolff*, in CHRISTIAN WOLFF, *Gesammelte Werke*, III. Abt. Bd. 12.1/2, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 1990.

ÉCOLE 1999 = JEAN ÉCOLE, «La place de la *Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia* dans l'histoire de l'Ontologie et sa réception chez Christian Wolff», in *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, ed. THEO VERBEEK, 61-74, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 1999.

ÉCOLE 2001 = JEAN ÉCOLE, «Des rapports de la métaphysique de Christian Wolff avec celle des Scolastiques», in CHRISTIAN WOLFF, *Gesammelte Werke*, III. Abt. Bd. 65, 55-69, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2001.

JOLLEY 1975 = NICHOLAS JOLLEY, «An Unpublished Leibniz Ms on Metaphysics», *Studia Leibnitiana* 7 (1975), 161-189.

LEIBNIZ 1880 = GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, «De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae», in GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*, Bd. IV, 468-470, ed. KARL IMMANUEL GERHARDT, Berlin, Weidmann, 1880.

LEIBNIZ 1912 = GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, «Réflexions sur l'avancement de la métaphysique réelle, et particulièrement sur la nature de la substance expliquée par la force», in JACQUES BENIGNE BOSSUET, *Correspondance de Bossuet*, ed. CHARLES URBAIN e EUGÈNE LEVESQUE, tome VI, 523-528, Paris, Hachette, 1912.

LEIBNIZ 1960 = GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, in GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe VI, Bd. 6, Berlin, Akademie Verlag, 1960.

LEIBNIZ 1999 = GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, «Introductio ad Encyclopaediam arcanam», in GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe VI, Bd. 4, Teil A, 525-531, Berlin, Akademie Verlag, 1999.

LEIBNIZ 2004 = GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, «De duobus systematis scientiarum», in *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe IV, Bd. 5, 592-593, Berlin, Akademie Verlag, 2004.

LEIBNIZ 2006 = GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Reihe II, Bd. 1, Berlin, Akademie Verlag, 2006.

PELLETIER 2013 = ARNAUD PELLETIER, «*The Scientia Generalis* and the Encyclopaedia», in *The Oxford Handbook of Leibniz*, ed. MARIA ROSA ANTOGNAZZA, 162-176, Oxford, Oxford University Press, 2013.

PELLETIER 2022 = ARNAUD PELLETIER, «Sur l'ontologie rayée de Leibniz», *Quaestio* 22 (2022), 51-71.

RAGNI 2022 = ALICE RAGNI, «Note sulla nozione di *prima philosophia* nel Seicento (a partire da Descartes)», *Lexicon Philosophicum* 10 (2022), 161-179.

RUELLO 1963 = FRANCIS RUELLO, «Christian Wolff et la Scolastique», *Traditio* 19 (1963), 411-425.

WEIER 2000 = WINFRIED WEIER, «Leibnitiana bei Johannes Clauberg», *Studia Leibnitiana* 32 (2000), 21-42.

WOLFF 1728 = CHRISTIAN WOLFF, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere, in Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata*, Frankfurt-Leipzig, prostat in Officina Rengeriana, 1728.

WOLFF 1730 = CHRISTIAN WOLFF, *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, Frankfurt-Leipzig, prostat in Officina Libraria Rengeriana, 1730.

WUNDT 1939 = MAX WUNDT, *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1939.

# BOULANGER E IL TEMPO DELLE ORIGINI

MATTEO MARCHESCHI

**Abstract:** In mid-eighteenth-century France, a series of debates revolved around reflections on origins and their epistemological status, elaborating models of historical temporality to frame the present. The origins of the arts, sciences, human inequality, human knowledge, fables or religions reveal a certain relationship between man (individuals and civilisations) and time, articulating forms of past permanence and future anticipation in the present. Within this framework, this article seeks to shed light on the peculiar temporal status of Nicolas-Antoine Boulanger's reflection on origins. In a close comparison with Rousseau's 'atrabilious philosophy' (*philosophie atrabilaire*), Boulanger identifies catastrophe as a temporal model for conceptualising the origin of a human history that has always already begun: origin appears not as that which stands at the beginning of time, but rather as a historical form of the relationship between humanity and time – an emotional and cognitive tone – that constitutes the background and precondition of human action.

**Keywords:** origin; history; catastrophe; Nicolas-Antoine Boulanger; Jean-Jacques Rousseau; temporality.

**English title:** *Boulanger and the Time of Origins*

## 1. L'articolo *Origine* dell'*Encyclopédie*

ORIGINE, s. f. (*Gramm.*) commencement, naissance, germe, principe de quelque chose. *L'origine* des plus grandes maisons a d'abord été fort obscure. Les pratiques religieuses de nos jours ont presque toutes leur *origine* dans le paganisme. Une mauvaise plaisanterie a été *l'origine* d'un traité fatal à la nation, & d'une guerre sanglante où plusieurs milliers d'hommes ont perdu la vie. Menage a écrit des *origines* de notre langue<sup>1</sup>.

L'articolo *Origine* dell'*Encyclopédie*, che Marie Leca-Tsiomis ha recentemente

---

1 DIDEROT, ORIGINE, in DIDEROT, D'ALEMBERT 1751-1772, volume 9, 648b.

attribuito a Diderot<sup>2</sup>, è costruito a partire da una riscrittura selettiva in senso sottrattivo della voce *Origine* del *Dictionnaire universel françois et latin* del 1752 – il *Dictionnaire de Trévoux*: l'enciclopedista, semplificando l'argomentazione, imprime alla riflessione sull'origine e sul suo statuto una torsione ironica e dissacrante<sup>3</sup>. Se per i Gesuiti «il y a de grandes Monarchies, & de grandes Maisons, qui sont venues d'une obscure & médiocre origine», così come ve ne sono altre – la casata di Bourbon, ad esempio – che hanno «une très-illustre & ancienne origine»<sup>4</sup>, per l'enciclopedista non vi è potere che non scopra nella sua origine il fondamento occulto e, dunque, potenzialmente instabile della propria pretesa legittimità: tornare all'origine è svelare come ogni potere nasca dalla polvere e come alla polvere sia destinato a tornare.

Ancora più esemplare è la torsione che l'articolo *Origine* imprime all'argomentazione che fa derivare i riti cristiani da quelli propri al paganesimo: mentre i Gesuiti riportano tale affermazione per contestarne la veridicità e scardinarne l'efficacia polemica, riducendo le somiglianze cerimoniali a una vaga aria di famiglia derivata dalla necessità per ogni religione di dotarsi di un culto esteriore che, in qualche misura, finisce per assomigliare agli altri, l'enciclopedista adotta assertivamente, quasi inducendo il lettore a ritenere che sul tema vi sia un consenso ormai unanime tra gli studiosi, l'opinione insidiosa e libertina, più volte ripetuta in quegli anni, tra gli altri, da Nicolas-Antoine Boulanger che rileva la dipendenza delle pratiche e delle credenze del cristianesimo da quelle delle religioni antiche<sup>5</sup>. L'enciclopedista trasforma poi l'innocua e quasi autoevidente affermazione dei Gesuiti secondo la quale «la guerre civile est l'origine d'une infinité de maux» in una accusa contro la

---

2 Sui criteri e sulle ragioni di attribuzione dell'articolo a Diderot, cfr. LECA-TSIOMIS 2020; LECA-TSIOMIS 2021.

3 Sul *Dictionnaire de Trévoux* come fonte di Diderot, cfr. LECA-TSIOMIS 1999, 149-183.

4 TRÉVOUX 1752, 235.

5 Cfr., ad esempio, BOULANGER 1766; BOULANGER 1762.



guerra *tout court* e le sue ragioni quali esse siano: non vi è guerra giusta né legittima, poiché i moventi dei conflitti che determinano la morte di migliaia di uomini sono spesso radicati nelle *petites causes*, vale a dire nelle ragioni temperamentali, idiosincratiche e private dei potenti<sup>6</sup>.

Se l'ultimo esempio scelto dall'enciclopedista appare, poi, discontinuo ed eccentrico rispetto alle righe che lo precedono, ciò accade poiché l'affermazione secondo la quale «Menage a écrit des *origines* de notre langue» è una sorta di rovina sopravvissuta a un ben più esteso paragrafo della voce *Origine* del *Dictionnaire de Trévoux*, dedicato specificamente al valore etimologico dell'origine. Che l'*Encyclopédie* scelga di salvare, a fianco delle considerazioni sulle origini delle grandi casate e del cristianesimo, un passo dedicato all'autore delle *Origines de la langue française* (1650) non è senza valore: se gli enciclopedisti giustificano, in alcuni casi, i loro riferimenti etimologici richiamandosi all'opera di Gilles Menage<sup>7</sup>, più spesso ne sottolineano con ironia le incoerenze. È così che Mallet ridicolizza l'etimologia di *chapelet* (rosario) fornita da Menage, sottolineandone lo spirito sistematico che arriva anche a forzare l'evidenza empirica: «Ménage fait venir ce mot *chapelet* de chapeau, à cause de la ressemblance qu'il trouve entre le *chapelet* & un chapeau de roses; ressemblance qui ne frapperait certainement pas tout le monde comme elle avoit frappé Ménage»<sup>8</sup>. Allo stesso modo, così come ricorda Jaucourt, il termine 'si-

---

6 Sulle *petites causes* come moventi della storia si veda *l'Essai sur les grands événements par les petites causes* di Adrien Richer, RICHER 1758.

7 È il caso, ad esempio, di *Mahon*, termine del francese antico che indica una moneta (LOUIS DE JAUCOURT, *Mahon*, in DIDEROT, D'ALEMBERT 1751-1772, volume 9, 868b), o di *Orfroy* (JAUCOURT, *Orfroy*, in DIDEROT, D'ALEMBERT 1751-1772, volume 11, 629a), di *Omelette* (s.a., *Omelette*, in DIDEROT, D'ALEMBERT 1751-1772, volume 11, 467a), di *Pate* (*Boulangier*) (JAUCOURT, *Pate (Boulangier)*, in DIDEROT, D'ALEMBERT 1751-1772, volume 12, 162b) o di *Jetton* (JAUCOURT, *Jetton*, in DIDEROT, D'ALEMBERT 1751-1772, volume 8, 531a). Beauzée considera, invece, Menage una autorità datata (cfr. NICOLAS BEAUZÉE, *Participe*, in DIDEROT, D'ALEMBERT 1751-1772, volume 12, 93a).

8 EDMÉ-FRANÇOIS MALLET, *Chapelet (Hist. Ecclés.)*, in DIDEROT, D'ALEMBERT 1751-1772, volume 3, 175b.

nople', il verde araldico, appare a Menage provenire dalla terra di Sinope, che, sebbene sia di un colore rosso-bruno, egli sostiene di vedere verde<sup>9</sup>: è la realtà, per l'etimologista, a doversi piegare alla teoria. In altri casi, la pochezza del sapere di Menage è sottolineata affiancando ipotesi etimologiche differenti e, a volte, contraddittorie e lasciando al lettore il gusto e l'arbitrio di scegliere tra teorie altrettanto poco fondate: chiudendo la voce *Lambris*, termine di architettura che indica un'opera di pannellatura, Jaucourt permette che il lettore si appropri di quella tra le tre etimologie del termine proposte che più gli piace<sup>10</sup>.

La critica a Menage diviene, poi, sistematica nell'articolo *Etymologie* di Turgot, vero e proprio manifesto del sapere etimologico e della sua funzione metodologica<sup>11</sup>. Elencando alcuni principi essenziali che devono guidare un critico, Turgot scopre in Menage un esempio di sistematica disattenzione degli stessi: a differenza di ciò che fa un buon etimologista, egli moltiplica infatti le «suppositions gratuites», immaginando *ad libitum* la serie di alterazioni intermedie che consentono di passare dal termine originario a quello attuale<sup>12</sup> o scambiando, a volte, il corrotto latino medievale con quello classico e ciceroniano<sup>13</sup>. Menage trasforma così l'etimologia in un sapere dell'arbitrio: del resto, egli, come aveva sostenuto la regina Cristina di Svezia in un gioco di spirito ricordato da Jaucourt, «savait non-seulement d'où les mots venoient, mais encore où ils alloient»<sup>14</sup>.

9 JAUCOURT, *Sinople. Terme de blason*, in DIDEROT, D'ALEMBERT 1751-1772, volume 15, 213a.

10 «Le mot *lambris*, vient, selon les uns, de *ambrices*, qui dans Festus signifie des *lattes*; selon Ménage, de *imbrex*, une *tuile*, en y ajoutant l'article; & selon le P. Pezron, du celtique *lambrusq*, qui désigne un *panneau de menuiserie*, fait pour revêtir les murs d'un appartement. Le lecteur peut choisir entre ces trois étymologies», JAUCOURT, *Lambris (Archit.)*, in DIDEROT, D'ALEMBERT 1751-1772, volume 9, 226b-227a.

11 Cfr. LECA-TSIOMIS 1999, 352-355.

12 Cfr. ANNE ROBERT JACQUES TURGOT, *Etymologie (Lit.)*, in DIDEROT, D'ALEMBERT 1751-1772, volume 6, 103a.

13 Ivi, 105a.

14 JAUCOURT, *Seigle, secale (Hist. nat. Bot.)*, in DIDEROT, D'ALEMBERT 1751-1772, volume 14,

In definitiva, l'articolo *Origine* dell'*Encyclopédie*, letto in filigrana rispetto alla sua fonte, si mostra come una sorta di barometro capace di esprimere le tensioni che attraversano la riflessione illuministica sull'origine, rendendone visibili le linee di forza e la posta in gioco<sup>15</sup>: se l'origine è, da un lato, la prospettiva dalla quale è possibile svelare ciò che è occulto nei rapporti sociali, introducendo il basso e l'umile laddove l'impostura mostra solo la legittimità e la potenza, dall'altro lato, essa si rivela una pratica dell'arbitrio che maschera e giustifica le distorsioni della storia. L'origine costituisce, cioè, il luogo di un vero e proprio *combat philosophique*: declinata ora nel senso dello svelamento ora in quello del mascheramento, essa esibisce i tentativi settecenteschi, spesso contraddittori o concorrenziali, di ridefinire le strutture della temporalità storica<sup>16</sup>. Appropriarsi dell'origine significa, infatti, appropriarsi del presente attraverso *la forma del tempo*: nell'origine si concentra la logica che regola le traiettorie e il verso della storia e della sua articolazione. Sono queste le ragioni che spingono i *Philosophes* a tentare di definire i criteri di legittimità di un fondamento – l'origine – del quale ogni esperienza diretta è preclusa, moltiplicando i modelli finzionali e congetturali, le storie naturali e ipotetiche<sup>17</sup>. Ogni discorso sull'origine – delle arti e delle scienze, della disuguaglianza tra gli uomini, delle conoscenze umane, delle *faibles* o delle religioni – presuppone, infatti, una riflessione implicita sullo *statuto* dell'origine<sup>18</sup>: *l'origine dell'origine* è il punto cieco – idea-limite e condizione di possibilità –

---

893a.

15 Che l'*Encyclopédie* e gli articoli di Diderot in particolare costituiscano uno specchio delle vibrazioni intellettuali del contesto francese dei Lumi di metà Settecento è stato sostenuto, tra gli altri, da Jacques Proust: Diderot fu una «épeire au centre de sa toile, attentif à toutes les vibrations des fils immatériels tendus à travers le pays, sensible à chaque souffle de vent, présentant la moindre capture», PROUST 1962, 504.

16 Cfr. MARTIN, 2012, 9-31.

17 Sui modelli di storicità settecenteschi, cfr., ad esempio, BORGHIERO 1983; BINOCHÉ 1994; GRELL 1995; BINOCHÉ 2007; BINOCHÉ 2018.

18 Su questo punto si vedano i classici e importanti contributi di DERRIDA 1967, 344-350 e di FOUCAULT 1966, 339-346.

verso il quale si dirige la riflessione settecentesca sulla temporalità storica e i suoi presupposti<sup>19</sup>. È sullo sfondo di tutto ciò che si situa l'indagine di Nicolas-Antoine Boulanger (1722-1759)<sup>20</sup>: enciclopedista e ingegnere dei ponti e delle strade, le sue opere costituiscono un vero e proprio *laboratorio*, capace di rimette in discussione la comprensione settecentesca dell'origine e i suoi rapporti con la storia e il divenire, interrogandone i fondamenti e le pretese di legittimità.

## 2. Origine e storia

Nelle *Recherches sur l'origine du Despotisme oriental. Ouvrage posthume de Mr. B. I. D. P. E. C.*, edite, probabilmente a Ginevra, nel 1761<sup>21</sup>, Boulanger non si limita a indagare l'origine di uno specifico fenomeno politico, ma si interroga anche sullo *statuto epistemologico* dell'origine stessa, opponendo il proprio procedere a quello di altri autori a lui contemporanei:

Ce sera donc l'homme échappé de la ruine du Monde, que nous allons considérer & étudier; nous résoudrons par là une infinité de problèmes qui concernent l'homme actuel & le Genre humain depuis le tems connus. Ce ne sera point un Sauvage, un être métaphysique, ou cette créature créée parfaite & qui s'est corrompue, chimère dont tant de Docteurs & de Savans se sont vainement occupés; ce sera un être réel, que nous examinerons dans un état réel: en le suivant pas à pas à mesure qu'il s'écartera de cette époque, il ne nous mènera point à des conjectures solitaires, & qui ne tiendront à rien, mais à une route immense, où toutes les parties de la fable & de l'histoire viendront aboutir, s'éclaireront les unes par les autres, & se rangeant d'elles-mêmes dans l'ordre convenable, exposeront à nos yeux la véritable chaîne des annales du Monde morale et politique<sup>22</sup>.

---

19 Il Settecento, come ha mostrato Catherine Labio, conosce una vera e propria ossessione per le origini. Cfr. LABIO 2004, 1. Per una panoramica sulle ricerche settecentesche sulle origini si vedano GRELL, MICHEL 1989; POULOUIN 1998.

20 Per una ricostruzione del profilo intellettuale di Nicolas-Antoine Boulanger si rimanda a SANDRIN 1986. Si veda anche HAMPTON 1995.

21 Sulle modalità di circolazione manoscritta e poi di pubblicazione postuma, ad opera di D'Holbach, delle *Recherches*, si vedano SANDRIN 1986, 43-51; SANDRIER 2004, 351-355.

22 BOULANGER 1761, 36-37.

Attraverso la riflessione sull'umanità dei primi tempi, Boulanger tenta, come mostra il passo appena richiamato, di ridefinire un modello di origine in un senso né finzionale né ipotetico, le cui caratteristiche emergono, almeno in un primo momento, in negativo e per contrasto: cosa sia l'origine si rivela, innanzitutto, nell'attività critica che mostra cosa essa non è. È questa la ragione che ci impone di prendere puntualmente in analisi la *pars destruens* dell'argomentazione di Boulanger, tentando di far emergere i presupposti che la regolano.

A tal fine, occorre sottolineare come egli individui due principali modelli di teorie settecentesche sull'origine, riconducendoli all'attività di due soggetti intellettuali principali ai quali corrispondono tre concezioni – non alternative tra loro, ma ciascuna capace di portare in primo piano, sottolineandolo, un aspetto della questione – dell'umanità primordiale: teologi (a) – i *dottori* – e filosofi (b) – i *savants* – hanno immaginato che il primo uomo dovesse essere (1) un selvaggio, (2) un essere metafisico o (3) una creatura creata perfetta e poi degenerata. Boulanger non delinea un rapporto univoco tra gli elementi del primo gruppo (a,b) e quelli del secondo (1, 2, 3) – l'essere umano perfetto delle origini non è l'oggetto solo delle speculazioni dei teologi, ma anche di quelle dei filosofi –, ma sembra suggerire che, pur in misura variabile, i tre modelli di umanità originaria si sovrappongano e si contaminino tanto nella riflessione filosofica quanto in quella teologica – un selvaggio può essere tanto un essere metafisico quanto, al contrario, nient'altro che un individuo storico; egli può, in alcuni casi, essere creato perfetto o configurarsi, invece, come un individuo fin da subito mancante e debole. Detto altrimenti, l'indagine sulle origini appare come un campo conteso, nel quale argomentazioni e convinzioni non sono proprietà unica di uno dei due soggetti intellettuali in conflitto, ma passano dagli uni agli altri, venendo risemantizzati all'interno di un, sempre differente, orizzonte di senso, che attribuisce loro va-

lori e significati specifici.

In primo luogo, dunque, a essere contestata da Boulanger è la posizione dei dottori: la riflessione teologica si attribuisce una sorta di monopolio sul discorso sulle origini, radicando il dibattito all'interno della cornice delineata dal libro biblico della *Genesi*. In questo senso, tanto la storia della Terra quanto quella dell'uomo sono vincolate al modello temporale che va dalla creazione perfetta alla degenerazione nel peccato per arrivare al riscatto finale: la teologia assume così il monopolio non tanto della storia quanto delle strutture temporali della storia. Ciò accade, in maniera emblematica, in quel testo fondamentale per tutto il Settecento francese e per Boulanger stesso che è la *Telluris theoria sacra* del teologo anglicano Thomas Burnet: qui, i ritmi della geologia corrispondono a quelli della salvezza<sup>23</sup>.

In secondo luogo, a essere contestata da Boulanger è la posizione dei *savants*, che costituisce già di per sé, tuttavia, un modello alternativo a quello biblico. Il discorso dei filosofi sulle origini è riassunto, nel passo delle *Recherches* sopra richiamato, nelle figure tipiche del *buon selvaggio* – Boulanger pensa, come mostreremo, al *Discours sur les sciences et les arts* e al *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* di Jean-Jacques Rousseau – e dell'uomo *metafisico*, soggetto storico che attiva, in una prospettiva sensualistica una storia naturale delle facoltà e del loro sviluppo già dà sempre iscritta nella conformazione gnoseologica e intellettuale dell'essere umano – è il caso, ad esempio, di ciò che avviene nell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* di Condillac, che pone il suo testo, fin dalla prima riga dell'introduzione, sotto l'egida della metafisica<sup>24</sup>. Tanto il buon selvaggio quanto l'uomo

---

23 Cfr. BURNET 1688-1689. Sulla teoria geologica di Burnet e sulle sue sovrapposizioni con la temporalità biblica, cfr. GOULD 1989, 32-71; MAGRUDER 2000, 431-628.

24 «La science qui contribue le plus à rendre l'esprit lumineux, précis et étendu, et qui, par conséquent, doit le préparer à l'étude de toutes les autres, c'est la métaphysique», CONDILLAC 2014, 59: pertanto, è dall'ottica della metafisica che Condillac si propone di

ridotto alla sua necessità metafisica si sovrappongono, almeno in parte, all'idea di perfezione originaria.

Le ragioni della critica al modello filosofico delle origini emergono, con più chiarezza, in un passo de *L'Antiquité dévoilée par ses usages*, opera postuma di Boulanger, edita nel 1766. In questo contesto, il filosofo prende in considerazione «deux erreurs capitales» che derivano da una considerazione immaginaria della condizione degli esseri umani nella prima età del mondo<sup>25</sup>. Il primo di questi errori, che è quello che è maggiormente significativo ai fini della nostra argomentazione, riconosce nelle origini un «*état de nature*» o «un âge d'or» che si configura nelle forme di una perfetta armonia tra gli esseri umani e la natura<sup>26</sup>. Al contrario, l'età delle origini appare a Boulanger come il momento di maggiore conflittualità tra l'uomo e l'ambiente: è disconoscere come sia solo l'arte più raffinata a consentire alla specie umana di restare dentro i confini della propria natura a costituire il secondo errore capitale nella considerazione delle origini<sup>27</sup>.

Ora, il primo di questi errori viene attribuito esplicitamente a «les sophismes d'une philosophie atrabilaire»<sup>28</sup> che in nota è riconosciuta come quella difesa dal «discours sur l'origine de l'inégalité des conditions parmi les hommes» di Rousseau<sup>29</sup>. Definendo 'atrabiliare' l'indagine di Rousseau, Boulanger permette di cogliere il piano della critica sul quale egli stesso si pone: è

---

indagare l'origine delle «opérations» «de l'esprit humain», ivi, 62.

25 BOULANGER 1766, 133.

26 *Ibidem*.

27 «La second erreur a été de croire qu'il n'est rien de plus facile à l'homme que de suivre la nature, tandis que c'est au contraire le chef-d'œuvre de l'art que de le contenir dans les bornes que la nature lui prescrit; c'est où peuvent à peine parvenir les législations le plus sages. Que de préjugés à éteindre! que d'erreurs à combattre! que d'habitudes à vaincre! toutes choses qui dans tous les temps commandent impérieusement au genre humain», *ibidem*.

28 *Ibidem*.

29 Ivi, 133n.

l'impianto temporale che sta alla base delle opere dei *savants* a produrre una filosofia congetturale e ipotetica dell'origine. Del resto, la bile nera e la malinconia come prodotto del suo eccesso non concorrono solo ad avanzare un argomento *ad personam* contro Rousseau, ma delineano uno specifico modello dei rapporti tra origine e storia – tra origine e tempo. Se l'indagine di Rousseau è, per Boulanger, malinconica, ciò accade perché essa intrattiene con l'origine un rapporto nostalgico: l'origine è un equilibrio ormai impossibile tra la perfettibilità e la natura<sup>30</sup>. Essa è, infatti, non il fondamento della storia, ma il *punto cieco* che la precede, *quasi* negandola: nell'origine la storia è un possibile che si ottiene solo a condizione di rendere impossibile quel rapporto di equilibrio immediato e non problematico tra la contingenza della scelta umana di fronte al molteplice e l'univocità di quella stessa scelta che è la condizione di esistenza dello stato di natura<sup>31</sup>. L'origine è, dunque, l'unico stato di univocità prodotto dalle plurime conformazioni di quella facoltà del molteplice che è la perfettibilità: inibire i molti modi nei quali la perfettibilità può articolarsi significa disinnescare la durata temporale come problema – cioè, come possibile: nello stato originario a non esistere è, pertanto, il futuro<sup>32</sup>. L'inesistenza del futuro non è, tuttavia, qui l'esito di un processo, ma uno stato immediato e semplice – né conflittuale né dialettico – che la perfettibilità produce senza metariflessione: una volta venuto meno, esso è catastroficamente e

---

30 Sulla perfettibilità in Rousseau, cfr. TOTO 2019, 333-363 (in particolare); LOTTERIE 2006, 26-62.

31 Nella stato di natura, la perfettibilità umana si configura come una facoltà vicaria dell'istinto animale, capace di riprodurre liberamente il funzionamento necessario. Cfr. ROUSSEAU 1992, 184.

32 La perfettibilità, assumendo il ruolo dell'istinto animale, non produce il futuro come problema, annullando i possibili e agendo, liberamente, in maniera univoca. Rousseau lo sostiene esplicitamente evocando il caso degli abitanti dei Caraibi che, pur non essendo uomini delle origini, riproducono nella storia un condizione umana liminare capace di rimandare, almeno parzialmente, a ciò che non è storico: «Tel est encore aujourd'hui le degré de prévoyance du Caraïbe: il vend le matin son lit de coton, et vient pleurer le soir pour le racheter, faute d'avoir prévu qu'il en aurait besoin pour la nuit prochaine», *ivi*, 197.



irreversibilmente superato, divenendo una condizione impossibile della quale si può avere solo nostalgia.

In questo senso, l'origine è per Rousseau quell'*alterità assoluta* rispetto al presente (alla storia) che agisce performativamente nel presente stesso<sup>33</sup> come *manca*: è la condizione non storica dell'origine a poter divenire il motore di una storia che contrasti la direzione degenerativa impressa dallo sviluppo delle scienze e delle arti. Tra l'origine e la storia agisce infatti la *catastrofe* – quei «*conours singuliers et fortuits des circonstances*» che «*pouvaient fort bien ne jamais arriver*», come scrive Rousseau<sup>34</sup> – che le separa irreversibilmente: è la catastrofe, ovvero il venire per sempre meno dell'unico stato di equilibrio immediato tra perfettibilità e natura, a produrre quella che agli occhi di Boulanger appare come una filosofia atrabiliare. Del resto, per quest'ultimo il punto è sensibile poiché anch'egli fa della catastrofe un architrave della propria riflessione storica, pur in un senso del tutto contrario a quello di Rousseau. Per Boulanger, la catastrofe è infatti il fondamento e il tono della storia e delle sue strutture temporali: essa non è ciò che separa l'origine dalla storia, ma ciò che le fa coincidere, intrecciandone le vicende. L'umanità storica non si è distinta dall'origine per via di una catastrofe, trovando invece nella catastrofe stessa la sua origine. Ogni storia, mostra l'autore de *L'Antiquité dévoilée par ses usages*, è quella di un essere umano sopravvissuto a una catastrofe, al punto che la *posizione (position)* dell'uomo che riemerge dalle rivoluzioni del globo «*est la vraie porte de notre histoire, & la clef de toutes les énigmes que les usages & les traditions nous proposent*»<sup>35</sup>. In questa prospettiva, a differenza di ciò che ritiene Rousseau, l'umanità del presente non può provare malinconia per la sua origine: non solo essa non ne è separata una

---

33 Sull'origine come *finzione* capace di riformare attivamente la società del presente si veda MONNIN 2009, 970-985.

34 ROUSSEAU 1992, 181.

35 BOULANGER 1766, 5.

volta per tutte, ma, come mostreremo, è ricondotta in ogni istante di fronte al tempo – di fronte all'origine del tempo – dalla persistenza della catastrofe che ne tesse le strutture temporali.

### 3. Il tempo della catastrofe

Nel ritratto dell'amico che Diderot traccia nell'*Extrait d'une Lettre écrite à l'Editeur sur la vie & les Ouvrages de Mr. Boulanger* che è premessa all'*Antiquité dévoilée*, Boulanger appare impegnato, lungo tutto il corso della sua breve vita, ad applicare il suo occhio sperimentato di antiquario agli oggetti più disparati, ricostruendo così i *fili* che conducono dal mondo antico a quello contemporaneo<sup>36</sup>. Osservando le tradizioni mitologiche greche, latine ed egizie; interrogando i libri sacri degli Ebrei, degli Arabi e dei Caldei; esplorando i riti delle popolazioni amerinde, cinesi e siriane, Boulanger trova, persistenti e costanti, le tracce di diluvi, inondazioni e incendi passati. Allo stesso modo, gli scavi che egli compie nella sua funzione di ingegnere dei ponti e delle strade, gli rivelano la diversità degli strati del sottosuolo e l'accumularsi in essi di testimonianze fossili di epoche e climi differenti. All'occhio dell'antiquario, gli *aneddoti* della natura e quelli delle civiltà<sup>37</sup> sembrano così convergere, rivelando una medesima verità: all'origine delle vicende della storia umana sta una *rivoluzione del globo* che ha distrutto *una* possibile conformazione del mondo, rinnovando l'ordine della natura e, con esso, quello delle società umane<sup>38</sup>. L'inizio della storia attuale è dunque nella catastrofe che ne ha distrutta una passata:

---

<sup>36</sup> Ivi, 4.

<sup>37</sup> Sulla funzione dell'aneddoto nella ricerca di Boulanger, autore di un'opera, rimasta manoscritta fino al 2006, intitolata *Anecdotes physiques de l'histoire de la nature*, cfr. MARCHESCHI 2023, 172-176.

<sup>38</sup> «[...] presque toutes les nations de la terre ont eu & ont encore des traditions qui leur ont transmis des changemens arrivés autrefois dans la nature», BOULANGER 1766, 1.

S'il est arrivé des révolutions générales dans la nature, s'il s'est fait dans un certain tems un renouvellement des sociétés, c'est jusques-là sans doute que doit remonter l'étude de l'Antiquité. En effet les sociétés présentes ne peuvent dater que de ces instans; & cet ouvrage devant servir d'introduction à l'histoire de l'homme en société, il convient de commencer par examiner les faits à la suite desquels on dit que le genre humain détruit s'est renouvelé, & repeuplé une terre nouvelle<sup>39</sup>.

L'origine è, in questo senso, nient'altro che una *rinascita (renaissance)*<sup>40</sup>, vale a dire l'esito produttivo di una distruzione: una catastrofe è sempre, in qualche misura, una *catastrofe trattenuta* che non si muta mai in apocalisse<sup>41</sup>. Boulanger, tuttavia, nel passo appena richiamato, non parla di una rivoluzione del globo in astratto – egli non vuole sostituire all'uomo dei teologi e dei filosofi un uomo genericamente post-catastrofico –, ma riconosce in una determinata catastrofe l'origine di una specifica storia umana e di un altrettanto specifico *soggetto storico*. Se non ogni catastrofe dà vita alla medesima storia è perché la forma della tessitura temporale – dei nessi tra dimensioni temporali – dipende dal soggetto storico e dal suo *rapporto originario* con la memoria e con l'anticipazione del futuro. Le strutture del tempo sono la forma che un soggetto impone a sé attraverso il tempo stesso.

È in questa chiave che Boulanger rivaluta la storicità del Diluvio universale biblico: mentre in un «certain monde», quello dei filosofi e dei *beaux-esprits*, si ironizza sullo statuto del Diluvio, riconoscendolo come l'oggetto di una fede acritica e grossolana, lo storico della natura vi vede l'immagine deformata di un evento passato<sup>42</sup>. A un rapporto univoco con la *Bibbia* che si determina nelle forme della credenza o della miscredenza, ma mai in quelle della comprensione razionale<sup>43</sup> – come sottolineerà anche Voltaire nel *Diction-*

---

39 *Ibidem*.

40 *Ibidem*.

41 Sull'idea di "catastrofe trattenuta" si rimanda a MARCHESCHI 2023, 193-239.

42 BOULANGER 1766, 2.

43 Sul ruolo del Diluvio nella filosofia di Boulanger, cfr. CRISTANI 2003, 205-206. Si vedano

*naire philosophique*, reagendo all'articolo *Déluge* dell'*Encyclopédie* firmato da Boulanger, l'unica ragione per credere al Diluvio è che esso «est rapporté dans les saintes Écritures hébraïques transmises aux chrétiens»<sup>44</sup> –, Boulanger sostituisce un rapporto a più dimensioni: come aveva mostrato Fontenelle<sup>45</sup>, anche ciò che è falso nelle sue affermazioni esplicite non può evitare di intrattenere un rapporto veritiero con l'epoca e il contesto che l'ha prodotto. La *Bibbia* mantiene, cioè, la memoria implicita delle intenzioni, delle paure e degli orizzonti di senso di coloro che l'hanno scritta: essa non ha un valore unicamente apologetico, ma è anche un oggetto sopravvissuto al divenire e carico di memorie.

Agli occhi di Boulanger, la *Bibbia* è dunque un documento che si lega ad altri documenti coevi e a molteplici monumenti naturali che rivelano, tutti assieme e spesso involontariamente, una stessa verità: in un medesimo periodo storico tutta la Terra è stata sconvolta da cataclismi locali di natura e intensità diversa – diluvi, terremoti, eruzioni vulcaniche – che hanno distrutto la maggior parte dell'umanità<sup>46</sup>. Ciascuna tradizione mitologica o religiosa ha poi deformato gli eventi specifici ai quali si riferisce rendendoli universali in ragione della paura radicale e generale che essi hanno provocato.

Il soggetto della storia attuale delle civiltà è dunque l'uomo, non ipotetico, sopravvissuto alle vicende di cui la catastrofe biblica è testimonianza: la storia dell'Arca di Noè, che si posa, nella traduzione della *Vulgata*, sul *mons Armeniae* rivela come gli uomini tentarono, di fronte alla catastrofe incipiente – come nota Boulanger, «rien est subit dans la nature»<sup>47</sup> –, di sopravvivere ri-

---

anche POULOUIN 1998; SEGUIN 2001.

44 VOLTAIRE 2013, 1136. Sulle ragioni che conducono Voltaire a non appropriarsi in chiave anticristiana del Diluvio si veda CAMPI 2001.

45 Cfr. il *De l'origine des fables* di Fontenelle (FONTENELLE 2015).

46 Sull'interpretazione dei cataclismi originari in Boulanger si veda SEGUIN 2001, 414-430.

47 BOULANGER 1766, 373.

fugiandosi sulle più alte montagne del globo<sup>48</sup>. Il testo biblico trova qui conferma in quei riti antichi che rivelano un diffuso culto delle cime montuose<sup>49</sup>, ma soprattutto nel I libro de *Le leggi* di Platone, dal quale Boulanger cita lunghi passi e che gli permette di definire i caratteri fondamentali di quei «restes du genre humain»<sup>50</sup> sopravvissuti alla catastrofe. Platone, del resto, non si limita a sottolineare una vaga origine post-catastrofica dell'umanità attuale, ma sottolinea come la comprensione del presente passi totalmente dalla considerazione della natura specifica dei gruppi umani che si rifugiarono, di fronte alla catastrofe, sulle più alte montagne del globo: «Voilà d'où dérive l'état actuel du monde, voilà où il faut chercher l'origine & les principes de nos sociétés, de nos loix morales, civiles & politiques; & ce mélange bizarre de biens & de maux, de vertus & de vices que l'on y voit»<sup>51</sup>.

Detto altrimenti, attraverso il testo platonico, Boulanger mostra come l'umanità che sopravvive alla catastrofe non sia un'immagine, fedele ma in scala ridotta, dell'umanità pre-catastrofica: al contrario, la catastrofe salva la continuità della storia della civiltà umana, spostandone irreversibilmente l'asse e trasformando quello che era periferia in centro. Una forma di vita marginale, quella delle popolazioni che conducevano «une vie pastorale sur les montagnes»<sup>52</sup> diviene, all'improvviso, quella a partire dalla quale si riorganizza tutta la civiltà umana: la memoria delle arti, dei riti e degli usi di una parte informa il tutto, conducendo con sé l'oblio di saperi e tecniche che erano stati comune patrimonio dell'umanità. Allo stesso tempo, specifiche forme di organizzazione domestica e sociale, determinati rapporti economici e rapporti di potere, puntuali concezioni del tempo e del futuro divengono la radice

---

48 Cfr. *ivi*, 374; BOULANGER 1761, 52.

49 BOULANGER 1766, 374.

50 *Ibidem*. Sulla riflessione platonica sulla catastrofe, cfr. CENTRONE 2021, 96-97.

51 BOULANGER 1766, 387.

52 *Ibidem*.

unica sulla quale l'umanità si ridefinisce. La catastrofe, in sintesi, sposta le traiettorie della storia in maniera improvvisa, ridefinendo la misura del possibile e dell'impossibile e quella dell'atteso e dell'inatteso. È in questo senso che per Boulanger le rivoluzioni del globo distruggono le umanità del passato – al plurale – facendo «comme s'ils n'eussent jamais été»<sup>53</sup>: ciò non significa che quella storia vada totalmente perduta, ma che la catastrofe, sconvolgendone i rapporti interni e riarticolandoli, dà loro un nuovo senso, collocandoli in serie temporali differenti da quelle nelle quali avevano avuto origine. Le rivoluzioni del globo *selezionano* catene storiche a discapito di altre, ridefinendo e riscrivendo nel futuro il passato.

Sullo sfondo di tutto ciò, Boulanger porta a compimento la sua operazione di risemantizzazione dell'origine e del suo statuto teorico: essa è il modo nel quale una storia già da sempre cominciata ridefinisce sé stessa, riarticolando le forme della continuità e della discontinuità con il passato. In questo senso, non vi è origine assoluta né necessaria: l'origine è il prodotto contingente della contingenza storica che, dall'interno della storia, cancella molteplici futuri per renderne possibili altri, precedentemente impossibili. In questa prospettiva, quella delle origini non è un'umanità nuova, ma *un'umanità antiquata*, carica di passato e di memoria: il primo degli esseri umani post-catastrofici è sempre un sopravvissuto di un mondo precedente scomparso<sup>54</sup>. Se l'essere umano di oggi, pur distante sei o settemila anni dai sopravvissuti dell'ultima catastrofe generale che ha sconvolto il globo, può comprendere la logica storica che da essa si è generata è perché egli condivide con essi, pur se *inconsapevolmente*, la medesima origine: anche se la distanza temporale ha attutito il senso di continuità con il passato – «nous nous

---

53 BOULANGER 1761, 38. Boulanger si esprime in maniera analoga ne *L'Antiquité dévoilée par ses usages* (BOULANGER 1766, 4).

54 Cfr. BOULANGER 1766, 4; 150.

sommes écartés de nous mêmes»<sup>55</sup>, al punto da divenire un vero e proprio enigma per noi stessi<sup>56</sup> – la continuità della civiltà non è stata sconvolta da alcuna rivoluzione globale. Riprendendo un argomento adottato anche da Fontenelle nella *Digression sur les Anciens et les Modernes* (1688), Boulanger sostiene l'equivalenza antropologica dell'umanità in ogni epoca: «les anciens ont été les mêmes que nous; ils ont pensé, ils ont senti comme nous, & comme nos neveux penseront & sentiront dans des milliers de siècles, s'ils se trouvent dans des circonstances propres à faire naître où a réveiller ces idées & ces sentiments»<sup>57</sup>. Ciò che distingue le differenti civiltà sono però le *circostanze*: non ogni catastrofe è identica a ogni altra e, pertanto, non produce le medesime reazioni e, dunque, la medesima storia. Lo specifico di ogni origine, dunque, è dato dal modo nel quale le circostanze variabili e irripetibili inclinano la costante natura umana: tuttavia – il nesso non è autoevidente – come avviene che le circostanze, per loro natura puntuali e storicamente determinate, si riflettono nel corso della storia? Come accade che una vicenda che si è verificata settemila anni prima, ancora agisca efficacemente sugli esseri umani del XVIII secolo?

Nelle sue opere Boulanger mostra come la catastrofe non sia un fatto, ma un *effetto*: ciò che permane di essa è una *memoria implicita*, un *tono* che inclina le fibre e la fisiologia umana, imprimendo loro una specifica declinazione temporale – un senso e un verso – che ha le forme di una *memoria fisica del terrore*. La catastrofe, scrive Boulanger, lascia sugli uomini «l'empreinte d'une terreur primitive, dont les suites se sont perpétuées d'âges en âges, & dont le genre humain est encore bien loin d'être parfaitement remis»<sup>58</sup>. La paura (*crainte*), pertanto, non si configura come una reazione immediata di fronte

---

55 BOULANGER 1761, 42.

56 Ivi, 41.

57 Ivi, 43.

58 BOULANGER 1766, 213.

alle rivoluzioni del globo, ma come un *rapporto costante* con il tempo: la catastrofe insegna a temere il futuro, a non fidarsi della stabilità della Terra, proiettando nell'avvenire gli eventi distruttivi del passato. Apocalissi e giudizi universali, apocatastasi e rinnovamenti futuri non sono altro che la traccia di una temporalità della paura che esorcizza l'accaduto reinserendolo in una storia che gli conferisce senso. Le religioni e i riti nascono allora come tentativo di mantenere il ricordo della catastrofe, attutendolo e quasi addomesticandolo: la ciclicità del tempo del rito e della festività religiosa che, come nota Boulanger, comincia sempre dalle tenebre e dalla morte per finire nella gioia e nella rinascita<sup>59</sup>, conferisce senso alla catastrofe. Se il timore origina gli dèi – «*la crainte a fait les dieux*»<sup>60</sup> –, gli dèi, a loro volta, mutano l'intensità e la natura del timore che li ha generati: la religione occulta l'angoscia radicale di un'umanità che, sopravvissuta alla distruzione, teme, in ogni istante, la minaccia di una catastrofe sempre incombente. Analogamente a ciò che avviene per Vico, la religione si configura come un modo per controllare l'inatteso e l'imprevisto, costituendo le condizioni di possibilità per *istituire* la civiltà umana e per riattivarne la storia.

In questo quadro, la religione, anche qualora perda la memoria – e l'autocomprensione – della sua funzione, divenendo cioè un rito che ha dimenticato il proprio rapporto originario con il tempo della catastrofe, non cessa per questo, implicitamente, di testimoniare della catastrofe dalla quale ha avuto origine. Detto altrimenti, la religione può anche assumere le forme di un'impostura – vale a dire di un esercizio volontario del dominio sugli uomini da parte di altri uomini –, ma ciò che permane vero nell'inganno è il nucleo involontario dal quale la religione stessa si è costituita: è della specifica paura che

---

59 Cfr. *ivi*, libro III; libro IV. Cfr. anche GRELL 1995, 942-951.

60 BOULANGER 1766, 48. Sulla circolazione e gli usi nella filosofia moderna della affermazione di Petronio e di Stazio secondo la quale *primus in orbe deos fecit timor*, cfr. PAOLETTI 2023.



nasce da una precisa catastrofe<sup>61</sup> che la religione perpetua le tracce, definendo i presupposti temporali (il rapporto con il futuro e con il passato) che costituiscono l'intelaiatura della storia umana e delle istituzioni nelle quali si oggettiva. Ciò che vale per la religione, vale, per Boulanger, per ogni monumento, tradizione o documento dell'antichità: ogni "oggetto" culturale del passato è espressione di una dialettica tra la volontaria progettualità umana e l'involontaria inclinazione che la catastrofe ha impresso all'immaginario umano. In ogni rito del passato non sta solo il ricordo dei gesti e delle pratiche culturali esplicite, ma anche quello, occulto e fondativo, che esprime il rapporto tra la storia umana e il tempo. Quest'ultimo si deposita *naturalmente* negli oggetti culturali, costituendo una sorta di telaio strutturale che non può essere né falsificato né costruito volontaristicamente. Il falso - ogni falso - porta in sé la traccia di un radicale vero. Se la storia evenemenziale e finanche i riti e le pratiche religiose possono essere falsificati, ciò non accade per i "costumi" - vale a dire l'inclinazione originaria del rito e della storia stessa - che non appartengono a chi li fa, esprimendo invece i presupposti del fare e della storicità umana:

Plus le tableau des nations s'est sétendu & détaillé à mes yeux, & plus je me suis aperçû, qu'il ne faut plus juger de leur antiquité par leurs histoires, mais par leurs coutumes. J'ai vû que les coutumes appartoient aux peuples, & que les histoires n'appartoient qu'aux particuliers ignorans & menteurs qui les avoient faites<sup>62</sup>.

Se gli oggetti del passato mantengono una memoria implicita della catastrofe che ha generato la storia è perché Boulanger giunge, in conclusione, a ridefi-

---

61 Al contrario di ciò che ritiene d'Holbach, per il quale le religioni nascono genericamente da una catastrofe. Su questo punto e per qualche ulteriore specificazione, cfr. CRISTANI 2003, 108. Cfr. D'HOLBACH 2008, 230-231. Sul rapporto tra religione e catastrofe nella filosofia di D'Holbach cfr. MINERBI BELGRADO 1983.

62 BOULANGER 1761, 59.

nire lo statuto dell'origine stessa. L'origine non gli appare infatti come l'evento originario, storico o astorico, congetturale o reale, dal quale la storia prende le mosse, ma come il punto cieco a partire dal quale si staglia il presente: l'origine è, cioè, la capacità della catastrofe originaria di riprodursi in ogni istante non come fatto, ma come effetto, ricollocando, in ogni momento, il soggetto storico di fronte ai presupposti della sua storia. L'origine non è così né prima né altrove rispetto all'ora, ma è ciò che dell'ora non ha la temporalità dell'istante e che ne costituisce la condizione di possibilità – è la faccia invisibile del visibile: l'origine è ciò che di non contemporaneo sta nel contemporaneo e che rende il presente un *tempo spesso* – un nodo temporale – nel quale l'essere umano non si confronta solo con le dimensioni del qui e dell'ora, ma anche con quelle dell'articolazione del nesso temporale – del presente in quanto riappropriazione del passato e in quanto anticipazione e profezia<sup>63</sup>.

In questa prospettiva, il rapporto con l'origine non può essere malinconico o atrabiliare, come avviene nel caso della filosofia di Rousseau, poiché per Boulanger l'origine non è ciò che si è perduto una volta per tutte, ma il motore che attiva sempre e di nuovo il presente in quanto presupposto immobile dell'articolazione temporale dell'istante. L'inclinazione della storia – quella *crainte* che si è originata nella catastrofe – non ha solo dato forma alle istituzioni e alle religioni umane dei primi tempi, ma continua ad agire nel presente, perché ogni istante presuppone e riattiva i modi e le forme di un certo rapporto umano con il tempo (l'origine), che sopravviverà ai tempi stessi, fino a che una nuova catastrofe non li cancellerà. Nella storia dell'uomo post-catastrofico, come scrive Boulanger, tutto segue inevitabilmente dal primo passo: «son premier pas fut un faux pas; sa première maxime fut une erreur; & ne cessant d'agir ensuite conséquemment à son début, il n'a point ces-

---

<sup>63</sup> Sul modo nel quale il futuro, attraverso la profezia, diviene una dimensione del presente si veda FRILLI, LODONE 2022, 5-19 (in particolare).

sé de s'égarer»<sup>64</sup>.

In conclusione, l'origine esprime la natura temporale e radicalmente storica dell'essere umano: l'uomo non si pone mai solo di fronte ai tempi, ma attraverso i tempi non cessa di confrontarsi con il tempo – egli non fa mai solo esperienza di un evento futuro o passato, accompagnando invece ad essa l'esperienza del futuro e del passato *tout court*<sup>65</sup>. L'origine è così ciò che vi è di più contemporaneo nell'esperienza del tempo dell'essere umano, riproducendo un certo rapporto fondamentale con il tempo e le sue dimensioni: il passato non è ciò che è accaduto, né il futuro ciò che accadrà. L'origine rivela invece come essi siano i poli temporali entro i quali si determinano l'atteso e l'innatteso, il pensabile e il non pensabile, il possibile e l'impossibile che costituiscono il presente – tutto storico – degli esseri umani: per Boulanger, spiegare l'origine significa agire sul presente attraverso le forme del tempo e della sua articolazione.

MATTEO MARCHESCHI

UNIVERSITÀ DI PISA – LABEX COMOD (LYON)\*

---

64 BOULANGER 1766, 6.

65 Su questo punto e sulle passioni che nascono dal rapporto con la temporalità – e non semplicemente con specifici eventi temporali – si veda ciò che scrive PAOLETTI 2023, 25-26.

\* [matteo.marcheschi@cfs.unipi.it](mailto:matteo.marcheschi@cfs.unipi.it); Via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa PI, Italia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2730-7451>.

## BIBLIOGRAFIA

BINOCHÉ 1994 = BERTRAND BINOCHÉ, *Les trois sources de la philosophie de l'histoire (1764-1798)*, Paris, PUF, 1994.

BINOCHÉ 2007 = BERTRAND BINOCHÉ, *La raison sans l'Histoire*, Paris, PUF, 2007.

BINOCHÉ 2018 = BERTRAND BINOCHÉ, *Nommer l'histoire. Parcours philosophiques*, Paris, Éditions EHESS, 2018.

BORGHERO 1983 = CARLO BORGHERO, *La certezza e la storia: cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano, Franco Angeli, 1983.

BOULANGER 1761 = [NICOLAS-ANTOINE BOULANGER], *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, s.l., s.e., 1761.

BOULANGER 1762 = [NICOLAS-ANTOINE BOULANGER], *Dissertation sur Elie et Enoch*, s.l., s.e., [1762].

BOULANGER 1766 = NICOLAS-ANTOINE BOULANGER, *L'Antiquité dévoilée par ses usages ou Examen critique des principales Opinions, Cérémonies & Institutions religieuses & politiques des différens Peuples de la Terre*, Amsterdam, Marc Michel Rey, 1766.

BURNET 1688-1689 = THOMAS BURNET, *Telluris Theoria Sacra. Orbis Nostri Originem & Mutationes Generales, quas Aut jam subiit, aut olim subiturus est, Complectens*, London, Typis R.N., Impensis Gualt. Kettilby, 1688-1689. Prima edizione 1681-1684.

CAMPI 2001 = RICCARDO CAMPI, *Le conchiglie di Voltaire*, Firenze, Alinea Editrice, 2001.

CENTRONE 2021 = BRUNO CENTRONE, *La seconda polis. Introduzione alle Leggi di Platone*, Roma, Carocci, 2021.

CONDILLAC 2014 = ÉTIENNE BONNOT DE CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, ed. JEAN-CLAUDE PARIENTE, MARTINE PÉCHARMAN, Paris, Vrin, 2014. Prima edizione 1746.

CRISTANI 2003 = GIOVANNI CRISTANI, *D'Holbach e le rivoluzioni del globo. Scienze della terra e filosofie della natura nell'età dell'Encyclopédie*, Firenze, Olschki,

2003.

D'HOLBACH 2008 = [PAUL THIRY D'HOLBACH], *Le Système de la Nature*, Paris, Coda, 2008. Prima edizione 1770.

DERRIDA 1967 = JACQUES DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967.

DIDEROT, D'ALEMBERT 1751-1772 = DENIS DIDEROT, JEAN LE ROND D'ALEMBERT (ed.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisoné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Paris, Le Breton-Briasson-David-Durand, 1751-1772.

FONTENELLE 2015 = BERNARD LE BOVIER DE FONTENELLE, «De l'origine des fables et sur l'histoire», in BERNARD LE BOVIER DE FONTENELLE, *Digression sur les Anciens et les Modernes et autres textes philosophiques*, ed. SOPHIE AUDIDIÈRE, 109-133, Paris, Classiques Garnier, 2015.

FOUCAULT 1966 = MICHEL FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

FRILLI, LODONE 2022 = GUIDO FRILLI, MICHELE LODONE (ed.), *La profezia nel pensiero del Rinascimento e della prima età moderna*, Pisa, ETS 2022.

GOULD 1989 = STEPHEN-JAY GOULD, *La freccia del tempo, il ciclo del tempo. Mito e metafora nella scoperta del tempo geologico*, trad. LIBERO SOSIO, Milano, Feltrinelli, 1989 (*Time's Arrow, Time's Cycle. Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time*, Cambridge (MA)-London, 1987).

GRELL 1995 = CHANTAL GRELL, *Le XVIII<sup>e</sup> siècle et l'antiquité en France. 1680-1789*, Oxford, Voltaire Foundation, 1995.

GRELL, MICHEL 1989 = CHANTAL GRELL, CHRISTIAN MICHEL (ed.), *Primitivisme et mythe des origines dans la France des Lumières (1680-1820)*, Paris, P.u. Paris-Sorbonne, 1989.

HAMPTON 1955 = JOHN HAMPTON, *Nicolas-Antoine Boulanger et la science de son temps*, Genève, Lille, Droz, Giard, 1955.

LABIO 2004 = CATHERINE LABIO, *Origins and the Enlightenment. Aesthetic Epistemology from Descartes to Kant*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2004.

LECA-TSIOMIS 1999 = MARIE LECA-TSIOMIS, *Écrire l'Encyclopédie. Diderot: de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophiques*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999.

LECA-TSIOMIS 2020 = MARIE LECA-TSIOMIS, «L'Encyclopédie et Diderot: vers de nouvelles attributions d'articles», *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 55 (2020), 119-133.

LECA-TSIOMIS 2021 = MARIE LECA-TSIOMIS, «L'Encyclopédie et Diderot: découvertes!», *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 56 (2021), 5-26.

LOTTERIE 2006 = FLORENCE LOTTERIE, *Progrès et perfectibilité: un dilemme des Lumières françaises (1755-1814)*, Oxford, Voltaire Foundation, 2006.

MAGRUDER 2000 = KERRY V. MAGRUDER, *Theories of the Earth from Descartes to Cuvier: Natural Order and Historical Contingency in a Contested Textual Tradition*, Oklahoma University, 2000. Dissertazione dottorale.

MARCHESCHI 2023 = MATTEO MARCHESCHI, *Storie naturali delle rovine. Forme e oggetti del tempo nella Francia dei philosophes (1755-1812)*, Roma, Carocci, 2023.

MARTIN 2012 = CHRISTOPHE MARTIN, «Origine et fictions (1650-1800)», in *Fictions de l'origine au XVIII<sup>e</sup> siècle*, ed. CHRISTOPHE MARTIN, 9-31, Paris, Desjonquères, 2012.

MINERBI BELGRADO 1983 = ANNA MINERBI BELGRADO, *Paura e ignoranza. Studio sulla teoria della religione in d'Holbach*, Firenze, Olschki, 1983.

MONNIN 2009 = LUC MONNIN, «De la genèse naturelle à la régénération sociale: fictions de l'origine chez Rousseau», *MLN* 124(4) (2009), 970-985.

PAOLETTI 2023 = GIOVANNI PAOLETTI, *Passioni del tempo. Origine della religione e utilità della storia da Hobbes a Hume*, Roma, Carocci, 2023.

POULOUIN 1998 = CLAUDINE POULOUIN, *Les Temps des origines. L'Eden, le Déluge et «les temps reculés». De Pascal à l'Encyclopédie*, Paris, Honoré Champion, 1998.

PROUST 1962 = JACQUES PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, A. Colin, 1962.

RICHER 1758 = ADRIEN RICHER, *Essai sur les grands évènements par les petites cau-*

ses, Genève-Paris, Hardy, 1758.

ROUSSEAU 1992 = JEAN-JACQUES ROUSSEAU, «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes», in JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Discours sur les sciences et les arts*, 145-272, Paris, GF Flammarion, 1992. Prima edizione 1755.

SANDRIER 2004 = ALAIN SANDRIER, *Le style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Honoré Champion, 2004.

SANDRIN 1986 = PAUL SANDRIN, *Nicolas-Antoine Boulanger (1722-1759) ou avant nous le déluge*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1986.

SEGUIN 2021 = MARIA SUSANA SEGUIN, *Science et religion dans la pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle: le mythe du déluge universel*, Paris, Honoré Champion, 2001.

TOTO 2019 = FRANCESCO TOTO, *L'origine e la storia. Il Discorso sull'origine dell'ineguaglianza di Rousseau*, Pisa, ETS, 2019.

TRÉVOUX 1752 = s.a., *Dictionnaire universel françois et latin [...]. Nouvelle édition corrigée et considérablement augmentée. Tome cinquième*, Paris, Compagnie des libraires associés, 1752.

VOLTAIRE 2013 = FRANÇOIS-MARIE AROUET VOLTAIRE, *Dizionario filosofico. Tutte le voci del Dizionario filosofico e delle Domande sull'Enciclopedia*. Testo francese a fronte, ed. DOMENICO FELICE, RICCARDO CAMPI, Milano, Bompiani, 2013.

# INDICE DEI MANOSCRITTI

Aubel

Bibliothèque de la Chartreuse du Val-Dieu

**Ms. 4** 95

Augsburg

Universitätsbibliothek

**Hs. II.1.2°** 83 90

Berlin

Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz

**Hs. Lat. 2°** 687 95

Bernkastel-Kues

Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals

**Hs. 58** 83-85, 87, 113

Brugge

Openbare Bibliothek Brugge (Biekorf)

**Cod. 137** 84

Bruxelles

Bibliothèque Royale de Belgique KBR

**Ms. 11851-53** 95



Cambrai

Médiathèque Municipale

**Ms. 263 95**

Charleville-Mezières

Bibliothèque municipale

**Cod. 132 84**

Città del Vaticano

Biblioteca Apostolica Vaticana

**Vat. lat 2177 19**

**Vat. lat 2280 53**

**Vat. lat. 4310 7, 37**

**Urb. Lat. 521 87**

Darmstadt

Universitäts- und Landesbibliothek

**Hs. 675 95**

**Hs. 1015 95**

**Hs. 1090 95**

Eichstätt

Universitätsbibliothek

**Hs. st 755 90**

Erfurt

Universitätsbibliothek

**Amplon. F 370** 7, 16, 17, 20, 22, 25, 27, 30, 36, 37

**Amplon. 4° 293** 34

Graz

Universitätsbibliothek

**Hs. 320** 90

Hannover

Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek – Niedersächsische Landesbibliothek

**Hs. I 84** 95

Köln

Historisches Archiv der Stadt

**Best. 7008 83** 95

**Best. 7008 145** 95

**Best. 7010 335** 95

Kraków

Biblioteka Jagiellońska

**Ms. 2073** 18

**Ms. 2642** 8, 18

**Ms. 2660** 178

Kremsmünster  
Benedektinerstift  
**Cod. 76 77**

Lünenburg  
Ratsbücherei  
**cod. Theol 2 25 7, 37**

Madrid  
Biblioteca Nacional de España  
**Ms. 9795 262**  
**Ms. 9803 261**  
**Ms. 9807 262**  
**Ms. 9859 261, 262**  
**Ms. 9860 261**  
**Ms. 9861 261, 262**  
**Ms. 9862 261, 262**  
**Ms. 9863 262**  
**Ms. 9864 262**  
**Ms. 9865 262**  
**Ms. 9866 262**  
**Ms. 9869 262**  
**Ms. 9870 262**  
**Ms. 9871 258, 263-267, 284**  
**Ms. 9872 262**  
**Ms. 9873 262**  
**Ms. 9971 262**

**Ms. 9972** 261

**Ms. 9973** 262

**Ms. 11514** 261, 262

**Ms. VII, A, 5** 262

Madrid

Real Biblioteca del Monasterio de S. Lorenzo de l'Escorial

**Ms. Γ. IV. 21** 266

**Ms. I. 10** 266

**Ms. Σ. III. O4** 274

**Ms. Σ. III. O8** 274

**Ms. Σ. III. 12** 274

**Ms. Σ III. 15** 274

**Ms. T. III. 15** 274

**Ms. Φ. II. 12** 266, 274

Mainz

Wissenschaftliche Stadtbibliothek

**Hs. I 150** 95

**Hs. I 170** 95

**Hs. I 621** 95

**Hs. II 93** 95

**Hs. II 160** 95

Melk

Benediktinerstift

**Cod. 121** 91

**Cod. 306** 84, 85, 111  
**Cod. 307** 83  
**Cod. 406** 90  
**Cod. 619** 92  
**Cod. 662** 104-106  
**Cod. 732** 84  
**Cod. 753** 77, 110  
**Cod. 878** 82  
**Cod. 927** 93  
**Cod. 960** 91  
**Cod. 979** 95  
**Cod. 1086** 91  
**Cod. 1088** 95  
**Cod 1094** 95  
**Cod. 1381** 95  
**Cod. 1407** 95  
**Cod. 1561** 75, 103  
**Cod. 1563** 98-102  
**Cod. 1583** 95  
**Cod. 1646** 92  
**Cod. 1653** 75, 76, 94, 114-129  
**Cod. 1743** 95  
**Cod. 1835** 75, 107-110, 130-137  
**Cod. 1936** 95

München

Bayerische Staatsbibliothek

**Clm 3564** 90

**Clm 4727** 95

**Clm 5882** 84, 85

**Clm 6804** 90

**Clm 18422** 83-85

**Clm 18423** 95

**Clm 18610** 76, 107, 129-137

**Clm 18762** 90

**Clm 18799** 77

**Clm 19697** 83

Oxford

Bodleian Library

**Ms. Lyell 62** 86

Oxford

Corpus Christi College Library

**Ms. 97** 259

Paris

Bibliothèque Nationale de France

**Ms. lat. 2203** 84

**Ms. lat. 6444** 4

Paris

Bibliothèque Mazarine

**Ms. 930** 95

**Ms. 954** 95

Paris

Bibliothèque Sainte-Geneviève

**Ms. 3467** 95

Roma

Biblioteca Angelica

**Ms. 563** 206

Salamanca

Biblioteca universitaria

**Ms. 2562** 262

Sankt Gallen

Stiftbibliothek

**Hs. 972c** 95

Sankt-Petersburg

Rossijskaja Nacional'naja Biblioteka

**Ms. lat. O.v.I. 174** 95

Tilburg

Universiteit, Theologische Fakuliteit

**TFK INC 40** 95

Tortosa

Arxiu Capitular de la Catedral

**Ms. 153 208**

Trier

Stadtbibliothek

**Hs. 181/1206 2° 84**

**Hs. 784/1366 8° 95**

Utrecht

Bibliotheek der Rijksuniversiteit

**Cod. 300 95**

**Cod. 313 95**

Wien

Schottenstift

**Cod. 297 78, 81**

Wolfenbüttel

Herzog August Bibliothek

**Ms. Guelf. 18. 9 Aug. 4 18, 35, 36**

Wrocław

Biblioteka Uniwersytecka

**Ms. IV Q 54 18**



## INDICE DEI NOMI

- ACHILLINI ALESSANDRO 211  
ADAMSON PETER 259  
AEGIDIUS ROMANUS 211  
AGOSTINI IGOR 310  
AGOSTINO DA FERRARA 211  
AGOSTINO DA TREVISO (TREVISINUS) 211  
AINDORFFER KASPAR 82, 83  
AL-GHAZALI 36-38  
ALBERTUS DE SAXONIA 9, 13, 18, 23, 31-34, 163, 164, 166-170, 174, 179  
ALBERTUS MAGNUS 1-40, 53  
ALBUMASAR 31  
ALESSANDRO III (papa) 51, 52  
ALEXANDER HALENSIS 49, 50  
ALEXANDER WILLIAM M. 55  
ALONSO DE LA VERA CRUZ 158  
ALSTED JOHANN HEINRICH 214  
AMBROSIUS 65  
AMICO BARTOLOMEO 211, 213  
ANAXAGORAS 181  
ANDERSEN CLAUS A. **200-257**; 201, 204, 206, 208-216, 224, 226, 227, 229, 231  
ANDREWS ROBERT 200  
ANGERER JOACHIM F. 77  
ANSELMUS DE AOSTA 109, 133  
ANTONIUS ANDREAE 206, 224, 225, 230  
AQUARIUS v. GIBBONI MATTIA  
ARCHIMEDES 266, 267  
ARGYROPOULOS IOHANNES 161  
ARISTOTELES 1-2, 6- 9, 11-15, 17-18, 23-24, 28, 30, 32-35, 37-39, 63, 66, 159, 161, 162, 174, 182, 204, 208, 221, 232, 233, 235, 238, 242, 262, 274, 297-301  
ARMSTRONG MEGAN C. 216  
ARRETINUS v. PITIGIANI FRANCESCO  
ARRIAGA RODRIGO 214  
AUER ALBERT 88, 92  
AUGUSTINUS 49, 51, 54-58, 61, 63, 65, 67, 68, 104, 108, 110, 131-133, 240  
AVEMPACE 175  
AVERROES 177, 220, 221, 233, 238  
AVICENNA 26, 36-38  
AXWORTHY ANGELA 260  
BAGES SYLVIE 9  
BAROZZI FRANCESCO 259, 260, 276  
BARROW ISAAC 260  
BARTHOLIN CASPAR 214  
BARTHOLOMAEUS DE MESSANA 23  
BAUER WERNER M. 81, 110  
BAUM ILIL 213

BAUM WILHELM 81, 87  
 BEAUZÉE NICOLAS 323  
 BEIERWALTES WERNER 5  
 BELLUTO BONAVENTURA 215  
 BENEDICTUS DE NURSIA 77  
 BERGER HARALD 90  
 BERNARD DE KRAYBURG 81, 110  
 BERNARD DE WAGING 81, 83, 86, 87, 91, 92, 104  
 BERNARDUS CLARAVALLENSIS 93, 97, 99, 102, 110, 111, 113, 115, 118, 135-137  
 BERTAGNA MARIO 178  
 BERTOLACCI AMOS 221  
 BIEL GABRIEL 164, 178  
 BILLINGHAM RICHARD 178  
 BILLINGSLEY HENRY 260  
 BINOCHÉ BERTRAND 325  
 BISCHOF FRANZ X. 77  
 BLAŽEK PAVEL 50  
 BLUM ELISABETH 200  
 BLUM PAUL-RICHARD 200  
 BOETHIUS 92, 110, 133  
 BOETHIUS DE DACIA 9  
 BOLLIGER DANIEL 201, 207, 209, 214, 224  
 BONAVENTURA 50, 109, 133  
 BONETUS NICOLAUS 224  
 BORDONUS FRANCISCUS 214  
 BORGHERO CARLO 325  
 BOS EGBERT P. 178  
 BOSSUET JACQUES BÉNIGNE 299  
 BOULANGER NICOLAS-ANTOINE 322, 326-340  
 BRADWARDINE THOMAS 163, 167, 169-172, 178  
 BRAHE TICHO 161  
 BRANDL LEOPOLD 53  
 BRICEÑO ALFONSO 215  
 BRICOT THOMAS 159  
 BRIDGES GEOFFREY G. 204  
 BRÎNZEI MONICA 90, 91  
 BROSIUS DIETER 3  
 BRULEFER ÉTIENNE 209, 210, 216, 224, 232, 235  
 BRUNDAGE JAMES A. 52, 53  
 BUCOLO SALVATORE 55  
 BURIDANUS IOHANNES 9, 13, 19  
 BURLEY WALTER 178  
 BURNET THOMAS 328  
 BURROWS MARK S. 92  
 CADDEN JOAN 24  
 CAESARIUS IOHANNES 159  
 CAMPI RICCARDO 334  
 CAMPILLO BO ÁLVARO JOSÉ **258-294;**

259, 275  
 CAPREOLUS JOHANNES 62, 68  
 CARBONCINI SONIA 295, 296, 307, 308,  
 312-315  
 CAROTI STEFANO 176  
 CARRAUD VINCENT 300, 304, 305  
 CASADEI ALBERTO 212  
 CATRIN BENEVENUTUS 214  
 CENTRONE BRUNO 335  
 CHIODINI GIOVANNI BATTISTA 231  
 CHRYSOSTOMUS IOHANNES 84, 85  
 CICERO 92, 110  
 CIOLA GRAZIANA 178  
 CIPRIANI NELLO 56  
 CLAESSENS GUY 259  
 CLAGETT MARSHALL 158, 164, 167  
 CLARENO ANGELO DA CINGOLI 83, 87  
 CLARK ELIZABETH A 55  
 CLAUBERG JOHANNES 295, 296, 299,  
 306-315  
 CLAUDIANUS 33  
 CLAVIUS CHRISTOPHER 260  
 CLEMENS VI (papa) 85, 88  
 CLIFFORD JOHN 53  
 CLIMACUS IOHANNES 79, 83-89, 93, 94,  
 97, 102, 111  
 COLE WILLIAM G. 55, 59, 63  
 COMMANDINO FEDERICO 260  
 CONDILLAC ÉTIENNE BONNOT DE 328  
 CONRAD DE GEISENFELD 104  
 CONSTANTINUS AFRICANUS 23, 37, 38,  
 54  
 COPERNICUS NICOLAUS 161  
 CORONEL LUIS 163, 164, 168  
 CORTESI MARIAROSA 87  
 COURTENAY WILLIAM J. 9  
 COVI DAVIDE 55  
 CRISTANI GIOVANNI 333  
 CRISTINA DI SVEZIA 324  
 CROESDIJK BENNO VAN 206  
 CROSBY LAMAR 172  
 CROSS RICHARD 219  
 CUSANUS NICOLAUS 78, 79, 81-83, 85-  
 87, 90, 92, 96, 97, 99-101, 107, 109, 111,  
 133, 162  
 CYSAT JOHANN BAPTIST 275  
 D'ALEMBERT JEAN LE ROND 321, 323,  
 324  
 D'HOLBACH PAUL THIRY 326, 339  
 DAGUI (DEGUI) PETRUS 212, 213, 218  
 DAMASCENUS IOHANNES 53  
 DASYPODIUS CONRAD 260  
 DAVID DE AUSBURG 95  
 DAVID DE DINANT 24

DE ANDRÉS CASTELLANOS ENRIQUETA  
 261, 263  
 DE FOIX-CANDALE FRANÇOIS 260  
 DE HERRERA JUAN 275  
 DE IRIARTE JUAN 263  
 DE JAUCOURT LOUIS 323, 324  
 DE LA VINHETA BERNARD 213  
 DE LERMA COSME 158  
 DE NAVASCUÉS PATRICIO 56  
 DE PACE ANNA 259  
 DE QUEVEDO FRANCISCO 261, 263  
 DE RIJK LAMBERT M. 178  
 DE RISI VINCENZO 260  
 DE VEGA LOPE FELIX 261  
 DERRIDA JACQUES 325  
 DESCARTES RENÉ 201, 298, 299, 306-  
 309, 312-314  
 DEVAUX MICHAËL 299, 302, 304  
 DEVRIENDT JEAN 88  
 DI LISCIA DANIEL A. 158, 176  
 DI LISO SAVERIO 158  
 DIDEROT DENIS 321-325, 332  
 DINKOVA-BRUUN GRETI 78  
 DIONYSIUS CARTUSIANUS 62, 68, 82, 83,  
 87  
 DIRIART ALEXANDRA 52  
 DOMINICUS DE SOTO 158, 159  
 DORCE CARLOS 275, 276  
 DU DOUET JEAN 202, 215-232, 234, 235  
 DUBA WILLIAM 224  
 DUCLOW DONALD F. 99  
 DUHEM PIERRE 158  
 DULLAERT IOHANNES 158, 163, 164, 166,  
 167, 169, 170, 179  
 DUMONT STEPHEN D. 203  
 DUNS SCOTUS IOHANNES 201-203, 205,  
 210-212, 219, 231-235  
 DURANDELLUS 64  
 DURANDUS DE SANCTO PORTIANO 49-68  
 DYDIMUS 262  
 ECK IOHANNES 156-180  
 ECKHART MEISTER 88  
 ÉCOLE JEAN 313, 314, 316  
 EGGER KARL 82  
 ELLEGAST BURKHARD 76  
 ELM KASPAR 77, 82  
 EMERY KENT JR. 203  
 ERATOSTHENES 266, 267  
 EUCLIDES 168, 173, 259, 260, 266, 275,  
 284  
 EUGENIUS IV (papa) 81  
 EUSTATIUS DE THESSALONICA 262  
 EZECHIELE 105  
 FABRI FILIPPO (FABER FAVENTINUS) 214,

231, 232  
 FACCA DANILO 200  
 FELLER JOACHIM 306, 307  
 FERDINANDO I GRANDUCA DI TOSCANA  
 229  
 FERMOSELLUS PETRUS 209  
 FERRYBRIDGE RICHARD 178  
 FESTUS 324  
 FIAMMA ANDREA **75-155**, 81, 82, 87, 96,  
 109, 110  
 FILIPPO II RE DI SPAGNA 275  
 FILIPPO IV RE DI SPAGNA 265  
 FINE ORONCE 260  
 FIORAVANTI GIANFRANCO 8, 9  
 FLANDRIN JEAN-LOUIS 61  
 FONTENELLE BERNARD LE BOVIER DE 334  
 FORLIVESI MARCO 231, 232  
 FOUCAULT MICHEL 57, 58, 66, 67, 325  
 FOXAL JOHN 206  
 FRANCISCUS DE MEYRONNES 203, 204,  
 206, 207, 210, 224, 233  
 FRANCISCUS DE PERTUSA 207-208  
 FRÉDÉRIC III DE PLANKENFELS 81  
 FRIEDLEIN GODFRIED 266-269  
 FRILLI GUIDO 340  
 FUCHS JOSEF 54  
 FÜHRER MARKUS L. 99  
 GABIA GIOVANNI BATTISTA 259  
 GALENUS 25  
 GALILEI GALILEO 158, 161  
 GALLUS THOMAS 95  
 GANSFORT IOHANNES WESSEL 87  
 GARCÍA DE PASO CARRASCO MARÍA  
 DOLORES 260, 261  
 GAUTHIER RENÉ A. 63  
 GELLERA GIOVANNI 158  
 GERARD ZERBOLT DE ZUTPHEN 91-94,  
 96-103, 107, 112-114, 117, 118  
 GERARDUS BRUXELLENSIS 164  
 GERARDUS DE MONTE 10  
 GERRITS GERRIT H. 96, 97  
 GERSON JEAN 77, 80, 87, 88, 90-93, 95,  
 96, 100, 111, 209  
 GESUALDI FILIPPO 231  
 GESUALDUS DE BONONIIS 215  
 GIBBONI MATTIA 212  
 GIROLAMO DA PISTOIA 215  
 GLASSNER CHRISTINE 75, 84  
 GLORIEUX PALÉMON 92  
 GOCLINIUS RUDOLPH 299  
 GODDU ANDRÉ 161  
 GODEFROID DE FONTAINES 4  
 GORGIA 264  
 GORIS HARM 10

GOTHUTIUS AUGUSTINUS 231-233, 244  
 GOUDRIAAN KOEN 88  
 GOULD STEPHAN-JAY 328  
 GRABMANN MARTIN 87  
 GRACIA JORGE J. 172  
 GRANT EDWARD 164, 172, 174  
 GRATIANUS 52  
 GREGORIUS ARIMINENSIS 164, 178  
 GREGORIUS NAZIANZENSUS 53  
 GREGORIUS NYSSENUS 53  
 GRELL CHANTAL 325, 326, 338  
 GRELLARD CHRISTOPHE 161  
 GREVING JOSEPH 156  
 GROISS ALBERT 76, 77, 92  
 GROSSETESTE ROBERTUS 177  
 GRUBER LAURENZ DE KLEIN-MARIAZELL  
 81  
 GRYNAEUS SIMON 259, 266-271, 273,  
 279  
 GUALTERUS BURLAEUS v. BURLEY  
 WALTER  
 GUIDO VICENTINUS 78  
 GUILLELMUS DE ALNWICK 203  
 GUILLELMUS DE ALVERNIA 78  
 GUILLELMUS MAGISTER SACRI PALATII 84  
 HABILO ELI 213  
 HALLAUER HERMANN 83  
 HAMPTON JOHN 326  
 HANKE MIROSLAV **156-199**, 158  
 HAVERALS MARCEL 117  
 HEIDER DANIEL 200  
 HEINZER FELIX 77, 80  
 HELBING MARIO O. 259  
 HELMRATH JOHANNES 83  
 HENRICUS DE HEREFORD 1-40  
 HENRICUS DE LANGENSTEIN 91  
 HENRICUS DE OYTA 91  
 HENRICUS DE WERLA 207  
 HENRICUS KERCHOFIUS 4  
 HERACLITUS, 21, 22  
 HERMANNUS DE LERBECKE 3  
 HERMES 28  
 HESIODUS 262  
 HEYTESBURY WILLIAM 163, 164, 166,  
 168, 176, 179  
 HIGASHI SHIN 259  
 HIPPOCRATES 262  
 HISSETTE ROLAND 63  
 HOBBS DANIEL 81, 88, 91, 92  
 HOCKEY THOMAS 161  
 HOENEN MAARTEN J.F.M. 10, 12  
 HÖFLER KARL A.C. 88  
 HOMERUS 6, 261, 262  
 HOPKINS JASPER 96

HOSSFELD PAUL 8, 26  
 HÖVER WERNER 87  
 HÜBENER WOLFGANG 201, 204, 207,  
 215, 233  
 HUGO DE ARGENTINA 109, 133  
 HUGO DE SANCTO CARO 78  
 HUGO DE SANCTO VICTORE 51, 96, 97  
 HURTADO DE MENDOZA PEDRO 214  
 HYMA ALBERT 82  
 IANUARIUS IACOBUS v. JANER JAUME  
 IOHANNES (evangelista) 132  
 IOHANNES DE CELAYA 158  
 IOHANNES DE DAMBACH 79, 83-86, 88,  
 90, 92, 94, 108, 111, 112  
 IOHANNES DE HOLLANDIA 178  
 IOHANNES DE SACROBOSCO 160  
 IOHANNES MAGISTER ARTIUM 12, 34  
 ISERLOH ERWIN 156, 157  
 ISIDORUS DE SEVILLA 52  
 IULIANUS DE LAUDE v. ZARDINO  
 GIULIANO  
 IULIANUS IMPERATOR 262  
 IVANOV VITALY 200  
 JACOBUS DE AMERSFORDIA 12, 13, 34  
 JACQUART DANIELLE 50  
 JANER JAUME (IANUARIUS) 213  
 JAVELLI CRISOSTOMO 212  
 JOLIF JEAN YVES 63  
 JOLLEY NICHOLAS 302  
 JONTO OLIVIERO 210, 211  
 JUNG ELŻBIETA 158  
 KAEPELI THOMAS 88  
 KANN CHRISTOPH 178  
 KARFIK FILIP 259  
 KARLSTADT ANDREAS R. BODENTEIN  
 VON 156, 212  
 KEMPF NICHOLAUS DE ARGENTINA 82  
 KEPLER JOHANNES 161, 165, 259, 268  
 KING PETER 161, 164  
 KNEBEL SVEN K. 208  
 KNUUTILA SIMO 161  
 KOBUSCH THEO 219  
 KOCH JOSEPH 55, 88, 98  
 KOLLER GERDA 81  
 KÖNIG-PRALONG CATHERINE 109  
 KRAFFT FRITZ 165, 177  
 KRETZMANN NORMAN 161, 178  
 KRIEGER GERHARD 92  
 KUKKONEN TANELI 161  
 LABIO CATHERINE 326  
 LAFARINA MARTINO 264, 265, 278  
 LAFLEUR CLAUDE 63  
 LAGIOIA VINCENZO 229  
 LAKMANN NICOLAUS 207

LAMBERTUS DE MONTE 10, 11  
 LAURENTIUS BRIXIENSIS 221, 222  
 LAWN BRIAN 54  
 LE HUËROU ARMELLE 84  
 LECA-TSIOMIS MARIE 321, 322, 324  
 LEGRAND FRANCIS J. 117  
 LEIBNIZ GOTTFRIED WILHELM 295-308,  
 312, 317  
 LEINSLE ULRICH G. 156, 214  
 LEROY FRANÇOIS 216, 226-231, 235  
 LÉVÊQUE PIERRE 5  
 LIČKA LUKÁŠ 156  
 LIESS ALBRECHT 159  
 LINDBERG DAVID C. 170, 174  
 LIVESEY STEVEN J. 168  
 LOCHERER ALIPIUS 215  
 LOCONSOLE MARIO 7  
 LODONE MICHELE 340  
 LOHR CHARLES H. 12, 175  
 LOTTERIE FLORENCE 330  
 LOVEJOY ARTHUR O. 5  
 LUCRETIUS 5  
 LUDOLPHUS DE SAXONIA 109, 132  
 LUTHER MARTIN 156, 157  
 LYCOPHRON 262  
 MACHADO APAOAN RAMOS 208  
 MACROBIUS 6, 7  
 MAGRUDER KERRY V. 328  
 MAIER ANNELIESE 158, 172  
 MAIERÙ LUIGI 259  
 MAIOR IOHANNES 158, 159, 163, 164,  
 166, 168, 177, 178  
 MALAFOSSUS IACOBINUS 221  
 MALLET EDME-FRANÇOIS 323  
 MANDRELLA ISABELLE 219, 224  
 MANZOLI BARTOLOMEO 212  
 MARÇAL FRANCESC 213  
 MARCHESCHI MATTEO **321-345**; 332,  
 333  
 MARCON CHIARA **1-48**  
 MARCUS (evangelista) 105  
 MARINER VICENTE 258, 260-268, 271-  
 278, 284  
 MARINUS NEAPOLITANUS 264, 266, 274  
 MARKOWSKI MIECZYŚLAW 8, 12, 18  
 MARQUARD SPRENGER 86, 92, 104  
 MARRONE FRANCESCO 201, 216, 225  
 MARSILUS DE INGHEN 13, 177, 178  
 MARTIN CHRISTOPHE 325  
 MARTIN VON LEIBITZ 81  
 MARTINUS V (papa) 81  
 MARX JACOB 84  
 MASTRI BARTOLOMEO 211, 215 227  
 MATSEN HERBERT STANLEY 211



MAURITIUS DE PORTO 210, 232  
 MAXIMUS CONFESSOR 84  
 McQUILLEN JOHN T. 80  
 MEERSSEMAN GILLES G. 11  
 MEIER-OESER STEPHAN 207  
 MELINA LIVIO 61  
 MELISSUS 181  
 MÉNAGE GILLES 323, 324  
 MEUTHEN ERICH 81-83, 85, 98  
 MEYGER JOHANNES 208, 211  
 MICHEL CHRISTIAN 326  
 MILES MARGARET R. 55  
 MINERBI BELGRADO ANNA 339  
 MÖHLE HANNES 204  
 MOMBAER JEAN 87  
 MONCETTI BENEDETTO 211  
 MONNIN LUC 331  
 MONTCHEUIL YVES DE 58  
 MÜLLER GABRIEL 214  
 MÜLLER HARALD 80  
 MUNEM MUSTAFA A. 173  
 MUÑOZ JERÓNIMO 260, 275  
 MURDOCH JOHN E. 161, 178  
 MUSTO RONALD G. 85  
 NASS KLAUS 3  
 NAVARRO-BROTONS VICTOR 275  
 NEWTON ISAAC 161  
 NICOLAUS DE DINKELSBÜHL 78, 90, 91,  
 111, 112  
 NICOLAUS DE ORBELLIS 208, 224  
 NICOLAUS DE STRASBURGO 4  
 NICOLAUS V (papa) 81  
 NICOLETTI PAOLO v. PAULUS VENETUS  
 NIEDERKORN-BRUCH META 76-78, 91,  
 95, 110, 111  
 NIELSEN LAUGE 178  
 NIPHUS AUGUSTINUS 161, 163, 164, 166,  
 177, 179, 232  
 NOÈ 334  
 NOONE TIMOTHY B. 203  
 NORIEGA JOSÉ 54, 60  
 NOVÁK LUKÁŠ 200  
 NOVOTNÝ DANIEL 200  
 O'DONOVAN OLIVIER 110  
 OBERMAN HEIKO A. 156  
 OCKHAM WILLIAM 164, 178  
 OOSTERHOFF RICHARD J. 259  
 ORESME NICOLE 9, 10, 13, 18, 32, 33,  
 177, 179  
 OVERFIELD JAMES H. 157  
 OVIEDO FRANCISCO 214  
 PALAZZO ALESSANDRO 7, 17, 28, 29  
 PANARELLI MARILENA 7  
 PANZICA AURORA 8-10, 13, 18, 23, 31-

33

PAOLETTI GIOVANNI 338, 341

PARMENIDES 181

PAULUS (sanctus) 101, 133, 134, 137

PAULUS DE BURGO 159

PAULUS DE WORCZYN 13, 18, 32

PAULUS VENETUS 177, 178

PAYER PIERRE J. 50-52, 61, 63

PELLETTIER ARNAUD 302, 303

PERERA BENTO 299

PERRONE BENIGNO FRANCESCO 230

PETRUS (sanctus) 134

PETRUS DE ALLIACO 93, 164, 178

PETRUS DE ALVERNIA 13

PETRUS DE CASTROVOL 209

PETRUS DE ROSENHEIM 78, 110

PETRUS DE SIENNO 13, 18

PETRUS HISPANUS 159, 177, 179

PETRUS LOMBARDUS 51-53, 89, 90, 94,  
104, 106, 107, 130, 133

PETRUS THOMAE 204-208, 210, 213, 217,  
233

PEZRON PAUL YVES 324

PICELLIUS SILVERIUS 214

PICH ROBERTO HOFMEISTER 215

PICHÉ DAVID 63

PINDARUS 262

PIRONET FABIENNE 177

PISTORIENSIS v. GIROLAMO DA PISTOIA

PITIGIANI FRANCESCO (ARRETINUS) 214,  
228-230

PLATEARIUS MATTHAEUS 14

PLATO 6, 23, 67, 266, 267, 279, 280, 282,  
284, 285, 288, 335

PLETO GEORGIUS GHEMISTIUS 262

PLINIUS 33

PODOŃSKI ROBERT 158

POPPI ANTONINO 201, 207, 210, 224,  
232

PORPHYRIUS 262

POST REGNERUS R. 82, 87

POULOUIN CLAUDINE 326, 334

PRANTL CARL 157, 159

PROCLUS 6, 258-260, 262-268, 272-279

PROUST JACQUES 325

PSEUDO APULEIUS 5

PSEUDO ARISTOTELES 26

PSEUDO BERNARDUS CLARAVALLENSIS  
109, 131

PSEUDO DYONISIUS AREOPAGITA 6, 83,  
87, 88, 91, 92

PSEUDO PTOLEMAEUS 33

PTOLEMAEUS 36

PTOLEMAEUS I 266, 267

RABIN SHEILA 161  
 RABOUIN DAVID 259  
 RADEWIJNS FLORENS 87  
 RAGNI ALICE 295-320; 298  
 RAITHENUS DANIEL 84, 85  
 RAITHENUS IOHANNES 84  
 RAMIS BARCELÓ RAFAEL 213, 225  
 READ STEPHEN 157  
 REDLICH VIRGIL 87  
 REINHARDT KLAUS 86  
 RICCIOLI GIOVANNI BATTISTA 213, 214  
 RICHARD CLAUDE 275  
 RICHARDUS DE SANCTO VICTORE 78, 95,  
 103, 104, 112  
 RICHER ADRIEN 323  
 RITTER GERHARD 10  
 ROBERTUS ANGLICUS 215  
 ROBERTUS DE SANCTO VICTORE 98  
 RODRIGUEZ GALDEANO ENRIQUE 275  
 RODRIGUEZ HERRERA GREGORIO 260,  
 261  
 ROSE PAUL LAWRENCE 259  
 ROUDAUT SYLVAIN 200, 231  
 ROUSSEAU JEAN-JACQUES 328-331, 340  
 ROUX SOPHIE 161  
 RUBINO ELISA 8  
 RUCHERAT IOHANNES DE WESALIA 175  
 RUELLO FRANCIS 313  
 SALAS VICTOR 200  
 SAMEK LODOVICI EMANUELE 57, 58  
 SANDRIER ALAIN 326  
 SANDRIN PAUL 326  
 SANTI FRANCESCO 89, 90  
 SARNANO COSTANZO 232  
 SBARAGLIA GIOVANNI GIACINTO 229  
 SCHAFF JOSEF 157, 162  
 SCHLITPACHER JOHANNES 75-137  
 SCHMUTZ JACOB 216, 226  
 SCHREVELIUS CORNELIUS 273  
 SCHROETINGER SIGISMUNDUS 90  
 SCHUMANN KLAUS P. 3  
 SCIORTINO MARIA GRAZIA 265  
 SEGUIN MARIA SUSANA 334  
 SEIFERT ARNO 157, 161, 179  
 SEMPIL HUGO 275  
 SENECA 21, 22, 23, 30, 31, 92, 110, 133  
 SENGER HANS G. 82, 87  
 SENGING MARTIN 91, 92  
 SENONER RAIMUND 87  
 SERÉNT ANTOINE DE 216  
 SERINA RICHARD J. 82  
 SERVIUS 27  
 SHANK MICHAEL H. 208  
 SHAPIRO CHARLOTTE 178

SHAPIRO HERMAN 178  
 SIGNORIELLO NUNTIUS 175  
 SIRECT ANTOINE 208-210, 214, 216, 219, 224, 229, 230, 232, 235  
 SMITH GARRET R. 203, 204, 206  
 SOUSEDIK STANISLAV 208  
 SPADE PAUL V. 157  
 SPAMER ADOLF 88  
 SPIAZZI RAIMONDO M. 11  
 SPRANDEL ROLF 3  
 SPRUYT JOKE 177  
 STAM JEAN 84, 85  
 STAUBACH NIKOLAUS 82, 94, 95, 98  
 STEFANUS DE FLANDRIA 211  
 STEINBERG SIGFRID H. 77  
 STEPHANE DE SPANBERG 104  
 STIEGLECKER MARIA 84  
 STURLESE LORIS 5, 88  
 SUAREZ FRANCISCO 214  
 SUNTRUP RUDOLF 98  
 SWINESHEAD RICHARD 163, 168  
 SYLLA EDITH D. 158, 165, 168, 177  
 TARTARETUS PETRUS 211  
 TAULERUS IOHANNES 88  
 TEMPIER ÉTIENNE 63, 68  
 THEMO JUDAEUS DE MONASTERIO 19  
 THEOCRITUS 262  
 THEODORICUS DE FREIBERG 88  
 THIJSSSEN HANS J.M.M. 9  
 THOMAS AQUINAS 2, 10-13, 50, 53-55, 59-68, 87, 89, 109, 131-133, 212, 224, 233  
 THOMAS DE KEMPIS 96, 100  
 THOMASIIUS JACOB 303, 306, 307  
 THOMASSET CLAUDE 50  
 THOMAZZETUS SIMON 233, 245  
 TIMAEUS 282, 288  
 TOLOMIO ILARIO 82  
 TOTO FRANCESCO 330  
 TRAVERSARI AMBROGIO 83, 87  
 TREUSCH ULRIKE 91  
 TREVET NICOLAUS 4  
 TREVISINUS v. AGOSTINO DA TREVISO  
 TROMBETTA ANTONIO 210, 216, 222, 225, 235  
 TROTTMANN CHRISTIAN 87  
 TRÜTER INGO 156, 157  
 TURGOT ANNE ROBERT JACQUES 324  
 TZETZES JOHANNES 262  
 VALIER VALERIO 213  
 VALLONE GIOVANNI (VALLONUS) 230  
 VAN DEN BERCKEN JOHN H.L. 203  
 VAN DIJK RUDOLF TH. M. 95-97  
 VAN ENGEN JOHN 82

VANSTEEBERGHE EDMOND 86, 92  
VARALDA PAOLO 87  
VARGA ALPHONSUS 164  
VAUROUILLON GUILLAUME 211  
VENTOLA FEDERICA 49-74  
VENTURA IOLANDA 5, 24  
VERBOON ANNEMIEKE R. 158  
VERGILIUS 2, 27, 28, 33  
VIAL MARC 103  
VINCENT D'AGGSBACH 86, 92, 104  
VOLTAIRE FRANÇOIS-MARIE AROUET  
333, 334  
WALLACE WILLIAM A. 158  
WATANABE MORIMICHI 82  
WEIER WINFRIED 306  
WEISHEIPL JAMES A. 158  
WEISS SABINE 81  
WIEDERMANN THEODOR 156  
WILPERT PAUL 87  
WILSON CURTIS 176, 178  
WŁODEK ZOFIA 8  
WOELKI THOMAS 81-83  
WÖHLER HANS-ULRICH 175  
WOLFF CHRISTIAN 295-297, 304-308,  
312-317  
WORSTBROCK FRANZ J. 76, 78, 88  
WUNDT MAX 313  
YSAIA 134  
YZZE JAMES P. 173  
ZAMBERTI BARTOLOMEO 259  
ZARDINO GIULIANO (IULIANUS DE  
LAUDE) 207, 224  
ZERBI GABRIELE 209-211  
ZIEBART MEREDITH 75, 83, 87, 92  
ZONTA MAURO 213  
ZWINGLI HULDRYCH 201, 214

