



NOCTUA

La tradizione filosofica dall'antico al moderno
Rivista semestrale, Parma, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

Anno II, n. 1-2, 2015

Dal commentario al manuale:
l'insegnamento della filosofia in età moderna

a cura di Stefano Caroti e Cristiano Casalini

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.

DIRETTORE

Stefano Caroti (Università degli Studi di Parma)

EDITOR

Stefano Caroti (Università degli Studi di Parma)

Andrea Strazzoni (Erasmus Universiteit Rotterdam)

COMITATO SCIENTIFICO

Fabrizio Amerini (Università degli Studi di Parma)

Giulia Belgioioso (Università del Salento, Lecce)

Carlo Borghero (Università degli Studi di Roma «La Sapienza»)

James Hankins (Harvard University)

Alain de Libera (Collège de France)

Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale, Vercelli)

Vittoria Perrone Compagni (Università degli Studi di Firenze)

Pasquale Porro (Université Paris-Sorbonne)

Han van Ruler (Erasmus Universiteit Rotterdam)

Loris Sturlese (Università del Salento, Lecce)

*A MASSIMILIANO SAVINI
CON GRANDE AFFETTO DEGLI AMICI E COLLEGHI*

Nel secondo capitolo di *On liberty*, «Of the Liberty of Thought and Discussion», John Stuart Mill propone un accostamento che avrebbe certamente fatto rabbrivire gran parte degli Umanisti e tutti i critici di Aristotele e dell'aristotelismo: egli avvicina la funzione didattica della dialettica socratica alle dispute scolastiche medievali¹, di cui sembra apprezzare grandemente l'efficacia educativa². Non si tratta certo di un ten-

1 «The Socratic dialectics, so magnificently exemplified in the dialogues of Plato, were a contrivance of this description. They were essentially a negative discussion of the great questions of philosophy and life, directed with consummate skill to the purpose of convincing any one who had merely adopted the commonplaces of received opinion, that he did not understand the subject – that he as yet attached no definite meaning to the doctrines he professed; in order that, becoming aware of his ignorance, he might be put in the way to attain a stable belief, resting on a clear apprehension both of the meaning of doctrines and of their evidence. The school disputations of the middle ages had a somewhat similar object. They were intended to make sure that the pupil understood his own opinion, and (by necessary correlation) the opinion opposed to it, and could enforce the grounds of the one and confute those of the other. These last-mentioned contests had indeed the incurable defect, that the premises appealed to were taken from authority, not from reason; and, as a discipline to the mind, they were in every respect inferior to the powerful dialectics which formed the intellects of the “Socratici viri”: but the modern mind owes far more to both than it is generally willing to admit, and the present modes of education contain nothing which in the smallest degree supplies the place either of the one or of the other». JOHN STUART MILL, *On Liberty*, II, in JOHN STUART MILL, *Essays on Politics and Society*, ed. JOHN M. ROBSON, Indianapolis, Liberty Fund 2006 (Is ted. Toronto 1973) in *Collected Works of John Stuart Mill*, XVIII, p. 251

2 Anche la critica contenuta nella *Logica* riguarda più la ripetitività degli esempi che l'efficacia del sillogismo: «Nothing has probably contributed more to the opinion so long prevalent of the futility of the school logic, than the circumstance that almost all the examples used in the common school books to illustrate the doctrine of predication and that of the syllogism, consist of essential propositions. They were usually taken either from the branches or from the main trunk of the Predicamental Tree, which included nothing but what was of the *essence* of the species: *Omne corpus est substantia, Omne animal est corpus, Omnis homo est corpus, Omnis homo est animal, Om-*

tativo di recuperare problematiche dibattute secondo quel metodo, ritenuto da Mill molto efficace: le dispute scolastiche, infatti, erano totalmente ispirate ad una reverenza per il principio di autorità, che finiva per limitarne in modo non irrilevante anche le possibili ricadute didattiche.

Se consideriamo un'altra preziosa testimonianza, non tanto relativa ai manuali quanto più direttamente al magistero del docente universitario (ma per lungo tempo le lezioni universitarie - autoritativamente stese dal professore o riportate da uno o più studenti - potevano essere considerate dei veri e propri manuali), ci rendiamo facilmente conto della centralità dei temi discussi nei saggi raccolti in questi due fascicoli della rivista *Noctua*. Scrive Jacopo Moleschott delle lezioni di Friedrich Wilhelm Hermann Delffs:

Delffs comprese la grande arte [...] di non comunicare nulla agli uditori, senza aver prima eccitata la brama della comunicazione. Ciò che egli diceva era sempre la risposta ad una domanda abbozzata dal discepolo. Si era sempre pronti ad accogliere ciò che doveva venire, più ancora curiosi che attenti e, poiché la spiegazione era nella forma sempre chiara e comprensibile e lo sperimento semplice e facile a capire, nessuna lezione ci lasciava senza il sentimento d'aver imparato qualche cosa di serio...Delffs insegnava al discepolo, non per ambizione, e giunse al meglio a cui il maestro può aspirare: cioè che gli studenti, per l'insegnamento, dimentichino la persona del professore. La sua ambizione era il profitto, non il successo³.

nis homo est rationalis, and so forth. It is far from wonderful that the syllogistic art should have been thought to be of no use in assisting correct reasoning, when almost the only propositions which, in the hands of the professed teachers, it was employed to prove, were such as every one assented to without proof the moment he comprehended the meaning of the words; and stood exactly on a level, in point of evidence, with the premises from which they were drawn», JOHN STUART MILL, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, ed JOHN M. ROBSON, Indianapolis, Liberty Fund 2006 (Is ted. Toronto 1973) Book I, ch. vi, § 4, in *Collected Works of John Stuart Mill*, VII, p. 116.

³ JACOPO MOLESCHOTT, *Per gli amici miei. Ricordi autobiografici*, traduzione dall'originale tedesco di Elsa Patrizi-Moleschott, Milano-Palermo-Napoli, Remo Sandron Editore 1902, p. 78

Evidentemente già ai tempi di Moleschott il docente universitario era caduto nel peccato mortale di protagonismo, che può facilmente sfociare in narcisistica autoreferenzialità⁴, a tutto scapito della funzione che ne dovrebbe costituire uno degli aspetti più importanti. Credo che nel periodo di cui ci occupiamo in questi lavori questo pericolo non fosse così facilmente in agguato: non che i professori rinunciassero ad un comportamento talvolta al di fuori degli schemi del comune comportamento – basti pensare ad alcuni episodi della vita di Nicoletto Vernia riportati a galla da Bruno Nardi⁵ -, ma certo difficilmente l'ambizione del docente avrebbe potuto sovrapporsi in modo troppo irruento al contenuto della lezione. E questo anche perché il docente difficilmente avrebbe potuto arrogarsi il ruolo di sorgente dei tesori elargiti ai discepoli, almeno senza stravolgere in modo del tutto inaccettabile dai discepoli stessi, nonché dalle autorità accademiche, il ruolo di semplice traduce della sapienza.

La ragione di due evocazioni fuori del contesto qui considerato non vuole essere un atto di mera erudizione, ma una promessa di riprendere l'argomento, anche relativamente a periodi storici diversi.

Stefano Caroti-Cristiano Casalini

4 Il passo citato così continua nelle memorie di Moleschott: «Se si confronta con ciò la lezione in cui il professore cerca più di rifulgere esso stesso, che di appagare lo scolare, in cui un flutto di fatti inonda l'orecchio e le esperienze si accalcano l'una sull'altra, così che l'uditore perde di vista il filo che le lega, si può immaginare che si seguiva il corso di Delffs con quell'appagamento che genera poi l'ammirazione, non con quello sbalordimento a cui spesso tien dietro la scontentezza», MOLESCHOTT, p. 78.

5 BRUNO NARDI, *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, G.C. Sansoni 1958 («Università degli Studi di Padova. Centro aristotelico. Studi sulla tradizione aristotelica nel Veneto, 1»), pp. 95-126.

INDICE

GREGORIO Piaia, I manuali di filosofia nella prima età moderna. Uno sguardo introduttivo

1- 23

E. JENNIFER ASHWORTH, Teaching at the University of Oxford from the Sixteenth to Early Eighteenth Century

24-62

STEFANO CAROTI, «Ut sine tuo labore». La *Tabula cum dilucidationibus in dictis Aristotelis et Averrois* di Marco Antonio Zimara

63-96

SIMONE FELLINA, Platone a scuola: l'insegnamento di Francesco de' Vieri detto il Verino secondo

97-181

Mário S. de Carvalho, Ensinar Filosofia na Coimbra do século XVI: O caso dos '*Commentarii Collegii Conimbricensis S.I. (1592-1606)*'

182-203

CRISTIANO CASALINI, Benedictus Pererius and the *ordo doctrinae*. Lessons and Texts in the First Jesuits' Philosophy

204-232

ALFREDO GATTO, Gli avversari di Descartes. Pedro da Fonseca e i Conimbricensi sulle verità eterne e la potenza divina

233-252

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

253-384

LUANA SALVARANI, Revaluating Philosophy: Campanella's *Commentaria* and the «Collegio Barberino Project»

385-401

MARINE PICON, Doctrine des *habitus* et ordonnancement encyclopédique des disciplines chez Leibniz : la *Nova Methodus Discendae Docendaeque Iurisprudentiae*

402-431

ANDREA STRAZZONI, The Didactic, Persuasive and Scientific Uses of Illustrations after Descartes

432-480

NAUSICAA E. MILANI, Motion and God in XVIIth Century Cartesian Manuals: Rohault, Régis and Gadroys

481-516

INDICE DEI MANOSCRITTI

517-518

INDICE DEI NOMI

519-537

I MANUALI DI FILOSOFIA NELLA PRIMA ETÀ MODERNA UNO SGUARDO INTRODUTTIVO

GREGORIO PIAIA

Non è certo il caso di sottolineare il ruolo assunto dai manuali nell'insegnamento della filosofia in età moderna. Nello scaffale di Minerva il manuale inteso nella sua accezione più comprensiva, che va dal testo ad uso strettamente didattico fino al trattato sistematico, finisce con il ricoprire quel posto di primo piano che per parecchi secoli era stato tenuto dal commentario¹. Versione didattica di quello che nel secolo dei Lumi sarebbe stato chiamato *esprit systématique*, il manuale rappresenta infatti l'alternativa per eccellenza all'antico e glorioso genere letterario del *commentarium*, che sul finire del Cinquecento era rifiorito grazie agli otto volumi dei *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu*², e che non a caso viene misconosciuto, criticato o dileggiato dagli intellettuali del Settecento quale simbolo per eccellenza di vana o cattiva filosofia, con riferimento alla tradizione aristotelico-scolastica.

¹ Sul passaggio dal *commentarium* (ovvero dalla *expositio textualis*) alla *expositio per modum doctrinae* e quindi al *cursus* cfr. FORLIVESI 2012, 62-71, cui si rinvia anche per la bibliografia generale sulla filosofia universitaria nella prima età moderna.

² Cfr. CASALINI 2012.

Suona chiaro il giudizio di Jean D'Alembert nel *Discours préliminaire* all'*Encyclopédie*, vero e proprio manifesto della modernità: in età medievale l'affermarsi della «vera filosofia» fu ostacolato dalla «pseudo-scienza» della Scolastica (è qui riecheggiata la denuncia, da parte del Brucker, della «pseudo-philosophia medii aevi sectaria»)³ e il rispetto per l'antichità era tale che non ci si curava neppure di «accertarsi se tale barbarica filosofia [ossia «la dottrina di Aristotele, commentata dagli Arabi e alterata da mille aggiunte assurde o puerili»], fosse davvero quella autentica del maestro»⁴. Non diverso fu il giudizio del Condillac nella sua *Introduction à l'étude de l'histoire*: «Se considerate quale fosse l'oggetto degli studi nel XII e XIII secolo, il metodo con cui erano condotti, la prevenzione cieca per Aristotele e i suoi *commentatori*, [...] potrete comprendere che, più sforzi si facevano, più ci si allontanava dal vero cammino delle conoscenze»⁵. Ancora più liquidatorio è il giudizio di Alexandre Savérien, ingegnere nautico ed appassionato cultore di matematica, fisica e filosofia: in età medievale, convinti che «non si potesse aggiungere niente a ciò che gli antichi avevano pubblicato, ci si occupò solo di *commentarli* [...]. Così le forze dello spirito umano deperirono insensibilmente, perché non erano esercitate»⁶.

Dal canto suo il nostro Appiano Buonafede, autore in Italia della prima grande storia generale della filosofia, non esitò a proclamare che con la «famosissima turba incommoda» dei *commentatori* aristotelici – diffusa in ogni

³ BRUCKER 1742-1744, III, 720-724; cfr. SANTINELLO, PIAIA 1979-2004, II, 582-585.

⁴ DIDEROT, D'ALEMBERT 1968, 53-54; cfr. SANTINELLO, PIAIA 1979-2004, III/1, 19.

⁵ CONDILLAC 1947-1951, II, 144; cfr. SANTINELLO, PIAIA 1979-2004, III/1, 175.

⁶ SAVÉRIEN 1760-1761, I, XXIII; cfr. SANTINELLO, PIAIA 1979-2004, III/1, 119-120.

epoca, antica e moderna – «si abbujo' una notte più nera del caos»⁷. Sulla stessa lunghezza d'onda troviamo Girolamo Tiraboschi, che si scagliò contro la «stucchevole serie de' *commentatori* d'Aristotile e de' sostenitori del Peripato, [...] i quali crederono di rendersi illustri collo scrivere nuovi *comenti* sopra il maestro e l'oracolo dell'antica filosofia»⁸. Se Dante aveva chiuso la rassegna della «filosofica famiglia» nel Limbo con «Averois ch'l gran *commento* feo» (*Inf.*, IV, 144), e se il *commentator* per eccellenza aveva goduto di grande fama per quattro secoli⁹, questo epiteto finisce per assumere un significato spregiativo anche nei riguardi degli oppositori del peripatetismo, come Pierre Gassendi, che per la sua ripresa delle dottrine di Epicuro verrà etichettato da Dugald Stewart come un semplice commentatore e compilatore («a *Commentator* and a *Compiler*») nella sua *Dissertation exhibiting the Progress of Metaphysical, Ethical, and Political Philosophy since the Revival of Letters in Europe* (London 1815-1821)¹⁰. Questo atteggiamento critico verso l'attività del commentatore presenta tuttavia significative eccezioni, come nel caso di Dieterich Tiedemann: per quanto fosse protestante, nel suo *Geist der spekulativen Philosophie* (Marburgo 1791-1797) egli non esitò a valutare positivamente i commentari aristotelici di s. Tommaso, dai quali (come pure da altre sue opere) «risulta che gli era uomo di particolare forza e di acume straordinario, che supplì ad alcune lacune [di Aristotele], diede maggiore chiarezza ai concetti e conferì

⁷ BUONAFEDE 1792, I, 43 e 237; cfr. SANTINELLO, PIAIA 1979-2004, III/1, 484.

⁸ TIRABOSCHI 1822-1826, VIII/1, 238-239; cfr. SANTINELLO, PIAIA 1979-2004, III/, 3181.

⁹ PIAIA 2013.

¹⁰ STEWART 1994, I, 149.

alle conclusioni nuova efficacia»¹¹. Ma si trattava, per l'appunto, di un'eccezione entro un quadro interpretativo che nel XVIII secolo era assai diffuso e consolidato, e che investiva l'intero arco del pensiero medievale e della sua strumentazione tecnico-letteraria.

Stando a questa immagine negativa, viene da pensare che nel Settecento il rapporto tra il commentario e il manuale sia da ricondurre al più generale rapporto fra *tradizione* e *innovazione*, ovvero fra conservazione e modernità: un rapporto che all'interno degli stessi ordini religiosi della Chiesa cattolica si potrebbe sintetizzare icasticamente nella formula «Dai *Conimbricenses* al padre Soave», se teniamo presente il duraturo successo di cui godettero in Italia le *Istituzioni di logica, di metafisica e di etica* (I ed.: Milano 1791-1792, voll. 5) del somasco ticinese Francesco Soave, propagatore di un moderato sensismo che rifiutava nettamente la tradizione scolastica, ma nel contempo pareva bene adattarsi alla prospettiva cristiana¹². Ma proprio così non è, per almeno due motivi. Anzitutto perché il manuale era presente anche nella letteratura filosofica medievale, nella forma assunta da un certo modo di concepire e costruire la *summa*. Si pensi, ad es., alla *Summa philosophiae* dello pseudo Grossatesta, divisa in 19 trattati che offrono un panorama sintetico di ciò che si intendeva allora per *philosophia*, dalla metafisica e dalla teologia alla cosmologia, alla psicologia, alla filosofia naturale, all'ottica, per finire con la mineralogia¹³. In secondo luogo perché il manuale, proprio per questa sua acendenza scolastica oltre che per la sua organizzazione sistematica, divenne

¹¹ SANTINELLO, PIAIA 1979-2004, III/2, 848-849.

¹² Cfr. SANTINELLO, PIAIA 1979-2004, III/1, 415-427

¹³ BAUR 1912.

centrale anche nell'insegnamento della filosofia nelle scuole degli ordini religiosi più legati alla tradizione scolastica. Come svolgere allora - e vengo al dunque - il compito di introdurre al tema di questo convegno? Per una vera e propria "introduzione" bisognerebbe muovere anzitutto da un censimento dei manuali di filosofia apparsi nel Sei-Settecento in area sia cattolica sia protestante, corredato di dati quantitativi sul numero delle edizioni e sulla loro presenza nelle biblioteche d'Europa, distinguendo fra le biblioteche "laiche" e quelle degli ordini religiosi¹⁴. Si tratta di un lavoro immane, che si presterebbe a una o più tesi di dottorato e che fornirebbe un ampio materiale su cui lavorare in una duplice direzione: l'analisi della struttura compositiva del manuale e delle sue variazioni, e lo studio del rapporto interattivo fra questa produzione "minore" e la cultura filosofica ad essa contemporanea. In questa sede è giocoforza limitarsi a menzionare qualche *exemplum* e ad offrire una chiave di lettura - fra le tante possibili - nell'intento di non restringere l'indagine entro i confini della storia di un genere letterario.

Prendo l'avvio da una domanda collegata al tema sopra accennato del rapporto tradizione/innovazione. In quanto luogo deputato all'organizzazione e trasmissione del sapere, la scuola e gli strumenti didattici ad essa connessi, come per l'appunto il manuale, sono per loro natura conservativi; d'altro canto l'affacciarsi e poi l'affermarsi - nel corso del Seicento - della nuova scienza e della *nouvelle philosophie*, nate in buona parte al di fuori o contro l'insegnamento delle «scuole» e delle università, incrinano progressi-

¹⁴ Fra gli studi vicini a questo tema cfr., ad es., BRIZZI 1981; BALDINI 1992; FREEDMAN 1999; CARELLA 2007; CAPOCCIA 2009.

vamente il fronte aristotelico-scolastico; anzi, nel giro di pochi anni alla Scolastica tradizionale si affianca una nuova Scolastica d'ispirazione cartesiana, con il suo nume tutelare e i suoi manuali. Come avviene allora l'ingresso della nuova filosofia nella letteratura manualistica? In altri termini: quali sono gli atteggiamenti assunti dagli autori di manuali filosofici di fronte alle novità e alle critiche che dilagano negli ambienti intellettuali extra-accademici? Sintetizzando, le reazioni sono di tre tipi: a) sostanziale indifferenza, se non rifiuto, anche se non mancano i tentativi di aggiornare il linguaggio filosofico; b) attenzione più o meno circospetta o convinta, oppure criticamente orientata; c) adesione più o meno incondizionata.

Il primo atteggiamento caratterizza soprattutto i manuali in uso nelle scuole di ordini religiosi come quello francescano o domenicano, nei quali l'intento principale consiste nel presentare in forma sistematica le dottrine del pensatore a suo tempo eletto ad *auctoritas*, e nel difenderlo dalle critiche mosse dagli avversari¹⁵. Mi limito a menzionare, a mo' di esempio, il *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer* (Venezia 1678) di Bartolomeo Mastri e Bonaventura Belluto¹⁶, e il *Cursus philosophicus* (Parigi 1688) di Claude Frassen, un autore noto soprattutto per la sua presentazione sistematica della teologia di Duns Scoto (*Scotus academicus, seu universa Doctoris Subtilis theologica dogmata*, Parigi 1672-1677, rist. Roma 1900-1902). Ma ecco, in pieno Settecento, il *Clypeus philosophico-scotisticus, sive Cursus philosophicus juxta mentem et doctrinam*

¹⁵ I siti *Scholasticon* e *Post-Reformation Digital Library* offrono un repertorio assai ricco sulla Scolastica sia cattolica sia protestante nella prima età moderna:

<http://www.scholasticon.fr> [15.11.2014];

http://www.prdl.org/author_view.php?a_id=1158&type=Philosophy [03.12.2014].

¹⁶ Cfr. FORLIVESI 2002.

Doctoris Subtilis Joannis Duns Scoti elaboratus (Vienna 1740-1742) del conventuale Alipius Locherer. Sull'altro versante, restando nella metafora difensiva del *clypeus*, ovvero dello scudo rotondo che anticamente era portato dalla prima fila dei soldati romani, possiamo ricordare l'opera in sette tomi del domenicano Jacques-Casimir Guérinois, posta a mezza via fra il manuale ad uso didattico e il trattato apologetico-confutatorio: *Clypeus philosophiae Thomisticae contra veteres et novos ejus impugnatores [...]. In hoc opere veterum philosophorum dogmata, adversus Cartesii aliorumque modernorum inventa, stabiliuntur* (Venezia 1729); né si può tralasciare, sempre in campo domenicano, la *Summa philosophica ad mentem Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis* (Roma 1777-1783) di Salvatore Maria Roselli, che è stata posta all'origine della ripresa del tomismo¹⁷. Nel campo della Scolastica protestante, che negli ultimi decenni ha suscitato fra gli studiosi un forte interesse, dobbiamo menzionare per lo meno Cornelius Martini (noto per la sua polemica contro la logica di Pietro Ramo), che pubblicò anche un *Compendium metaphysicum* (Strasburgo 1605)¹⁸, e poi Rudolf Göckel (Goclenius), autore di opere come *l'Isagoge in Peripateticorum et Scholasticorum primam philosophiam* e *l'Isagoge in Organum Aristotelis*, apparse entrambe nel 1598 (ma la sua fama è affidata al *Lexicon philosophicum* [1613] e all'uso dei neologismi *psychologia* e *ontologia*)¹⁹, nonché Clemens Timpler, cui si deve fra l'altro la trilogia *Metaphysicae systema methodicum* (Steinfurt 1604),

¹⁷ Cfr. NARCISO 1966.

¹⁸ Cfr. POZZO 2012.

¹⁹ Cfr. LAMANNA 2013.

Physicae seu Philosophiae naturalis systema methodicus (Hannover 1605) e *Philosophiae practicae systema methodicum* (Hannover 1610)²⁰.

Nel campo opposto dei *novatores* convinti, ovvero dei seguaci di Cartesio, possiamo ricordare anzitutto le numerose opere di Johannes Clauberg, come la *Logica vetus et nova, quadripartita, modum inveniendae ac tradendae veritatis in Genesi simul et analysi facile methodo exhibens* (Amsterdam 1654)²¹, e poi il *Traité de Physique* (Parigi 1671) di Jacques Rohault, che godette di un duraturo successo, e naturalmente il *Système général de philosophie, contenant la logique, la métaphysique, la physique et la morale* (Parigi 1690) di Pierre- Sylvain Régis, tosto riedito con un titolo assai più esplicito: *Cours entier de philosophie, ou Système général de philosophie selon les principes de M. Descartes, contenant la logique, la métaphysique, la physique et la morale* (Amsterdam 1691)²². Ma i cartesiani non erano tutti legati in maniera esclusiva al loro maestro (si pensi ad Adriaan Heereboord, che nella sua *Philosophia rationalis, moralis et naturalis* [1654] risente anche dell'influsso di Pietro Ramo e di Bacone) né erano tutti degli arrabbiati antiperipatetici. È il caso dell'olandese Johannes de Raey, maestro di Clauberg, che non vedeva la filosofia di Cartesio in totale opposizione a quella di Aristotele, come già si coglie nel titolo della sua opera: *Clavis philosophiae naturalis, seu Introductio ad contemplationem naturae Aristotelico-Cartesiana* (Leida 1654).

L'opera del de Raey ci avvicina al secondo atteggiamento sopra rilevato, che per la varietà delle sue posizioni appare il più interessante in una

²⁰ Cfr. FREEDMAN 1988 e 2009.

²¹ Cfr. VERBEEK 1999.

²² Cfr. DEL PRETE 2011.

prospettiva di *intellectual history*. È un atteggiamento che possiamo definire “eclettico”: termine in sé indicativo ma vago, perché copre un ventaglio di posizioni che vanno dall’opportunistica apertura a certi tratti della *nouvelle philosophie* e della nuova fisica (un’apertura o attenzione dettate dall’esigenza di non uscire dal “mercato” e nel contempo di non rinnegare la propria formazione filosofica e di non mettersi in urto con i potentati accademici) fino ad una consapevole e sincera apertura verso il nuovo, contraddistinta però dal rifiuto, in nome della *libertas philosophandi*, di rinchiudersi entro una scuola, sia essa l’antica e potente scuola peripatetica o la nuova ed aggressiva scuola cartesiana. Di qui il frequente, e spesso mal riuscito, tentativo di mediare fra queste due linee di pensiero, evitando di assumere un atteggiamento di condanna dell’una o dell’altra parte (sarebbe interessante, da questo punto di vista, il confronto o il collegamento con la *querelle des anciens et des modernes*, che si spinge sino ai primi anni del Settecento, trovando una efficace e ironica trasfigurazione letteraria nella *Battle of the Books* di Jonathan Swift, apparsa nel 1697). Questo vario modo di far fronte alla crisi dell’insegnamento peripatetico-scolastico, che non poteva non toccare anche lo strumento didattico per eccellenza (il manuale o il trattato), potrebbe oggi farci sorridere, ma ci apparirebbe più comprensibile se pensassimo alla crisi profonda, intellettuale e professionale ad un tempo, vissuta un quarto di secolo fa da quei docenti di filosofia nelle università dell’Europa orientale che si erano formati e avevano fatto carriera all’interno della tradizione marxista-leninista (a ben vedere, un’altra e più massiccia forma di Scolastica...) e che con il crollo del muro di Berlino vennero a trovarsi repentinamente “fuori mercato”.

Un tentativo di far convivere insieme la tradizione peripatetica e la filosofia cartesiana, nonché l'epicureismo riproposto dal Gassendi, è offerto da Pierre de Villemandy, docente all'accademia calvinista di Saumur, con la sua *Manuductio ad philosophiam vetero-novam, in qua triplicis philosophiae [...] Aristoteleae nempe, Epicureae et Cartesianae placita [...] adducuntur et [...] conferuntur* (Saumur 1674). Il Villemandy era rimasto legato alla sua formazione peripatetico-scolastica, ma fu indotto ad aprirsi in qualche maniera ad altre concezioni filosofiche dal duro scontro che egli ebbe con il concorrente Jean-Robert Chouet, che aveva introdotto a Saumur le dottrine di Cartesio. Il manuale del Villemandy riscosse un notevole successo (fu riedito altre tre volte, fino al 1685, ovvero fino alla revoca dell'editto di Nantes), ma non andò oltre la trattazione della logica, preceduta da una introduzione storico-filosofica²³. Una linea "ecumenica" ancora più spiccata (e non dipendente solo da contingenze accademiche) viene sostenuta in quegli stessi anni dall'oratoriano Jean-Baptiste Du Hamel, che non va confuso con il conterraneo Jean Du Hamel, autore pure lui di un testo per la scuola, ma d'impianto assai tradizionale (*Philosophia universalis, sive Commentarius in universam Aristotelis philosophiam ad usum scholarum comparatam. Quaedam recentiorum philosophorum ac praesertim Cartesii propositiones damnatae ac prohibitae*, Parigi 1705; repr. Hildesheim 2005). Dopo il *De consensu veteris et novae philosophiae, ubi Platonis, Aristotelis, Epicuri, Cartesii aliorumque placita de principiis rerum excutiuntur* (Parigi 1663), Jean-Baptiste Du Hamel pubblicò la *Philosophia vetus et nova, ad usum scholae accommodata* (Parigi 1678, repr. Hildesheim 2005-2006), un manuale destinato

²³ Cfr. SANTINELLO, PIAIA 1979-2004, II, 56-57; BORGHERO 2003.

agli allievi del parigino *collège de Bourgogne*, ma che godette di grande successo e fu persino tradotto in lingua tartara dai gesuiti per far conoscere all'imperatore della Cina il pensiero d'Occidente. A parte questa fortuna esotica, grazie al suo orientamento concordista l'opera de Du Hamel ebbe l'effetto di far penetrare le dottrine di Cartesio e degli atomisti in ambienti culturalmente conservatori, a partire dall'Università di Parigi, ed è significativo che due illustri docenti della Studio patavino, il naturalista Antonio Vallisneri e l'anatomista Giambattista Morgagni, abbiano tratto in gioventù proprio dal manuale del Du Hamel lo spunto per aprirsi al pensiero moderno, dopo la tradizionale formazione aristotelico-scolastica²⁴.

Il progetto conciliativo del Du Hamel, che poggiava sull'esigenza di superare le sterili dispute e contrapposizioni, prestava però il fianco all'accusa di sincretismo, mentre il più maturo eclettismo faceva leva su un atteggiamento più critico e quindi filosoficamente più impegnato. È questo, per restare a Parigi, l'atteggiamento di Edmond Pourchot, docente al *Collège des Quatre Nations*, che il poeta Boileau difese dall'accusa di cartesianismo mossagli dai colleghi più tradizionalisti (in effetti egli negava l'esistenza delle forme sostanziali, ma la sua adesione al cartesianismo risulta piuttosto blanda). La sua *Institutio philosophica ad faciliorem veterum ac recentiorum philosophorum lectionem comparata* (Parigi 1695, voll. 5) riscosse a sua volta un buon successo editoriale, durato fino al quarto decennio del Settecento; essa comprendeva la

²⁴ Cfr. RAPETTI 2003, 143-196; PIAIA 2011, 27-35.

logica, la metafisica, elementi di geometria, la fisica (generale e speciale) e l'etica, chiudendosi con una serie di «Exercitationes scholasticae»²⁵.

In Italia sulla scia del Pourchot si collocherà lo scolopio Odoardo Corsini con le sue *Institutiones philosophicae ac mathematicae ad usum Scholarum Piarum* (Firenze 1731-1734, voll. 6), assai diffuse soprattutto in Polonia, Austria ed Ungheria. La genesi di questo manuale è emblematica: chiamato ad appena ventun anni (era nato nel 1702) ad insegnare filosofia nelle scuole del suo ordine a Firenze, il Corsini dovette in un primo momento adottare come testo il fortunatissimo manuale del domenicano Antoine Goudin, *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaeque Divi Thomae dogmata* (Lione 1671), ben presto accantonato e sostituito con la *Philosophia vetus et nova* del Du Hamel. Accusato dagli avversari di diffondere dottrine perniciose tratte da Gassendi e Cartesio, il giovane professore reagì pubblicando un corso completo di filosofia (nonché di matematica) chiaramente ispirato ai principi dell'eclettismo, come già traspare dalla citazione posta in esergo sul contro frontespizio dell'opera e desunta dagli *Stromata* di Clemente Alessandrino, il pensatore cristiano che più di ogni altro aveva teorizzato e praticato il principio secondo cui si può giungere alla verità per vie molteplici e differenti: «Philosophiam autem dico non Stoicam, nec Platoniam, aut Epicuream et Aristotelicam, sed quaecumque ab his sectis recte dicta sunt, quae docent justitiam cum pia scientia, hoc totum selectum, dico philosophiam»²⁶.

²⁵ Cfr. SANTINELLO, PIAIA 1979-2004, II, 99-103; ZACCONE SINA 2004; BROCKLISS 2006; BLUM 2012, 19-20.

²⁶ Cfr. PIAIA 2003.

In Italia l'orientamento eclettico nella manualistica filosofica si diffuse soprattutto grazie alle opere di Antonio Genovesi, legate al suo contrastato insegnamento di metafisica (a partire dal 1741) e poi di etica all'Università di Napoli. Grazie anche agli editori Remondini di Bassano del Grappa, i suoi manuali pubblicati dapprima in latino e poi in italiano – dagli *Elementa metaphysicae mathematicum in morem adornata. Pars prior. Ontosophia* (Napoli 1743) alla *Logica per gli giovanetti* (Napoli 1766) – conobbero un'ampia e duratura diffusione²⁷. Ma è in Germania che l'eclettismo filosofico registrò il maggiore sviluppo e diede luogo a una ricca produzione di manuali, a partire da Christian Thomasius, che nel 1688 (due anni prima di trasferirsi a Halle a causa dei contrasti con i colleghi aristotelici e con i teologi più ortodossi) aveva pubblicato a Lipsia la *Introductio ad philosophiam aulicam seu primae lineae de prudentia cogitandi atque ratiocinandi* (poi riedita in tedesco: *Einleitung zur Hoff-Philosophie*, Halle 1710), cui seguirono, sempre in tema di logica e di morale, *l'Einleitung in die Vernunftlehre*, *l'Ausübung der Vernunftlehre*, *l'Einleitung zur Sittenlehre* e *l'Ausübung der Sittenlehre*. In queste opere, apparse a Halle fra il 1691 e il 1696, la critica alla tradizione aristotelica si coniuga con la fondazione di un'etica razionale, che rifugge però dagli eccessi razionalistici e propende verso quella “ragionevolezza” di cui si era fatto promotore John Locke²⁸.

Se il passaggio dal latino alla lingua nazionale contraddistingue, sia pure con il divario di alcuni decenni, i manuali del Thomasius come quelli

²⁷ Sull'«eclettismo programmatico» di derivazione tedesca, cui si ispirò il Genovesi, cfr. ZAMBELLI 1972, 321-417; sull'eclettismo in generale cfr. ALBRECHT 1994.

²⁸ Cfr. SANTINELLO, PIAIA 1979-2004, II, 341-350; TOMASONI 2005.

del Genovesi – un aspetto, questo, da non trascurare nella storia della manualistica filosofica –²⁹ l'altro esponente tedesco dell'eclettismo, Johann Franz Buddeus, mantenne sempre legata la sua produzione didattica all'uso della lingua latina. Amico del Thomasius a Halle (ove insegnò filosofia morale dal 1694 al 1705, quando si trasferì a Jena sulla cattedra di teologia), il Buddeus compose un corso completo di filosofia, il cui titolo era un vero e proprio manifesto programmatico: *Philosophia eclecticica*, che come tale doveva distinguersi non solo dalla tradizione aristotelico-scolastica e dallo scetticismo, ma anche dal sincretismo filosofico, ovvero dalla pretesa di trovare un accordo fra i princìpi sottesi ai diversi sistemi di filosofia (di qui le critiche mosse al sopra menzionato Jean-Baptiste Du Hamel, nonché a Johann Christoph Sturm, docente di matematica e fisica all'Università di Altdorf, che nel 1687 aveva pubblicato i *Physicae conciliatricis [...] conamina succinctis aphorismis adumbrata et publice ventilata*). L'opera del Buddeus era articolata in tre volumi, editi a Halle: *Elementa philosophiae practicae* (1697), *Elementa philosophiae instrumentalis* (1703), *Elementa philosophiae theoreticae* (1703), più volte riediti fino al 1727³⁰. Questo schema, che colloca la metafisica (intesa nominalisticamente come «conoscenza di termini») all'interno della *philosophia instrumentalis*, si ritrova, ad es., nel *Systema philosophiae* (Kiel-Amburgo 1722-1727) di Friedrich Gentzen. Pure all'eclettismo ci riconducono opere come la *Delineatio philosophiae rationalis eclecticicae efformatae et usui seculi adcomodatae, sive De intellectus humani*

²⁹ Cfr. a questo proposito le osservazioni di Mario Longo a una *Programmschrift* del Thomasius di poco precedente alla *Introductio ad philosophiam aulicam*, in LEE, POZZO, SGARBI, VON WILLE 2011, 3-13.

³⁰ Cfr. SANTINELLO, PIAIA 1979-2004, II, 373-406; NÜSSEL 1996.

usu atque emendatione libri duo (Jena 1709) di Ephraim Gerhard, la *Synopsis philosophiae rationalis* (Jena 1716) di Johann Jakob Syrbius (riedita l'anno successivo con il titolo di *Institutiones philosophiae rationalis eclecticae*), gli *Elementa philosophiae rationalis et moralis ex principiis admodum evidentibus justo ordine adornata* (Francoforte 1728) del celebre giurista Johann Gottlieb Heineccius, che fu anche docente di filosofia, e la *Synopsis philosophiae rationalis sive Logica* (Erfurt-Lipsia 1730) di Lorenz Reinhard, cui fecero seguito la *Synopsis philosophiae primae* e la *Synopsis philosophiae moralis*³¹.

Non è il caso di prolungare ulteriormente questa già lunga sfilata di nomi e di titoli. Giova semmai arricchire il quadro sin qui abbozzato, ponendoci un'altra domanda: in che termini e con quali forme la prospettiva storico-filosofica trova spazio nell'organizzazione interna dei manuali di filosofia? La domanda non è irrilevante, se si tiene presente che è proprio nel Sei-Settecento che la *historia philosophica* si afferma come genere letterario a sé stante e dà luogo a sua volta alla produzione di manuali, complementari certo, ma autonomi anche sul piano editoriale rispetto alla trattazione filosofico-sistemica. Anche in questo caso non si tratta di una novità assoluta, dal momento che introduzioni o rassegne di tipo storico o più semplicemente retrospettivo erano già presenti nei commentari medievali (sulla scia del modello offerto da Aristotele nella *Fisica* e nella *Metafisica*), in particolare negli *accessus ad auctores*³². Se poi si prende in mano la citata *Summa philosophiae* dello pseudo Grossatesta, ci si accorge che il trattato I, diviso in 14 capitoli,

³¹ Cfr. SANTINELLO, PIAIA 1979-2004, II, 412-413, 430, 485-486, 497, 504. In particolare su Heineccius cfr. WARDEMANN 2007.

³² Cfr. QUAIN 1945; PIAIA 1983, 82-84.

non si limita ad offrire un quadro, sia pure molto schematico, delle antiche scuole filosofiche, ma prolunga tale quadro sino all'epoca contemporanea all'autore (il sec. XIII) con l'esplicita menzione di Alberto Magno e di Alessandro di Hales, presentati – si noti bene – come *philosophi* e non come *theologi*; il che dimostra che l'idea di una *historia philosophica* che vada dalle origini più remote *usque ad nostram aetatem* non è un'invenzione tutta moderna³³.

Con tutto ciò va riconosciuto che la «parte storica» viene ad occupare nel Sei-Settecento un posto sempre più centrale in ambito filosofico (in linea con quella sensibilità storica, anzi storicizzante, che è uno dei punti di forza della modernità), sino a giocare nell'Ottocento un ruolo di primissimo piano. In rapida sintesi, il rapporto fra il manuale di filosofia e la trattazione storico-filosofica può assumere tre differenti modalità: a) il manuale ha un'impostazione esclusivamente teorico-sistematica, escludendo qualsiasi «parte storica»; b) l'esposizione storica ha luogo all'interno del testo introduttivo (la «Praefatio» o «Dissertatio praeliminaris»), in cui si tratta in generale della definizione di 'filosofia', della sua partizione, della sua utilità, della sua origine e così via; è il caso del Du Hamel, che nella «Disputatio prooemialis de philosophia in universum», posta dopo la trattazione della logica, racchiude le antiche scuole filosofiche entro uno schema tripartito (dogmatici, scettici, acatalettici); c) la trattazione storica ha una sua visibilità anche tipografica, e gode di una certa ampiezza, preludio al suo costituirsi come genere autonomo (si veda, ad es., il capitolo «De philosophorum sectis» con cui il Thomasius apre la sua *Introductio ad philosophiam aulicam*, oppure la «Historiae philosophicae

³³ Cfr. PIAIA 1983, 70-82.

sinopsis, in qua sectarum omnium divisio, ac series demonstratur», che nel manuale del Corsini fa seguito alla «In universam philosophiam Praefatio [...]», nella quale per altro vi sono già cenni sull'origine e sull'«incremento» della filosofia). Quest'ultima modalità è naturalmente la più interessante, soprattutto nei casi in cui l'introduzione storico-filosofica non compare nella prima edizione del manuale di filosofia e non è dello stesso autore di questo manuale, ma viene aggiunta *ab extrinseco* in una edizione successiva, segno evidente dell'imporsi di una esigenza di informazione storica, cui si dà una pronta risposta sul piano editoriale con il ricorso a specifiche competenze. Mi limito qui a ricordare due casi emblematici: il primo riguarda l'aggiunta – nella III edizione (1691) del citato corso di filosofia del Régis – di un anonimo *Discours sur la philosophie ancienne e moderne*, comprendente una cinquantina di pagine lasciate prive di numerazione (l'editore evitò così di dover rinumerare la paginazione dell'intera opera...). Composto dall'emigrato francese Pierre Coste, futuro traduttore in francese di alcune opere di Locke, questo *Discours* esalta la superiorità del cartesianismo rispetto alle filosofie antiche; una superiorità dovuta anzitutto all'uso di un metodo diverso, fondato sulla ragione e non sull'*ipse dixit*, e poi alla maggior estensione delle conoscenze in campo fisico e all'ideazione di nuovi strumenti scientifici³⁴. Il secondo esempio è offerto dalla *Disputatio physico-historica de rerum corporearum origine* di Antonio Genovesi, messa innanzi a una nuova edizione (Venezia 1745) degli *Elementa Physicae* (I ed.: Leida 1734) dell'olandese Peter van Musschenbroek e

³⁴ Cfr. SANTINELLO, PIAIA 1979-2004, II, 89-93.

sulla quale già Eugenio Garin attirò l'attenzione degli studiosi³⁵. In quello stesso giro d'anni (1741-1744) Johann Jacob Brucker pubblicava a Lipsia la sua monumentale *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, da cui avrebbe poi tratto un testo per i suoi allievi del ginnasio di Augusta, le *Institutiones historiae philosophicae usui academicae iuventutis adornatae* (Lipsia 1747). Il manuale di storia della filosofia entra così a pieno titolo tra le forme letterarie in cui si esprime e si organizza la filosofia moderna, accanto al manuale sistematico: una distinzione, o divaricazione, che Hegel avrebbe cercato di superare grazie alla sublimazione speculativa della storia della filosofia, ma che ancor oggi si ripresenta in termini problematici nel campo dell'insegnamento filosofico.

GREGORIO PIAIA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

³⁵ Cfr. GARIN 1970.

BIBLIOGRAFIA

ALBRECHT 1994 = MICHAEL ALBRECHT, *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1994 (Quaestiones, 5).

BALDINI 1992 = UGO BALDINI, *“Legem impone subactis”*. *Studi su filosofia e scienza dei gesuiti in Italia, 1540-1632*, Roma, Bulzoni 1992 (Collana dell’Istituto di filosofia, 3).

BAUR 1912 = LUDWIG BAUR, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*, Münster, Aschendorff 1912 (Beiträge für Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 9).

BLUM 2012 = PAUL RICHARD BLUM, *Studies on Early Modern Aristotelianism*, Leiden, Brill 2012 (History of Science and Medicine Library: Scientific and Learned Cultures and Their Institutions, 7).

BORGHERO 2003 = CARLO BORGHERO, «Scepticism and Analysis. Vilemandy as a Critic of Descartes», in Paganini Gianni (ed.), *The Return of Scepticism. From Hobbes to Descartes and Bayle*, Dordrecht, Kluwer 2003, 213-229 (Archives internationales d’histoire des idées, 184).

BRIZZI 1981 = GIAN PAOLO BRIZZI (ed.), *La “Ratio studiorum”*. *Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma, Bulzoni 1981 (Biblioteca del Cinquecento, 16).

BROCKLISS 2006 = LAURENCE BROCKLISS, «The Moment of No Return. The University of Paris and the Death of Aristotelianism», *Science & Education* 15 (2006), 2-4, 259-278.

BRUCKER 1742-1744 = JACOBUS BRUCKER, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Lipsiae, B.C. Breitkopf 1742-1744 (repr. Hildesheim - New York, G. Olms, 1975), voll. 5.

BUONAFEDE 1792 = APPIANO BUONAFEDE, *Della restaurazione di ogni filosofia ne' secoli XVI, XVII e XVIII*, Venezia, Pasquali 1792, voll. 3.

CAPOCCIA 2009 = ANNA RITA CAPOCCIA, «Modernità e ortodossia: strategie di conciliazione e dissidenza nell'insegnamento della filosofia nei collegi gesuitici del primo Settecento», *Les Dossiers du GRIHL – Groupe de Recherches Interdisciplinaires sur l'Histoire du Littéraire*, 2009/2, 1-89 (URL: <http://dossiersgrihl.revues.org/3678> [31-03-2014]).

CARELLA 2007 = CANDIDA CARELLA, *L'insegnamento della filosofia alla "Sapienza" di Roma. Le cattedre e i maestri*, Firenze, Olschki 2007 (Le Corrispondenze letterarie, scientifiche ed erudite dal Rinascimento all'età moderna. Subsidia, 7).

CASALINI 2012 = CRISTIANO CASALINI, *Aristotele a Coimbra. Il Cursus Conimbricensis e l'educazione nel Collegium Artium*, Roma, Anicia 2012 (Teoria e storia dell'educazione, 155).

CONDILLAC 1947-1951 = *Oeuvres philosophiques de Condillac*, texte établi et présenté par GEORGES LE ROY, Paris, PUF 1947-1951, voll. 3 (Corpus général des philosophes français. Auteurs modernes, 33).

DEL PRETE 2011 = ANTONELLA DEL PRETE, «Un cartésianisme hérétique: Pierre-Sylvain Régis», *Corpus. Revue de philosophie* n. 61 (2011), 189-203.

DIDEROT, D'ALEMBERT 1968 = *Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri, ordinato da Diderot e D'Alembert*, trad. di PAOLO CASINI, Bari, Laterza 1968 (Classici della filosofia moderna).

FORLIVESI 2002 = MARCO FORLIVESI, *"Scotistarum Princeps". Bartolomeo Mastri (1602-1673) e il suo tempo*, Padova, Centro Studi Antoniani 2002 (Fonti e studi francescani, 11).

FORLIVESI 2012 = MARCO FORLIVESI, *La filosofia universitaria tra XV e XVII secolo*, Padova, CLEUP 2012 (La filosofia e il suo passato, 51).

FREEDMAN 1988 = JOSEPH F. FREEDMAN, *European Academic Philosophy in the Late Sixteenth and Early Seventeenth Centuries. The Life, Significance, and Philoso-*

phy of Clemens Timpler, 1563/64-1624, Hildesheim, G. Olms 1988, voll. 2 (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, 27).

FREEDMAN 1999 = JOSEPH F.FREEDMAN, *Philosophy and the Arts in Central Europe, 1500-1700. Teaching and Texts at Schools and Universities*, Aldershot, Ashgate 1999 (Collected Studies Series, 626).

FREEDMAN 2009 = JOSEPH F.FREEDMAN, «The Godfather of Ontology? Clemens Timpler, "All that is Intelligible", Academic Disciplines during the Late 16th and Early 17th Centuries, and Some Possible Ramifications for the Use of Ontology in Our Time», *Quaestio* 9 (2009), 3-40.

GARIN 1970 = EUGENIO GARIN, «Antonio Genovesi storico della scienza», in ID., *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Nistri-Lischi, Pisa 1970 (Saggi di varia umanità, N.S., 11), 223-240 (II ed. Firenze, Le Lettere 1993).

LAMANNA 2013 = MARCO LAMANNA, *La nascita dell'ontologia nella metafisica di Rudolph Göckel (1547-1628)*, Hildesheim-Zürich-New York, G. Olms 2013 (Europaea memoria. Reihe 1. Studien, 97).

LEE, POZZO, SGARBI, VON WILLE 2011 = SEUNG-KEE LEE, RICCARDO POZZO, MARCO SGARBI, DAGMAR VON WILLE (eds.), *Philosophical Academic Programs of the German Enlightenment. A Literary Genre Reconstruction*, Stuttgart - Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 2011 (Forschungen und Materialien zur Universitätsgeschichte, I/4).

NARCISO 1966 = ENRICO IGNAZIO NARCISO, *La Summa philosophica di Salvatore Roselli e la rinascita del tomismo*, Roma, Pontif. Università Lateranense 1966 (Studi e ricerche sulla rinascita del tomismo, 2).

NÜSSEL 1996 = FRIEDERIKE NÜSSEL, *Bund und Versöhnung. Zur Begründung der Dogmatik bei Johann Franz Buddeus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1996 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, 77).

PIAIA 1983 = GREGORIO PIAIA, «*Vestigia philosophorum*». *Il medioevo e la storiografia filosofica*, Rimini, Maggioli 1983 (Studi di filosofia e di storia della filosofia, 6).

PIAIA 2003 = GREGORIO PIAIA, «Cercare il vero senza spirito di partito». La lezione filosofica di Odoardo Corsini», in Rossi Ercolani Raimondo (ed.), *Padre Odoardo Corsini. Un fananese del XVIII secolo al servizio della scuola, della cultura e della fede* (Atti del Convegno Fanano, 4-5 ottobre 2002), Livorno, Debate Editore 2003, 173-181.

PIAIA 2011 = GREGORIO PIAIA, *Le vie dell'innovazione filosofica nel Veneto moderno (1700-1866)*, Padova, CLEUP 2011 (La filosofia e la sua storia, 42).

PIAIA 2013= GREGORIO PIAIA, «Averroes and Arabic Philosophy in the Modern *Historia Philosophica*: Seventeenth and Eighteenth Centuries», in ANNA AKASOY, GUIDO GIGLIONI (eds.), *Renaissance Averroism and Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Dordrecht, Springer 2013, pp. 237-253 (*Archives Internationales d'histoire des idées*, 211); ed. italiana in Gregorio Piaia, *Talete in Parnaso. La storia dei filosofi e le belle lettere*, Padova, CLUEP 2013, 102-126.

POZZO 2012 = RICCARDO POZZO, "Adversus Ramistas". *Kontroversen über die Natur der Logik am Ende der Renaissance*, Basel, Schwabe 2012 (Schwabe *Philosophica*, 13).

QUAIN 1945 = EDWIN A. QUAIN, «The Medieval Accessus ad Auctores», *Traditio* 3 (1945), 243-256.

RAPETTI 2003 = ELENA RAPETTI, *Percorsi anticartesiani nelle lettere a Pierre-Daniel Huet*, Firenze, Olschki 2003 (Le corrispondenze letterarie, scientifiche ed erudite dal Rinascimento all'età moderna. *Subsidia*, 4).

SANTINELLO, PIAIA 1979-2004 = GIOVANNI SANTINELLO, GREGORIO PIAIA (eds.), *Storia delle storie generali della filosofia*, Brescia-Padova-Roma, La Scuola - Antenore 1979-2004, voll. 5 in 7 tomi (Università di Padova - Pubblicazioni dell'Istituto di storia della filosofia e del Centro per ricerche di filosofia medievale).

SAVÉRIEN 1760-1761 = ALEXANDRE SAVÉRIEN, *Histoire des philosophes modernes*, Paris, Brunet 1760-1761, voll. 4.

STEWART 1994 = DUGALD STEWART, *The Collected Works*, ed. by WILLIAM HAMILTON, Edinburgh - London, Th. Constable & Co. - Hamilton, Adams & Co. 1854-1860 (repr. Bristol, Thoemmes 1994), voll. 11.

TIRABOSCHI 1822-1826 = GIROLAMO TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana*, Milano, Società tipografica de' classici italiani 1822-1826, repr. Frankfurt am Main, Minerva 1972 (Minerva Journals 2007), voll. 16 (I ed.: Modena, Società Tipografica 1772-1782).

TOMASONI 2005 = FRANCESCO TOMASONI, *Christian Thomasius. Spirito e identità culturale alle soglie dell'illuminismo europeo*, Brescia, Morcelliana 2005 (Maestri del pensiero, 18).

VERBEEK 1999 = THEO VERBEEK (ed.), *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, Dordrecht, Kluwer 1999 (Archives internationales d'histoire des idées, 164).

WARDEMANN 2007 = PATRICIA WARDEMANN, *Johann Gottlieb Heineccius (1681-1741). Leben und Werke*, Frankfurt am Main, Peter Lang 2007 (Europäische Hochschulschriften).

ZACCONE SINA 2004 = MARIA GRAZIA ZACCONE SINA, «Il volto cartesiano dell'analogia in alcune pagine di Pourchot, F. Lamy e Fénelon», *Rivista di storia della filosofia* 59 (2004), 707-735.

ZAMBELLI 1972 = PAOLA ZAMBELLI, *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Napoli, Morano 1972 (Collana di filosofia, 16).

URL = <http://www.scholasticon.fr>;

http://www.prdl.org/author_view.php?a_id=1158&type=Philosophy.

LOGIC TEACHING AT THE UNIVERSITY OF OXFORD FROM THE SIXTEENTH TO THE EARLY EIGHTEENTH CENTURY

E. JENNIFER ASHWORTH

The title of the conference for which this paper was written was «From commentary to manual: the teaching of philosophy in the modern period», but where logic teaching at the University of Oxford is concerned, this title needs to be glossed, because the significant changes that took place involve the types of commentary and manual rather than the replacement of one by the other¹. At the beginning of the sixteenth century, university-wide lectures on logic presented the content of the central Aristotelian texts orally with or without detailed commentary, depending on the level of instruction, but students also worked with brief texts devoted to such medieval developments as *obligationes*, *insolubilia* and consequences, which had been gathered together in printed manuals, especially the *Libellus Sophistarum ad Usus Oxoniensium* which was published in England six times between 1499 and 1530, as well as on the European continent². If we jump to the beginning of the eighteenth century, we find that teaching now took place within the colleges and the halls, which, unlike colleges, were not permanent property-owning, self-

¹ For some general discussion of changes in textbooks, see ASHWORTH 1988(1), and for some general discussion of seventeenth-century Oxford, see ASHWORTH 1988(2).

² For details of the editions and their contents see ASHWORTH 1979 and ASHWORTH 1999, 385–386.

governing institutions, but which otherwise functioned in the same way. University-wide lectures had virtually disappeared, as had discussion of nearly all the specifically medieval developments, and, while commentaries were still read, students began, and often ended, their study of logic with succinct manuals that summarized Aristotelian logic, especially the *Logicae Artis Compendium* by Robert Sanderson, first published in 1615, and the *Artis Logicae Compendium* by Henry Aldrich, two slightly different versions of which were first published in 1691.

A long and complicated history lies behind these changes, and to understand what happened I shall start by considering the wider changes that took place in the organization of university teaching as well as more generally in English society. I will then consider humanism and the new Aristotelianism, and I will conclude with an overview of the most important logic manuals.

1. Changes in the University and in English Society

One might think that the place to begin would be an examination of the statutes that governed teaching. This would certainly be true for many European universities, whose changing statutes contained valuable details about the texts to be used³, but unfortunately, Oxford presents a very different picture. In the fifteenth century, the statute of 1431 had specified that three terms should be devoted to the study of logic, using either Aristotle's *Peri Hermeneias* or (*vel*) the first three books of Boethius's *Topics*, that is, *De*

³ FLETCHER 1986, 157–158, 174–175.

topicis differentiis, or alternatively (*aut*) Aristotle's *Prior Analytics* or his *Topics*⁴. No further details were given about the supplementary texts we know to have been used by virtue of surviving manuscripts. Nor did matters alter significantly in the sixteenth century, for while Boethius ceases to be mentioned, Oxford continued to place Aristotle at the heart of the logic curriculum, albeit by means of rather vague references. The Edward VI statutes of 1549 did represent a change of emphasis, for they had a strongly humanist flavour, and indicated that the logic and rhetoric texts to be studied were Aristotle's *Sophistici Elenchi* or *Topica*, Cicero, Quintilian or Hermogenes⁵. However, these statutes were unofficial and were probably never fully implemented⁶. In the *Nova Statuta* of 1564/5, it was merely specified that in dialectic there should be lectures on Porphyry's *Isagoge* or some part of Aristotle's dialectic⁷. As McConica remarked, «... the 'statutory curriculum' of the Tudor university is in many ways a very hypothetical concept»⁸.

Seventeenth-century statutes are no more instructive, for the Laudian statutes of 1636, which remained in force until the big reforms of the nineteenth century, notably the University Reform Act of 1854, simply required an undergraduate to attend lectures on rhetoric and grammar during his first year, and to hear early morning lectures on logic dealing with Porphyry's *Isagoge* or some part of Aristotle's logic from the end of his first year until

⁴ GIBSON 1931, 234: «Logicam per tres terminos, puta, libros Peri Hermeneias vel tres libros primos *Topicorum* Boecii, aut libros *Priorum* siue *Topicorum* Aristotelis».

⁵ GIBSON 1931, 344, 358.

⁶ FLETCHER 1986, 172.

⁷ GIBSON 1931, 390: «in dialectica aut *Institutiones* Porphirii, aut Aristotelem de quacunque dialectices parte...».

⁸ MCCONICA 1986(1), 152.

graduation. However, the curriculum went far beyond logic, for the second-year undergraduate was also required to hear lectures on moral philosophy, dealing with Aristotle's *Nicomachean Ethics*, *Politics*, and *Economics*. In his last two years he had to add geometry and the Greek language. Those studying for an MA degree had to attend lectures on Aristotle's natural philosophy and on Aristotle's *Metaphysics* as well as on history, Greek, and Hebrew⁹. The degree requirements for both the BA and the MA degrees included participation in a series of disputations¹⁰, as well as oral examinations which were to emphasize the candidate's ability to express himself fluently in Latin on everyday matters¹¹. The appended *Statuta Aularia* specified that the halls should provide lectures in logic and organize disputations, declamations and the writing of themes¹². How far students were able to meet the requirement of fluent expression in Latin in all these exercises is not clear. John Potenger, who matriculated at Corpus Christi in 1664 at the age of sixteen, wrote: «At dinner and supper, it being the custom to speak latin, my words were few, till I came to a tollerable proficiency in colloquial latin»¹³, but not all students were as hard-working and serious as Potenger.

In addition to those references to Aristotle mentioned above, other statutory references have to do with the Lenten disputations for determining bachelors, that is, those about to graduate. A statute of 1586 directed that only

⁹ GRIFFITHS 1888, Tit. IV. S. i. c. 2–c. 13. (Note that references to the main body of the Laudian code are given by section rather than page number.)

¹⁰ GRIFFITHS 1888, Tit. VI. S. i. c. 1–c. 7 covers the requirements for the BA, and GRIFFITHS 1888, Tit. VI. S. ii. c. 1–c. 14 covers those for the MA.

¹¹ GRIFFITHS 1888, Tit. IX. S. ii. c. 1.

¹² GRIFFITHS 1888, 267–285, see Section III.

¹³ BINGHAM 1841, 29.

the views of Aristotle or other authors in accordance with Aristotle should be debated¹⁴, and in the Laudian statutes it was required that the determining bachelors should defend Aristotle in logic, rhetoric, politics and moral philosophy¹⁵. However, the fact that this last requirement was repeated in 1669, and again in 1670, 1671, 1672, 1673 and 1677, suggests that people needed to be reminded¹⁶. Although Aristotle remained at the heart of the official curriculum, and although one might conclude that Oxford undergraduates spent most of their time studying the works of Aristotle, there are several complicating factors.

First, it is well known that statutory provisions, such as the number of terms to be spent in residence before a degree was received, or indeed the number of terms to be devoted to logic, were often officially dispensed with, or even straightforwardly neglected, and this neglect extended to the official curriculum. In other words, if we want to know what logic was actually studied at the University of Oxford we have to look beyond the statutes to unofficial sources. Some student diaries survive, as do notebooks, with exercises, essays, lecture notes and extracts from books. There are letters, especially those of the four Fleming boys who studied at Oxford between 1678 and 1696. There are records of the textbooks which were published in Oxford,

¹⁴ GIBSON 1931, 437: «Praeterea cum authorum varietas multas peperisset in scholis dissensiones, statuerunt vel Aristotelem secundum vetera et laudabilia universitatis statuta, vel alios autores secundum Aristotelem defendendos esse, omnesque steriles et inanes quaestiones ab antiqua et vera philosophia dissidentes, a scholis excludendas et exterminandas».

¹⁵ GRIFFITHS 1888, Tit. VI. S. ii c. 9.

¹⁶ MS WOOD 276A, *Proclamations*, is a collection of printed broadsheets. Those I cite are numbered 356, 357, 361, 368, 371, and 375. The last broadsheet has a manuscript note remarking that such a page came out every year about a week before Lent began.

booksellers' catalogues showing what books were sold in Oxford, account books showing what books were bought, and wills and inventories recording what books students and college fellows owned when they died. Finally, there are two guides written for students written by Oxford men which give detailed recommendations of books which should be read. One, written about 1650 and no later than 1652, is probably by Thomas Barlow, and a large part is copied in one of John Locke's manuscripts, though only the headings are in Locke's hand¹⁷. The other, probably by Thomas Heywood, is entitled *Some Short hints at ye method of studying in the university: Nov. 1704*¹⁸. It may sound as if there is a lot of material here, but we should recognize that we are speaking of a long period for which there only a scattering of sources. Any conclusions drawn are bound to be somewhat speculative.

A second complicating factor involved changes in university organization. In the late middle ages, teaching was highly centralized. It was carried out by the regent masters, young MAs who had to spend at least two years lecturing and presiding over disputations, mainly on logical subjects, before they could go on to further studies. In the sixteenth and seventeenth centuries two important changes took place. One was the appearance of endowed chairs or professorships and lectureships which in many cases went outside the framework of the seven liberal arts and the three philosophies by introducing such subjects as Hebrew in 1546, history in 1622 and Arabic in 1636. It

¹⁷ For the edition, see DEJORDY, HARRIS 1961; for Locke's copy, see MS LOCKE e 17, 44-71. Barlow was librarian of the Bodleian from 1652 to 1660, and he also served as Provost of Queen's College and Lady Margaret Professor of Divinity.

¹⁸ MS RAWL D 40, with a second undated copy in MS RAWL D 1178. The Rev. Thomas Heywood matriculated at St John's College in 1694, received his BA in 1698, his MA in 1704, his BD in 1708, and his DD in 1714.

is tempting to think that this would have strengthened university teaching, but in fact many professors were political appointees who either did not lecture themselves or lectured in person, badly. The other, and more significant change, was the shifting of emphasis to the colleges and halls. From the end of the sixteenth century every student had to have a tutor from within his college or hall who was responsible for overseeing all his work, not to mention his moral development. Many colleges also established their own lectureships, some of which were public, and some of which were only for college members. In addition, they held their own disputations. Although there were university requirements that had to be met, including oral examinations, by the end of the seventeenth century the main teaching was carried out solely within the colleges and halls by individual tutors.

These organizational changes make it quite difficult to know what logic students were in fact taught. Although Christ Church at least had lectures on the logical works of Aristotle¹⁹, the focus was more usually on secondary sources in the form of specially written textbooks which students read with their tutors or privately. Individual colleges and individual tutors all had their own ideas about the choice of textbooks, and some students, such as George Fleming in 1689²⁰, arrived in Oxford with a number of logic texts provided by older siblings. Moreover, when we consider the breadth of the official curriculum together with the time devoted not only to what can loosely be described as classical studies but also to written and oral exercises and

¹⁹ BILL 1988, 196.

²⁰ MAGRATH 1913, 282–283.

disputations, we can see that logic could hardly take up as much time as Laud might have envisaged. Feingold writes:

. . . although the statutes stipulated that the study of logic be carried on for the last three years of the student's undergraduate course, in reality students devoted the mornings of only a year or so to a sustained study of logic — a situation created as much by the growing consensus on the merit of reducing the required technical expertise as by the need to accommodate the entire curriculum within the undergraduate course²¹.

This “privatization of the study of logic” (as Feingold has dubbed it)²² was linked with the invention of printing and the new book trade. The more books were available, and the more cheaply they could be produced, the less necessary was the dictation of approved texts along with oral commentaries on them, for students could own their own books, or pass them on to their friends and siblings, as did the Fleming brothers. On the other hand, George Fleming's remark in 1689 that his tutor at St Edmund Hall “read unto me Sanderson's and Du Treus Logicks”²³, and similar remarks by his elder brother Henry at Queen's College²⁴, suggest that a college tutor might either read aloud or deliver an informal lecture on these books. Book production also had an impact on college libraries, though this did not affect undergraduates directly. Some libraries kept old books and manuscripts, but others, such as All Souls in the 1540s, got rid of both in order to make room for new-

²¹ FEINGOLD 1997, 293.

²² FEINGOLD 1997, 293.

²³ MAGRATH 1913, 251–252.

²⁴ MAGRATH 1904, 262. Henry wrote that his tutor « reads to me once for ye most part every day, and sometimes twice, in Sandersons logick».

er printed works, and among that college's new acquisitions were the works of Aristotle in Greek and editions of Greek commentators on him²⁵.

A further complicating factor was the average student's career and aspirations, together with more general societal changes. Throughout the period we are concerned with Oxford had three distinct groups of students. The smallest group consisted of those who intended to take not only the BA degree but also the MA degree, and possibly further degrees in theology, medicine, or law. The second group consisted of those who intended to obtain at least a BA degree in order to further a career in the church or in school-teaching. The largest group consisted of those who intended to spend at least two or three years at Oxford, after which they would embark on legal studies in London at the Inns of Court, or enter some career which did not demand a university degree, or simply lead the life of a country gentleman. Over time the numbers belonging to each group varied. Around 1580 it has been estimated that perhaps only 26% of those who had matriculated (that is, officially begun their studies in the Faculty of Arts), graduated, but by the beginning of the seventeenth century at least 44% graduated²⁶. By the last decade of the seventeenth century, the number had risen to 48%²⁷. In other words, at no time did more than half the undergraduate body expect to follow a full university course of four years.

The social background of students also varied. At the beginning of the sixteenth century a large number of undergraduates were members of the re-

²⁵ KER 1986, 445, 449–450.

²⁶ MCCONICA 1986(1), 156; STONE 1974, 95.

²⁷ STONE 1974, 95.

ligious orders, and the sons of nobility and gentry were not preponderant²⁸. With the English Protestant reformation and the final suppression of the monasteries by 1540, members of religious orders disappeared, and student numbers slumped²⁹. However, an education in liberal arts was becoming increasingly valued by the nobility and the gentry, who sent their sons to university in the hope that at least some time spent there would give them a necessary polish³⁰. Moreover, by the end of the sixteenth and the early seventeenth century it was becoming expected that members of the Anglican clergy would have at least a BA degree³¹. As a result, student numbers rose again, and stayed relatively high, despite a slump in the middle of the seventeenth century, until at the end of the seventeenth century the upper-class desire for a university education for their sons diminished. Eighteenth-century Oxford and Cambridge thus declined into «fairly small training schools for the professions, mainly the Church»³².

These changes were of course accompanied by changes in the kind of curriculum thought to be suitable for undergraduates. Quickness in debate was always valued, and disputations remained an integral part of university education throughout the period, but the skills required in the late fifteenth century involved the ability to deal with elaborate semantic and logical puzzles, and to handle a variety of different kinds of inference, whereas what upper-class parents required for their sons in the later sixteenth and seven-

²⁸ EVANS 1992, 511–516.

²⁹ MCCONICA 1986(1), 153.

³⁰ MCCONICA 1986(2), 689, 722; TYACKE 1997, 2.

³¹ EVANS 1992, 538; TYACKE 1997, 2.

³² FEINGOLD 1997, 234–235.

teenth centuries had a lot more to do with the abilities to speak elegantly and persuasively, and to enrich one's discourse with literary references. Correct logical inference and the ability to distinguish truth from falsehood were still thought to provide an essential basis for discourse, but they played a background role, and were not to be themselves a main subject of discussion. Moreover, disputations were now supplemented by declamations and written themes, both of which were more literary than logical in character. In 1654 Seth Ward in his *Vindiciae Academicarum* defended the university's use of "verball Exercises" and "Disputations, Declamations and Publick Lectures" in place of scientific and practical studies. He wrote

Which of the Nobility or Gentry desire when they send their Sonnes hither, that they should be set to Chymistry, or Agriculture, or Mechanics? Their removall is from hence commonly in two or three years, to the Innes of Court, and the desire of their friends is not, that they be engaged in those experimentall things, but that their reason, and fancy, and carriage, be improved by lighter Institutions and Exercises, that they may become Rationall and Gracefull Speakers, and be of an acceptable behaviour in their Countries³³.

This passage does not mention logic, but there remained a firm belief that undergraduates needed to begin with some logic before they moved on to other matters. This Oxford attitude toward undergraduate instruction is well-captured by Clarendon's *Dialogue concerning education*. One speaker, the Bishop, remarks that those who criticize the universities «do not love Logick, nor *Latin*; and in truth I have known very few who decline the Universities, well instructed in either, of both which there is so much use in the serious

³³ WARD 1654, 49-50.

Part of human Life»³⁴. Another speaker, the Colonel, who is Clarendon's spokesman in the dialogue, makes it plain that in his view, an educated man will leave the university at the age of seventeen and spend two or three years at the Inns of Court before travelling and learning foreign languages³⁵. However, he began by speaking of what the undergraduate should learn:

And now a word to their Studies: Since they have brought with them a good Degree of understanding the *Latin* tongue, I wish they may, as soon as they come to the University, be instructed diligently in the Art of Logick, and engaged in the Forms of Disputation, and all other Exercises of the College in which they are; in which there ought to be no Difference or Respect to Quality ... And tho' I perceive this disputing Faculty is out of Credit in the Court, it is a most precious Ingredient into Wisdom, and to the more serious Part of our Life: The Art of Logick, which none of our Travellers return with, who carried it not out with them, disposes us to judge aright in any Thing; and though we do not make our Conversation in Syllogisms, and discourse in Mood and Figure, yet our Conversation and our Discourse is much the more reasonable, and the better formed, by the Experience we have had in that Art, and in which we may have spent some Time very merrily. And I must say again, this most useful Art was never well taught or learned but in the Universities: Not that a Man may not know how to make a Syllogism without going thither; but the Art it self, which is insensibly insinuated by the Custom and Observation of formal Disputations, is never attained but there, and is rarely unattained there by any who spend their Time there with any Application; I mean, so much of it as enables them to discourse reasonably, and judge of the Discourses of other Men³⁶.

2. Humanism and the New Aristotelianism

Seth Ward's reference to rational and graceful speaking brings us to the second topic, the impact of humanism, and its influence both on logic and

³⁴ CLARENDON 1727, 324. Clarendon died in 1674, and the dialogue was published posthumously, having been found among his papers.

³⁵ CLARENDON 1727, 329–331.

³⁶ CLARENDON 1727, 326.

on the new Aristotelianism. In order to understand these issues, it is necessary to distinguish between humanism as a literary movement, humanism as a scholarly movement which encouraged a new kind of Aristotelianism, and humanism as a movement that supposedly introduced a new kind of rhetorical and probabilistic logic, thus leading logicians away from Aristotelianism.

First, humanism as a literary movement was expressed by a new emphasis on the study of classical texts and literature. A variety of sources demonstrate this. For instance, if we consider John Dorne's Day Book, which is the record of an Oxford book-seller's sales in the year 1520, we see that while he sold 14 copies of *Sophistrie*, which must have been the *Libellus Sophistarum ad usum Oxoniensium*, along with a handful of related texts, he also sold 30 copies of Virgil and 44 of Terence, as well as many other classical sources³⁷. In the second part of the seventeenth century, it is clear that much of the reading students did with their tutors can loosely be described as classical studies. Thus at Christ Church in 1661/2 Locke's student H. Cleaton bought, among other works, "Roma illustrata, Suetonius, ... , Valerius Maximus, ... , Ovidii op^a, Dictionarium, Lucian"³⁸. A student at Corpus Christi, John Potenger, who matriculated in May 1664, wrote: «I did not immediately enter upon logick and philosophy, but was kept for a full year to the reading of classical authors, and making of theams in prose and verse»³⁹. In 1699/1700, again at Christ Church, Terry was assigned: "Aristotelis Ethica,

³⁷ MADAN 1885; KER 1986, 467–468.

³⁸ MS LOCKE f 11, fol. 11 v. This manuscript contains John Locke's Account Book which lists student expenses from 1661–1666. For discussion of Locke in relation to the scholastic background, see ASHWORTH 1981 and ASHWORTH 1984.

³⁹ BINGHAM 1841, 29.

Pearson in *Symbolum*, *Canticorum Hebr.*, *Cicero de Oratore*, *Homeri Odysse*, *Horatii Satyrae*"⁴⁰.

The effect of literary humanism was twofold: it drew a student's attention away from logical studies, and it affected the kind of language that was used in logic manuals. The medieval technical vocabulary used in the *Libellus Sophistarum* was replaced by a simpler, more classical language, and the *sophismata*, or puzzle cases designed to illustrate difficult logical points, disappeared completely. In Sanderson's *Logicae Artis Compendium*, we find a scattering of Greek terms and various references to Cicero. In Aldrich's *Artis Logicae Compendium*, only the bare essentials of Aristotelian logic are presented, and the language cannot be called literary or graceful, though it is certainly clear. In one way, this minimalist approach shows how the importance of logical studies had decreased, but in another way, it enabled authors to show a better grasp of what is formal about syllogistic logic.

Closely allied to literary humanism was the second type of humanism, which I call scholarly humanism⁴¹. This insisted on the publication of properly edited Greek texts, including not only Aristotle himself but ancient commentators on his works. In turn, this fed into the production of new Latin commentaries which based themselves on the original Greek, and which, like the new manuals, abandoned the *sophismata* and technical language found in many late medieval commentaries. This is doubtless at least part of what the Oxford statute of 1586 mentioned earlier had in mind when determining

⁴⁰ CCC, fol. 1ra. For discussion of the Christ Church Collections Book, see QUARRIE 1986.

⁴¹ SGARBI 2013, 27–28, misunderstood my remarks about the impact of humanism on logic in ASHWORTH 1985, XVIII–XIX, by (1) applying them only to English logic and (2) ignoring the distinction between different types of humanism.

bachelors were told to avoid “all sterile and empty questions” (*omnesque steriles et inanes quaestiones*) in their defense of Aristotle⁴². So far as Oxford was concerned, the new learning was reflected in library accessions, and in the reading of continental authors, especially from Italy and the Iberian peninsula. For instance, commentaries by the Italians Jacopo Zabarella and Giulio Pace were frequently referred to in the seventeenth century, as, less frequently, was the commentary on Aristotle’s *Organon* first published by the Jesuits of Coimbra in 1606⁴³. A summary of this work was even published in London in 1627⁴⁴; and much later, in 1689, George Fleming recorded that he had received “*Conimbrecensis Compen. Log.*” from his brother Henry⁴⁵.

The Coimbra commentary combined a literal commentary on Aristotle’s text with a question commentary dealing with specific points that arose from the text, and is important both for its scholarly references to a multitude of earlier commentators and for its exploration of philosophical issues. Equally notable for its treatment of philosophical issues was the lengthy *Logica* by the Polish Jesuit Smiglecius, first published in 1618 but published in Oxford in 1634, 1638 and 1658. This work was bought by two of John Locke’s stu-

⁴² GIBSON 1931, 437: «Praeterea cum authorum varietas multas peperisset in scholis dissensiones, statuerunt vel Aristotelem secundum vetera et laudabilia universitatis statuta, vel alios autores secundum Aristotelem defendendos esse, omnesque steriles et inanes quaestiones ab antiqua et vera philosophia dissidentes, a scholis excludendas et exterminandas». SGARBI 2013, 41, interprets this statute as being directed against Ramus alone, but MCCONICA 1979, 301, pointed out that it was “a regulation that was directed against the pursuit of scholastic subtleties as well as against Ramus”.

⁴³ For the text of the 1607 edition, see COIMBRA (1). There had been a spurious edition in 1604, probably based on lecture notes. For more details on the work of the Coimbra Jesuits, see CASALINI 2012.

⁴⁴ See COIMBRA (2).

⁴⁵ MAGRATH 1913, 280.

dents⁴⁶, by Henry Fleming before August 1679, and was handed on to George Fleming in 1689⁴⁷. The only Oxford author of a comprehensive treatment of Aristotle's *Organon* as a whole was John Case, whose *Summa veterum interpretum in universam dialecticam Aristotelis* was first published in London in 1584 and reprinted in Oxford in 1592 and 1598, as well as several times in Frankfurt⁴⁸. The work is a combination of manual and commentary, insofar as the first tract gives an overview of categorical propositions and their relationships, followed by an overview of types of argument, with an emphasis on the categorical syllogism. Each chapter has a question about the topic to be discussed in its title, and is rounded off by a sample dialogue on the issue. Undergraduate readers seem to be the target here. Subsequent tracts deal in a more detailed manner with Porphyry's *Isagoge*, the categories, demonstration, topics, and fallacies. Discussion of all the medieval additions, including obligations and *insolubilia* as well as supposition, is explicitly excluded⁴⁹. Case's logic was not the most popular or scholarly of his works, but "Casi logica" does appear in the 1613 inventory of John English, Fellow of St John's College⁵⁰, and in an anonymous inventory of 1637 or after⁵¹.

⁴⁶ MS LOCKE f 11, fol. 8 r and fol. 10 v.

⁴⁷ MAGRATH 1904, 295 and MAGRATH 1913, 276.

⁴⁸ For discussion of Case, and the rich array of sources he cites in his works, see SCHMITT 1983.

⁴⁹ CASE 1584, 294: «Lege si tantum sit tibi ocii illorum ampliaciones, restrictiones, obligatoria exponibilia, distributiva, collectiva, solubilia, insolubilia, aliaque infinita (nescio sanè quid dicam) prodigiosa portenta: tum certè intellexeris hanc nobilissimam Musam istorum sordibus nimis iamdiu contaminatum fuisse, adeoque nunc tandem purgandam esse necessariò».

⁵⁰ OUA TRANSCRIPTS, under "English". The titles in the published version of this inventory were added by the editor: see COSTIN 1946–1947, 119. The original inventories are found in

Commentaries on the individual books of the *Organon* were also read in Oxford. One continental commentary was written by the popular German author Christoph Scheibler, whose 1614 work on the *Topics* was published in Oxford in 1637 and 1653⁵², and bought by Henry Fleming before August 1680⁵³. In addition, there was some local Oxford production of commentaries in the last two decades of the sixteenth century and the first decades of the seventeenth century. Griffith (or Griffin) Powell wrote a commentary on the *Posterior Analytics* that was published in Oxford in 1594 and again in 1631, as well as on the European continent, and a commentary on the *Sophistici Elenchi* published in Oxford in 1598 and again in 1664. The titles of his works included the claim that Aristotle's text was "clearly expounded through questions and replies" (... *per quaestiones et responsiones perspicuè exponuntur*), which suggests an interest in undergraduate teaching. John Flavel wrote a *Tractatus de Demonstratione* that was published in Oxford in 1619, 1624 and 1651. Both Powell and Flavel acknowledged their debt to Italian authors such as Zabarella and Pace.

The list of books recommended to students, attributed to Thomas Barlow, included the commentaries by the Coimbra Jesuits and by Smiglecius, while among the books recommended on particular logical topics were

OUA HYP.\B\10-HYP.\B\20, which contain the Chancellor's Court Inventories. Not all have been transcribed.

⁵¹ OUA TRANSCRIPTS, under "Anonymous".

⁵² As well as the *Liber Commentariorum Topicorum*, Scheibler wrote *Philosophia Compendiosa* (1618) and *Introductio Logicae* (1618), both of which were later published in Oxford. The latter work was among the books owned by John Hutton: see note 68 below.

⁵³ MAGRATH 1904, 323.

Scheibler on the *Topics*, and the works by Powell and Flavel⁵⁴. In 1661/2 one of John Locke's students bought works by both Powell and Flavel⁵⁵, and in about 1670 Edward Bernard owned Flavel on demonstration and Powell "in *Analytica et Elencha*"⁵⁶. There is thus evidence that students were exposed to at least some commentaries during the seventeenth century, and there is also evidence that they read Aristotle's *Organon*⁵⁷. Indeed, they were often exhorted to do so in Greek⁵⁸. Nonetheless, the overwhelming impression is that the average student, especially those who were not intending to complete the degree course, focused on manuals of logic, and in the early eighteenth century the Christ Church Collections Book, which includes a record of the books assigned to individual undergraduates from 1699 to 1717, mentions Aristotle's logic only three times, with one reference to his *Categories* in 1703/4 and two to the whole *Organon* in 1714⁵⁹. On the other hand, the manuals of Sanderson and Wallis were assigned to first year students several times up to 1717, and after that, when assignments to individual students were no longer made, the manual by Aldrich remained a set text for the first class well into the second half of the eighteenth century⁶⁰. It was in these manuals that Aristotle continued to dominate, as will be seen in the final section of this paper when we compare the manual used in early sixteenth cen-

⁵⁴ DEJORDY, FLETCHER 1961, 1.

⁵⁵ MS LOCKE f 11, fol. 10 v.

⁵⁶ MS LAT. MISC. f 7, fol. 30 r.

⁵⁷ In 1689 George Fleming wrote «I myself read Aristotles Organon»: MAGRATH 1913, 251–252.

⁵⁸ FEINGOLD 1997, 299, but cf. *ibid.*, 260–261 on the deterioration of Greek studies in the latter part of the seventeenth century.

⁵⁹ CCC, (1703/4) fol. 4va «Arist.de Cat.»; (1714), fol. 18vb and fol. 19ra.

⁶⁰ For more details and references, see the final section below.

ture Oxford, namely the *Libellus Sophistarum*, with the manuals that were used in the seventeenth and early eighteenth centuries.

But we now need to consider whether there was a special logical humanism, that introduced a new kind of rhetorical and probabilistic logic, with special emphasis on informal argumentation⁶¹. It is certainly true that those writers who are most usually labelled as humanist logicians were read. Here I have in mind particularly Rudolph Agricola, Philipp Melanchthon, Johannes Caesarius, and later, Petrus Ramus (or Pierre de la Ramée). The information about Oxford for much of the sixteenth century is rather scanty, but John Dorne's Day Book shows that he sold one copy each of Agricola and Caesarius⁶². His best-seller among humanist logicians, with 17 copies sold, was George of Trebizond, whose short text was often used as a supplement to Agricola. We know that Agricola was particularly popular at Cambridge, followed by Melanchthon and then Caesarius⁶³, and there is no reason to suppose that Oxford was entirely different⁶⁴. Indeed, in 1527 lectures on Melanchthon's logic were required⁶⁵. Another example is provided by the diaries of the Carnsew brothers. In 1572 they bought Caesarius and Melanchthon, and in 1574 one of them began studying Agricola⁶⁶.

However, one can question how far these authors did introduce a new kind of logic. Agricola is the most revolutionary here, insofar as he largely

⁶¹ For a full discussion of this issue, see ASHWORTH 2008, 630–643, and ASHWORTH 2010.

⁶² See MADAN 1885.

⁶³ See ASHWORTH 1991, 229, for information and references.

⁶⁴ For more information about Oxford book ownership and use in the early sixteenth century, see LEEDHAM-GREEN 1999 and TRAPP 1999.

⁶⁵ FLETCHER 1986, 179.

⁶⁶ See MCCONICA 1986(2), 698–699.

confined himself to the discussion of the part of logic called invention, or how to produce and organize the material for arguments, and he also ascribed elements of rhetoric to logic, including the rhetorical topics, but most especially method. This was to become a very important subject of discussion, though in later textbooks it was routinely combined with discussions of scientific method. But there is little evidence of a particularly strong interest in informal argumentation as such. Moreover, both a look at Caesarius's popular *Dialectica* and the logical works of Melanchthon show that both of them believed in the importance of giving a succinct account of the main elements of Aristotelian logic. This is quite clear in John Seton's popular logic of 1545, the first logical work to be published in England after the last printing of the *Libellus Sophistarum* in 1530, and reprinted a number of times. Seton praised Agricola, but he also praised Melanchthon and his aim was to present Aristotelian logic in a way that could be absorbed by undergraduates. How far the text was used at Oxford is more difficult to determine, but it appears in the 1578 inventory of an Oxford bookseller⁶⁷, and in the 1653 inventory of John Hutton, a fellow of New College⁶⁸. As late as 1682 James Wilding, who studied first at St Mary Hall and then at Merton college, owned a copy of "Johan-

⁶⁷ See MCONICA 1986(2), 707.

⁶⁸ OUA TRANSCRIPTS, under "Hutton". In order of appearance, the logic texts Hutton owned include: Scheibleri Logica, Pacius in Aristotelis Organon, Burgersdicii Logica, Eustachii Quadripartita Philosophia, Sandersoni Logica, Fasciculus preceptorum Logicorum, and Iohannis Setoni Dialectica. "Lullii opera" and "Rami Aristoteles" also appear. Eustace of St Paul had included logic in his *Summa Philosophiae Quadripartita*, but was not usually cited for his logic. Franco Burgersdijk, whose *Institutionum Logicarum libri duo* was frequently published in Cambridge, was more popular in Oxford for his other works.

nis Setonii Dialect: Ars.” along with “Sandersoni Logica” and Aristotle’s Organon (or a summary of it)⁶⁹.

The logic of Petrus Ramus was well known in the latter part of the sixteenth century, but it was considerably less popular at Oxford than at Cambridge, and a number of good arguments were produced against his rather random simplifications. Ramist logic was certainly not absorbed into the standard curriculum in Oxford, though both Sanderson and Aldrich did discuss him very briefly⁷⁰, and there is evidence that students and others owned his works. In the 1613 inventory of John English we find “Ramus, Logick”, “Rami Logica” and “Ramus Logica”⁷¹. In the 1652 inventory of Thomas Cole of University College we find “Rami Dialectica” and in the 1653 inventory of John Hutton of New College we find “Rami Aristoteles”⁷². There is also evidence of the use of Ramist style diagrams, especially through the *Praecepta doctrinae Logicae* by Johannes Stierius which consisted entirely of such diagrams. This work was published in Oxford in 1667, 1671 and 1678, and in 1678 Henry Fleming took a copy to Queen’s College⁷³. However, there is little evidence that Ramus was taken seriously.

A number of rather sweeping claims about humanist logic have been made in the literature. Speaking of John Case’s logic, McConica wrote:

⁶⁹ DUFF 1885, 267 («The Names of my books 1682 ... Johannis Setonii Dialect: Ars Arist: Organ: Summa. Sanders: Logica ...»).

⁷⁰ SANDERSON 1985, *Appendix Posterior*, cap. 4, “De Historiâ Logice”, 121–122; ALDRICH 1691, “Conclusio”, sig. G 2 v–sig. G 3 r. I refer to the longer version, found in Cambridge University Library, Syn. 7.69.3.

⁷¹ OUA TRANSCRIPTS, under “English”.

⁷² OUA TRANSCRIPTS, under those names.

⁷³ MAGRATH 1904, 251.

It was intended for the undergraduate and was entirely in the rhetorical tradition we have described, training the beginner in the logic of persuasive discourse⁷⁴.

Similarly, speaking of seventeenth-century Oxford, Feingold wrote:

Not only did the humanists dispense with much of the previous specialized and technical formal logic and its attendant speculative grammar, but they contrived a new harmonious balance in the trivium by consolidating language, eloquence, and logic under the unified banner of the art of discourse. An important consequence of this reorientation of the trivium was to remove demonstrative reason from the domain of logic, as being unfit to accommodate the primary function of discourse, namely persuasion, and to substitute probabilistic reason⁷⁵.

Three points need to be made here. First, it is true that the authors of the new manuals did follow prominent humanists in introducing sections on method, both in the sense of organizing discourse, but also in the sense of scientific method as discussed by Zabarella. Second, where persuasion is concerned, it should be remembered that a distinction can be drawn between persuasion by demagogery and persuasion by means of well-presented valid arguments with true premises. The latter kind was still valued, at least by Lord Herbert of Cherbury who in his autobiography reflected on the logic he had studied at Oxford in the final years of the sixteenth century, and wrote that while he rejected “the subtleties of logic”,

I approve much those parts of logic which teach men to deduce their proofs from firm and undoubted principles, and show men to distinguish betwixt truth and falsehood, and help them to discover fallacies, sophisms, and that which the schoolmen call vicious argumentations ...⁷⁶.

⁷⁴ MCCONICA, 1986(2), 714.

⁷⁵ FEINGOLD 1997, 280–281.

⁷⁶ LEE 1907, 26.

Thirdly, we have to realize that there are two senses of ‘probable’. So-called dialectical or topical syllogisms were probabilistic, not in the modern sense of producing a conclusion that was highly supported by the premises, even though the conclusion could be false when the premises were true, but in the medieval sense that the premises were not necessary truths, though they were still part of a valid argument. John Rainold’s Oxford lectures on Aristotle’s *Rhetoric*, given between 1572 and 1578, are relevant here. He wrote:

Aristotle teaches the same rules of constructing both a probable and a necessary argument ... Since the same argument can be both necessary and probable, the distinction is irrelevant to the art of discourse⁷⁷.

It seems clear that he is using the medieval sense of probable here and that he views the syllogism as a formal structure. In general, I know of little evidence that close attention was paid to arguments that were probable in the modern sense, though some authors, including Melanchthon, did touch on this issue⁷⁸.

3. Overview of Some Logic Manuals

The difference between the manuals used in Oxford in the early sixteenth century and those used at the beginning of the eighteenth century is startling. Of the fifteen tracts in the *Libellus Sophistarum ad usum Oxoniensium* only the first dealt with Aristotelian logic, but the manuals of Robert Sander-

⁷⁷ RAINOLDS 1986, 219.

⁷⁸ See ASHWORTH 2008 and ASHWORTH 2010.

son, John Wallis and Henry Aldrich, to mention just three, were almost entirely devoted to an outline of Aristotelian logic, including categories, propositions, syllogistic, topics and fallacies. Such standard late medieval topics such as *insolubilia* and *obligationes* had disappeared, leaving only occasional remnants such as supposition theory which was still discussed by Sanderson⁷⁹, and was briefly mentioned by Wallis, though his parenthetical note about the terminology of supposition theory, to the effect that he would say nothing about the purity of the Latin (*ut de puritate Latinitatis nihil dicam*)⁸⁰, suggests the strong influence of literary humanism.

I will start by considering the early period in more detail. No new works seem to have been written in Oxford (or Cambridge, for that matter) after about 1410,⁸¹ and apart from the loose collection of much earlier works found in the *Libellus Sophistarum*, the only significant English publication in the late fifteenth and early sixteenth centuries was the *Logica* published in Oxford by Theoderic Rood in 1483⁸². Like the *Libellus Sophistarum*, this contained some earlier English texts, notably Roger Swyneshed's work on *insolubilia* and Thomas Bradwardine's work on Proportions, but it also contained much of Paul of Venice's *Logica Parva*, as well as long extracts from John Buridan's *Summulae Logicales*. It does not seem to have been reprinted, and the most

⁷⁹ SANDERSON 1985, 75–82, followed by a chapter on ampliation and restriction (82–86) which were also part of supposition theory.

⁸⁰ WALLIS 1687, 108–109. This discussion comes at the end of Part 2, chapter 9 (105–109), which is mainly devoted to exclusive, exceptive, and reduplicative propositions, another medieval remnant.

⁸¹ See ASHWORTH, SPADE 1992 for more details of logic at Oxford in the late fourteenth and early fifteenth centuries.

⁸² See ASHWORTH 1978 for a description of this text, copies of which are still owned by Merton College, Oxford and New College, Oxford.

important text for our purposes is the Oxford version of the *Libellus Sophistarum*, which was published in England six times between 1499 and 1530, as well as in France, Cologne, and Seville⁸³. Curiously enough, there is also a manuscript copy of a printed version of the work, found in the Bodleian Library Oxford, that seems to be in a seventeenth-century hand⁸⁴. So far as the contents are concerned, it contains a variety of short tracts which have not been carefully organized and integrated by a single hand in the way that the tracts found in the 1483 *Logica* were. The first tract, usually described as the *Summule*, though this title is not found in the printed texts, gives a complete but sketchy summary of standard Aristotelian logic, starting with terms and ending with the syllogism. The other fourteen tracts cover various standard topics of medieval logic such as consequences, *insolubilia*, *obligationes*, and proofs of terms, along with some scientific topics such as proportions. It is not at all clear how effectively this material could have been used in teaching, for understanding much of it requires considerable sophistication, and given that the text shows no sign of careful revision to meet contemporary needs or to reflect the current logical pursuits of those using it in teaching, it casts a very poor light on the academic programme of early sixteenth century Oxford.

The next logic text to be printed in England, John Seton's *Dialectica* of 1545, is more encouraging, even if we do not know how much it was used in Oxford. Seton explained in his introduction that he had written the work because of the absence of a suitable text for the instruction of the young, and in

⁸³ For details of these editions, see ASHWORTH 1999, 385.

⁸⁴ MS RAWL D 1059.

the hope of making Aristotle more accessible to them⁸⁵. He felt that Aristotle himself was too difficult, while Agricola had deliberately restricted himself to the subject of invention, and Melanchthon's style was not suitable for elementary teaching. In the first edition of his work Seton dealt only with that part of dialectic called judgment, though in later editions a brief fourth book on invention, based on Agricola's first book, was added. Annotations by Peter Carter were also added in 1568, and the work was frequently printed up to 1639. Despite the obvious humanist influences of Agricola and others, Seton included the bulk of traditional Aristotelian logic from the categories to the syllogism, and he retained the medieval doctrine of the supposition of terms, although in a considerably truncated form⁸⁶.

The next important development came when, between 1613 and 1628, a series of manuals by English authors was published. Four of them, Samuel Smith,⁸⁷ Edward Brerewood⁸⁸, Richard Crakanthorpe⁸⁹, and Christopher

⁸⁵ SETON 1545, sig. A ii v.

⁸⁶ SETON 1545, sig. E iiii r-sig. E v v.

⁸⁷ Samuel Smith, *Aditus ad logicam* was published in 1613 (probably not at Oxford) and was reprinted in Oxford in 1615, 1617, 1618, 1634, 1639, 1649, 1656, and 1684. There were also three London printings in 1621, 1627, and 1633. Henry Fleming took it to Queen's with him in 1678 (MAGRATH 1904, 251) and later handed it to George (MAGRATH 1913, 275).

⁸⁸ Edward Brerewood wrote *Elementa Logica*, published in London in 1614 and several times subsequently, and printed in Oxford in 1657, 1668 and 1684. His *Tractatus quidem logici de praedicabilibus et praedicamentis* appeared at Oxford in 1628 and was reprinted in 1631, 1637 and 1659. Henry Fleming took a copy to Queen's in 1678 (MAGRATH 1904, 251) and later handed it to George (MAGRATH 1913, 274).

⁸⁹ Richard Crakanthorpe published his *Logicae libri quinque* in London in 1622. It appeared again in 1641, and was printed in Oxford in 1670 and 1677. It was bought by Henry Fleming before August 19, 1679 (MAGRATH 1904, 295).

Airay⁹⁰, achieved fair popularity, but by far the most popular of all was Robert Sanderson, a fellow of Lincoln College and, from 1608, the lecturer in logic there. His *Logicae Artis Compendium* was first printed in 1615, and was reprinted many times. Indeed, there was an *editio nova emendata* as late as 1841⁹¹. In 1661–2 Locke’s students purchased works by Smith, Airay, and Sanderson⁹², and all five authors appear in the correspondence of the Fleming brothers⁹³, as did the Jesuit, Philip Du Trieu, whose *Manuductio ad logicam* of 1614 was published in Oxford in 1662 and 1678. It had been described as “a short, & a rationall Systeme of Logicke” by Thomas Barlow⁹⁴. The Locke manuscripts contain notes taken from Du Trieu’s logic, though probably not in Locke’s own hand⁹⁵, and in 1689 George Fleming wrote:

At my first arrival my chief studies was Logick, for the obtaining of which my Tutor read unto me Sanderson’s and Du Treus Logicks, over & aboue which I myself read Aristotles Organon and Chrackanthorps Logick with others of the same subject which my Brother furnished me with⁹⁶.

Earlier, in 1678, Henry Fleming’s tutor at Queen’s College had focused only on Sanderson’s logic, for Henry wrote: «My tutor reads to me once for ye

⁹⁰ Christopher Airay’s *Fasciculus Praeceptorum Logicorum* was published anonymously in Oxford in 1628 and was reprinted in 1633, 1637 and 1660. George Fleming received it from Henry (MAGRATH 1913, 277).

⁹¹ For bibliographical details see ASHWORTH 1985, XIII, and for references to him in a variety of Oxford sources, see ASHWORTH 1985, XIV–XVI. In 1696, Roger Fleming passed “Sanderson Logick” to his brother James (MAGRATH 1924, 215).

⁹² MS LOCKE f 11, fols. 10v, 11v.

⁹³ See the previous notes.

⁹⁴ DEJORDY, HARRIS 1961, 1. Barlow’s reference is to the 1641 edition. He does not mention Sanderson among his recommended authors of logic texts, nor does his list include other standard manuals.

⁹⁵ MS LOCKE f 33, fols. 8r–25r.

⁹⁶ MAGRATH 1913, 251–252.

most part every day, and sometimes twice, in Sandersons logick, which book is all he reads to me as yet»⁹⁷. This choice by Henry's tutor would have given Henry a full overview of Aristotelian logic, along with glances at some other material. Part One of Sanderson's *Logicae Artis Compendium* is devoted almost entirely to predicables and categories. Part two takes up propositions and their relations of contradiction, equivalence, and so on, as well as the various types of proposition, categorical, modal and hypothetical. Sanderson also inserts brief discussions of the medieval doctrines of supposition and exponentials. In Part three, after some brief remarks on consequences, he discusses categorical, hypothetical, demonstrative, dialectical, and sophistical syllogisms, the last two allowing him to give an account of topics and fallacies, and he ends with two brief chapters on method. His list of arguments includes both dilemma and *sorites*, although, as had become standard usage, the latter is not presented as the classical heap argument but as the medieval chain argument "From the first to the last"⁹⁸. Leaving aside Sanderson's lengthy appendices on various matters, and his gestures toward medieval logic, the organization and contents of his work, including the references to dilemma and *sorites*, are perfectly standard for the seventeenth-century Oxford manual. Indeed, if something was seen to be missing, it could be added, and so we find that the 1662 Oxford edition of Du Trieu's logic added a discussion of demonstration, probably by Thomas Tully⁹⁹, and a short piece by Gassendi.

⁹⁷ MAGRATH 1904, 262.

⁹⁸ For more on these arguments, see NUCHELMANS 1991, especially 111–112.

⁹⁹ SGARBI 2013, 208.

In the last three decades of the seventeenth century four other important manuals by Oxford authors were published, thanks to an initiative by John Fell, then Dean of Christ Church and vice-chancellor. In 1668, he was instrumental in getting permission to set up a press in the Sheldonian theatre which would publish books under the auspices of Oxford University, which already held a licence to print, but had no means to do so¹⁰⁰. This new press then published four Latin logic texts by leading Oxford men. The *Artis rationis libri tres* by Obadiah Walker published in 1673 received only one edition¹⁰¹, but in the same year John Fell himself published his *Grammatica rationis sive institutiones logicae*, and this was republished in 1675, 1685, and 1697. A subsequent Dean of Christ Church, Henry Aldrich, was to publish two slightly different versions of his *Artis logicae compendium* in 1691¹⁰², both of which were republished the following year, and which continued to be published in one or other of the versions into the nineteenth century. Finally, John Wallis's *Institutio logicae* was published at the Sheldonian theatre in 1687, and went into its fifth edition as late as 1729. Fell and Aldrich, and, to a lesser extent, Wallis, were prominent for their clear presentation of syllogistic as a formal system, and their recognition of the fourth figure, but otherwise they all fall squarely into the standard pattern set by Sanderson, though Aldrich is much more succinct than the other authors, and his arrangement of material

¹⁰⁰ For more details see PHILIP, MORGAN 1997, 681, and BEDDARD 1997, 844.

¹⁰¹ Unfortunately, unlike all the other texts published in England that I cite, it is not available in *Early English Books On Line*. I have used copies in the British Library and the University Library, Cambridge.

¹⁰² Both the versions published in 1691, one longer than the other, have identical titles and place of publication. I used the longer version, found in Cambridge University Library, Syn. 7.69.3.

is somewhat different in the shorter and longer versions of his book. The less influential Walker is the only one who stands apart, for he was a disciple of Willam of Ockham, whose *Summa Totius Logicae* he was instrumental in publishing in Oxford in 1675. Accordingly, his text contains some of the more strictly medieval material, notably a full chapter on supposition theory¹⁰³. Moreover, he uses the medieval definition of the major term of a syllogism as that which appears in the first premise, rather than as the predicate of the conclusion, and he therefore rejects the notion of a fourth figure, replacing it by the indirect modes of the first figure¹⁰⁴.

Some of these seventeenth-century manuals continued to be used in the first part of the eighteenth century. In the Christ Church Collections Book, which began in 1699, we find that Aldrich's logic predominates, being the only one recommended from 1717 on, when assignments were made to the first class as a whole, though earlier, when assignments were made to individual students, it had been joined by Sanderson twice in 1703–4, again in 1712 and 1715–16¹⁰⁵, by Smith twice in 1714¹⁰⁶, and by Wallis several times in 1713 and 1714¹⁰⁷. Some hint of things to come, however, is provided by several early references to John Locke's *An Essay Concerning Human Understanding*, and es-

¹⁰³ WALKER 1673, 45–52. He also discusses exponible propositions at some length: see *ibid.*, 59–63.

¹⁰⁴ WALKER 1673, 80–81. For discussion of these issues, see ASHWORTH 2008, 616–618.

¹⁰⁵ CCC, fols. 4ra, 4rb, 13vb, 25vb. Anonymous references to “Artis. log. compend.” (1706–7), fol. 9va–vb, are presumably also to Sanderson, as on fol. 10vb (1708–9) we find “Ald. Log.” three times.

¹⁰⁶ CCC, fols. 19ra, 21ra.

¹⁰⁷ CCC, fols. 15vb, 16va, 18rb, 19va.

pecially by the assignment in 1714 of the third book, which is devoted to words and language¹⁰⁸.

A much fuller indication of what might have been read at the beginning of the eighteenth century, or at least what Thomas Heywood believed should be read, is found in Heywood's *Some Short hints at ye method of studying in the university: Nov. 1704*. I shall quote the complete recommendations for logic:

1. Preface to Mons Le Clercs *Ars Ratiocinandi*. 2. Scholastic Logic. Sanderson or Aristotle himself. Wallis Du Trieu Stierius & Smith with Brerewoods *Elementa* may be read as Comments on Sanderson. Burgersdicius Herebord Cracanthorp Alstedius &c either read or occasionally consulted. 3. For Disputations Vallius and Smiglecius. 4. For an Insight into y^e antient Socratic or Platonic Method of Disputing, Mr Le Clercs last Chapt. de Socrat. disputat. Methodo in his *Ars Ratiocin.* & for Example of it see Platos first and 2^a Alcibiades & other Dialogues of his about Definit. Divis. &c. may not be useless. 5. For y^e new Logic *Ars Cogitandi* Colberti *Logica* Cartesius de *Methodo Du Hamel de Mente humanâ*. 6. For y^e better understanding of Tullies & other Classic Authors Arguing Miltons Logic¹⁰⁹.

This list has a number of interesting features. First, it contains Aristotle himself, and it recommends the important Aristotelian commentary by Smiglecius, albeit only for the subject of disputation. Second, among Oxford manuals of the seventeenth century, it gives priority to Sanderson, but also mentions Brerewood, Crakanthorpe, Smith, and Wallis, as well as Du Trieu. Third, the references to Plato and Cicero suggest the influence of literary hu-

¹⁰⁸ CCC: in 1702–3 there is one assignment of “Lock’s Essays” (fol. 2vb) and two of “Lock” (fol.3rb); in 1706–7 there is one of “Lock” (fol. 8rb); in 1712 there are two of “Lock’s Essay on Hum. Underst.” (fol. 13vb); and in 1714 there is one assignment of “3rd book of Lock” (fol. 17ra), followed by one of “Lock’s 1st book (fol. 17rb).

¹⁰⁹ From my own transcription of MS RAWL D 1178, fol. 2r. The title of the copy in this manuscript is *Some Short Hints at a Method of Study in the University for the first eight years*. Titles and dates of the works cited can be found in RISSE 1965.

manism. Fourth, and perhaps most importantly, there are references to the “new logic” of Descartes and others, including the authors of *Ars cogitandi*, which is the Latin translation of the Port-Royal logic, published in London four times between 1674 and 1687. Heywood’s list, along with the references to Locke in the Christ Church Collections Book, points us toward the big changes that took place in the eighteenth century, notably the development of what is often called “facultative logic”, with its focus on mental operations rather than the formal structures that ensure the validity of arguments¹¹⁰. But that is another story, which cannot be told here.

E. JENNIFER ASHWORTH

UNIVERSITY OF WATERLOO, CANADA

¹¹⁰ See BUICKEROOD 1985 and YOLTON 1986. Facultative logic should not be confused with the common seventeenth-century usage of the much earlier distinction between three acts of mind to serve as an organizing principle for logic, whereby one begins with simple apprehension as productive of terms and signification, before moving to judgment as productive of propositions, and discourse as productive of arguments. For some brief discussion and references see ASHWORTH 1985, XLI–XLII.

BIBLIOGRAPHY

MANUSCRIPTS

CCC = London, Lambeth Palace Library, Christ Church Collections Book 1699–1772.

MS LAT. MISC. f 7 = Oxford, Bodleian Library, MS Lat. misc. f 7.

MS LOCKE e 17 = Oxford, Bodleian Library, MS Locke e 17.

MS LOCKE f 11 = Oxford, Bodleian Library, MS Locke f 11.

MS LOCKE f 33 = Oxford, Bodleian Library, MS Locke f 33.

MS RAWL D 40 = Oxford, Bodleian Library, MS Rawl D 40.

MS RAWL D 1059 = Oxford, Bodleian Library, MS Rawl D 1059.

MS RAWL D 1178 = Oxford, Bodleian Library, MS Rawl D 1178.

MS WOOD 27A = Oxford, Bodleian Library, MS Wood 276A.

OUA HYP.\B\10-HYP.\B\20 = Oxford, Bodleian Library, Oxford University Archives, Hyp.\B\10-Hyp.\B\20.

OUA TRANSCRIPTS = Oxford, Bodleian Library, Oxford University Archives. Transcripts of Inventories Mentioning Books.

PRINTED SOURCES: PRIMARY

ALDRICH 1691 = HENRY ALDRICH, *Artis Logicae Compendium*, Oxonii, E Theatro Sheldoniano 1691.

BINGHAM 1841 = CHARLES W. BINGHAM (ed.), *Private Memoirs (Never Before Published) of John Potenger, Esq. ... with a Letter to His Grandson Going to the University*, London, Hamilton Adams and Co. 1841.

CASE 1584 = JOHN CASE, *Summa veterum interpretum in universam dialecticam Aristotelis*. Londini, Thomas Vautrollerius 1584.

CLARENDON 1727 = EDWARD HYDE CLARENDON, first earl of, «A dialogue between the same Persons and a Bishop, concerning education», in *A collection of several tracts . . . published from His Lordship's original manuscripts*, London, T. Woodward and J. Peele 1727, 313–348.

COIMBRA (1) = [COIMBRA], *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Jesu. In universam dialecticam Aristotelis*, Cologne 1607; repr. Hildesheim, New York, Georg Olms 1976.

COIMBRA (2) = [COIMBRA], *Brevissimum totius Conimbricensis logicae compendium per Hieronymum de Pavia*, Londini, I. Dawson 1627.

COSTIN 1946–1947 = WILLIAM C. COSTIN, «The Inventory of John English B.C.L., Fellow of St. John's College», *Oxoniensia* 11 (1946–1947), 102–131.

DEJORDY, HARRIS 1961 = ALMA DEJORDY, FRANCIS FLETCHER HARRIS, (eds.), *'A Library for Younger Schollers' Compiled by an English Scholar-Priest about 1650*, Urbana, University of Illinois Press 1961 (Illinois Studies in Language and Literature 48).

DUFF 1885 = GORDON DUFF (ed.), «The Account Book of an Oxford Undergraduate 1682–1688», in CHARLES ROBERT L. FLETCHER, (ed.), *Collectanea. First series*, Oxford: printed for the Oxford Historical Society at the Clarendon Press, 1885 (Oxford Historical Society 5), 251–268.

GIBSON 1931 = STRICKLAND GIBSON, (ed.), *Statuta Antiqua Universitatis Oxoniensis*, Oxford, Clarendon Press 1931.

GRIFFITHS 1888 = JOHN GRIFFITHS (ed.), *Statutes of the University of Oxford Codified in the Year 1636 Under the Authority of Archbishop Laud Chancellor of the University*, Oxford, Clarendon Press 1888.

LEE 1907 = SIDNEY LEE (ed.), *The Autobiography of Edward, Lord Herbert of Cherbury*, 2nd edition, revised, London, George Routledge & Sons Limited; New York, E. P. Dutton & Co., [1907].

MADAN 1885 = FALCONER MADAN, (ed.), «Day-Book of John Dorne Bookseller in Oxford, A.D. 1520», in CHARLES ROBERT L. FLETCHER (ed.), *Collectanea. First Series*, Oxford, Printed for the Oxford Historical Society at the Clarendon Press 1885 (Oxford Historical Society 5), 71–177.

MAGRATH 1904 = JOHN RICHARD MAGRATH (ed.), *The Flemings in Oxford, being Documents Selected from the Rydal Papers in Illustration of the Lives and Ways of Oxford Men 1650–1700*, volume 1, Oxford, Clarendon Press 1904 (Oxford Historical Society 44).

MAGRATH 1913 = JOHN RICHARD MAGRATH (ed.), *The Flemings in Oxford, being Documents Selected from the Rydal Papers in Illustration of the Lives and Ways of Oxford Men 1650–1700*, volume 2, Oxford, Clarendon Press 1913 (Oxford Historical Society 62).

MAGRATH 1924 = JOHN RICHARD MAGRATH (ed.), *The Flemings in Oxford, being Documents Selected from the Rydal Papers in Illustration of the Lives and Ways of Oxford Men 1650–1700*, volume 3, Oxford, Clarendon Press 1924 (Oxford Historical Society 79).

RAINOLDS 1986 = JOHN RAINOLDS, *John Rainold's Oxford Lectures on Aristotle's "Rhetoric"*, ed. and trans. by LAWRENCE D. GREEN, Newark, University of Delaware Press; London and Toronto, Associated University Presses 1986.

SANDERSON 1985 = ROBERT SANDERSON, *Logicae Artis Compendium* [2nd edition of 1618], ed. by E. J. ASHWORTH, Bologna, Editrice CLUEB 1985.

SETON 1545 = JOHN SETON, *Dialectica*, Londini, 1545.

WALKER 1673 = OBADIAH WALKER, *Artis Rationis libri tres*, Oxonii, e Theatro Sheldoniano, 1673.

WALLIS 1687 = JOHN WALLIS, *Institutio Logicae*, Oxonii: E Theatro Sheldoniano, prostant apud Amos Curteyne, 1687.

WARD 1654 = SETH WARD, *Vindiciae Academicarum*, Oxford: Printed by Leonard Lichfield Printer to the University for Thomas Robinson, 1654.

PRINTED SOURCES: SECONDARY

ASHWORTH 1978 = E. JENNIFER ASHWORTH, «A Note on Paul of Venice and the Oxford *Logica* of 1483», *Medioevo* 4 (1978), 93-99.

ASHWORTH 1979 = E. JENNIFER ASHWORTH, «The “Libelli Sophistarum” and the Use of Medieval Logic Texts at Oxford and Cambridge in the Early Sixteenth Century», *Vivarium* 17 (1979), 134-158.

ASHWORTH 1981 = E. JENNIFER ASHWORTH, «‘Do Words Signify Ideas or Things?’ The Scholastic Sources of Locke’s Theory of Language», *Journal of the History of Philosophy* 19 (1981), 299-326.

ASHWORTH 1984 = E. JENNIFER ASHWORTH, «Locke on Language», *Canadian Journal of Philosophy* 14 (1984), 45-73.

ASHWORTH 1985 = E. JENNIFER ASHWORTH, «Introduction», in SANDERSON, ROBERT, *Logicae Artis Compendium* (2nd ed. 1618), Bologna, Editrice CLUEB 1985, XI-LV.

ASHWORTH 1988(1) = E. JENNIFER ASHWORTH, «Changes in Logic Textbooks from 1500 to 1650: The New Aristotelianism», in ECKHART KESSLER, CHARLES H. LOHR, WALTER SPARN, (eds.), *Aristotelismus und Renaissance. In Memoriam Charles B. Schmitt*, Wiesbaden, in kommission bei Otto Harrossowitz 1988 (Wolfenbütteler Forschungen Band 40), 75-87.

ASHWORTH 1988(2) = E. JENNIFER ASHWORTH, «§1. Die philosophischen Lehrstätten. 1. Oxford», in Schobinger, Jean-Pierre (ed.), *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Band 3/1. England*, Basel, Schwabe & Co. 1988 (Grundriss der Geschichte der Philosophie), 6-9, 26-27.

ASHWORTH 1991 = E. JENNIFER ASHWORTH, «Logic in Late Sixteenth-Century England: Humanist Dialectic and the New Aristotelianism», *Studies in Philology* 88 (1991), 224-236.

ASHWORTH 1999 = E. JENNIFER ASHWORTH, «Text-books: a case study - logic», in LOTTE HELLINGA, JOSEPH BURNEY TRAPP, (eds), *The Cambridge History of*

the Book in Britain. Vol. III: 1400-1557, Cambridge, Cambridge University Press 1999, 380-386.

ASHWORTH 2008 = E. JENNIFER ASHWORTH, «Developments in the Fifteenth and Sixteenth Centuries», in DOV M. GABBAY, JOHN WOODS (eds.), *Handbook of the History of Logic 2. Mediaeval and Renaissance Logic*, Amsterdam, North-Holland 2008, 609-643.

ASHWORTH 2010 = E. JENNIFER ASHWORTH, «Le syllogisme topique au XVI^e siècle: Nifo, Melanchthon et Fonseca», in JOËL BIARD, FOSCA MARIANI ZINI, (eds.), *Les lieux de l'argumentation: Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz*, Turnhout, Brepols 2010 (Studia Artistarum 22), 409-430.

ASHWORTH, SPADE 1992 = E. JENNIFER ASHWORTH, PAUL VINCENT SPADE, «Logic in Late Medieval Oxford», in JEREMY I. CATTTO, RALPH EVANS, *The History of the University of Oxford II: Late Medieval Oxford*, Oxford, Clarendon Press 1992, 35-64.

BEDDARD 1997 = ROBERT A. BEDDARD, «Restoration Oxford and the Remaking of the Protestant Establishment», in NICHOLAS TYACKE (ed.), *The History of the University of Oxford IV. Seventeenth-Century Oxford*, Oxford, Clarendon Press 1997, 803-862.

BILL 1988 = EDWARD GEOFFREY W. BILL, *Education at Christ Church Oxford 1660-1800*, Oxford: Clarendon Press 1988 (Christ Church papers, 2).

BUICKEROOD 1985 = JAMES G. BUICKEROOD, «The Natural History of the Understanding: Locke and the Rise of Facultative Logic in the Eighteenth Century», *History and Philosophy of Logic* 6 (1985), 157-190.

CASALINI 2012 = CRISTIANO CASALINI, *Aristotele a Coimbra. Il Cursus Conimbricensis e l'educazione nel Collegium Artium*, Roma, Anicia 2012.

EVANS 1992 = T. A. R. EVANS, «The Number, Origins and Careers of Students», in JEREMY I. CATTTO, RALPH EVANS (eds.) *The History of the University of Oxford II: Late Medieval Oxford*, Oxford, Clarendon Press 1992, 485-538.

FEINGOLD 1997 = MORDECHAI FEINGOLD, «The Humanities», in NICHOLAS TYACKE (ed.), *The History of the University of Oxford IV. Seventeenth-Century Oxford*, Oxford, Clarendon Press 1997, 211-357.

FLETCHER 1986 = JOHN M. FLETCHER, «The Faculty of Arts», in JAMES MCCONICA (ed.), *The History of the University of Oxford III: The Collegiate University*, Oxford, Clarendon Press 1986, 157–199.

KER 1986 = N. R. KER «The Provision of Books», in JAMES MCCONICA (ed.), *The History of the University of Oxford III: The Collegiate University*, Oxford, Clarendon Press 1986, 441–477.

LEEDHAM-GREEN 1999 = ELISABETH LEEDHAM-GREEN, «University libraries and book-sellers», in LOTTE HELLINGA, J. B. TRAPP (eds), *The Cambridge History of the Book in Britain. Vol. III: 1400-1557*, Cambridge, Cambridge University Press 1999, 316-353.

MCCONICA 1979 = JAMES MCCONICA, «Humanism and Aristotle in Tudor Oxford», *The English Historical Review* 94 (1979), 291–317.

MCCONICA 1986(1) = JAMES MCCONICA, «Studies and Faculties: Introduction», in JAMES MCCONICA (ed.), *The History of the University of Oxford III: The Collegiate University*, Oxford, Clarendon Press 1986, 151–156.

MCCONICA 1986(2) = JAMES MCCONICA, «Elizabethan Oxford: The Collegiate Society», in JAMES MCCONICA (ed.), *The History of the University of Oxford III: The Collegiate University*, Oxford, Clarendon Press 1986, 645–732.

NUCHELMANS 1991 = GABRIEL NUCHELMANS, *Dilemmatic arguments. Towards a history of their logic and rhetoric*, Amsterdam, North-Holland, 1991.

PHILIP, MORGAN 1997 = I. G. PHILIP, PAUL MORGAN, «Libraries, Books, and Printing», in NICHOLAS TYACKE (ed.), *The History of the University of Oxford IV. Seventeenth-Century Oxford*, Oxford, Clarendon Press 1997, 659–685.

QUARRIE 1986 = PAUL QUARRIE, «The Christ Church Collections Books», in LUCY S. SUTHERLAND, LESLIE G. MITCHELL (eds.), *The History of the University of Oxford V: The Eighteenth Century*, Oxford, Clarendon Press 1986, 493–506.

RISSE 1965 = WILHELM RISSE, *Bibliographia Logica. Band I, 1472–1800*, Hildesheim, Georg Olms, 1965.

SCHMITT 1983 = CHARLES B. SCHMITT, *John Case and Aristotelianism in Renaissance England*, Kingston and Montreal, McGill-Queen's University Press 1983.

SGARBI 2013 = MARCO SGARBI, *The Aristotelian Tradition and the Rise of British Empiricism. Logic and Epistemology in the British Isles (1570–1689)*, Dordrecht, Heidelberg, New York, London, Springer 2013.

STONE 1974 = LAWRENCE STONE, «The Size and Composition of the Oxford Student Body 1580–1909», in LAWRENCE STONE (ed.), *The University in Society I. Oxford and Cambridge from the 14th to the Early 19th Century*, Princeton, N.J., Princeton University Press 1974, 3–110.

TRAPP 1999 = JOSEPH BURNEY TRAPP, «The humanist book», in LOTTE HEL-LINGA, JOSEPH BURNEY TRAPP (eds.), *The Cambridge History of the Book in Britain. Vol. III: 1400-1557*, Cambridge, Cambridge University Press 1999, 285–315.

TYACKE 1997 = NICHOLAS TYACKE, «Introduction», in NICHOLAS TYACKE (ed.), *The History of the University of Oxford IV. Seventeenth-Century Oxford*, Oxford, Clarendon Press 1997, 1–24.

YOLTON 1986 = JOHN YOLTON, «Schoolmen, Logic and Philosophy», in LUCY S. SUTHERLAND, LESLIE G. MITCHELL (eds.), *The History of the University of Oxford V: The Eighteenth Century*, Oxford, Clarendon Press 1986, 565–591.

**«UT SINE TUO LABORE». LA *TABULA CUM
DILUCIDATIONIBUS IN DICTIS ARISTOTELIS ET
AVERROIS* DI MARCO ANTONIO ZIMARA**

STEFANO CAROTI

Non c'è veramente bisogno di giustificare la scelta della *Tabula cum dilucidationibus in dictis Aristotelis et Averrois* di Antonio Zimara, quale oggetto di analisi in un contributo per il nostro convegno: per cogliere immediatamente la rilevanza del lavoro di Zimara sul Commentatore è sufficiente rilevare come senza il suo aiuto difficilmente le opere di Aristotele avrebbero potuto avere l'importanza e la diffusione nelle università dell'occidente latino a partire dal secolo XIII. Anche quando la tradizione vantava ormai un *corpus* di commenti che avrebbe potuto rendere meno urgente il ricorso ad Averroè, agli inizi del secolo XVI Pietro Pomponazzi nel suo *De universalibus*, dopo una critica alla difesa di Platone del Cardinal Bessarione, invoca il commento di Averroè al XII libro della *Metafisica* per una delle tre accezioni del termine 'idea'.¹

La fortuna di Marco Antonio Zimara², come quella di chi, a torto o a ragione, è stato confinato nel rango dei minori dipende dalle "sorti" non

¹ V. POMPONAZZI 2013 , 36-37.

² I due volumi di Antonio Antonaci su Zimara (ANTONACI 1971 e ANTONACI 1978, pur contenendo una notevole quantità di notizie, è caotico per quanto riguarda la

sempre magnifiche, ma spesso progressive della storiografia; progressive nel senso che i dibattiti fanno aumentare l'interesse nei confronti di autori e opere fino a quel momento ignorate, favorendo in qualche caso – particolarmente fortunato - l'edizione di inediti. Anche il nostro autore non si sottrae a questo destino: prima Bruno Nardi nei suoi studi sull'averroismo padovano, poi gli autori che sono intervenuti nel dibattito sulla continuità o meno tra aristotelismo rinascimentale e scienza moderna³ si sono interessati al *magister salentino*. Sull'averroismo di Marco Antonio è difficile sollevare dei dubbi, mentre per il secondo aspetto sono forse gli elementi della comparazione a non permettere un giudizio che abbia un qualche senso storico. Per quanto riguarda, invece, il tema affrontato in questo convegno Zimara è senza dubbio una delle figure più rilevanti della storia del pensiero rinascimentale, e non tanto per i suoi interventi su problemi specifici, quanto per la preparazione di testi utilizzati nell'insegnamento universitario, primo fra tutti proprio la *Tabula* che sarà al centro delle considerazioni che seguono⁴

Tra i molti lavori di Marcantonio Zimara sui testi di Aristotele e di alcuni suoi commentatori, a cominciare da Averroè per arrivare a Jean de Jandun⁵,

presentazione dei dati e molto confuso per quanto riguarda l'interpretazione, prigioniera di schemi storiografici che non permettono, nonostante le promesse, una contestualizzazione del pensiero del galatino nelle discussioni coeve. Fondamentale NARDI 1958, 321-363. V. ora anche PALADINI 2001, RUGGE 2004. Gli ultimi studi sono il risultato delle ricerche promosse da Giovanni Papuli.

³ V. il quadro riassuntivo in RUGGE 2004, 7-50.

⁴ La citazione in latino del titolo è ripresa dalla tavola alfabetica che precede i *Theoremata* nell'edizione Venetiis, apud Petrum de Fine 1556, che ho utilizzato nella versione elettronica del progetto Google (agosto 2013): «Ut sine tuo labore quae in hoc opere, studiose Lector, propositiones habentur cognoscere valeas, titulos earum secundum Alphabeticum ordinem apposui, necnon in qua facultate huiusmodi propositiones, quove Libro scribantur adnotare perplacuit»

⁵ LOHR 1988, 504-513.

mi soffermerò solo sulla *Tabula*, che ha accompagnato, fino dal 1537⁶ l'edizione delle opere di Aristotele con il commento di Averroè, strumento veramente efficace per l'accesso sicuro e competente (nel senso di opera di addetto ai lavori, e non poteva essere diversamente nel secolo XVI) ai temi più rilevanti del dibattito filosofico. La datazione di Charles Schmitt⁷ di questa opera al 1520 è solo parzialmente errata: Schmitt si riferisce probabilmente alle *Apostille* dello Zimara alle opere di Aristotele, e in particolare a quelle dell'edizione di Pavia di Jacopo Pocatela del 1520⁸. Come avremo modo di vedere meglio più avanti queste note marginali costituiscono l'ossatura generale della *Tabula*, che contiene comunque anche altro materiale, mentre le annotazioni marginali erano già presenti in un'edizione delle opere di Aristotele pubblicata a Venezia nel 1507⁹.

⁶ LOHR 1988, 507 (Marci Antonii Zimarae *Tabula dilucidationum in dictis Aristotelis et Averrois. Opus iam diu expectatum et nunc primum summa diligentia in lucem aeditum*, Venetiis, apud Octavianum Scotum 1537).

⁷ SCHMITT 1985, 92

⁸ LOHR 1988, 505.

⁹ *Accipe lector studiose Aristotelem peripatheticorum principem ac eius fidelissimum interpretem Auerroem, castigatum erroribusque purgatum, necnon margines optimis annotationibus ac concordantijs ornatum atque fideli studio quoad fieri potest impressum*, Venetijs, mandato et expensis heredum Octavianiani Scoti per Bonetum Locatellum 1507. Nella dedica a Marco Antonio Contarini Zimara rievoca le fatiche del lavoro di correzione e di annotazione: «Fuit autem labor noster in Averroee castigando non exiguus, innumerabilia in eo vulnera vel librorum vitio vel translatoris sanavimus; erant ex his quaedam satis foeda, quaedam minus, quaedam ex confesso falsa, sed, dii boni, quot prodigia? Quot monstris insignia? In omnibus fere delio opus erat natatore. Verum diis iuvantibus eam nos (nisi fallor) illi medelam attulimus ut in pristinam faciem restitutus videri possit omnibus. Addidimus vero nos in calce operis ad communem studiosorum utilitatem, quonam pacto noster Averroes in quibus sibi ipsi pugnare videatur defendi possit et a contradictionis nota salvari. Hoc enim quotidianis extensisque precibus de nobis studiosi iuvenes impetrarunt», c. a2 (esemplare consultato: Roma, Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele III, 55.11.G.15). Nell'edizione del 1508 (sempre Venezia, haeredes Octavianiani Scoti per Bonetum Locatellum) del *De primo cognito* e delle *Solutiones contradictionum in dictis Averrois* (esemplare consultato Roma, Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele III, 10. G. 162), nei versi *ad lectorem* Zimara è ritenuto, per la sua opera di editore e postillatore, un risuscitatore di Aristotele e Averroè: «In Marcum redivivus (sc.

a) *La Tabula e gli altri scritti di Zimara*

Prima di affrontare l'analisi di alcune voci della *Tabula* è opportuno caratterizzarla all'interno della produzione del *magister* salentino. La tipologia delle opere di Zimara non presenta particolari problemi: da un lato *quaestiones* o trattatelli di origine e destinazione universitaria, dall'altro preparazione di testi per la stampa, accompagnati da scritti di approfondimento, di concordanza, di analisi comparativa al fine di precisare le eventuali incompatibilità tra soluzioni avanzate da diversi autori o dallo stesso autore in contesti diversi, come appunto nel caso di Averroè, almeno secondo i suoi detrattori. Nonostante le differenze, anche di formato, credo che si debba considerare unitariamente questa produzione, che ha origine - oltre che ovviamente da particolari convinzioni filosofiche dell'autore - dal suo lavoro di preparazione tipografica - le ben note *Apostille* -, che continua sì una tradizione, non solo universitaria, della cultura del manoscritto, ma la innova in modo veramente significativo (anche grazie al mezzo di diffusione) , trasformando un *outil* originariamente di lettura semi-privata in uno strumento molto efficace di accesso al testo e ad alcune problematiche in esso contenute, a disposizione ad un tempo e nella medesima redazione di maestri e studenti. La scelta di considerare unitariamente questi scritti mi sembra corroborata dalle parole stesse dello Zimara nella lettera di dedica ad Andrea Mocenigo delle *Annotationes in Johannem Gandavensem super Questionibus metaphysicae ad Aristotelis et Averrois mentem diligentissime discussae*, nella quale lo stesso autore

Aristoteles) en resurgit/Quia si nos alii nefas putamus/illud credere, quis tamen negabit/impresum male vel male ordinatum/ dum Marcus polit, ordinat, polit levatque/a tanctis tenebris resuscitatum?/Commentator item politus extat/nam contrarius esse ubi videtur/fit concurs tenebris utrinque pulsus/omnis cessat iniqua difficultas»).

sembra considerare il lavoro di mera annotazione marginale e quello di discussione delle problematiche strettamente correlati¹⁰.

Si tratta, oltre alla *Tabula*, delle varie *Annotationes*¹¹, *Solutiones*¹² e dei *Theoremata*¹³. Per quanto riguarda le *Solutiones*, mi limito ad alcune osservazioni su quelle relative a Aristotele e Averroè: prima di tutto credo che si debba rilevare una prevalenza dell'interesse per le opere di filosofia naturale, e in

¹⁰ Il passo, citato in parte in RUGGE 2004, 52, nota 2 merita di essere riportato in modo più ampio: «Cum igitur hoc anno quaestiones Ioannis Gandavensis (qui praecipuus inter expositores Averrois usque ad nostra tempora habitus est) castiganda ad manus meas pervenerint, visum est mihi aliqua in ipsum annotare, in quibus, ut mihi videtur a via praeceptoris sui clare deviare videtur. Annotaboque aliqua contra quosdam, qui nonnulla monstra finxerunt temporibus meis de intentione Averrois, sic ut luce clarius patefaciam tibi id. Profecto veritatis gratia, non inanis gloria cupiditate me istam assumpsisse provinciam quilibet sibi persuadeat: nam, ut scribit Averroes in secundo *Metaphysicae* comm. 15: natura philosophi est quaerere maximam perscrutationem, sicut et praeceptor suus Aristoteles ibidem asseruit. Nec expectes a me in quolibet passu me Ioannem reprehensurum, tum quia, ut inquit Philosophus primo *Topicorum* cap. 9 quolibet proferente contraria opinionibus sapientum de quolibet sollicitum esse stultum est; tum quia opus nostrum multum excresceret; tum etiam quia multa in marginalibus eius annotavi. Ea tamen quae separatim hic annotanda reliqui sunt nonnulla quae diligenti examine discutienda sunt, in quibus ipse gravissime peccat. Ne igitur autoritas viri suis erroribus veritatis apparentiam mentibus auditorum ingeneret ea veritatis amore coactus, tibi in hoc opusculo compendiose terminare constitui», Marci Antonii Zimarae, *Annotationes in Ioannem Gandavensem*, in Ioannis de Ianduno, *Acutissimae Quaestiones in XII libros Metaphysicae ad Aristotelis et magni Commentatoris intentionem ab eodem disputatae cum Marci Antonii Zimarae in easdem accuratissimis Adnotationibus ac nonnullis eiusdem locorum quorundam in quibus ipse Ioannes de Ianduno ab Averrois mente deviare visus est diligentissimis castigationibus*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum 1560, col. 745; questa edizione contiene di Zimara anche la *Questio de individuatione* e la *Quaestio de triplici causalitate intelligentiae*.

¹¹ Come quelle già citate in calce all'edizione delle *Quaestiones super XII Metaphysicae* di Jean de Jandun.

¹² Usando la titolatura di Lohr: *Contradictiones et solutiones in dictis Aristotelis et Averrois*, LOHR 1988, 506-507 (uso l'edizione contenuta nel volume XI dell'edizione Venetiis, apud Cominum de Tridino Montisferrati delle *Opera Aristotelis cum Averrois Cordubensis Commentariis*, di seguito abbreviato *Opera Aristotelis*); *Contradictiones et solutiones in dictis Themistii*, LOHR 1988, 507-508; *Problemata una cum CCC Aristotelis et Averrois propositionibus*, LOHR 1988, 511-512.

¹³ *Theoremata seu memorabilium propositionum limitationes*, LOHR 1988, 512 (che uso nell'edizione Venetiis, apud Petrum de Fine 1556, consultata nell'edizione elettronica digitalizzata all'interno del progetto Google, agosto 2013).

modo particolare per la *Physica*, cui sono riservate ben 133 *contradictiones*, seguite da *De anima* (109) e *Metaphysica* (97), mentre il *De coelo* ne registra solo 32 e il *De generatione et corruptione* 17. Alcune delle voci sono veramente molto brevi, tanto che un foglio a stampa ne può contenere anche quattro¹⁴, mentre altre sono dei veri e propri trattatelli. A prescindere dalla lunghezza, credo che sia interessante, anche se ovviamente del tutto prevedibile, notare come le problematiche affrontate in queste unità si possono ritrovare nelle raccolte di *quaestiones* della produzione universitaria. Non è possibile dare qui un quadro completo e quindi mi limito alle *contradictiones* del XII libro della *Metaphysica*¹⁵: cinque di esse trovano un corrispettivo nei *titula* delle stesse *Quaestiones* di Jean de Jandun¹⁶, mentre la presenza delle tematiche affrontate nel testo è presumibilmente più rilevante; anche la *Quaestio de triplici causalitate intelligentiae* dello Zimara affronta temi analoghi. E' superfluo, credo, citare altri contesti della tradizione universitaria coeva e anche posteriore, trattandosi di tematiche che si sono imposte all'attenzione dei *magistri* molto precocemente, addirittura a partire da Alberto Magno, un altro commentatore che Zimara conosceva bene.

Nei *Theoremata*, che già nell'indice recano il testo di riferimento, quelli che si richiamano al XII libro della *Metaphysica* e che hanno una correlazione

¹⁴ Come per le *contr.* 21-24 sul IV libro della *Physica*, che cito dall'edizione contenuta nel volume XI delle *Opera Aristotelis* nell'edizione di Venezia, Comin da Trino 1560, c. 92v.

¹⁵ *Ibidem*, cc. 203r-213r.

¹⁶ Per le *quaestiones* di Jean de Jandun mi riferisco all'edizione Venezia 1560 citata nella nota 10, mentre per le *Contradictiones* all'edizione delle *Opera Aristotelis* di Venezia 1560, indicata nella nota 14: in particolare: q. 3 «utrum naturalis habeat probare substantias abstractas esse» (col. 643) - *contr.* 8 (c. 205r); q. 8 «utrum substantia prima sit in potentia» (col. 655) - *contr.* 10 (c. 205v); q. 11 «utrum primum movens moveat per modum appetibilis sive finis» (col. 660) - *contr.* 11 (c. 206r); q. 15 «utrum primum principium sit infiniti vigoris intensive» (col. 678) - *contr.* 15 (c. 210v); q. 21 «utrum Deus intelligat aliquid aliud a se» (col. 705) - *contr.* 12 (c. 206v).

con le *contradictiones* sono cinque su sette occorrenze¹⁷. Nelle *contradictiones* troviamo dei riferimenti ai *Theoremata*, che attestano una continua rielaborazione di questi scritti, che è la testimonianza più eloquente della loro ampia utilizzazione¹⁸. Non sarebbe un inutile esercizio lo studio dei diversi interventi, se non altro per una conoscenza più compiuta della complessità dell'aristotelismo rinascimentale e moderno. L'appartenenza alla tradizione filosofica aristotelico scolastica è autorevolmente confermata dal fatto che alcuni dei *Theoremata* riprendono letteralmente il testo delle *Auctoritates Aristotelis*.

Ma veniamo finalmente alla *Tabula*, alla quale è primariamente dedicata l'analisi del mio lavoro: Charles B. Schmitt così illustrava la natura di questo scritto:

Si tratta essenzialmente di un indice lessicale agli scritti d'Aristotele, che dà di ogni termine specifico (per es. *anima* o *amicitia*) il contesto relativo, più il capitolo e il capoverso, e può essere usato come fonte per ottenere un rapido prospetto del pensiero del maestro su una quantità di argomenti-chiave¹⁹.

¹⁷ Tengo a ribadire che si tratta di un saggio limitato al XII libro della *Metaphysica* e che i *Theoremata* (i rimandi sono all'edizione Venezia 1556, v. nota 13) sono stati scelti esclusivamente sulla base del riferimento in margine alla tavola premessa al testo, per cui la correlazione tra le due opere considerando il contenuto sarà senz'altro ben più rilevante. Indico qui i risultati sulla base del criterio minimale: *Theor.* 30 «Eadem sunt principia omnium praedicamentorum» (c. 22ra) - *contr.* 5 (c. 204v); *Theor.* 36 «Materia negatione cognoscitur» (c. 23r), 61 «Motus coeli componitur ex duobus motoribus, quorum unus est finitae motionis et est anima existens in eo, alter est infinitae motionis et est potentia quae est in materia» (c. 43r), 46 «Possibile ex se non potest ab alio perpetuari» (c. 31r), 100 «Posteriora generatione sunt priora perfectione» (c. 76v) - *contr.* 15 (c. 210v).

¹⁸ Nella *contr.* 15: «vide Zimaram theo. 46 ubi de hac materia loquitur» (*Opera Aristotelis*, XI, c. 212r), v. anche c. 204r. Che si tratti di interventi successivi e non riconducibili all'autore è confermato da un rilievo che chiama in causa anche la *Tabula*: «Et mirum est de Zimara, qui in sua tabula ex hac auctoritate sic concludit contra Alexandrum cum ipsemet theoremate 87 accipit pro se hanc sententiam, scilicet quod auctoribus 3 metaphysica non est adhibenda fides per certitudinem in alia materia», c. 197v; ancora una critica a Zimara a c. 197r.

¹⁹ SCHMITT 1985, 92. Per la *Tabula* uso il testo contenuto nell'edizione *Marci Antonii Zimarae philosophi consummatissimi Tabula dilucidationum in dictis Aristotelis et Averrois* Venezia, apud

Credo che la seconda parte dell'affermazione sia più vicina alla verità: quello che interessa all'autore non è tanto un elenco di termini quanto un repertorio di concetti e di problematiche ritenute importanti ad una corretta fruizione del testo di Aristotele, del commento di Averroè e degli altri commentatori, antichi e moderni. Per questo anche il paragone con la *Cornucopia* o con alcuni indici medievali mi sembra un po' restrittiva.

b 1) *Le Postille e la Tabula*

Zimara tiene costantemente conto conto del suo lavoro di postillatore per redigere la *Tabula*; anche se la mia analisi è limitata al XII libro della *Metaphysica*, i risultati credo che permettano di avanzare delle ipotesi più generali: la quasi totalità dei testi delle postille marginali trova riscontro in voci della *Tabula*; e non è detto che le poche eccezioni siano dovute al fatto che i rimandi si trovino in passi dello scritto che mi sono sfuggiti o che non ho considerato. Vorrei qui rilevare, senza ulteriori se pur auspicabili approfondimenti, che il numero di annotazioni marginali subisce sensibili variazioni nelle diverse edizioni delle opere di Aristotele con il commento di Averroè: limitatamente ad un confronto, relativo sempre al XII libro, tra l'edizione Venezia Giunta 1562-1574 - che uso nell'anastatica di Minerva- e quella di Comin da Trino del 1560 - che utilizzo nella copia da me posseduta -, la seconda presenta un numero maggiore di postille marginali²⁰. In appendice si troveranno alcuni

Iunctas 1562 (facente parte delle *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis* dell'edizione Giunti, Venezia 1560-1562, ed. anastatica Frankfurt am Main, Minerva 1962, di seguito abbreviato ZIMARA, *Tabula*).

²⁰ Di particolare interesse l'integrazione manoscritta di una postilla (ma non sarà certo l'unico caso) al commento 71 del primo libro della *Physica* nell'edizione delle opere di Aristotele con il commento di Averroè del 1507 (v. nota 4). La postilla a stampa: «Sermo demonstrativus innatus est solvere omnes questiones accidentes in re»; formulazione manoscritta: «Sermo demonstrativus qui est per potissimam demonstrationem tamquam

esempi significativi di questa presenza delle annotazioni marginali nel testo della *Tabula* (ho considerato il testo dei primi 15 commenti al XII libro della *Metaphysica*, che offrono un saggio significativo delle differenze tra annotazioni marginali e voci della *Tabula*). Il modo di ordinare le voci conferma un impegno di completezza che parte dal testo e dalle sue postille: è abbastanza usuale che all'interno delle voci più complesse, come ad esempio quella relativa al movimento (*motus* e suoi derivati), che occupa nell'edizione che uso le cc. da 245r a 275r, si proceda partendo da una delle opere di Aristotele seguendo l'ordine sia dei libri e, all'interno di essi, del commento di Averroè. Nel caso in oggetto si parte dalla *Physica* (cc. 245r-254r, 265r-272v), *De coelo* (cc. 254v-257v), *De generatione* (c. 257v), *De anima* (cc. 257v-258r), *Metaphysica* (cc. 258r-265r, 272v-274r). Non sono in grado di dare conto con sufficiente precisione dei salti e anche di una certa mancanza di sistematicità nell'ordine delle opere di Aristotele, talvolta spiegabile anche semplicemente in modo meccanico, e quindi da attribuirsi più al tipografo che all'intenzione dell'autore (come farebbero pensare certe infrazioni all'ordine alfabetico del lemma iniziale).

Sarebbe comunque profondamente errato pensare che la *Tabula* sia meramente il risultato di un'operazione che oggi definiremmo di copia-incolla (seguendo un ordine alfabetico) della maggior parte delle note marginali agli scritti di Aristotele con il commento di Averroè. E, anche se tale fosse il caso, si tratterebbe di un'impresa comunque meritoria per l'accesso fortemente facilitato per il lettore moderno alle problematiche degli scritti, già evidenziate nei margini; si tratterebbe, tuttavia, di un lavoro che avrebbe

per medium innatus est solvere omnes questiones accidentes in re». Il testo delle postille ripreso dall'edizione già citata di *Opera Aristotelis* di Venezia 1560.

potuto essere eseguito anche da un bravo tipografo. La *Tabula* è in realtà molto di più, e non solo per le numerose *digressiones* che costituiscono veri e propri trattatelli monotematici, ma soprattutto perché il lavoro di indicizzazione talvolta è più ampio rispetto ai *marginalia*, testimoniando così un'effettiva analisi dei testi ai fini della preparazione della *Tabula*.

E' importante dare un saggio di questo lavoro originale, che permette di considerare questo scritto non una mera compilazione, ma piuttosto una ripresa delle opere al fine di illustrarne le problematiche filosofiche, sui cui criteri di scelta si può cogliere anche l'interesse e la preparazione dell'autore. Mi limito ancora al XII libro della *Metaphysica* e prendo in considerazione una serie di lemmi relativi a concetti fondamentali come 'materia' e 'movimento'. Per quanto riguarda il primo, le presenze iniziano a c. 216rb con un richiamo alla posizione di Avicenna sulla materia prima²¹, cui seguono quattro voci dai commenti 9 e 10 che non trovano alcun riscontro nei margini del commento²². Del breve commento 10 una voce della *Tabula* non ha corrispettivo nei margini del commento:

²¹ «Materiam primam esse probare est sermo naturalis; econtrario Avicenna 12 metaph. com. 8. Idem primo phy. com. ultimo et secundo phys. comen. 22. Idem 12 metaph. com. 6», Zimara, *Tabula*, c. 216rb. Rispetto ai testi citati: il commento 6 non ha nessuna indicazione, mentre il commento 8 ha solo la seguente postilla: «Contra Avicenna. Vide etiam commentum ultimum primi Physicorum et 22 secundi Physicorum» (*Opera Aristotelis*, Venezia 1560, VIII, c. 119rB, di seguito abbreviato con Averroè VIII). Anche in questo caso è evidente l'intervento sul testo della *Tabula* rispetto alla nota marginale.

²² «Materia assimilatur mixtioni, quia res admixtae propinquae sunt, ut sint in potentia 12 metaph. com. 9, ubi declarat quare Anaxagoras posuit mixturam./Materia propterea quia est in potentia omnia, et causa in hoc quod generatio non abscinditur ... 12 metaph. com. 9 et est dictum Aristotelis de quo inquit in primo de generatione et corruptione tex. com. 15 et infra./ .../Materiam habent omnia quaecumque transmutantur, sempiterna autem mobilia latone non habent materiam generabilem, sed unde et quo, 12 primae phy. tex. Com. 10 et 8 meta. tex. com. 12», Zimara, *Tabula*, c. 216r-v. Nel comm. 10 del dodicesimo della *Metaphysica* una postilla recita: «corpus caeleste non habet materiam», AVERROÈ VIII, c. 320rA.

Materia generabilium est in potentia, translatorum autem est in actu, 12 metaph. tex. com. 10. Idem in 2 cap. de substantia orbis et primo coeli comm. 95/Materia quae est in potentia est in omnibus corporibus, ut opinatus est Avicenna, sed erravit in hoc. Ipsam opinionem imitatus est etiam Egidius Roma. In tractatu speciali de materia coeli²³.

Come si vede, il testo del commento di Averroè costituisce il pretesto per inserire un richiamo alla posizione di Egidio Romano, fortemente critica della soluzione che prevedeva l'assenza del principio materiale nei cieli al di sopra della luna. Questo rilievo nella *Tabula* (e, ripetiamo, assente nelle annotazioni marginali) permette di aprire una breve parentesi sul contesto in cui viene affrontato il problema della materia del cielo, anche per saggiare la pertinenza della voce della *Tabula*. Il problema della presenza della materia nel mondo sopralunare è affrontato da Tommaso nella *Summa theologiae*, Ia, q. 66 «De ordine creationis ad distinctiones» e in modo particolare nell'art. 2 «utrum una sit materia informis omnium corporalium», nel quale si polemizza contro la posizione di Averroè che rifiuta qualsiasi presenza della materia nel mondo sopralunare²⁴. Oltre che nelle opere di carattere teologico, il fondamento scritturale secondo il quale Dio ha proceduto alla creazione della materia nel primo giorno si ritrova in commenti al *De coelo*, proprio a difesa della presenza della materia nel cielo, contro Averroè: mi riferisco ai commenti di Bartolomeo Mastri e Bonaventura Belluti, studiati da Marco Forlivesi²⁵. E' molto difficile attribuire al caso il fatto che sia Francisco Suarez che Pedro Fonseca discutano il problema proprio commentando la *Metaphysica*: Suarez nella *Disputatio XIII* «De materiali causa substantiae» dedica le *sectiones* 10 e 11 al problema della *materia coeli* («utrum materialis causa substantialis in corporibus incorruptilibus inveniatur», « An materia incorruptib-

²³ ZIMARA, *Tabula*, c. 216va.

²⁴ S. THOMAE AQUINATIS 1932, 430-432.

²⁵ GRANT 1994, 259-262. V. FORLIVESI 2002, 2006.

ilium corporum sit eiusdem rationis cum elementari»²⁶). Suarez ci fornisce anche alcune preziose indicazioni relativamente ai luoghi in cui il problema è stato sollevato, e sottolinea la difficoltà di interpretazione dei passi aristotelici, tra cui anche il XII libro della *Metaphysica*²⁷: questa lista di autori ci conferma che il luogo di discussione privilegiato è il commento alle *Sententiae*, seguito da *De coelo* e *Physica*; solo Paolo Barbo²⁸ e Crisostomo Iavelli²⁹ affrontano il tema nel loro commento alla *Metaphysica*, rispettivamente sul XII e sull'VIII libro.

Per quanto riguarda il commento di Pedro Fonseca, il riferimento alla *materia coeli* è introdotto nel commentare il cap.13 del libro X della *Metaphysica*³⁰, nel quale si polemizza con la soluzione di Tommaso da Vio, che aveva ipotizzato una diversa materia per ogni corpo celeste nel suo commento alla *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino³¹.

²⁶ FRANCISCUS SUAREZ, *Disputationum in quibus et universa Naturalis Theologia ordinate traditur*, Venetiis, apud Io. Baptistam Colosinum 1605., I, 318-331.

²⁷ SUAREZ, *Disputationum*, 319-320.

²⁸ PAULI SONCINATIS *Quaestiones Metaphysicales acutissimae*, Lugduni, apud Carolum Pesnot 1579 (esemplare utilizzato : progetto Google agosto 2013), quaest. 7 («utrum in coelo sit materia»); 8 («utrum materia coeli et corporum inferiorum sit eadem numero»; 9 «utrum materia coeli sit alterius rationis a materia corruptibilem»; 10 «utrum materia unius coeli sit alterius rationis a materia alterius», 274-282. All'inizio della q. 7 Barbo rileva un atteggiamento contraddittorio nelle soluzioni proposte da Averroè in diversi scritti.

²⁹ CHRISOSTOMI IAVELLI *In omnibus Metaphysicae libris Quaesita testualia Metaphysicali modo determinata*, Venetiis, apud Ioannem Mariam Bonellum 1568 (esemplare utilizzato: progetto Google agosto 2013), q. 12 «Si materia quae est pars compositi est in coelo»; 13 «si materia coeli et horum inferiorum sunt eiusdem rationis»; 14 «utrum si forma coeli uniretur materiae horum inferiorum coelum esset incorruptibile»; 15 «si materia omnium corporum coelestium est eiusdem rationis sicut materia omnium inferiorum», cc. 224r-234r.

³⁰ PETRI FONSECAE *Commentaria in Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae libros*, Coloniae, sumptibus Lazari Zetzneri Bibliopolae 1615 (Unver. Nachdr. Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung 1964), IV, 45-46.

³¹ Probabilmente la fonte di Pereira è Suarez, che critica il Caietano, v. SUAREZ, *Disputationum*, 327. FONSECA, *Commentaria*, 45-46; cfr. SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Opera*

Il commento di Crisostomo Iavelli è particolarmente critico nei confronti della posizione di Jean de Jandun, difesa nella q. 6 sull'VIII della *Metaphysica*, che sappiamo aver attirato particolarmente l'attenzione di Marco Antonio Zimara, che se ne fece editore nel 1505³². Nessuna delle *Annotationes* di Zimara è dedicata a questa *questio*, ma proprio all'inizio della *Quaestio de triplici causalitate intelligentiae*, diretta esplicitamente contro la posizione sostenuta da Jean de Jandun nel XII libro della *Metaphysica* (il sottotitolo: «super 12 Metaphysicae in Ioanne autem super questione qua querit utrum coelum sit animatum»)»³³ Zimara ci informa sulle discussioni coeve relative a temi fondamentali come la *ratio formalis materiae et formae* :

Pro solutione istius quaestionis praemitto unum quod est necessarium pro intellectu quaesiti. Nam quia ad propositionem multiplicem non est unica responsione respondendum, ex quo enim sunt quatuor genera causarum ex 2. Physicorum et quia quodlibet genus causae in suo ordine dat esse, ideo videndum est quae sit ratio formalis cuiuscumque causae, unde vidi plures tempore meo 1502 philosophantes ignorare quae sit ratio formalis materiae et formae.³⁴

Questo appunto, non certo leggero nei confronti dei colleghi, credo consenta di affermare che sarebbe veramente riduttivo considerare la *Tabula* un'opera di mera compilazione; si tratta di un intervento, se si vuole in un formato inusuale, ma comunque finalizzato ad una comprensione dei testi di riferimento, Aristotele e Averroè, senza ignorare i dibattiti nati su alcuni punti di essi.

Ma torniamo alla *Tabula* per mostrare che il lavoro di Zimara non può essere riconducibile esclusivamente alle annotazioni marginali. Sempre limi-

omnia, tomus V: *Pars prima Summae theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani*, Romae, ex Typographia polyglotta 1889, 158 (copia utilizzata Archive.org agosto 2013).

³² LOHR 1988, 508.

³³ IOANNIS DE IANDUNO *Acutissimae Quaestiones in duodecim lbros Metaphysicae*, col. 810-846.

³⁴ IOANNIS DE IANDUNO *Acutissimae Quaestiones in duodecim lbros Metaphysicae*, col. 810.

tandoci ad argomenti affrontati nel XII libro della *Metaphysica* considererò alcune voci della famiglia «intellectus». La prima riguarda la posizione di Alessandro, secondo il quale solo *l'intellectus adeptus* sarebbe immortale, ma non plurificabile³⁵. Se il commento 17 al XII libro della *Metaphysica* non ha nei margini alcun riferimento, il commento 5 al terzo del *De anima* è fittamente annotato anche con l'indicazione di molte varianti testuali, a tal punto da rendere necessario aumentare lo spazio della pagina da considerarsi margine. In queste annotazioni si trovano i riferimenti ad Alessandro, Teofrasto e Temistio ed è registrata anche la posizione contraria di Zimara³⁶. La stessa situazione di forte disparità tra i margini del commento 17 del XII libro della *Metaphysica* e quelli di alcuni commenti del terzo *De anima* si riscontra nelle due voci che seguono³⁷. Nella prima la distinzione *materia/locus* offre una conferma alla soluzione di Averroè circa l'assenza del principio materiale nella sfera sopralunare, cui si è accennato sopra³⁸, mentre l'altra riguarda l'attività delle intelligenze eterne, che possono avere contatto con qualcosa di generabile e di corruttibile³⁹.

³⁵ «Intellectus adeptus secundum Alexandrum solus remanet et non est pars animae nostrae neque est forma materialis, ut declaratum est in libro de anima. Comm. 12 metaph. comm. 17 et idem habetur 3 de anima com. 5 in prima parte digressionis. Sed alia est opinio Theophr. Them. et aliorum Peripateticorum», ZIMARA, *Tabula*, c. 188vb.

³⁶ AVERROÈ, VII, c. 100vD.

³⁷ «Intelligentia agens est quasi forma in intellectu materiali et ipsa agit intellecta et recipit ea secundum intellectum materiale 12 metaph. com 17. Idem 3 de anima com. 4, 18 et 19 et com. 5 et 20 et 36/Intellectus in habitu habet partem generabilem et corruptibilem et illud quod corrumpitur est actio eius, in se autem non corrumpitur et ex extrinseco intrat nos 12 metaph. com. 17 et 3 de anima com. 5 in solutione secundae quaestionis et in com. 20 idem habetur», ZIMARA, *Tabula*, c. 188v

³⁸ «Intellectus de intelligentia agente et eius loco et prosperitate eius ex ipsa quae est potentia, est quasi locus istius intellectus non quasi materia 12 primae philosophiae com. 17. Ex quo patet intellectum possibilem respectu agentis rectius dici locum quam materiam», ZIMARA, *Tabula*, c. 188vb.

³⁹ «Intellectus aliquis aeternus possibile est ut intelligat aliquod generabile et corruptibile 12 metaphysic. comm. 17», ZIMARA, *Tabula*, c. 188vb

Un'altra serie di voci che non hanno corrispettivo nei margini del commento di Averroè, riguardanti ancora l'intelletto, si riferisce ai commenti 38 e 39. La prima è particolarmente interessante e dal punto di vista dottrinale e da quello strutturale, permettendo di cogliere un rimando interno ad un altro passo della *Tabula*:

Intelligentia agens in quantum est abstracta et est principium in nobis, necesse est ut moveat nos secundum quod amatum amans. Et si omnis motus necesse est ut continuetur cum eo a quo fit secundum finem, necesse est ut continuetur in postremo cum hoc intellectu abstracto, ita quod erimus dependentes a tali principio a quo coelum dependet, quamvis hoc sit in nobis parvo tempore, ut dicit Aristoteles 12 metaphy. com. 38. Ex quo videtur de mente Averrois intellectum agentem esse Deum, ut aliqui sibi ex hoc loco imponunt, sed hoc non est de intentione eius, ut notavi super expositione 17 commen. super 12 huius, et ibi vide quomodo hic locus sit intelligendus. Quantum autem spectat ad praesentem locum patet error istius opinionis tex. comm. 39 ubi Aristoteles et Commentator continuando sermonem suum de tali principio ponit differentiam inter talem intellectum a quo coelum dependet et inter intellectum qui est in nobis, quia ille semper est actus, noster autem quandoque est potentia, quandoque actus, quod non esset si idem esset intellectus agens qui est in nobis cum quo continuatur immediate et ipse Deus⁴⁰.

Zimara si sta riferendo al passo del commento di Averroè citato sopra nella nota 37, mentre, nonostante un accenno alla differenza tra il nostro intelletto e l'intelligenza celeste, non troviamo alcun riferimento alle *Solutiones* dello stesso Zimara, che nella decimaquarta *contradictio* sul XII libro della *Metaphysica* affronta lo spinoso problema della soluzione di Averroè sulla natura dell'intelletto umano⁴¹; questo rimando, assente nella *Tabula* è tuttavia presente nelle annotazioni marginali del commento 38:

⁴⁰ ZIMARA, *Tabula*, c. 189ra-b.

⁴¹ *Opera Aristotelis*, XI, cc. 207v-210v: «Ait Commentator quod forma hominis in quantum homo est intellectus. Sed huius oppositum patet tertio de anima commento quinto, ubi videtur velle quod anima intellectiva non sit forma dans esse homini. Defensores Averrois in quaestione de unitate intellectus, non potentes evadere argumenta a sancto Doctore in

Digressio qua ostendit intellectum esse formam hominis in eo quod homo.
Vide oppositum 3 de Anima c. 5 et 2 de anima 7 et 11 com. Vide
contradictiones Zimarae⁴².

A differenza di quello che avviene nella *Tabula*, le *contradictiones* relative al XII libro della *Metaphysica* sono sistematicamente registrate nelle annotazioni marginali, che dunque sotto questo aspetto sono più ricche delle voci della *Tabula*. La *Tabula*, comunque, assolve ad una funzione diversa da quella delle annotazioni marginali, pur essendo due opere strettamente correlate. Se poi consideriamo i rimandi ai *Theoremata*, abbiamo un complesso di scritti pensati e redatti per le opere di maggiore uso nell'insegnamento universitario, delle quali la diffusione a stampa ha potenziato la funzionalità, consentendo una fruibilità impensabile a partire dal manoscritto, nonostante i virtuosismi escogitati da maestri e studenti per fissare il contenuto delle lezioni o per prepararle⁴³. E del resto lo stesso Zimara sembra essere ben con-

tractatu de unitate intellectus et in quaestionibus disputatibus de anima et in summa contra gentiles, devenerunt ad hoc ut dicerent animam intellectivam esse veram formam dantem verum esse substantiale homini ad intentionem Averrois, et sic volunt hominem intelligere formaliter per animam intellectivam tamquam per principium formale coniunctum homini secundum esse. Et sic unitatem intellectus volunt sustinere de mente Aristotelis et inconvenientia multa evadunt posito isto fundamento. Nos autem volumus, veritatis amore astricti et Christianae religionis vinculo coacti, ostendere opinionem istam minime fuisse de intentione Averrois, ut destructo fundamento super quo isti innituntur, destruaturs positio unitatis intellectus. Licet enim veritas ista sit animam intellectivam esse formam substantialem hominis, dico tamen Averroes istam veritatem non vidisse. Moveor autem ad hoc rationibus et autoritatibus eius», c. 207v, cui segue una serie di argomenti secondo la dottrina di Averroè.

⁴² AVERROÈ VIII, c. 339rC (margine).

⁴³ Mi sembra comunque eccessiva la valutazione proposta da Alba Paladini, che vede in questi tre scritti «opere di ampio respiro, alle quali è affidata l'interpretazione sistematica della dottrina aristotelico-averroistica, sicché solo in esse può essere rinvenuto e certificato il senso più completo della trattazione dei problemi specifici affrontati nelle due *Quaestio*» (si tratta delle *quaestiones* «De speciebus intelligibilibus» e «De primo cognito», PALADINI 2001, 14).

scio della potenza del nuovo mezzo di comunicazione se in più di una occasione proprio nella *Tabula* cita proprie opere come *nuper editae*⁴⁴.

Delle cinque voci relative a “intellectus” della *Tabula* solo una trova riscontro nei margini del commento di Averroè, ma anche questa è molto più sviluppata rispetto alla postilla marginale:

Intellectus et intellectum et intelligens reducuntur in unum et non differunt nisi respectu dispositionum. Intellectus enim in quantum intelligit intelligibile dicitur intelligens et in quantum intelligit per se dicitur intellectus per se et est ipse intellectus econtrario illi quod intelligit per aliud. Et in quantum quidem intellectus est illud quod intelligitur dicitur quod intellectus est res intellecta 12 primae philosophiae com. 39⁴⁵

Contro l’annotazione marginale :

Intellectus cum intelligitur fit idem cum intellectu⁴⁶.

Credo che pochi dubbi possano restare sulla originalità della *Tabula*, che può essere quindi annoverata tra gli scritti filosofici di Marco Antonio Zimara e non ridotta a mera compilazione o semplice lista di lemmi. Un’analisi comparativa tra le voci della *Tabula* e l’edizione delle opere di Aristotele con il

⁴⁴ «Vide in contradictionibus nuper editis», ZIMARA, *Tabula*, c. 20ra.

⁴⁵ ZIMARA, *Tabula*, c. 189rb. Do qui di seguito le annotazioni della *Tabula* non presenti nei margini del commento 39 sul XII della *Metaphysica*: «Intellectum cum intelligitur fit idem cum eo/ Intellectus voluptas qui quandoque est in potentia et quandoque in actu differt a voluptate intellectus qui semper est in actu et est ille qui in nulla existit materia, quia voluptas eius est sempiterna/ Intelligere quod est in nobis est valde delectabile et nobilius omnibus rebus quae sunt in nobis/ Intellectus natus est dividere quae sunt adunata in esse, sicut dividit materiam a forma et formam a congregato ex materia et forma/ Intellectus in propositionibus quas format de rebus abstractis non intelligit differentiam ex natura rei inter subiectum et praedicatum, nec intelligit quod sint nomina synonyma. Sed intelligit esse differentiam inter subiectum et praedicatum in talibus secundum assimilationem tantum, ita quod dispositio et dispositum reducuntur ad unam intentionem omnibus modis absque aliqua distinctione in rei essentia. Sed in propositionibus substantialibus formatis ab intellectu de rebus compositis ex materia et forma, licet subiectum et praedicatum reducuntur ad unam intentionem in actu, sunt tamen duo in potentia quando intellectus dividit subiectum a praedicato, quia intellectus natus est dividere adunata in esse», c. 189rb-va.

⁴⁶ AVERROÈ VIII, c. 340rA.

commento di Averroè pubblicata in appendice ci permette di cogliere una diversa rielaborazione del testo presente nelle annotazioni marginali, anche quando i testi sono molto vicini. Un esempio significativo del tipo di rielaborazione operato da Zimara nella *Tabula* è costituito dalla spiegazione a grandi linee della posizione di Platone sugli universali, enfatizzata nei margini del commento di Averroè con un semplice rimando a «opinio Platonis»⁴⁷. Una spiegazione più ampia rispetto all'annotazione riguarda anche la diversità di principi degli enti mobili rispetto a quelli non dotati di movimento⁴⁸; in alcuni casi nella *Tabula* sono presenti considerazioni generali relative a soluzioni del problema in questione⁴⁹.

b 2) Le critiche a Pietro Pomponazzi nella Tabula.

Sono comunque le *digressiones*, anche quelle più brevi, a confermare in modo autorevole il grado di maggiore elaborazione della *Tabula* rispetto alle annotazioni marginali. Tra quelle più interessanti sono senz'altro da annoverarsi quelle che contengono delle critiche più o meno estese ad alcuni autori, anche a lui coevi, e tra queste senza dubbio un notevole rilievo hanno le prese di posizione contro Pomponazzi⁵⁰. La prima che incontriamo riguarda l'operazione dell'anima⁵¹ e, come avverte una nota marginale, si tratta di una «digressio qualiter animae operatio sit abstracta»⁵². Zimara riprende la distin-

⁴⁷ V. Appendice testo di c. 315rA.. Lo stesso si può dire dell'annotazione di c. 316rB relativamente ad Avicenna.

⁴⁸ V. Appendice c. 317rB.

⁴⁹ V. Appendice cc. 318rA, 320vDE, 321rBC, 344vF, quest'ultimo relativo al commento 44, sempre del XII libro della *Metaphysica*.

⁵⁰ V. PALADINI 2001, 108-111, 149.

⁵¹ «Abstracta animae operatio est quae fit sine instrumento corporali et non est in rebus existentibus in corpore. Si autem operatio animae fuerit in rebus existentibus in corpore, illa non est abstracta. I de anima com. 13», ZIMARA, *Tabula*, c. 4ra dove non ci sono riferimenti alla posizione di Pomponazzi.

⁵² ZIMARA, *Tabula*, c. 4ra.

zione *ut a subiecto* e *ut ab obiecto*⁵³ introdotta già nella disputa di Tommaso contro gli averroisti. Quella operazione che soddisfa entrambi i requisiti – anche se Zimara pone l'accento sul secondo – può reclamare la qualifica di astratta, e tale è il modo di operare dell'intelletto agente e delle sostanze separate. L'operazione che prevede il contatto con *res existentes in corpore*, non può essere quindi essere considerata astratta, e a questo punto ci si aspetterebbe una soluzione mortalista per quanto riguarda l'intelletto che è caratterizzato da simile operazione, mentre Zimara sembra distinguere nettamente il carattere dell'operazione dalla natura di ciò cui è imputabile l'operazione stessa:

Sed illa operatio animae quae non fit per organum corporeum, et tamen est in rebus existentibus in corpore, ita quod dependet obiective a corpore, illa inquam non est abstracta, sicut est operatio intellectus possibilis, licet intellectus talis non sit dependens sed sit abstractus a corpore⁵⁴.

Secondo Zimara, quindi, la posizione di Averroè, che secondo lui interpreta correttamente Aristotele è «intellectum materialem quoad substantiam esse abstractum a corpore, sed quoad operationem eius non esse abstractum»⁵⁵. La giustificazione di questa diversa caratterizzazione è da ricercarsi nella necessità di ricorrere all'immaginazione nell'operazione cognitiva⁵⁶, ma ancor di più nell'esigenza di procedere ordinato della natura («natura per media transit ad extrema»⁵⁷), per cui tra le forme completamente immerse nella materia e quelle totalmente separate è necessaria la mediazione e l'unica

⁵³ «Secundum mentem Averrois duas condiciones requiri ad qualitatem abstractionis operationis animae: prima ut non fiat per organum corporale, ita quod non dependeat a corpore ut a subiecto. Et secunda ut non sit in rebus existentibus in corpore, ita quod non dependeat ab aliquo existente in corpore ut ab obiecto», ZIMARA, *Tabula*, c. 4ra-b

⁵⁴ ZIMARA, *Tabula*, c. 4rb.

⁵⁵ ZIMARA, *Tabula*, c. 4rb.

⁵⁶ «Quare intellectio eius (scil. intellectus possibilis) fit cum imaginatione», ZIMARA, *Tabula*, c. 4rb.

⁵⁷ ZIMARA, *Tabula*, c. 4rb.

possibile è quella di forme astratte secondo la sostanza e non secondo l'operazione⁵⁸. L'errore di Pomponazzi consiste appunto nell'aver ignorato questo ordine naturale, che comunque sembra negare del tutto uno degli assunti aristotelici per cui «operatio arguit formam»:

Unde ex hoc scire poteris quantum deviaverit a via Peripateticorum Petrus ille Pomponatius in suo libello de immortalitate animae, qui suam intentionem fundavit in hoc fundamento: quod omnis substantia abstracta a corpore habet operationem abstractam a corpore. Nam aequivocatio deceptit eum, quia haec natura media ipsum latuit⁵⁹

Il mancato riconoscimento da parte di Pomponazzi di questo ordine naturale ha come fatale conseguenza il mancato riconoscimento dell'immortalità dell'intelletto umano, che occupa il grado medio tra le sostanze zimariane. Il filosofo salentino non è tanto preoccupato della mortalità dell'anima, quanto di quella dell'intelletto, che Pomponazzi sembra confondere,

⁵⁸ «Cum autem sit duplex genus formarum extremarum seu virtutum: quaedam enim sunt immersae materiae utroque modo, et quoad substantiam et quoad operationem; quaedam vero utroque modo seiunctae. In primo gradu sunt omnes formae eductae de potentia materiae...in secundo vero gradu sunt Deus et separatae intelligentiae...Et ideo fuit necessarium ut inter ista duo extrema caderent media. Talia autem (ut ostendit natura divisionis) sunt vel esse possunt, aut imaginari esse: vel quia aliquid sit abstractum quoad operationem et non quoad substantiam; vel econtra quod sit abstractum quoad substantiam et dependens quoad operationem. Primum dari non potest, quia operatio emanat a potentia et potentia ab essentia, et ideo si operatio erit abstracta et substantia immersa, tunc operatio esset sine potentia aut essentia operante, quod est impossibile, quia non potest operatio transcendere essentiam aut potentiam operantem. Relinquitur ergo ut solum in re possit esse aliud quod secundum suam substantiam est abstractum a corpore et in operatione dependet a corpore et haec est natura intellectus materialis», ZIMARA, *Tabula*, c. 4rb-va.

⁵⁹ ZIMARA, *Tabula*, c. 4va. Secondo Zimara l'errore di Pomponazzi è equiparabile a quello degli antichi filosofi, rimproverati da Aristotele di non comprendere la generazione: «sicut in simili dicit Aristoteles contra antiquos, qui negabant generationem, quia latuit eos natura media inter non ens simpliciter et inter ens simpliciter et paralogizabant ex aequivocatione», *ibid.*

come viene esplicitamente rilevato nella seconda *digressio* nella quale è criticato il collega più anziano⁶⁰:

Videat ergo Pomponatius quomodo intellectus in via Aristotelis mortalis esse possit, cum longa sit differentia inter animam et intellectum in via eius, unde I de anima reprehendit antiquos qui non distinxerunt inter animam et intellectum⁶¹.

Segue l'indicazione di alcuni passi in cui Aristotele distingue le funzioni inferiori, vegetativa e sensitiva, da quella intellettiva, sottolineando la natura di sostanza separata dell'intelletto; secondo Zimara avere letto questi testi come esprimenti un dubbio piuttosto che una netta affermazione ha portato all'identificazione di anima e intelletto, contro l'unanime assenso dei commentatori di Aristotele⁶². Non solo: Zimara cita anche il commento di Filopono proprio per mostrare come vada interpretato il testo quando siamo di fronte ad una *continuatio*, fornendo un'ulteriore prova dell'importanza della *divisio textus* per la corretta interpretazione del pensiero del Filosofo e quindi anche del lavoro dello stesso Zimara. A dimostrazione del fatto che lo stesso Zimara non riteneva la preparazione della *Tabula* qualcosa di diverso dal suo im-

⁶⁰ La *digressio* segue alla voce *anima*: «Anima aliquid melius esse aut antiquius impossibile est, impossibilius autem adhuc intellectu; rationabilissimum enim hunc esse nobilissimum et divinum secundum naturam I de anima tex. 82», ZIMARA, *Tabula*, c. 17ra.

⁶¹ «Unde bene verum est in via eius quod anima non potest esse sine corpore et ex consequenti est generabilis et corruptibilis sicut caeterae formae naturales. Dicit enim Philosophus 3. Coeli tex. com. primi omnes substantiae naturales aut corpora sunt aut cum corporibus generantur et corrumpuntur. Unde 2. de anima tex. com. 26 inquit et propter hoc bene opinantur quibus videtur neque sine corpore esse neque corpus aliquid anima. Sed intellectus quatenus intellectus in via Peripateticorum dicit virtutem abstractam a corpore, vere immaterialem et vere incorruptibilem», ZIMARA, *Tabula*, c. 17ra-b.

⁶² «Et ista est expositio Themisti, Simplicii, Ioannis Grammatici, Averrois et omnium expositorum et nullus usque ad ista tempora legit illum textum per viam interrogationis, sicut finxit iste bonus homo, quod Aristoteles movet ibi questionem de intelligentiis. Non animadvertit quod illa particula 'autem' est nota continuationis cum praecedentibus, quia sermo Aristotelis est continuus et dependet ex divisione facta in tex. c. 18 et 19 et 20», ZIMARA, *Tabula*, c. 17va.

pegno ermeneutico questa digressio si chiude con un rimando ad uno scritto perduto, il *De intellectu*⁶³.

Un'altra critica a Pomponazzi riguarda il rapporto tra intelligenza celeste e il suo orbe, che sarebbe contraddistinto da un carattere meno unitario di quello tipico del sinolo, soluzione anche in questo caso da attribuirsi ad una cattiva lettura del testo, o meglio di un testo corrotto. I due *magistri* dovevano comunque avere dei contatti, se Zimara può affermare che nella maturità il filosofo mantovano aveva corretto la sua posizione⁶⁴.

c) Conclusioni

Come rilevava Bruno Nardi:

la *Tabula*, sì, ha l'aspetto d'un glossario a chi la guarda superficialmente; ma in realtà essa non tende ad altro che a chiarire i punti oscuri e controversi degli scritti d'Aristotele e d'Averroè concernenti la filosofia naturale e la Metafisica. Così restano esclusi i trattati che compongono l'*Organon* e le opere morali. Sebbene l'autore segua l'ordine alfabetico dei glossari, egli si sofferma e batte sopra tutto su quelle espressioni e concetti che erano oggetto di accese dispute fra gli averroisti e i loro avversari e tra averroisti e averroisti. Indi le frequenti digressioni ora «contra Thomam»

⁶³ ZIMARA, *Tabula*, c. 17rb; v. Anche ANTONACI 1971, 48. La stessa critica a Pomponazzi, reo di non aver colto la differenza tra anima e intelletto è avanzata in altri passi, ZIMARA, *Tabula*, cc. 20va, 22va, 23ra (in marg.), 139vb.

⁶⁴ In questo caso la breve notazione si trova sotto la voce «corpus caeleste» relativa al secondo libro del *De coelo* comm. 3, v. ZIMARA, *Tabula*, c. 80vb: «Corpus caeleste ita se habet quod forma et formatum in eo sunt idem numero, sed secundum dispositionem magis diminutam quam sit adunatio recipientis et recepti in forma abstracta 2. Coeli com.3. Adverte tamen quod Petrus Pomponatius legit aliter locum istum. Dicit enim in forma non abstracta, quia vult quod fiat minus unum ex intelligentia et orbe quam ex materia et forma. Qui ab ipsa tandem veritate coactus in senio mutavit sententiam. Tenet enim ipsam non dare esse formaliter orbi. Sed nos literam istam affirmativam invenimus in multis antiquis codicibus et quomodo salvetur vide in tractatu nostro de intelligentiis, quaestione propria de hoc, utrum ex intelligentia et orbe fiat verius unum quam ex materia et forma». Anche in questo caso il rimando di Zimara è ad un'opera perduta, v. ANTONACI 1971, 48. Una *Quaestio de immortalitate animae* contro Pomponazzi è tramandata da un codice parigino, ms. lat. 6450, v. LOHR 1988, 510.

ora «contra Egidium», «contra Scotum», ecc, ora contro l'Achillini e i «bononienses», ora contro il Pomponazzi, ora contro Giovanni di Baconthorpe e Gregorio da Rimini, più averroisti di Averroè. Più che come indice e glossario, la *Tabula* è importante per queste digressioni che talora formano dei piccoli e assai diffusi trattatelli a sé e servono a chiarire molti punti oscuri nella storia dell'aristotelismo e dell'averroismo e a determinare l'esatta posizione sia dello Zimara stesso sia di altri averroisti nelle controverse filosofiche alla fine del medioevo e nel Rinascimento⁶⁵.

La *Tabula* è importante non solo per le digressioni, ma anche per la scelta stessa dei concetti e dei problemi da segnalare, corredati dalle *concordantiae* e dai riferimenti polemici; il fatto che alcuni di essi riprendano letteralmente le *Auctoritates Aristotelis* non ne diminuisce affatto il valore, in quanto testimonia una continuità di fondo all'interno dell'aristotelismo stesso, nonostante, ovviamente, le peculiarità temporali e territoriali. E che lo scritto sia una palestra dell'ermeneutica dei testi del Filosofo e del suo Commentatore è testimoniato eloquentemente dall'atteggiamento dell'autore, che sente l'esigenza di correggere alcune delle soluzioni da lui proposte in opere precedenti:

Aer minime aliorum habet differentias sensibiles consequenter autem aqua I Physicorum te. com. 54. Super hoc loco dum essem iunior tenui in concordantiis ambas qualitates in elementis esse in summum, licet quantum ad agere una qualitas in uno elemento potentior sit ad agendum quam consimilis in alio elemento. Nunc autem dico, quemadmodum et in Theorematis memini me dixisse, quod unumquodque elementum primo unam qualitatem sibi vendicat in summo⁶⁶.

Questo passo è seguito da una serie di autorità a giustificare la nuova soluzione proposta dall'autore e da una serie di considerazioni sulla presenza dei contrari nella qualità che negli elementi non ha il grado massimo,

⁶⁵ NARDI 1958, 348-349.

⁶⁶ ZIMARA, *Tabula*, c. 11rb.

soluzione che Zimara rimprovera ai *moderni*⁶⁷; in calce una critica anche a Walter Burley sulle qualità elementari della terra. Dal passo citato si può ricavare una conferma a quanto sopra rilevato sulla complementarità di *Solutiones*, *Theoremata* e *Tabula*, nonché una curiosa situazione: come abbiamo visto sopra, in un passo poco lontano da questo Zimara avverte che le *Solutiones*⁶⁸ sono state edite da poco; ebbene, laddove quest'ultimo rilievo non sia un'aggiunta posteriore, Zimara sembra preferire correggere la soluzione in un'altra opera piuttosto che intervenire su quella che contiene la posizione ora rifiutata, anche se sarebbe stato possibile un intervento in tipografia. Forse si tratta di un'eredità dalla cultura del manoscritto, dove interventi del genere non erano evidentemente possibili.

Charles B. Schmitt avvicinò la *Tabula* al *Seminarium totius philosophiae Aristotelicae et Platonicae* di Giovan Battista Bernardi⁶⁹ e indubbiamente le due opere condividono l'interesse per l'aspetto concettuale del termine messo a voce; ma certo gli obiettivi dei due autori sono molto diversi: se infatti Bernardi ha di mira l'ampiezza dell'informazione – come attestano anche le divisioni interne alle voci più rilevanti (come ad es. *anima*) e l'ampia gamma di testi a cui si fa riferimento (dai commentatori greci di Aristotele a quelli rinascimentali) – Marco Antonio Zimara ha uno scopo più limitato e al tempo stesso mirato; quello appunto di fornire materiale da utilizzare nelle discussioni che avvenivano nelle aule universitarie e, ormai, anche nelle opere a stampa. Anzi credo che queste due componenti caratterizzino l'opera del

⁶⁷ «Ex quo patet error modernorum tenentium alteram qualitatem in elementis esse remissam ex contrario, quia tunc elementum, ut asserit Alexander, non esset simplex corpus», ZIMARA, *Tabula*, c. 11va.

⁶⁸ Proprio nella *contradictio* 23 una lunga digressione è «de qualitatibus elementorum», nella quale è toccato anche il tema della *reactio*, v. Aristotelis, *Opera*, XI, cc. 58v-59v.

⁶⁹ SCHMITT 1985, 92.

salentino: la destinazione universitaria e la consapevolezza del potentissimo, nuovo strumento dei torchi. E' possibile che anche nell'ampio e sistematico uso delle annotazioni marginali che corredano alcune edizioni delle opere di Aristotele con il commento di Averroè a partire dal 1507 (e di cui si mantengono echi anche nella *Tabula*) sia da rintracciarsi un contributo notevole alla lettura e all'utilizzazione scolastica dei testi canonici nei programmi universitari; ma in questo caso Zimara non fa che prolungare nella pagina a stampa un antico e sperimentato atteggiamento nei confronti di testi comunque complessi⁷⁰. Tutto questo credo giustifichi la presenza di questi scritti di Zimara all'interno di un convegno sui manuali.

Una ulteriore e definitiva conferma dell'utilizzazione degli scritti su cui mi sono brevemente soffermato all'interno della produzione destinata all'università ci viene dalla presenza nei margini di quella che può essere considerata la manualistica-modello dell'epoca moderna, almeno in ambito aristotelico-scolastico: i *Commentarii Conimbricenses*, spesso ricordati negli interventi del convegno. Nel primo libro cap. IX, q. 6 («utrumne materia divina virtute absque omni forma substantiali cohaerere possit») di quelli dedicati alla *Physica* sono citati due dei *Theoremata* (15 e 10)⁷¹; poco più avanti, alla q. 9 del cap. IX («utrum privatio vere principium rerum naturalium sit») è la volta della *Tabula*, citata qui come *dilucidationes*⁷².

⁷⁰ ROUSE-ROUSE 1982.

⁷¹ *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu in octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, Lugduni, sumptibus Ioannis Battistae Buysson 1594 (Unver. Nachdr., Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag 1984), pp. 167, marg. Interno, 169, marg. Interno.

⁷² *Commentarii in octo libros Physicorum*, 177, margine interno.

STEFANO CAROTI

DIPARTIMENTO ANTICHIstica, LINGUE, EDUCAZIONE, FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

Appendice

Il testo della *Metaphysica* di Aristotele con il commento di Averroè cui sono i riferimenti del primo testo citato è quello edito a Venezia 1560, apud Cominum de Tridino Montisferrati (vol. VIII), che, sulla base di un rapido confronto limitato sempre al XII libro, contiene un numero maggiore di annotazioni marginali rispetto all'edizione Giunta, Venezia 1562-1574, ristampata in copia anastatica nel 1962 da Minerva (per cui si pone il problema dei vari interventi da parte dei curatori delle edizioni, che non affronto). Uso la *Tabula* (il rinvio è preceduto da un cf.) da questa edizione, non essendo presente in quella di Comin da Trino. Il saggio è limitato ai primi 15 *textus* con relativo commento.

c. 313vF: «Prioritas invenitur in eodem genere et in diversis generibus quae dicuntur respectu eiusdem rei»; cf. c. 328v: «Prioritas potest esse in eodem genere 12 metaph. contra Alkexandrum comm. 2»

c. 314rC: «Genus quandoque dicitur univoce et quandoque secundum prius et posterius. Idem I de Anima c. 7 et 2 de Anima 30 et 3 de anima 4. 4 Metaphysicae c. 2 et 5 Metaphysicae com. 4» ; cf. c. 159 (identico)

c. 315rA «Opinio Platonis. Idem I de anima com. 8 et quae ibi differentia inter Aristotelem et Platonem de universalibus»; cf. c. 315ra: «Plato opinabatur universalia esse substantias et priora particularibus propter diffinitiones et scientias quae sunt de universalibus 12 metaphysicae com. 4»

c. 316rA : «Nulla scientia habet probare sua principia demonstratione propter quid. Idem 2 Physicorum c. 26, 21. Et I Physicorum commento ultimo et 2 de Anima 27» ; cf. c. 350ra : «Scientia nulla potest demonstrare sua principia demonstratione propter quid, sed tamen bene demonstratione signi, loquendo de principiis subiecti 12 metaphysicae com. 5 et 2 physicorum com. 22 et 26»

c. 316rB: «Impossibile est demonstrare aliquid abstractum esse nisi via motus»; cf. c. 4ra con i rimandi, oltre al commento 5 di *Metaphysica* a *Physica* I, cap. ultimo, VIII commento 3, II commenti 22 e 26.

c. 316rB: «Error Avicennae de quo etiam vide I *Physicorum* commento viii et 2 *Physicorum* com. 22, 26 et 8 *Physicorum* comm. 3»; cf. 42va: «Avicenna absolute dixit quod primus Philosophus habet declarare prima principia sensibilis substantiae sive aeternae sive non 12 *Metaphysicae* com. 5. Idem 2 *Physicorum* com. 22 et 26. Idem 2 *Physicorum* de natura com. 3»

316rBC: «Nota quomodo Divinus probat principia scientiae Naturalis, pro quo vide etiam 4 *Metaphysicae* c. 1, et I *Metaphysicae* c. 15 et 18 et 7 *Metaphysicae* c. 9 et 39, et 6 *Metaphysicae* c. 1 et 8 *Metaphysicae* c. 4, et hic c. 1 et infra c. 6. Et 2 *Physicorum* 4 et 21. Octavo *Physicorum* 78 et 79. Primo *Metaphysicae* de numeris a 19 ad 25 et a 25 usque in finem de formis»; cf. c. 215rb: «Materiam esse subiectum est declarandum in scientia naturali, sed materiam esse substantiam est declarandum in scientia divina. Commentator in 8 *metaphysicae* com. 4. Vide idem in 2 *physicorum* c. 21 et 7 *metaphysicae* com. 9 et 12 *metaphysicae* com. 5», v. anche c. 371ra: «Substantiae generabilis et corruptibilis alio modo inquiruntur in scientia naturali et alio modo in scientia divina. Com. 12 *metaphysicae* commen. Primo, 5 et 29 et in 7 *primae philosophiae* com. 9 et 5», cui segue una digressio fino a c. 371va.

c. 317rA: «Sententia Alexandri de consyderatione Naturalis circa principia naturalium», cf. c. 15ra: «Alexander aperte videtur dicere quod naturalis considerat de substantia mobili quaerendo principia eius a primo philosopho et quod substantia immobilis est propria primae philosophiae, sed iam declaravimus quod iste sermo non est verus 12 *Metaphysicae* com. 6»

c. 317rB: «Mobile et immobile non habent principium commune. Vide 10 *Metaphysicae* textus commenti vii, et I *coeli* com. 5»; cf. c. 273ra: «Mobile et immobile non habent idem principium commune; ista est causa in hoc quod scientia de mobilibus est alia a scientia de immobilibus 12 *metaphysicae* textus commenti 6. Caveant igitur

ponentes unionem entis ne cogantur dicere scientiam naturalem et divinam esse unam et eandem scientiam»

c. 317vD : «Digressio in qua inquirat qualiter divinus considerat principia sensibilis substantiae et qualiter expositio Alexandri verificari potest» ; cfr. c. 330rb : «Principia substantiae naturalis id est mobilis aliter considerantur in scientia naturali et aliter in scientia divina. Commen. 7 metaphysicae c. 5, vide ibidem com. 9 et 12 metaphysicae com. 1, 5 et 6»

c. 317vE : «Naturalis habet dare causas mobilis substantiae materiales et moventes et finales non potest. Oppositum 2 Physicorum textus commenti 70. Vide contradictiones Zimarae» ; cf. c. 286rb : «Naturalis habet dare causas mobiles substantiae, materiales et moventes, formales autem et finales non potest 12 primae philosophiae com. 6. Vide in concordantiis»

c. 318rA : «Causa formalis et finalis et movens sunt idem subiecto. Idem secundo Metaphysicae c. v» ; c. 50rb : «Causae primae, scilicet prima materia et primus motor considerantur in scientia naturali, sed prima forma et primus finis a divino. Supra vide idem 3 metaphysicae com. 3 et 7 metaphysicae com. 5 et 9 et in suo prohemio super 12 metaphysicae. Et ibi patet error modernorum qui per primam formam intellexerunt formam corporeitatis. Nam tunc, si ista daretur, pertineret ad naturalem, non ad divinum. Amplius prima forma apud Averroem et primus motor et primus finis sunt idem subiecto et differunt ratione 12 metaphysicae com. 5 et 6»

c. 119rB : «Contra Avicennam. Vide etiam c. ultimo I Physicorum et 22 secundi Physicorum» ; cf. c. 216rb : «Materiam primam esse probare est sermo naturalis. Econtrario Avicenna 12 metaphysicae com. 8. Idem I physicorum com. ultimo et 2 physicorum com. 22. Idem 12 metaphysicae com. 6»

c. 319vE : «Nullus scivit materiam <ante> (ed. autem) Aristotelem sed inspiciebant ipsam a longe. Idem I Physicorum c. 78» ; cf. c. 216rb : «Materiam nullus scivit in rei veritate ante Aristotelem. Com. 12 metaphysicae c. 9 colligitur ex I physicorum textus commenti 79»

c. 319vF-320rA: «Naturae materierum diversantur secundummodos naturae transmutationis. Idem 5 Physicorum textus commenti 8 et I Physicorum 63. Vide etiam 3 de Anima co. 5 iuxta principium digressionis»; cf. 216va: «Materierum naturae diversantur secundum diversitatem naturae transmutationis 12 primae philosophiae com. 10 et primo physicorum com 63 et in 3 de anima comen. 5 in principio digressionis»

c. 320rB: «Materia est una, tamen est multa potentia et habilitate. Vide I de Generatione com. 22 et textus commenti 29 et 4 Physicorum textus commenti 84»; cf. 216va : «Materia prima est una, tamen multa in potentia et habilitate 12 primae philosophiae com. 11. Idem primo de generatione com. 22 et textus commenti 24 et 4 physicorum textus commenti 84»

c. 320rC : «Prima materia primo habet potentiam ad recipiendum formas elementorum et eis mediantibus ad formas mixtorum. Idem 3 coeli com. 67»; cf. c. 216va: «Materia prima primo habet potentias seu habilitates ad recipiendum primas contrarietates, scilicet formas omnium quatuor elementorum. Secundo vero habet potentias consimilium partium mediantibus formis quatuor elementorum et istae potentiae diversantur secundum diversitatem mixtionis quatuor elementorum 12 metaphysicae com. 11. Idem 3 coeli comm. 67»

c. 320vDE: «Multitudo entium provenit ex multitudine materiae aut formae agentis. Vide 7 Metaphysica com. 28»; cf. c. 275vb: «Multitudo entium provenit aut ex multitudine materiae aut ex multitudine formae agentis 12 metaphysicae com. 11 ubi Commentator notat pro secundo membro, si fuerit possibile ut formae diversae habeant eandem materiam, in hoc enim casu multitudo proveniet ratione agentis, quod ideo apposuit Commentator, quia in naturalibus hoc esse non potest, sed in artificialibus tantum. Vide pro hoc 8 primae philosophiae com. 11 in calce commenti»

c. 320vE: «Cum subiectum fuerit unum et potentia existens in eo fuerit una et agens unum, tunc nulla erit causa multitudinis»; cf. c. 13rb «Agente existente uno et materia una et potentia una, nulla prorsus erit multitudo, supra (12 Metaphysicae textus commenti 11 contra Anaxagoram)»

c. 321rB: «Nec forma nec materia generatur, sed quod congregatur ex eis. Idem 7 Metaphysicae 23, 26 et 27 31. Vide oppositum I Physicorum com. 60. De materia vide concordantiae Zimarae»; cf. c144rb: «Forma non generatur nec materia, sed compositum 12 Metaphysicae textus commenti 12. Idem 7 Primae Philosophiae 23, 26, 27, 31. Vide in concordantiis»

c. 321rBC: «Si forma generaretur esset composita ex materia et forma. Idem 7 Metaphysicae com. 26 et 27. Documentum. Vide I Physicorum textus commenti 82»; cf. c. 144rb: «Forma, posito quod sit <composita> (ed. quarta) sequeretur quod esset composita ex materia et forma 12 Metaphysicae textus commenti 12. Idem 7 Metaphysicae 26 et 27. Ubi nota quod Commentator ponit pulchrum documentum in isto commento 12 limitans dictum Aristotelis; inquit enim quod hoc quod dixit non est impossibile in materiis compositis et in cupro, sed in prima materia et formis simplicibus»

c. 321vD: «Alexander quaestiones de genitis ex putredine et de mulo quomodo fiant a sibi simili»; cf. c. 278vb: «Muli generatio numquid fiat a simili et quomodo vide 12 Metaphysicae comm. 13»

c. 322rBC: «Prima ratio. Ea que fiunt casu non habent ordinem neque sunt species intentae a natura. Vide idem infra com. 18 et 7 metaphysicae c. 31»; cf. c. 50ra: «Casu facta non habent ordinem neque sunt species intentae a natura 12 metaphysicae com. 13. Idem ibidem com. 18 et 7 metaphysicae com. 31 et 8 physicorum 46»

c. 323rBC: «Intellectus propositionis qualiter materia est una numero et pluribus communis...Communitas quae intelligitur in formis communibus habet esse extra animam in potentia. Idem I Metaphysicae 45 et 7 metaphysicae 57. Vide hic com. 4 et infra com. 18»; cf. c. 216vb: «Materiae communitas est pura privatio et est in anima tantum. Et communitas quae intelligitur in formis communibus est extra animam in potentia 12 metaphysicae comm. 14»

c. 323vE: «Forma non comprehenditur secundum sensum sed secundum suam actionem. Oppositum 2 de anima com. 63. Vide contradictiones Zimarae»; cf. 144va:

«Forma non comprehenditur secundum sensum sed secundum suam actionem et ideo non comprehenditur nisi in intellectu 12 metaphysicae com. 14»

c. 323vE: «Forma artis in anima est alia ab ea quae est extra animam. Vide infra comen. 23»; cf. c. 144va: «Forma artis est in anima et est aliud ab eo quod est extra animam 12 Metaphysicae com. 14»

c. 323vF: «Forma sanitatis aut est in anima medici aut in humoribus. Idem 7 metaphysicae c. 23 et hic infra c. 36»; cf. c. 144va: « Formae artificiales non sunt abstractae, quia aut sunt in anima aut in materia. Ibidem (12 Metaphysicae) Commentator in calce com. 14 et in 36 com., et in 7 primae philosophiae de forma sanitatis textus commenti 23»

c. 344vF (comm. 44): «Sola astrologia de Mathematicis consyderat de substantia.» ; cf. c. 40rb: « Astrologia sola mathematicarum de substantia sensibili sempiterna theoriam facit ; aliarum vero de nulla substantia , puta quae circa numeros et Geometria 12 Metaphysicae textus commenti 44. Inde scire potes quantum deviaverint qui posuerunt substantiam coirpoream esse subiectum mathematicarum et qui materiam intelligibilem a qua mathematicus non abstrahit dixerunt esse ipsam substantiam, ut Scotus et Egidius Romanus»

BIBLIOGRAFIA

ANTONACI 1971 = ANTONIO ANTONACI, *Ricerche sull'Aristotelismo del Rinascimento. Marcantonio Zimara. Vol. I dal primo periodo padovano al periodo presalernitano*, Lecce-Galatina, Editrice Salentina 1971 (Università di Bari. Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia, 14).

ANTONACI 1978 = ANTONIO ANTONACI, *Ricerche sull'Aristotelismo del Rinascimento. Marcantonio Zimara. Vol. II dal periodo salernitano al secondo periodo padovano*, Galatina, Editrice Salentina 1978 (Università di Bari. Facoltà di Magistero. Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia e Storia della Filosofia, 1).

FORLIVESI 2002 = MARCO FORLIVESI, «*Scotistarum Princeps*»: *Bartolomeo Mastri (1602-1673) e il suo tempo*, Padova, Centro Studi Antoniani 2002 (Fonti e studi Francescani, 11).

FORLIVESI 2006 = «*Rem in se ipsam cernere*»: *saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri (1602-1673). Atti del Convegno di studi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri da Meldola Meldola-Bertinoro 20-22 settembre 2002*, a cura di MARCO FORLIVESI, Padova, Il Poligrafo 2006 (Subsidia mediaevalia Patavina, 8).

GRANT 1994 = EDWARD GRANT, *Planets, Stars, and Orbs. The Medieval Cosmos, 1200-1687*, Cambridge-New York-Melbourne, Cambridge University Press 1994

LOHR 1988 = CHARLES H. LOHR, *Latin Aristotle Commentaries. II Renaissance Authors*, Firenze, Leo S. Olschki 1988 (Unione Accademica Nazionale. Corpus Philosophorum Medii Aevi. Subsidia, VI).

NARDI 1958 = BRUNO NARDI, *Marcantonio e Teofilo Zimara: due filosofi Galatinesi nel Cinquecento*, in ID., *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, G. C. Sansoni 1958 (Università degli Studi di Padova. Centro Aristotelico. Studi sulla tradizione aristotelica nel Veneto, I).

PALADINI 2001 = ALBA PALADINI, *Il pensiero psicologico e gnoseologico di Marco Antonio Zimara*, Galatina, Congedo Editore 2001 (Università degli Studi di Lecce. Facoltà di Lettere e Filosofia. Dipartimento di Filologia Classica e di Scienze Filosofiche. Testi e Saggi, 27)

POMPONAZZI 2013 = PIETRO POMPONAZZI, *Gli incantesimi*, trad. e commento di Vittoria Perrone Compagni, Pisa, Edizioni della Normale 2013 (Hermes, 1).

ROUSE-ROUSE = RICHARD H. ROUSE, MARY A. ROUSE, «*Statim invenire*». *Schools, Preachers, and New Attitudes to the Page in Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. By R. L. Benson, Gill Constable with C. D. Lanham, Oxford, Clarendon Press 1982, 201-225.

RUGGE 2004 = DANIELA RUGGE, *La dottrina logica di Marco Antonio Zimara*, Galatina, Congedo Editore 2004 (Università degli Studi di Lecce. Facoltà di Lettere e Filosofia. Dipartimento di Filologia Classica e di Scienze Filosofiche. Testi e Saggi, 32).

SCHMITT 1985 = CHARLES B.SCHMITT, *Problemi dell'aristotelismo rinascimentale*, Napoli, Bibliopolis 1985 (Istituto Italiano per gli studi filosofici. Lezioni della Scuola di Studi Superiori in Napoli, 3).

S. THOMAE AQUINATIS 1932 = S. THOMAE AQUINATIS, *Summa theologica*, ed. De Rubeis, Billuart et aliorum, Taurini, Marietti 1932

PLATONE A SCUOLA: L'INSEGNAMENTO DI FRANCESCO DE' VIERI DETTO IL VERINO SECONDO

SIMONE FELLINA

1. Progetti di riforma e didattica platonica

A partire dalla seconda metà del '500 il problema della concordia tra Platone e Aristotele viene a giocarsi non più soltanto sul piano della disamina e della conciliazione delle rispettive dottrine, ma anche sul versante della *methodus* e dell'*ordo*, in ragione dell'importanza che tali questioni stavano assumendo nella discussione filosofica coeva¹. In non pochi casi la sottolineatura dei meriti scientifici di Platone, tanto nell'ambito dell'*inventio* quanto in quello della trasmissione del sapere, era funzionale a promuoverne il diritto di cittadinanza nell'insegnamento ufficiale. Senza la pretesa di condurre una rassegna sistematica, si possono ripercorrere alcuni momenti salienti di questa letteratura, a cominciare dal *Trattato dell'istrumento et via inuentrice de gli antichi* di Sebastiano Erizzo (1525-1585)². Il patrizio veneziano, attivo soprattutto

¹ CRESCINI 1965, WARD 1960, OLDRINI 1997, VASOLI, 1968.

² *Trattato di messer Sebastiano Erizzo, dell'istrumento et via inuentrice de gli antichi*, In Venetia per Plinio Pietrasanta, 1554.

come traduttore e commentatore di Platone³, nel 1554 aveva inteso mostrare che il filosofo ateniese, pur conoscendo benissimo i metodi definitivo, dimostrativo e risolutivo, non di meno privilegia giustamente la *via divisiva* in quanto *via principale, guida e reina* degli altri: a suo dire, infatti, definizione e dimostrazione dipendono dalla previa distinzione dei generi nelle specie secondo le opportune differenze, laddove la risoluzione non solo non fa uso degli altri metodi, ma si oppone alla definizione ed è contraria alla divisione, di cui è certamente meno nobile, poiché riproduce l'ordine conoscitivo di ciò che è primo per l'uomo e non per natura⁴. Sbagliano, poi, coloro che in nome di Aristotele mirano a espungere il metodo divisivo dal novero delle *viae*; al contrario, lo Stagirita vi avrebbe fatto ricorso e ne avrebbe affermato apertamente l'utilità. Pertanto, le critiche mosse all'indirizzo di chi per tale metodo aveva preteso di sillogizzare e dimostrare non avrebbero come destinatario

³ *Il dialogo di Platone, intitolato il Timeo ouero della natura del mondo tradotto di lingua greca in italiana da m. Sebastiano Erizzo gentil'huomo venetiano. Et dal medesimo di molte vtili annotationi illustrato, et nuouamente mandato in luce da Girolamo Ruscelli*, In Venetia per Comin da Trino, 1557; *I dialoghi di Platone, intitolati l'Eutifrone, ouero della santità, l'Apologia di Socrate, il Critone o di quel che s'ha affare, il Fedone o dell'immortalità dell'anima. il Timeo ouero della natura*, In Venezia presso Giovanni Varisco e compagni, 1573.

⁴ Cfr. *Trattato di messer Sebastiano Erizzo, dell'istrumento et via inuentrice de gli antichi*, 45-52 e 88, «[...] quella via divisiva, di cui noi hora parliamo, la quale fu cotanto amata et seguitata da Platone, non ostante ch'egli fosse essercitatissimo nelle altre vie della dialettica, cioè è diffinitiva, dimostrativa et resolutiva». Per una sintetica caratterizzazione dei metodi si veda *Ibid.*, 46, «Et (come s'è di sopra detto) egli è ufficio della diffinitiva di spiegare la propria et natia sostanza di quel che si propone, della dimostrativa dimostrare gli accidenti, che per sé sono ne' proprii soggetti per mezzo delle cagioni. Et è proprio poi della divisiva pigliare i generi delle specie, sieno queste subalterne, o specialissime et quelle dividere con le specifiche differentie, senza niente lasciare nel mezo. Oltre a ciò egli è opera della resolutiva dagli individui et singolari ascendere alle specialissime specie et da queste alle subalterne et d'indi poi a i primi generi, come sarebbe a dire una scala dai particolari a gli universali et da una cosa nota un ritornare a i suoi principi et cagioni».

Platone, il quale conosceva la dimostrazione, ma piuttosto altri «che poco intendevano quello ch'è proprio del sillogismo»⁵.

Più articolate le considerazioni del filosofo e medico basileese Theodor Zwinger (1533-1588), che nella prefazione all'*Opera Omnia* di Francesco Cattani da Diacceto istituisce un più puntuale raffronto tra Platone e Aristotele in merito alla *methodus* e all'*ordo*. Nel contesto di una comparazione tra i rispettivi e diversi modi di filosofare - in riferimento ai quali ciascuno dei due ottiene il *principatus* - Zwinger afferma che rispetto ad Aristotele in Platone si troverebbero esempi non meno illustri, anche se non così numerosi, dei quattro metodi della logica (*logicorum instrumenta*), mentre non vi sarebbe traccia delle tre forme di ordine (compositivo, risolutivo, definitivo), di cui è da ritenersi autore o quanto meno *restaurator* lo Stagirita, presso il quale soltanto è dato riscontrarli. Ma forse nemmeno questi furono ignoti a Platone e la ragione del loro mancato uso potrebbe trovarsi nel particolare contesto in cui l'ateniese si trovò a filosofare: l'epoca in cui visse era infatti dominata dalle false opinioni dei sofisti, al punto che si era reso indispensabile purificare preliminarmente gli animi attraverso la confutazione. Con ciò si spiegherebbe il ricorso a un genere letterario come quello del dialogo, del tutto adatto a chi voglia mettere in campo anche il potere persuasivo dell'arte retorica. Se si considera il metodo *κατά συμβεβηκός* e non *οὐσιώδης*, vale a dire per accidente in funzione delle circostanze relative a persone, tempo e luogo e non della natura della cosa da trattare, occorre decretare indubbiamente la superiorità di Platone. Potendo beneficiare di un "campo" interamente bonificato, Aristotele fu nelle condizioni di abbandonare ogni artificio retorico e di insegnare

⁵ *Ibid.*, 146. Si veda più in generale *Ibid.*, 124 sgg, 138-146 e 150 sgg.

apertamente, avendo come unica preoccupazione l'esposizione della verità. Platone ottiene quindi il primato nella confutazione (*elenchus*), Aristotele nell'insegnamento (*didaskalia*). Nel riassumere i punti del confronto Zwinger a tal riguardo asserisce:

Tertio loco, uterque logicis methodis usus est, Aristoteles tamen non modo frequentius, verumetiam clarius et manifestius, cum absque ulla interpellatione (quae in dialogis frequens est) continua serie doctrinam propositam persequatur. In ordinibus Aristoteles absque emulatione et primus est et ultimus. At si iam methodos *κατά συμβεβηκός* observes, rara et obscuriora exempla in Aristotele quam in Platone deprehendes. Quanvis enim Aristoteles rhetorica quoque ornamenta adhibeat, philosophica tamen gravitate ea sic temperat et moderatur, ut vix agnoscere possis: quod ipsum Ciceronem romanae eloquentiae parentem movit, ut aureum flumen Aristotelis appellare non dubitarit⁶.

La superiorità *in docendo* di Aristotele è legata anche all'abbandono di un antico modo di filosofare, seguito invece da Platone, consistente nell'occultare con *velamina* e *fabulae* gli alti misteri divini. Secondo il basileese, infatti, la riflessione dello Stagirita interessò per la maggior parte la natura, tanto che «nihil mysteriosum tradebat, quod secure a quovis vel doceri vel percipi non posset»⁷. Tuttavia, precisa subito, Aristotele ebbe non di meno un insegnamento acroamatico.

Ora, secondo Zwinger le differenze riscontrate spiegherebbero il maggiore successo della filosofia aristotelica, soprattutto nell'ambito delle *scholae*:

Cur scilicet plures Aristotelem quam Platonem nostra aetate sequantur? [...] Nam cum philosophicus ager a Platone purgatus sit, aristotelicam porro cultu-

⁶ FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *Opera Omnia*, Basileae per Henrichum Petri et Petrum Pernam 1563 (rist. anast. a cura di Stephane Toussaint, Enghien-les-Bains, Editions du Miraval 2009), 4 (num. mod.).

⁷ *Ibid.*, 5.

ram, hoc est apertam, continuatam et facilem praeceptorum traditionem expetere videtur⁸.

Pur non assunti secondo l'accezione specifica in uso nei dibattiti universitari, metodo e ordine trovano largo spazio nelle considerazioni o per meglio dire nella difesa che Jean de Serres (1540 - 1598) intraprese in favore di Platone. Il problema è ancora una volta quello dell'insegnamento: la sua prefazione al lettore, acclusa all'edizione della *Platonis opera* del 1578, muove dal pregiudizievole ostracismo che gli ambienti accademici hanno fin lì riservato alle dottrine del filosofo ateniese⁹. Le critiche si appuntano sulla mancanza di organicità, sistematicità e sull'assenza di un ordine che favorisca l'apprendimento:

⁸ *Ibid.* Secondo Zwinger il platonismo pagherebbe anche lo scotto di essere una sorta di cristianesimo imperfetto, al punto da risultare del tutto superfluo, mentre l'insegnamento aristotelico, sia per il metodo, sia perché rimane nei limiti della natura e indica le mete alla ragione umana, ritiene una grande utilità, da un lato preparando a conoscenze più eminenti e dall'altro rendendo competenti in ogni genere di disciplina. L'appello di Zwinger è in favore di una conciliazione delle dottrine platoniche e aristoteliche, per la qual cosa caldeggia un percorso didattico in cui il discente si familiarizzi prima con l'insegnamento dello Stagirita e poi con quello di Platone: non solo perché la dottrina (*didascalìa*) deve precedere la confutazione (*elenchus*), ma anche per potersi poi innalzare con maggiore sicurezza verso una luce più grande in compagnia dei platonici. Come nota Gilly l'assenza della filosofia platonica dall'insegnamento universitario era una questione sentita a Basilea, come dimostrerebbero anche le parole di un amico di Zwinger, Adam Hericpetri, nella prefazione all'*Opera omnia* di Ficino del 1561, «Verum hoc nostro saeculo paucissimos, qui se Platonicae Philosophie dedant et animum ad eam adjiciant iuvenes, reperies, quod dolendum (est)», cfr. GILLY 2012, 114, reperibile all'indirizzo <http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/LIBROS/Libro0844.pdf> [01-04-2014].

⁹ «Non enim mihi obscurum est apud eos qui non modo philosophiam probant, sed eam quoque profitentur, multis nominibus male audire Platonem, ut isto preiudicio pene sit ex scholis exturbatus [...]», *PLATONIS opera quae extant omnia ex nova Ioannis Serrani interpretatione [...] Eiusdem Annotationes in quosdam suae illius interpretationis locos Henrici Stephani de quorundam locorum interpretatione iudicium et multorum contextus graeci emendatio*, [Ginevra] excudebat Henricus Stephanus 1578, 16 (num. mod.). Cfr. anche *Ibid.*, 17 e 22. Sulla contrastata e conflittuale collaborazione tra Estienne e de Serres si veda REVERDIN 1956, 239-250.

Aiunt illius doctrinam esse incertam, ἀμεθοδον, involutam, quippe qui neque artes integre tradat, neque ea etiam quae tractat satis recto ordine tractet; allegoricam, chimaericam, portentosis commentis periculosam, prolixam, εἰρωνεία denique refertam, quae figura ad docendum inepta est¹⁰.

Dell'articolata e puntuale replica del de Serres si seguiranno soltanto le parti relative alla questione in esame, a cominciare dall'accusa che vuole la filosofia di Platone essere «incerta, quod omnia in utramque partem nihil definite aut dogmatice tractet»¹¹. Lo storico e teologo francese si premura subito di precisare la totale estraneità delle genuine dottrine platoniche a quello che sarà l'indirizzo scettico intrapreso dalla Nuova Accademia: la discussione *in utramque partem* è infatti limitata alle cose di cui non si può avere scienza, vale a dire gli oggetti che cadono sotto il giudizio dei sensi, mentre non la si ritrova nella trattazione delle realtà che sono sempre identiche a se stesse e il cui giudizio compete alla mente – Dio, anima, felicità, etc. –; ancora, essa ricorre utilmente nell'ambito dell'etica e della politica, *rerum probabilium genus*, dove si rende necessario un confronto affinché «res veluti ad silicem collisa in lucem emergat»¹². Non soltanto nell'uso, ma anche nella dottrina è espressamente attestata la distinzione ἐνδόξου καὶ ἀποδεικτικὸν χαρακτῆρος, ossia la distinzione tra ciò che è probabile e ciò che è scientifico.

¹⁰ PLATONIS *opera quae extant omnia ex nova Ioannis Serrani interpretatione*, 17. de Serres sembra ispirarsi alle notazioni critiche espresse da Filippo Melantone nel *De Aristotele* all'indirizzo della filosofia platonica, «Tanta est eloquentia Platonis, ut haud dubie longe antecellat omnibus quorum extant literae. Multae etiam sapientissimae cogitationes sparsae sunt in eius monumentis, sed nullam artem integre neque ordine tradidit. Deinde maxima pars operum ironica est, quae figura ad deridendum accomodatior est, quam ad docendum. [...] Utile est igitur adolescentes ad aristotelicam consuetudinem assuefieri. Platonica illa licentia in disputando parit incertas et ambiguas opiniones, non secus ac pictores ludentes pingunt chimeras aut centauros», PHILIPPI MELANCHTHONIS *Opera*, ed. C.G. Bretschneider, Halle, 1834-1860, XI, 348.

¹¹ PLATONIS *opera quae extant omnia ex nova Ioannis Serrani interpretatione*, 17.

¹² *Ibid.*, 17-18.

La dottrina di Platone, poi, non mancherebbe affatto di ordine, anche se le partizioni della filosofia fatte da Aristotele sono più funzionali: pur non avendo dispiegato la *οἰκονομία* dello Stagirita, il filosofo ateniese non può per questo definirsi *ἀμεθοδος*. Come de Serres pretende di aver mostrato con la sua edizione, i dialoghi si possono facilmente ridurre *ad certas familias*, sono quindi isolabili tematicamente e riconducibili a ben precisi ambiti della conoscenza¹³. Platone ha trattato ed esaurito ogni forma di sapere, dando vita a una perfetta e compiuta filosofia, come attestano i dialoghi e come mostrerà un commentario che il teologo francese dice «ex ipsis Platonis verbis compositum atque contextum»: non solo, l'essenziale dell'insegnamento aristotelico, per quanto riguarda logica, etica, politica, fisica, metafisica, sarebbe stato attinguto da Platone, la cui trattazione avrebbe anche l'indubbio vantaggio di conferire una maggiore intelligibilità al dettato dello Stagirita, involuto in una criptica *brevitas*¹⁴. L'ordine non viene mai meno anche nello svolgimento di ciò che è peculiare ai diversi ambiti: accanto alla conferma rappresentata dai dialoghi, lo attesterebbe la fama di "dialetticissimo" che l'antichità e lo stesso Aristotele tributarono a Platone. Il discorso dialogico (*illa διά ἐρωτήσεως καί*

¹³ Riporto sinteticamente la distinzione operata da de Serres. Primo gruppo: *Eutifrone, Apologia, Critone, Fedone (Ad socraticae doctrinae defensionem)*; secondo gruppo: *Teage, Amanti, Teeteto (De vera quidem philosophia)* e *Sofista, Eutidemo, Protagora, Ippia minore (Adversus autem Sophisticam, verae philosophiae et faciem et nomen eminentem)*; terzo gruppo: *Cratilo, Gorgia e Ione*, identificati rispettivamente con gli ambiti, dialettica, retorica e poetica; quarto gruppo: dialoghi etici e politici, *Filebo, Menone, Alcibiade I (prima classis continet ea quae pertinent ad generalem ethicorum doctrinam)*, *Alcibiade II, Carmide, Liside, Ipparco (secunda classis continet peculiarem ethicorum explicationem)*, *Menesseno, Politico, Minosse, Repubblica, Leggi, Epinomide (tertia classis comprehendit politica omnia)* quinto gruppo: dialoghi di argomento fisico e teologico, *Timeo, De mundi anima et natura di Timeo di Locri, Crizia, Parmenide, Simposio, Fedro, Ippia maggiore*; sesto gruppo: *Lettere e dialoghi spuri (Assioco, Sulla giustizia, Sulla virtù, Demodoco, Sisifo, Erissia, Clitofonte, Definizioni)*.

¹⁴ Cfr. PLATONIS opera quae extant omnia ex nova Ioannis Serrani interpretatione, 18-19.

ἀποκρίσεως disserendi ratio) è infatti quella stessa «ratiocinandi via et methodus quam Aristoteles luculenter docuit»¹⁵. In Platone si troverebbero i precetti del ragionamento dimostrativo (*vera de arte disserendi praecepta et verum praeceptorum usum*): lungi dall'essere una mera sofistica, come sedicenti professori peripatetici insegnano ai giovani, la dialettica platonica, la *ἐρμηνεία λόγου*, coinciderebbe in definitiva con l'aristotelica *ἀπόδειξις*¹⁶.

Da ultimo viene respinta l'accusa che vuole la filosofia platonica completamente inadatta all'insegnamento, in virtù del suo carattere allegorico, figurato e immaginoso. Se è giusto rilevare in certe questioni il compiacimento di Platone per le allegorie, andrebbe pure segnalato che la caratteristica di occultare la verità con *chimaerae* e *portenta* è un tratto specifico di tutta la filosofia pagana. Chi volesse rimproverare a Platone l'espressa volontà di indugiare sulle *fabulae* non coglierebbe la sua *ratio docendi*. Per de Serres il filosofo ateniese si sarebbe fatto assertore di una sobria ermeneutica che non svia dall'attenzione alle cose, bensì induce a soppesarle con maggiore cura; un'ermeneutica lontana quindi dalla frenetica pedanteria di chi arzigogola su ogni dettaglio¹⁷. Questa la colpa della tradizione neoplatonica – di cui il teologo francese dice di aver subito un tempo il fascino – con l'esito di aver contaminato l'originario pensiero platonico¹⁸.

¹⁵ *Ibid.*, 19.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, 19-20.

¹⁸ *Ibid.*, 21. Ma potrebbe trattarsi anche di un velato attacco a Ficino, cfr. KRAYE 2002, 388-389.

Ora, se pure è da preferire il metodo (*methodos*) di Aristotele, dottrinale e semplice, nondimeno quello di Platone, desunto dai *prisci theologi*¹⁹, non è privo di punti di forza: impressionando gli animi, l'immagine riesce altamente motivante nello spingere a ricercare la verità, permette di accostarsi ad essa più facilmente, inoltre diletta ed è di grande aiuto per la memoria²⁰.

Argomenti analoghi a quelli sinora messi in evidenza ricorrono anche nella *In universam Platonis et Aristotelis philosophiam Praeludia, sive de Comparatione Platonis et Aristotelis* di Jacopo Mazzoni (1548-1598). In primo luogo la distinzione tra *methodus per se* e *methodus per accidens* che il Cesenate riprende da Theodor Zwinger. Nella considerazione della *methodus per se* Mazzoni si richiama ad Averroè, distinguendone due accezioni: il metodo in senso largo ricomprenderebbe sia la *demonstratio* che l'*ordo*, mentre secondo il significato specifico coinciderebbe con la sola *via doctrinae*, in quanto l'ordine riguarda soltanto la disposizione degli *scibilia*. In merito all'*ordo* si deve rilevare la piena convergenza tra Platone e Aristotele: entrambi infatti, afferma Mazzoni, ordinano il sapere a partire dalle conoscenze più note (*notiora*)²¹. Quanto al metodo, assunto nel suo significato specifico, due sono invece le differenze. Per prima cosa Platone colloca la divisione nel novero dei metodi, laddove Aristotele la esclude, ritenendola un procedimento non dimostrativo. Tutta-

¹⁹ Jean de Serres sembra introdurre una limitazione, quando afferma che Platone seguì il metodo dei *prisci* «dum acceptam ab illis doctrinam tractat, ut ex Symposio et Phaedro maxime apparet», *PLATONIS opera quae extant omnia ex nova Ioannis Serrani interpretatione*, 20.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Con una puntualizzazione, «Aristoteles semper a notioribus quo ad sensum et rationem auspicatur, Plato vero idem in paedia quidem facit, sed si sibi constare debet, in scientia ab iis quae sola ratione notiora sunt exordiri debet [...]», *IACOBI MAZZONII In universam Platonis et Aristotelis philosophiam Praeludia, sive de Comparatione Platonis et Aristotelis*, in *MATTEOLI* 2010, XVI, IV, 4, 267.

via, osserva il Cesenate, se si afferma che Platone riteneva il metodo divisivo non già atto e sufficiente di per sé a dimostrare, ma soltanto utile al raziocinare del filosofo, la divergenza tra i due verrebbe meno, come sembra confermato anche dal largo e proficuo uso che Aristotele fa della divisione²². La seconda differenza consiste nel fatto che in ambito scientifico lo Stagirita ricorre a entrambe le tipologie della dimostrazione, dall'effetto alla causa (*demonstratio quia*) e dalla causa all'effetto (*demonstratio propter quid*), mentre Platone ne fa un uso distinto, impiegando la prima nella purificazione (*paedia*), la seconda nella scienza. Mentre allora il passaggio dai sensibili agli intelligibili è per Platone una forma di purificazione, per Aristotele invece è la forma stessa della conoscenza scientifica. Ma forse, aggiunge Mazzoni, è da preferire la posizione di Aristotele. Se, come entrambi vogliono, la conoscenza è *scire per causas*, occorrerà avere notizia non solo del perché una cosa è causa, ma ancora prima del fatto che quella cosa è una causa: la *demonstratio quia*, o metodo risolutivo, non può essere pertanto confinata alla sola purificazione, quando invece compete di diritto alla scienza. Nella riflessione platonica pertanto la purificazione copre un orizzonte più ampio e non può stare senza la dimostrazione; da qui nasce la differenza con Aristotele nell'uso del metodo risolutivo²³.

Per quanto concerne la *methodus per accidens*, che attiene alle caratteristiche stilistiche e retoriche del discorso²⁴, il confronto porrebbe in luce come Aristotele assuma soltanto le *dicendi virtutes* ritenute necessarie dai retori, va-

²² Cfr. *Ibid.*, 267-268.

²³ Cfr. *Ibid.*, 268-269.

²⁴ «Nunc transeamus ad methodum accidentalem, quae considerari solet in quodam orationis modo», *Ibid.*, 269.

le a dire *puritas, perspicuitas, brevitatis*. La *perspicuitas* nascerebbe dall'impiego delle parole secondo il significato loro proprio, mettendo da parte l'esoterico *modus philosophandi* di Platone e Pitagora, fatto di *fabulae*, simboli matematici e altri *involucra* allo scopo di schermare la verità. Tuttavia, nota Mazzoni, la caratteristica concisione dell'*oratio* aristotelica inficia non poco l'intelligibilità del testo; un'opzione che lo Stagirita avrebbe praticato anche ad arte per non rendere immediatamente comprensibili a tutti le sue dottrine²⁵. Lo stile platonico fa invece spazio ad altre *virtutes*, come la *magniloquentia*, la *venustas*, la *maiestas* e un sublime eloquio (*sublime loquendi genus*). È l'esito di una *homerica eloquendi facultas*, come vuole Quintiliano, tanto che Ficino arriva a fare dello *stilus poeticus* uno dei tratti distintivi del vero platonico²⁶. Più interessante è la *ratio* dei due metodi: se Platone dovette ricorrere non solo alla forza delle ragioni, ma anche alle attrattive della retorica per fronteggiare la minaccia rappresentata dalla sofistica, Aristotele, una volta sconfitta, non ebbe più bisogno di belletti e orpelli stilistici, armi ormai inutili, né di dedicarsi principalmente alla confutazione e poté quindi votarsi completamente all'insegnamento. Come si vede, è nient'altro che la riproposizione della soluzione elaborata da Theodor Zwinger²⁷.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, 269-270.

²⁶ Cfr. *Ibid.*, 270. La menzione di Ficino è forse da mettere in relazione con la lettera a Bartolomeo Fonzio, cfr. MARSILII FICINI *Epistolarum liber III*, in *Opera*, I, Basileae, ex officina Henricpetrina 1576, 713-714.

²⁷ «Aristoteles autem, qui a Platone tanquam profligatos hostes invenit, cum pacis tempore flouisset, arma illa superflua, quibus Plato sophistas everterat, deposuit seque totum non ad dedocendum, sed ad docendum paravit; ideo praetermissis superfluis ornamentis, nudam rerum veritatem exposuit, verbis tamen interdum non omnino claris, quo hebetes quasi profanos nec debita paedia initiatos a sui averteret lectione. In ista itaque accidentaria methodo primas habet Plato, tanquam imperator in bello, Aristoteles autem veluti pacificus legislator», IACOBI MAZZONII *In universam Platonis et Aristotelis philosophiam Praeludia*, XIV, IV, 4, 271. Mazzoni riprende da Zwinger anche l'immagine di Platone e Aristotele

Poiché storicamente legata al tentativo di introdurre l'insegnamento di Platone allo *Studium*, la figura di Francesco de' Vieri (1524-1591), detto il Verino secondo per distinguerlo dall'omonimo avo, anch'egli docente universitario di lungo corso e lettore all'Accademia fiorentina²⁸, costituisce un punto di vista privilegiato sulla questione. Significativamente il problema della *methodus* e dell'*ordo* è presente lungo l'intero arco della riflessione del Fiorentino, a partire dal *Compendio della dottrina di Platone in quello che ella è conforme con la Fede nostra*, dove pare di ravvisare la caratteristica impostazione di Zwinger: se il primato di Platone è detto consistere nel contenuto divino della sua filosofia e nella conformità di essa con la fede cristiana, il *principato* di Aristotele riposa nel *mirabile ordine* con cui ha insegnato lo strumento della logica e le parti tutte della filosofia e inoltre nell'essersi avvalso di *ragioni più forti* non solamente nella confutazione, come fatto dal suo maestro, ma anche nell'insegnamento del vero²⁹. Anni più tardi nel *Parere o vero Giudizio intorno alle cose del famoso et nobile Studio di Pisa* (1587) – un progetto di riforma dello *Studium* dedicato a Piero Usimbardi, primo segretario di Ferdinando I de' Medici, da poco divenuto Granduca – Verino afferma che il lettore di filosofia morale dovrà esporre Platone, ma prima di tutto dovrà dar prova di essere versato nelle dottrine di Aristotele, poiché questi procede «con ordine e con

come rispettivamente imperatore e legislatore, «[...] non aliter quam in bello imperatoris, in pace vero legislatoris summam auctoritatem esse dicimus», FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *Opera Omnia*, 4 (num. mod.).

²⁸ Verino primo tenne la lezione inaugurale dell'Accademia fiorentina, cfr. PLAISANCE 2004, 13-14 e 96. Su Verino primo si veda la bibliografia citata in DEL FANTE 1980, 397-398 nota 8 e PIGNATTI 2010-2011, 143-177.

²⁹ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone in quello che ella è conforme con la fede nostra*, In Fiorenza, appresso Giorgio Marescotti 1576, 21.

più forti dimostrazioni»³⁰. Ancora, nel *Ragionamento de l'eccellenze et de piu marauigliosi artifizij della magnanima professione della filosofia* (1588) il motivo principale del successo universitario di Aristotele è ravvisato nell'ordine con cui ha scritto la sua filosofia³¹.

Verino non poteva certo esimersi dal pronunciarsi sull'eventuale ordine seguito da Platone. Almeno nel *Ragionamento de l'eccellenze* il suo atteggiamento è piuttosto cauto: Platone non intese scrivere per insegnare a quelli che non sanno «ma di ragionare di filosofia per diletto nobile con gli intendenti et insieme introducendo gli amici suoi a parlare [...]»; salvo rari casi, non seguì un metodo e un ordine «se bene e' lo conobbe benissimo»³². Il filosofo ateniese è comunque indicato come sostenitore del metodo divisivo³³ e i suoi dialoghi si presterebbero a essere disposti secondo una quarta modalità di ordine, quello legato alle *professioni*³⁴.

³⁰ Cfr. DEL FANTE 1980, 407 note 90 e 91.

³¹ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Ragionamento de l'eccellenze et de piu marauigliosi artifizij della magnanima professione della filosofia*, in Firenze, appresso Giorgio Marescotti 1588, 96-97. Il concetto di *ordo*, assunto come sinonimo di *methodus*, è fatto oggetto di una distesa trattazione, comprensiva di una definizione generale cui segue un'esposizione delle diverse tipologie e accezioni, cfr. *Ibid.*, 99-106. I tre ordini tradizionali, compositivo, risolutivo, definitivo, trovano largo spazio nell'opera, dal momento che Verino ne esemplifica l'applicazione sunteggiando dottrine peripatetiche in relazione rispettivamente agli ambiti della fisica, dell'etica e della logica. A conferma dell'avvertita importanza della questione è la menzione da parte del Fiorentino di un suo scritto sul metodo che pare circolasse tra gli amici e fosse oggetto di insegnamento, cfr. *Ibid.*, 122.

³² Cfr. *ibid.*

³³ Cfr. *Ibid.*, 123-124.

³⁴ Cfr. *Ibid.*, 111-114, dove l'ordine dei dialoghi delineato da Verino riguarda la considerazione dell'anima, «Il quarto modo [di ordine] è molto simile al terzo et si prende dalle formali considerazioni di una istessa cosa di diverse professioni, come per darne un esempio: chi trattasse di amore prima come storico, dipoi come oratore, terzo come poeta, quarto come artefice, esempigrazia come medico, quinto come filosofo naturale, sesto come metafisico et in ultimo come furioso, come pare che ne habbia quasi discorso Platone nel suo amoroso *Convito* [...] così il trattare dell'anima primieramente come naturale, con-

Ben altra la convinzione mostrata soltanto un anno più tardi nelle *Vere Conclusioni di Platone conformi alla Dottrina Christiana et a quella d'Aristotile* (1589): accanto alla riconosciuta superiorità dimostrativa e didattica dello Stagirita, ragion per cui il lettore di filosofia platonica deve essere anche aristotelico³⁵, è nondimeno stabilito che in Platone si ritroverebbe l'attenzione aristotelica per i quattro «ufizii intorno al vero», la definizione, la dimostrazione, la distinzione e l'ordine³⁶; non solo, nella sistemazione del sapere sia Platone che Aristotele impiegherebbero sia l'ordine naturale – dall'universale al particolare – sia quello proprio al conoscere dell'uomo – dal particolare

siderando che grado ell'habbia tra le altre creature dell'universo, come si fa nel *Timeo* da Platone; dipoi come principio ad operare bene et moralmente, come se ne ragione ne libri delle *Leggi*, nelle *Lettere* et altrove; terzo dirne come quella la quale nelle persone regali dee regalmente reggere se stessa et le comunanze de' popoli, come si fa dal medesimo principe della platonica filosofia nello *Alcibiade primo*, o vero della natura humana; quarto dirne come oratore e theologo insieme, exortandola alla divina bellezza, come si fa nel *Fedro*, et in ultimo per farla forte a lasciare questo corpo et andare all'altra vita et questo fa Platone nello *Assioco* et nel *Fedone* [...]. Chi, dico, ordinasse questi dialogi platonici in questa maniera, verrebbe a osservare questo quarto modo di ordine secondo diverse professioni».

³⁵ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone conformi alla dottrina christiana et a quella di Aristotele*, In Firenze, appresso Georgio Marescotti 1589, 7.

³⁶ Cfr. *Ibid.*, 27-28, «Platone ancora fa grandissimo conto di queste quattro condizioni, delle diffinitioni, poichè egli da esse vuole che si prenda il principio de' ragionamenti delle cose come esso dice nel *Convito*; delle dimostrazioni chiamandole nella *Repubblica* strumenti de' filosofi; delle distinzioni poi che il distinguer bene ei disse essere ufizio del supremo filosofo et reputò come un Dio quel filosofo che sa ben distinguere, come esso dice chiaramente nel *Fedro* o vero del bello. Finalmente egli celebra l'ordine ammirando quei filosofanti, i quali sanno salire dalla moltitudine di queste cose visibili a quella dell'invisibili et condursi sino alla prima unità, che è Dio, et poi di qui discendere per la moltitudine delle nature intellettuali a quella delle corporali et visibili descendendo, che sono ombre di quelle, come si cava dal settimo libro della *Repubblica*». Cfr. PLATONE, *Resp.* 582d-e, *ID.*, *Phaedr.* 265d3-266b7 e *ID.*, *Resp.* 514a sgg. Nel caso del *Simposio* non mi pare che Verino si riferisca a un passo preciso, ma più in generale alle diverse definizioni dell'amore che ogni interlocutore premette al proprio discorso. In alternativa si potrebbe pensare al *Quarto interludio* e al *Grande discorso* di Socrate (198a sgg.).

all'universale, ossia dalle cose più semplici a quelle più complesse³⁷. Verino non esita pertanto a fronteggiare la critica più radicale:

Altri dicono che Platone non merita di essere pubblicamente esposto per gli Studi si perché e' non procede con methodo o vero ordine, che conferisce alla memoria, si ancora perché le sue ragioni son topiche et probabili et non come quelle di Aristotile dimostrative e produttrici negli animi nostri di scienza³⁸.

La replica fa leva in primo luogo sulle peculiarità del genere letterario con il quale Platone ha inteso trasmettere la sua filosofia: ordine e *ragioni dimostrative* non si richiedono necessariamente al dialogo «nel quale familiarmente le persone ragionano insieme»; diverso il caso dei trattati aristotelici, finalizzati espressamente all'insegnamento della scienza. Si deve aggiungere, poi, che nei dialoghi più importanti Platone è «per lo più ordinato», come attesterebbero il *Filebo*, il *Parmenide*, il *Convito* e il *Timeo*. Da ultimo segue una difesa dell'utilità delle ragioni probabili, accompagnata dalla convinzione che la verità possa essere esposta legittimamente almeno in sei modi diversi e che altrettanti è dato riscontrare nella tradizione della filosofia platonica – compreso quindi il “modo aristotelico”, fatto di confutazione delle opinioni false e dimostrazione del vero³⁹. Da tutto ciò conclude Verino:

³⁷ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone*, 32-33.

³⁸ *Ibid.*, 97.

³⁹ Del quarto metodo è testimone esemplare Giovanni Pico della Mirandola, «Il quarto modo sta nella semplice narrazione delle vere conclusioni et più importanti; questo è introduttivo alle dottrine che usano di più le prove et per poi serve per un utile epilogo a tenere a memoria ciò che l'uomo ha prima inteso diffusamente. In questa guisa scrisse dell'ideale bellezza et d'amore alla platonica lo illustrissimo Signor Conte della Mirandola, Fenice de tempi passati, nel suo commento sopra la Canzone del raro huomo Girolamo Benivieni, la quale comentazione è stata da me Francesco Verino secondo più volte letta et ugualmente m'ha disposto l'intelletto et lo affetto alla platonica filosofia», *Ibid.*, 100-101.

[...] è manifesto che a gran torto ell è stata et è ancora ripresa o lasciata in tutto o quasi in tutto da professori dell'humana sapienza. Et in contrario di qui è chiaro che da ogni banda è giusto et honesto che se ne faccia et pubblicamente et privatamente dagli scienziati grandissimo conto [...] ⁴⁰.

Come si vedrà, il cambiamento registrato nel breve lasso di tempo che separa il *Ragionamento de l'eccellenze* dalle *Vere Conclusioni* è da mettere in relazione con l'imminente istituzione di una nuova cattedra di filosofia platonica presso lo *Studium*, iniziativa della quale Verino era sicuramente edotto.

Alla luce del quadro sin qui delineato, si può dire che l'esigenza di una manualistica platonica diviene tanto più avvertita poiché si riconosce apertamente il diverso spessore didattico nei confronti di Aristotele. Non sorprende allora che nei programmi di Zwinger vi fosse il proposito di ridurre in tavole analitiche i dialoghi platonici⁴¹. Pur se in modo non esclusivo, anche le peculiari soluzioni editoriali della *Platonis Opera* curata da Estienne e de Serres erano pensate per facilitare l'accesso di Platone nei curricula universitari⁴². Allo stesso modo non sono da ritenersi casuali le scelte di Verino. Ravvi-

Sull'importanza della figura e della filosofia di Giovanni Pico della Mirandola nella riflessione di Verino si veda infra pp. .

⁴⁰ *Ibid.*, 102.

⁴¹ Cfr. GILLY 2012, 111.

⁴² Per la prima volta il sistema di paginazione consente di individuare in modo preciso parti del dialogo, cosa che per le opere di Aristotele era già in uso. Inoltre, come si è visto, la nuova disposizione dei dialoghi era funzionale a mostrare l'intimo ordine di cui era provvista anche la filosofia platonica, «Universum opus novo ordine digessi: ipsum in sex syzigiis contuli, singulos dialogos ad suas familias, quantum fieri potuit, revocavi, ut sit facilius via διδασκαλικῆς ζῆνυφανσεως», *PLATONIS opera quae extant omnia ex nova Ioannis Serriani interpretatione*, 22-23. La funzione didascalica delle scelte editoriali è ben rappresentata dagli *argumenta* e dalle note a margine. L'*Argumentum* premesso a ciascun dialogo indica in primo luogo il soggetto e lo scopo della discussione, poi in secondo luogo il metodo. In calce, una sezione di *axiomata* e *theoremata*, estrapolati dal dialogo e distinti sulla base del

sando nella forma letteraria la debolezza fondamentale del platonismo e la ragione della sua mancata diffusione nelle università, il Fiorentino cerca di trasporre le dottrine di Platone in compendio e soprattutto in conclusioni e proposizioni – contenenti autorità e argomentazioni –, in formati cioè che avrebbero dovuto accreditarle presso un pubblico universitario, soprattutto alla luce della concordanza con aristotelismo e cristianesimo. Gli esiti sono rappresentati dalle sue due opere più importanti, il *Compendio* e le *Vere Conclusioni*. Da quanto sappiamo sui propositi didattici di Verino si può ragionevolmente ammettere che l'uno e le altre avessero anche una destinazione d'uso universitaria⁴³. Lo confermerebbero le parole stesse del Fiorentino che, dando notizia molti anni dopo della sua docenza platonica, riferirà di aver esposto «solamente le conclusioni nelle quali si conformano esso Platone e Aristotele»⁴⁴, ciò che è precipua materia dei due scritti; ma soprattutto ad attestarlo sarebbe il fatto che il *Compendio* e le *Vere Conclusioni* vennero pubblicate a ridosso dei corsi universitari su Platone.⁴⁵ Il *Compendio* uscì a stampa nel 1576 con dedica alla granduchessa Giovanna, moglie di Francesco I. Nella

contenuto (metafisica, dialettica, e altro), e una di *testimonia*. Nel caso delle questioni giuridiche è espressamente sottolineato il valore didattico per il discente, «In politicis quidnam peculiariter praestiterim, ex ipsis locis fiat iudicium. Conatus enim sum praecipua doctrinae capita in disertam legum formulam revocare, ad exemplum Romanarum legum, ut iurisprudentiae candidati intelligant quantum Platonis, viri sane πολιτικωτάτου, lectio ad solidam legum cognitionem conferat», *Ibid.*, 23. Quanto alle note marginali, «Secundum notarum genus est earum quas apposui margini tanquam ἑρμῆς, ad seriem methodumque disputationis commonstrandam, ne vel argumentorum ambagibus vel ipsarum digressio-num, quae frequentes sunt apud Platonem, meandris lector in errorem inducatur, ut saepe accidit qui viam ignorant», *Ibid.*

⁴³ Al di là del possibile uso fattone per l'insegnamento platonico durante il triennio 1576-1580, il *Compendio* si sarebbe prestato ad essere il manuale dell'ideale corso quadriennale su Platone, almeno per il primo anno, espressamente dedicato alla concordia tra il filosofo di Atene e il Cristianesimo, vedi *infra* p.

⁴⁴ *Lettera a Baccio Valori*, XII, in VERDE 1983, 92.

⁴⁵ Cfr. anche VASOLI 2001, 50 nota 40.

lettera di prefazione Verino adduce in ragione della dedicatoria le simpatie platoniche della *Reina*, di cui sarebbe venuto a conoscenza per il tramite di persone degne di fede; poi fa seguire, facendo leva sul tradizionale legame tra platonismo e famiglia dei Medici, la supplica a che favorisca Platone sull'esempio di Cosimo il Vecchio, di modo che «ei sia pubblicamente interpretato»⁴⁶. Il ruolo della Granduchessa dovette essere determinante già per l'edizione del *Compendio*⁴⁷, scritto che avrebbe dovuto fare anche da preludio legittimante al ritorno di Platone nei curricula universitari, ritorno che avvenne subito nell'anno accademico 1576-1577 con l'istituzione di una lettura straordinaria festiva assegnata a Verino. Non è un caso che di lì a poco, pressato da necessità economiche, il Fiorentino si appellasse ancora a Giovanna,

⁴⁶ FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 14 (num. mod.). Già nel 1574 Verino aveva composto un *Breve compendio della dottrina di Platone in quello che ella è conforme alla fede nostra*, dedicandolo alla granduchessa Giovanna. L'unico esemplare è conservato a Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. XXXIV, 17, ed è senz'altro la copia di dedica. Il *Breve compendio* verrà per buona parte recuperato e fatto rifluire nel di poco successivo *Compendio*. Le finalità appaiono essere le stesse: nelle prime pagine Verino chiede infatti che Platone «sia pubblicamente esposto come fu già da Marsilio Ficino e da molt'altri buoni spiriti al tempo del Gran Cosimo Vecchio», *Ibid.*, cc. 2v-3r. Nello stesso luogo il Fiorentino precisa inoltre di aver voluto assumere la fatica di raccogliere le dottrine di Platone in lingua volgare, poiché a suo dire nello *Studium* non ci sarebbe insegnante di più lungo corso, e per età e per anzianità di servizio, che sia più studioso e amante di Platone. Sempre alla Granduchessa Verino aveva dedicato negli stessi anni la *Conclusiones del libro della natura dell'Universo*, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. XII, 11, dove si riscontra un'ulteriore esortazione a istituire un corso universitario dedicato a Platone, «[...] che ella habbia commendata la dottrina di Platone al Serenissimo Gran Duca suo consorte e mio Signore. Percioche la verita e la Platonica filosofia a gara contrastono per indirizzarvi alla cognizione, imitazione et amore della Divina Maesta [...]. Et insieme la Platonica è quasi in tutto christiana filosofia, a tutti coloro che desiderano bene e religiosamente uiuere sia pubblicamente letta e interpretata, da alcuno, non meno uero platonico per bonta e santita di costumi, che per vera e sottile intelligenza di cotal dottrina [...]», citato in HANKINS 2001, 37-38.

⁴⁷ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 23 (num. mod.), «[...] et poi la Serenissima Reina Giovanna d'Austria et mia signora, la quale, come religiosissima, a questa impresa mi ha l'animo infiammato et con la sua Santissima volontà che io voglia cotale fatica dare in luce a publica utilità mi ha imposto».

pregandola di intercedere presso il marito perché potesse ricevere il dovuto emolumento. La lettera palesa anche sotto quali auspici era maturato l'incarico ottenuto:

Et qua a ogni persona di questo Studio che mi domanda chi m'ha favorito a questa lettura di tanta importanza, dico et rispondo ch'è Vostra Altezza Serenissima così che il salario sarà quanto Vostra Altezza Serenissima et Serenissimo Gran Duca vorranno. [...] Quella adunque si degni presentare questa mia supplica al Serenissimo Gran Duca come ancora Vostra Altezza Serenissima mi promette che farà [...] acciocché Ella faccia, insieme, cosa pia et grata alla divina clemenza, a Platone questo favore, et a me dia questo aiuto et sovvenimento [...], onde harò insieme occasione di attendere a così alta lettura et di farci su honorate et belle considerazioni con animo più quieto [...]⁴⁸.

Sappiamo che Verino non venne mai pagato e che il corso godette di vita stentata per l'ostilità dei colleghi⁴⁹. La morte della Granduchessa nel 1578 dovette inferire il colpo di grazia e le lezioni su Platone terminarono l'anno seguente.

Le *Vere Conclusioni* furono redatte e pubblicate molto più tardi nel 1589 e ristampate nel 1590, ma la cattedra di filosofia platonica – ancora una lettura festiva – venne affidata poco dopo nell'anno accademico 1591-1592 non a Verino, morto nel 1591, bensì al cesenate Jacopo Mazzoni. La prossimità delle date è già senz'altro significativa, ma la questione merita un approfondimen-

⁴⁸ *Lettera alla regina Giovanna d'Asburgo d'Austria granduchessa di Toscana*, I, in VERDE 1983, 80-81. La lettera è datata 31-01-1576 in stile fiorentino, aspetto che non mi pare ravvisato da Verde.

⁴⁹ Si vedano soprattutto la *Lettera VI* e la *Lettera XII* a Baccio Valori, in VERDE 1983, rispettivamente 86-87 e 92-93; FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone*, 4-5. Cfr. anche GARIN 1966, II, 587-588; DE FERRARI 1980, 122-125, consultabile on-line all'indirizzo [http://www.treccani.it/enciclopedia/andrea-cesalpino_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/andrea-cesalpino_(Dizionario-Biografico)/) [01-04-2014]; DEL FANTE 1980, 408; SCHMITT 1976, 469-471; GIBBA 1994, 146-147.

to. Dal 1587 a Francesco I era succeduto Ferdinando I e con lui Baccio Valori era assunto a bibliotecario della Laurenziana nonché a influente senatore, sancendosi così la fine dell'esilio che aveva colpito la famiglia Valori dopo la battaglia di Montemurlo (1537). Ora, proprio gli scritti di Verino testimonierebbero che Baccio avesse in animo di ripristinare l'insegnamento su Platone: «Più oltre, perché Vostra Signoria Clarissima è affezionata alla dottrina di Platone et che ella resurga col favore del gran Ferdinando Medici [...]»⁵⁰. Ancora nelle *Vere Conclusioni*:

Ho volsuto Clarissimo Signore Baccio Valori scoprire tutto questo mio disegno a Vostra Signoria Clarissima, perché io so quanto ella disideri che tanto filosofo resurga negl'animi ingegnosi et nobili insieme et per mezzo di qualche eccellente filosofo platonico e peripatetico et massimamente di Fiorenza [...]»⁵¹.

Quest'ultimo spunto sui requisiti che il lettore platonico dovrà possedere consente di gettare luce sulle vicende redazionali dell'opera stessa, quando lo si ponga in relazione con un'importante lettera al Valori. Si tratta di una risposta priva di datazione che andrebbe collocata in un periodo immediatamente precedente. È forte infatti l'impressione che Valori avesse avviato i preparativi per l'organizzazione del corso su Platone e che allo scopo si rivolgesse a Verino per avere qualche utile ragguaglio, alla luce soprattutto di quanto da lui fatto quindici anni addietro. Si capisce così in primo luogo la richiesta di avere copia del *Compendio*, richiesta che Verino è in grado di soddisfare soltanto per il tramite dell'amico Domenico Mellini, che cederà il proprio esemplare ricevuto a suo tempo; poi, le indicazioni fornite relativamente

⁵⁰ Lettera a Baccio Valori, V, in VERDE 1983, 84-85.

⁵¹ FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone*, 90-91.

all'insegnamento platonico: la data di inizio, i testi letti, i problemi sorti con i colleghi e l'interruzione forzata. In quest'ottica si comprende ancora una successiva e importante precisazione relativa a Mazzoni, sul quale evidentemente si erano appuntate le attenzioni del Valori: su invito di Ferdinando, infatti, il Cesenate si era trasferito proprio in quel periodo (1588) allo studio pisano con il ruolo di lettore di filosofia ordinaria⁵² e aveva fama di profondo conoscitore della filosofia platonica. Queste le parole di Verino:

Quanto al signor Iacopo Mazzoni, e' non legge questo scrittore [Platone] né alle scuole, né in casa, perché gli scolari qui si occupano in Aristotele et in Ipocrate ne' quali e' deono havere i punti al tempo del loro dottorato⁵³.

Mazzoni non insegna Platone nemmeno privatamente, ma soprattutto non risponde al profilo del lettore platonico, come risulta chiaro dal seguito:

Questa degnissima lettura vorrebbe essere letta in luoghi ne' quali non fussero Studii, come sarebbe costì in Firenze, et insieme, perché senza la logica la verità si sfugge, come Platone benissimo dice nel Parmenide. Sarebbe bene che il medesimo lettore platonico leggesse la logica et avverrebbe che più volentieri gli scolari starebbero a udire Platone. Et con queste due letture Vostra Signoria Clarissima harebbe occasione di fare havere degno stipendio, et massimamente se questo lettore avesse prima letta di molti et molti anni la peripatetica filosofia, come ho fatto io che l'ho letta bene 36 anni in questo studio. Disidero che si degna dottrina, col favore del Serenissimo Gran Duca e di Vostra Signoria Clarissima, et per mezzo di filosofo eccellente et insieme gentilhuomo fiorentino, in Firenze, città regia, ne' nobili animi fiorentini resurga et fiorisca⁵⁴.

⁵² Cfr. DALMAS 2008, 709-714, consultabile on line all'indirizzo [http://www.treccani.it/enciclopedia/jacopo-mazzoni_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/jacopo-mazzoni_(Dizionario-Biografico)/) [01-04-2014] e BARSANTI 1993, 560 e 562.

⁵³ *Lettera a Baccio Valori*, XII, 92.

⁵⁴ *Ibid.*, 92-93. Cfr. anche *Lettera a Baccio Valori*, V, 85, dove la proposta si fa maggiormente esplicita sotto l'urgenza di problemi ben più materiali, come i debiti e le figlie da accasare, «[...] et se con questa occasione le paresse da dire al Serenissimo Gran Duca Ferdinando che sarebbe atto eroicho che col suo favore la si leggesse in Firenze et proporre me il quale,

Insegnante di logica nonché di lungo corso nella filosofia aristotelica e non di meno fiorentino, questo il ritratto del docente che dovrà occupare la cattedra di filosofia platonica. Viene fatto di pensare che a questa smaccata autocandidatura Verino facesse seguire le *Vere Conclusioni*, nelle quali non a caso si ribadirà in termini del tutto analoghi l'identikit del lettore platonico. Non solo, i tempi verosimilmente ristretti spiegherebbero come le *Vere Conclusioni* contengano per buona parte materiale rifluito dal *Compendio*. Ancora, l'opera si distingue per la ricchezza delle indicazioni didattiche relative all'insegnamento di Platone e per la difesa dello stesso sul versante del metodo e dell'ordine, aspetti che si spiegano soltanto con l'imminenza del corso di cui Verino voleva essere a tutti i costi l'assegnatario. I problemi di salute, di cui avrà a dolersi con Valori in buona parte del carteggio, e la morte dovettero far cadere la scelta su Mazzoni.

Compendio e Vere Conclusioni sono parte di un impegno più ampio che testimonia nel suo insieme il proposito di vincolare il destino del platonismo all'insegnamento universitario, aspetto che qualifica in modo peculiare l'orizzonte culturale della seconda metà del '500. Sappiamo che Ficino tenne lezioni pubbliche, tra gli altri, sul *Filebo* e sulle *Enneadi*, suscitando anche qualche malumore vista l'ubicazione, la chiesa di Santa Maria degli Angeli⁵⁵;

in questo poco tempo di vita che mi resta, tirerei su di molti in sì nobile et pia filosofia, et ancora in logica et insieme con questa provisione alla quale sono arrivato con tante et tali fatiche et spese et in tempo di anni trentasei, andrei vivendo et pagando di molti miei debiti [...]». Sui rapporti comunque cordiali col Mazzoni si veda di Verino la *Lettera al duca d'Urbino Francesco Maria II Della Rovere*, III, in VERDE 1983, 82-83.

⁵⁵ Cfr. DELLA TORRE 1902, 568 sgg.; KRISTELLER 1984, 111 e 116; MARCEL 1958, 307-310, 336-337 e 475-478; MARSILIO FICINO, *The Philebus Commentary*, in ALLEN 2000, 7-9.

ma il suo nome compare nei rotoli universitari soltanto per l'anno 1466 e pare davvero poco probabile che il corso tenuto potesse riguardare testi platonici, derogando in tutto dalle prescrizioni degli statuti⁵⁶. Almeno da questo punto di vista diversa è la posizione di Francesco Cattani da Diacceto. È noto che nel 1502 – l'anno precedente rifiutò l'incarico e il relativo stipendio di 100 fiorini – ottenne l'ordinaria di filosofia senza concorrente e uno stipendio di 200 fiorini, impegnandosi a leggere *de mane* «*De coelo et mundo aut Ethicam vel aliam lecturam philosophiae moralis*»⁵⁷. Non era stata invece ancora rilevata l'importante condotta dell'anno seguente, dove si dice che Cattani fu portato davanti agli ufficiali «*ad lecturam philosophiae moralis et platonicae*»⁵⁸. Se non si tratta ancora di una cattedra di filosofia platonica, non di meno Cattani era comunque legittimato a leggere anche cose platoniche, senza alcun bisogno di introdurle obliquamente. Tuttavia, a giudicare dalla sua restante attività di docente, sia pubblico – negli anni 1516-1521 – che privato, si vede come seguisse per lo più le disposizioni degli statuti e le comuni aspettative del tempo, commentando testi aristotelici, ancorché alla luce della sua vasta e prediletta cultura platonica⁵⁹. Quello che manca è in ogni caso un'avvertita preoccupazione pedagogica al fine di assicurare a Platone l'ingresso negli *studia*, preoccupazione assente anche nei pochi altri docenti di filosofia platonica dei primi decenni del '500⁶⁰.

⁵⁶ Cfr. DAVIES 1992, 785-790 e HANKINS 2001, 7-8.

⁵⁷ Cfr. VERDE 1973, 218.

⁵⁸ Si vedano le condotte conservate nel libro VI degli Ufficiali dello Studio in Firenze, Biblioteca Moreniana, Bigazzi 109, c.1.

⁵⁹ Si veda il mio studio di prossima pubblicazione *Alla scuola di Marsilio Ficino: il pensiero filosofico di Francesco Cattani da Diacceto*.

⁶⁰ Per un'agile rassegna si veda GRENDLER 2002, 297-299.

Dei propositi didattici di Verino andrà segnalato in primo luogo quello di voler rendere più fruibili e comprensibili i dialoghi platonici, suddividendoli in capitoli e corredandoli di duecento conclusioni che ne mostrino la concordia con Aristotele e di tre *quaestiones* dedicate rispettivamente alle idee, alla creazione dell'universo e infine alla provvidenza⁶¹. L'insegnamento, poi, dovrà svolgersi secondo una scansione quadriennale, in base alla quale le dottrine platoniche saranno poste a confronto nell'ordine con quelle cristiane, aristoteliche, ippocratiche, riservando al quarto anno le concezioni politiche e giuridiche del filosofo di Atene⁶². È evidente che le indicazioni di Verino mirino a fare del platonismo un sistema di conoscenze perfettamente funzionale all'insegnamento universitario, in grado pertanto di coprire tutti gli ambiti del sapere – teologia, filosofia naturale, medicina, diritto⁶³. Il platonismo dovrà quindi stare accanto all'aristotelismo; anzi, uno dei meriti che più dovrebbe sollecitarne l'introduzione è quello di rendere maggiormente perspicuo il pensiero dello Stagirita⁶⁴.

Anche le alternative a quanto precedentemente suggerito hanno sempre in vista l'efficacia didattica: il lettore di filosofia platonica potrà esporre, formulando e risolvendo obiezioni, il *Didaskalikos* di Alcinoos – quindi un manuale, di ampia portata (logica, psicologia, teologia, politica, etc...) e per di più strategico ai fini della concordia tra Platone e Aristotele –, oppure il *Timeo*, il

⁶¹ Cfr. *Lettera alla regina Giovanna d'Asburgo*, I, 81; DEL FANTE 1980, 408 nota 95; FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone*, 90.

⁶² Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone*, 5-6.

⁶³ Anche l'insegnamento della filosofia attiva dovrà comprendere, insieme all'*Etica Nicomachea*, i dialoghi platonici, nella consueta prospettiva del confronto e della concordia, cfr. DEL FANTE 1980, 410.

⁶⁴ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone*, 21.

dialogo che per “sistematicità” meglio si prestava ad affrontare tematiche di teologia, di filosofia naturale e di medicina⁶⁵.

Alla luce di quanto emerso è importante allora tentare di delineare un profilo del platonismo di Verino, sulla base delle sue opere a stampa e manoscritte.

2. La legittimazione del platonismo

In primo luogo occorre ricercare quale sia la legittimazione fornita a sostegno della tanto agognata introduzione del platonismo negli *Studia*. La posizione di Verino è inequivocabile e si appoggia principalmente sull’ autorità di Agostino (*De civitate Dei*, VIII, 1-12): di tutte le dottrine il platonismo è il più vicino al Cristianesimo e lo è per sua natura, non perché lo si interpreti cristianamente come nel caso dell’ aristotelismo⁶⁶. Con questo la filosofia aristotelica non è giudicata come intrinsecamente empia; piuttosto la maggiore

⁶⁵ Cfr. *Ibid.*, 89-90.

⁶⁶ Cfr. FRANCESCO DE’ VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 3, 5 (num. mod.), 35 (erroneamente indicata come 34); *Id.*, *Vere Conclusioni di Platone*, 95; *Id.*, *Trattato della lode, dell’ honore, della fama, et della gloria*, in Firenze, appresso Giorgio Marescotti 1579, 90; *Id.*, *Il primo libro della nobiltà*, in Firenze, appresso Giorgio Marescotti 1574, 55 e 143; *Id.*, *Discorso del soggetto, del numero, dell’ uso, et della dignità et ordine degl’ habiti dell’ animo, cioè dell’ arti, dottrine morali, scienze speculative, e facoltà stormali*, in Firenze, appresso i Giunti 1568, 4; *Id.*, *De Deo secundum triplicem doctrinam, scilicet Aristotelicam, Platoniam et Theologicam*, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. XXXIV, 16, c. 98r. Anche nella proposta di riforma dello studio pisano Verino ricorre all’ autorità di Agostino per accreditare la vicinanza di platonismo e cristianesimo, cfr. DEL FANTE 1980, 408.

considerazione tributata alle cose naturali avrebbe fatto sì che lo Stagirita perdesse di vista le verità divine illustrate dal maestro.⁶⁷

Il modello cui il Fiorentino pare ispirarsi nella sua apologetica sembra essere in definitiva quello tomistico, opportunamente corretto in modo da fare spazio soprattutto all'insegnamento di Platone: accanto all'elogio tributato a Tommaso, Bonaventura, Egidio Romano, Caietano per aver mostrato che la filosofia, in qualità di ancella e ministra della Rivelazione, riesce fondamentale nel respingere gli attacchi alla religione da parte di chi fa un uso improprio e superbo della ragione, spesso segue la notazione che soltanto la Chiesa greca, con l'eccezione di Agostino, si è servita di Platone, laddove la Scolastica ha puntato decisamente su Aristotele⁶⁸. Ora se è vero che il rilievo pare da leggersi nei termini di una più generale difesa e promozione del sapere filosofico – di cui viene ribadita l'utilità per la causa della *religio* –, nondimeno esso porta intenzionalmente con sé l'istanza di una doverosa maggiore apertura di credito al platonismo, in virtù proprio della sua riconosciuta "familiarità" con il cristianesimo.

Non sembra avere grande parte, invece, la concezione ficiniana del platonismo come *pia philosophia*, ossia come antichissima tradizione sapienziale voluta e disposta da Dio sia al fine di assicurare alla *religio* e alla *fides* la giusta difesa mediante il sapere sia per irretire e guadagnare a sé gli ingegni più no-

⁶⁷ «Da Platone ebbero poi Aristotile et Theofrasto, i quali solamente quelle poche verità delle cose divine accettarono e scrissero e insegnarono, le quali parvero loro più conformi alle cose naturali e sensibili e volsero più tosto accordare la notizia di quelle con la notizia di queste», FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 20-21.

⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, 4-5 e FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone*, 23-24; ID., *Liber in quo à calumniis detractorum philosophia defenditur, & eius praestantia demonstratur*, Romae, apud Ioannem Angelum Ruffinellum 1586, proemio 2-3 (Num. mod.); ID., *Ragionamento de l'eccellenze*, 6-7 e 389.

bili, poco inclini a lasciarsi conquistare dalle sole ragioni della fede, ma al contrario bisognosi di argomentazioni e prove filosofiche⁶⁹. Tuttavia, essa non può dirsi assente. Il carattere provvidenziale del platonismo è fatto valere per il tramite dello stesso Ficino. Nel *Compendio*, e più precisamente nella dedica alla granduchessa Giovanna, Verino menziona una lettera ficiniana all'arcivescovo Giovanni Niccolini, in calce a una serie di *auctoritates* – Flavio Giuseppe, Numenio, Giustino e Agostino – comprovanti la concordanza di cristianesimo e platonismo. Il breve stralcio riporta la chiusa della missiva, nella quale Ficino ammanta con i crismi della provvidenza tanto l'esistenza della tradizione platonica quanto il proprio ruolo di *restitutor*⁷⁰. Ancora nel *Compendio* e in una lettera a Baccio Valori di molti anni dopo, Verino recupera parte del proemio al *Commento alle Enneadi*, dove, come noto, Ficino accredita la *translatio* dell'Accademia a Firenze e il risorgere delle dottrine platoniche come l'esito di un disegno divino i cui protagonisti sono Pletone, Cosimo de' Medici, lui stesso e Giovanni Pico della Mirandola⁷¹. Inoltre, qui come in altri scritti le occorrenze di Zoroastro – ritenuto, alla maniera di Ficino, l'autore

⁶⁹ Si veda soprattutto PLATONIS *Opera. Accedit Theologia Platonica*, Venetiis, per Bernardinum de Choris de Cremona et Simonem de Luero impensis Andree Toresani de Asula, 1491, 2 (num. mod.); MARSILIO FICINO, *Teologia Platonica*, in VITALE 2011, 4; EIUSD. *Epistolarum Liber VIII*, in *Opera*, I, 871-872; EIUSD. *Commentaria in Plotinum*, in *Opera*, II, 1537-1538.

⁷⁰ «Marsilio Ficino in una sua lettera al Reverendo Arcivescovo di Malfi Giovanni Niccolini della dottrina di questo filosofo disse queste parole "Io penso per certo che ciò sia stato dalla Divina Provvidenza ordinato acciò che tutti gli acuti e sottili ingegni, i quali all'autorità della divina legge sola non così facilmente credono, almeno alle Platoniche ragioni, che con la religione s'accordano, al fine cedino"», FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 10-11 (num. mod.). Verino cita dalla traduzione in volgare delle lettere ad opera di Felice Figliucci, cfr. *Tomo secondo de le lettere di Marsilio Ficino tradotte in lingua toscana per M. Felice Figliucci Senese*, in Vinegia Appresso Gabriel Giolito de Ferrari 1548, VII, 820.

⁷¹ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 11-13; *Lettera a Baccio Valori*, V, 84-85; MARSILII FICINI *Commentaria in Plotinum*, 1537.

degli *Oracoli Caldaici* – e di Ermete Trismegisto autorizzano a credere che Verino condividesse la genealogia della dottrina platonica stabilita da Marsilio. Tuttavia, è davvero evidente il carattere interessato e opportunistico della citazione del proemio: non è un caso che essa ricorra negli scritti summenzionati, dove Verino aveva tutto l'interesse a rinverdire il legame storico tra la casa dei Medici e il platonismo, al chiaro scopo di ottenere l'istituzione di un corso su Platone e di divenirne l'assegnatario – e almeno nel 1576, con il *Compendio*, la strategia aveva funzionato⁷².

Da sottolineare, poi, che rispetto all'impostazione ficiniana sembra venire meno il ruolo privilegiato ascritto a Plotino e alla tradizione neoplatonica. Per Marsilio, infatti, la storia del platonismo si suddivide in due periodi: il periodo pre-cristiano che coincide con la sapienza dei *prisci theologi* culminante nella filosofia platonica e il periodo inaugurato dall'avvento di Cristo e del suo messaggio di cui i neoplatonici, sebbene pagani, avrebbero beneficiato. Platone, pur avendo il merito storico di aver ricompreso, illustrato e aumentato la *theologia* degli antichi, non poteva riuscire nel compito di rendere perspicui i divini misteri: i *velamina* e i *figmenta* che alla maniera dei *prisci* avvolgono ancora i suoi insegnamenti non sono solo l'espedito utilizzato ad arte per celare le verità divine ai profani, ma sono il segno di una debolezza del

⁷² Il legame tra i Medici e il platonismo è posto in rilievo anche nel 'parere', cfr. DEL FANTE 1980, 408. Nel proemio alle *Vere conclusioni*, dedicato a Baccio, anche la famiglia Valori viene opportunamente inclusa tra i protagonisti della rinascita platonica a Firenze, «La dottrina del divin Platone, la quale fu da dottori greci di Santa Chiesa e da Agostino santo ricevuta come più conforme che alcuna altra alle verità rivelate et salutari, questa singulare dottrina dico fu già per ordine del gran Cosimo Vecchio padre della patria e del Magnifico Lorenzo de' Medici fatta illustre e chiara dal loro Marsilio Ficino, dal Pico della Mirandola e da Francesco da Diacceto e questa medesima notizia di gran Valore fu dal Valozio di V. Sign. Clarissima. Fu ancora favorita da altri della casa sua [...]», FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone*, 3-4.

pensiero non ancora reintegrato dall'incarnazione del Verbo e rischiarato dal lume delle dottrine cristiane. Sono queste condizioni a decretare la superiorità di Plotino, tanto da essere celebrato come il primo e solo ad aver tratto gli insegnamenti teologici dai *velamina* con cui erano originariamente rivestiti, grazie anche alle dottrine di Dionigi Areopagita, che Ficino ritiene siano giunte in qualche modo fino al fondatore del neoplatonismo e a Giamblico, prima di scomparire temporaneamente per una qualche congetturabile *calamitas Ecclesiae*. A un periodo di ispirazione subentrerebbe quindi un periodo di interpretazione, contrassegnato da un'integra capacità di penetrazione ermeneutica e dal disambiguarsi del linguaggio⁷³.

Verino pretende invece di ravvisare una netta cesura tra la teologia dei *prisci*, definita 'oscura', e quella di Platone, ritenuta 'chiara':

lasciate per lo più le favole e i numeri [Platone] parlò di Dio, de gli Angeli, dello stato, dell'anime nostre in questa et nell'altra vita molto chiaramente et dell'altre così fatte et importante verità, quelle per lo più cavando da' sopradetti Poeti e Theologi de Gentili et da Fisici, le quali erano conformi a quello che si dice creare della Divina Maestà, Bontà e Provvidenza [...] ⁷⁴.

La reticenza o l'oscurità che possono caratterizzare almeno in parte l'insegnamento platonico trovano esclusiva giustificazione nell'intento di preservare le verità dal volgo, un riserbo che avrebbe riguardato le sole dottrine divine della Dialettica o Metafisica, ma non quelle della filosofia pratica (*attiva*), destinate ad essere comunicate a tutti, come suggerirebbe una lettura

⁷³ Cfr. ALLEN 1998, 51-92; HANKINS 1990, 283; FELLINA 2012, 220-221.

⁷⁴ FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 20.

corretta dell'*Ipparco*⁷⁵. Nelle *Vere conclusioni* Verino cita un passo dell'*Admonitorium gentium* di Giustino – opportunamente “accomodato” –, secondo il quale Platone, pur avendo letto l'Antico Testamento, non avrebbe scritto le *cattoliche verità* più chiaramente per timore delle leggi dei gentili e di incorrere nel medesimo destino riservato a Socrate⁷⁶.

Con questo non si sostiene affatto che Platone ebbe anzi tempo una piena conoscenza delle verità cristiane, poiché naturalmente significherebbe disconoscere la necessità dell'opera di redenzione e di rivelazione attuata da Cristo. Non mancano in questo senso gli opportuni rilievi. Già nel *Del soggetto, del numero* si afferma che Platone ed Ermete si sono innalzati alla conoscenza di Dio tramite le cose visibili, ma, non avendo goduto del lume soprannaturale delle Scritture, non l'hanno amato e riverito come conveniva⁷⁷. Nel *Compendio*, poi, si precisa che Platone ha sì visto il Vecchio Testamento,

⁷⁵ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone*, 57-58. Ma la questione dell'esoterismo di Platone non pare trovare uno svolgimento sempre coerente. Nello scritto *Delle Maravigliose Opere di Pratalino* Verino vuole che Platone e Aristotele impieghino le favole in due modi differenti: mentre il primo se ne serve per celare al volgo le verità più alte e nello stesso tempo per infiammare gli animi gentili alla conoscenza di queste, il secondo vi ricorre a scopo didascalico, per maggiore conferma e chiarezza del vero, cfr. ID., *Discorsi delle maravigliose opere di Pratalino et d'amore*, in Firenze, appresso Giorgio Marscotti 1586, 73-74. Nel *Ragionamento de' eccellenze* si dice che è giusto velare la filosofia per difenderla dai *Plebei*, con tanto di citazione della lettera II, indirizzata a Dionisio, e del detto pitagorico «Non dare la mano destra facilmente a ognuno» (IAMBL., *Protr.* XXI, 122, 14 sgg.), cfr. ID., *Ragionamento de' eccellenze*, 43-44. Posizioni sicuramente in contrasto con quanto espresso anni prima nel *Trattato delle Meteore*. Qui Verino si era pronunciato sul modo corretto di utilizzare le favole: se i poeti e molti tra i platonici ne fanno un uso improprio, poiché perseguono rispettivamente il diletto e l'occultamento del vero, Platone, Aristotele e i suoi espositori se ne avvalgono correttamente al fine di esporre e confermare la verità, cfr. ID., *Trattato nel quale si contengono i tre primi libri delle metheore. Nuouamente ristampati et da lui ricorretti con l'aggiunta del quarto libro*, in Fiorenza, appresso Giorgio Marscotti 1581, 192-193.

⁷⁶ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone*, 103 e ID., *Compendio della dottrina di Platone*, 20; GIUSTINO, *Admonitorium gentium*, XX.

⁷⁷ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Del soggetto, del numero*, 14-15.

ma non ha beneficiato di un'esposizione da parte degli eletti di Dio e ciò spiegherebbe le differenze con la teologia cristiana in merito alla Trinità⁷⁸. Ancora, nel *Liber in quo a calumniis detractorum philosophia defenditur*, dedicato a papa Sisto V, si dice che Platone e Aristotele, pur principi dei filosofi per volere della provvidenza, hanno conseguito mediante il solo lume naturale una verità parziale, poiché «gentiles extiterunt et doctrina divinitus revelata caruerunt»⁷⁹. Più importante è un esplicito e reiterato rimando a Ficino in merito alla profezia che Platone avrebbe pronunciato sulla venuta di Cristo:

Questo è quell'angelo l'avvenimento del quale si dovea aspettare per intendere la verità nascosa sotto le antiche favole, come dice Platone nel Civile ovvero del Regno, secondo che il dottissimo platonico M. Marsilio Ficino nostro espone nelle sue divine lettere et innanzi a M. Marsilio Enea platonico e christiano nel suo dialogo dell'immortalità dell'anima et della resurrezione⁸⁰.

Non è immediatamente perspicuo a quale luogo Verino pretenda fare riferimento, soprattutto perché il contesto della profezia è detto essere quello del mito contenuto nel *Politico* (268d5 sgg.): pare di capire che secondo l'interpretazione ficiniana Platone avrebbe ritenuto possibile un più esatto intendimento delle proprie parole circa il regno di Saturno e i primi uomini che nascono dalla terra soltanto dopo l'incarnazione di Cristo⁸¹.

⁷⁸ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 62 (erroneamente indicata come 46).

⁷⁹ ID., *Liber in quo a calumniis detractorum philosophia defenditur*, proemio, 2 (num. mod).

⁸⁰ FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 127.

⁸¹ «[...] questi è quel sufficiente nunzio che era aspettato sino da questo gran filosofo accioche de primi parenti nati di terra et di quello che e' facessero egli ci desse chiara notizia, come espongono le sue parole (le quali e' ci lasciò scritte nel libro del Regno) Messer Marsilio Ficino et Enea Platonico», FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone*, 89. Cfr. anche ID., *Liber in quo a calumniis detractorum philosophia defenditur*, 70, dove la profezia sulla

A ben vedere negli scritti di Ficino i vaticini sulla nascita di Cristo attribuiti a Platone sono due: in un caso il filosofo ateniese avrebbe pronosticato che la piena comprensione dei misteri divini sarebbe avvenuta soltanto molti secoli dopo la sua morte⁸²; nell'altro Platone avrebbe affermato che i suoi insegnamenti riterranno la loro validità fino a quando nascerà qualcuno più santo di un uomo, il quale aprirà la fonte della verità e sarà seguito da tutti⁸³. Questa seconda versione della profezia è tratta dal dialogo *Sull'immortalità dell'anima e la resurrezione del corpo* – noto anche come *Teofrasto* – di Enea di Gaza⁸⁴, non a caso menzionato sempre accanto a Ficino. Una circostanza che indurrebbe a individuare in una lettera a Braccio Martelli il possibile oggetto del rimando fatto dal Verino: qui ricorre in effetti l'esegesi in senso cristiano del mito del *Politico* (citato insieme a *Protagora*, *Menesseno* e *Crizia*) e anche se

venuta di Cristo è vista anche nella *Metafisica* di Aristotele, sull'esempio della lettura ficiniana del *Politico* di Platone.

⁸² «Prisca Gentilium Theologia, in qua Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras consenserunt, tota in Platonis nostri voluminibus continentur. Mystera huiusmodi Plato in *Epistolis* vaticinatur, tandem post multa secula hominibus manifesta fieri posse. Quod quidem ita contigit, nam Philonis, Nummeniique temporibus primum coepit mens priscorum Theologorum in Platonicis chartis intelligi, videlicet statim post Apostolorum, Apostolicorumque discipulorum conciones et scripta. Divino enim Christianorum lumine usi sunt Platonici ad divinum Platonem interpretandum. Hinc est quod magnus Basilius et Augustinus probant, Platonicos Ioannis Evangelistae mysteria sibi usurpavisse. Ego certe reperi praecipua Numenii, Philonis, Plotini, Iamblici, Proculi mysteria, ab Ioanne, Paulo, Yerotheo, Dionysio Areopagita accepta fuisse», MARSILII FICINI *De Christiana religione*, XXII, in *Opera*, I, 25. Si veda anche la lettera a Bessarione, in EIUSD. *Epistolarum Liber I*, in *Opera*, I, 616-617. La fonte è PLATONE, *Epist.* II, 314a.

⁸³ Cfr. MARSILII FICINI *In epistolas divi Pauli*, in *Opera*, 431; EIUSD. *Vita Platonis*, in *Opera*, 769-770; *Lettera a Braccio Martelli*, in EIUSD. *Epistolarum Liber VIII*, in *Opera*, I, 867.

⁸⁴ Cfr. AENEAE PLATONICI CHRISTIANI *de immortalitate animae deque corporum resurrectione dialogus aureus qui Theophrastus inscribitur, Ambrosio Camaldulensi interprete [...]*, Basileae, apud Ioannem Frobenium 1516, 10 (num. mod.).

non contestualmente la profezia sulla venuta di Cristo⁸⁵. Certo si fatica a ritrovare in Ficino e soprattutto in Enea di Gaza quanto pretende Verino. Comunque sia, rimane il fatto che nella riflessione ficiniana il limite riconosciuto alla scienza di Platone si accompagna a una maggiore valorizzazione della tradizione neoplatonica. Pertanto colpisce ancora di più il fatto che Verino segua espressamente il suo illustre predecessore nel ridimensionare la conoscenza teologica di Platone e lasci poi cadere ogni esplicito riconoscimento in favore del neoplatonismo – che indubbiamente avrebbe conseguito una più piena legittimazione⁸⁶. Insomma, evidentemente la storia del platonismo delineata dal Ficino con il conferimento al pagano Plotino e ai suoi successori di un ruolo privilegiato doveva essere alquanto scomoda per Verino, se si considera il clima culturale generato dalla Controriforma e lo stesso atteggiamento del fiorentino, improntato non poco a prudenza e ad opportunismo nel tentativo di assicurarsi favori e incarichi accademici, tra i quali quello di lettore di filosofia platonica.

3. Verino e Giovanni Pico della Mirandola

⁸⁵ «Offerent ibidem se tibi Politicus, Prothagoras et Menexenus et Critias disserentes ex terra homines ab initio rerum Dei virtute creatos atque sub spirituum divinorum perpetua custodia positos, legem a solo quodam Dei nuncio accepisse ac demum post mundi cursum ex terra (Deo iubente) resurrecturos», *Lettera a Braccio Martelli*, in MARSILII FICINI EIUSD. *Epistolarum Liber VIII*, in *Opera*, I, 866. La profezia occorre nella parte finale della lettera, cfr. *Ibid.*, 867.

⁸⁶ Ne *Il primo libro della nobiltà* si afferma che il titolo di 'divino' è stato concesso a Platone, Plotino e ad altri, perché la dottrina platonica si avvicina più di ogni altra alla teologia cristiana, cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Il primo libro della nobiltà*, 143. Non si tratta pertanto di un'eccezione, poiché la storia del platonismo risulta genericamente appiattita e risolta nella maggiore familiarità con il cristianesimo.

Una costante degli scritti del Verino è certamente la celebrazione della figura di Giovanni Pico, di cui vengono esaltate le qualità non solo intellettuali, ma anche morali. Il vasto campionario delle menzioni encomiastiche rende bene l'idea di quanto profonda dovesse essere l'ammirazione nei suoi confronti⁸⁷. Si prenda ad esempio *Il primo libro della nobiltà*, dove il Conte è detto aver posseduto tutte e tre le forme di nobiltà: naturale, in quanto costitutivamente incline alla virtù, umana – sia speculativa che morale, conseguite rispettivamente per dottrina e per buoni costumi –, infine divina, per volere di Dio⁸⁸. Sempre nello stesso scritto si coglie l'occasione per affermare che il soprannome di fenice fu conferito a Giovanni Pico per l'acume dell'intelletto, la memoria, la dottrina e inoltre per i buoni e santi costumi⁸⁹. Ancora, nel più tardo *Ragionamento de l'eccellenze* Verino individua le tre condizioni indispensabili a ogni filosofo che voglia essere eccellente: la prima è l'intelligenza dei testi di Aristotele; la seconda è la dirittura morale e la pietà religiosa; la terza è l'abilità nel porre *dubitationes* e nel risolverle «bene e presto». Il Fiorentino conclude poi che nell'acquisto delle suddette condizioni ha sempre tenuto per modelli Tommaso, Giovanni Pico e il nonno Verino I⁹⁰. Il *Trattato della lode* offre uno dei migliori esempi di come nel Mirandolano la superiorità intellet-

⁸⁷ Oltre agli scritti menzionati *infra* nel testo si vedano FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone*, 3-4 e 96; ID., *Discorso della grandezza et felice fortuna d'una gentilissima & graziosissima donna qual fù m. Laura*, in Firenze, appresso Giorgio Marescotti 1580, 56; ID., *Delle Maravigliose Opere di Pratolino*, 14.

⁸⁸ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Il primo libro della nobiltà*, 95.

⁸⁹ Cfr. *Ibid.*, 142. Cfr. anche FRANCESCO DE' VIERI, *Ragionamento nel quale si discorre della bellezza e d'amore*, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. IX, 141, 7r «[...] hora se il luogo dove ella [Laura] nacque o dove ella sia muoveva altrui al pensiero di cose honorate et di virtù, come avviene a me ogni volta che entrando in San Marco guardo [il luogo cancellato] dove è sotterato il Pico della Mirandola, il quale fu tale per quel poco ch'ei visse per dottrina et bontà di costumi che ci s'acquistò meritamente il titolo di fenice».

⁹⁰ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Ragionamento de l'eccellenze*, 384-385.

tuale si tenga sempre in modo inestricabile con l'eminenza morale e la *pietas* religiosa. Innanzitutto, l'eccellenza del Conte è detta essere fuori dalla portata di qualsiasi penna, poeta o retore che sia, al punto che ogni celebrazione dovrà limitarsi a ricordarne soltanto il nome, come opportunamente è stato fatto da colui che ha composto l'epitaffio⁹¹. In altro luogo dopo aver riconosciuto Giamblico, Proclo, Porfirio e Plotino come i più grandi commentatori platonici tra i greci, aggiunge che «tra i nostri» i più importanti sono stati Giovanni Pico, Francesco Cattani da Diacceto e Marsilio Ficino, dove l'ordine con cui vengono ricordati non è forse casuale⁹². Nel *Trattato*, poi, Verino riporta alcuni stralci dalla lettera di Giovanni Pico a Gianfrancesco *In eo qui est vera salus*, una lettera che si segnala per il suo contenuto devozionale: di fronte all'inquietudine del nipote per il peccato, il monito è ad assumere in positivo le tentazioni del mondo come banco di prova per meritare il premio celeste, nella certezza che il servire Cristo offra già in vita una pace e una felicità che superano di gran lunga qualsiasi piacere; i piaceri affaticano quando li si cerca, rendono stolti quando si acquisiscono e tormentano quando finiscono. La più grande pazzia non è dubitare della verità del Vangelo, bensì, non dubitando della sua verità, vivere come se non fosse vero o se ne dubitasse⁹³.

Verino non è certo il solo a ritenere una rappresentazione agiografica di Giovanni Pico; essa di fatto si era andata radicando nella cultura europea, basti pensare alla fortuna della lettera in questione, come testimoniano le tradu-

⁹¹ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Trattato della lode*, 24. Verino riporta l'epitaffio senza menzionarne espressamente l'autore, ossia Girolamo Benivieni.

⁹² Cfr. *Ibid.*, 118.

⁹³ Cfr. *Ibid.*, 141-145. Per la lettera picchiana si veda GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Epistolae*, in *Opera Omnia*, Basilae, ex officina Henricpetrina 1557 (rist. anast. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2005), 340-343.

zioni in diverse lingue, tra cui l'inglese ad opera di Tommaso Moro⁹⁴. Tuttavia, è curiosa la convivenza tra un'immagine fortemente pia del Mirandolano e la predilezione per un'opera, quale il *Commento*, che aveva suscitato forti imbarazzi e scrupoli negli stessi Benivieni e Giovanni Pico, una volta abbracciata la causa del Savonarola⁹⁵. Negli ultimi anni, prima nelle *Vere Conclusioni* poi in una lettera a Baccio Valori⁹⁶, Verino afferma che è stata proprio la lettura del *Commento sopra una canzone de amore* a farlo volgere alla filosofia platonica; non solo, nella lettera dice di aver redatto 100 considerazioni platoniche che illustrano e confermano il *Commento* e Valori, se lo vorrà, potrà farle stampare assieme ad una nuova edizione dello scritto picchiano – cosa che però non si fece.

Il riconoscimento di questo debito rende ancora più importante la messa a fuoco del platonismo di Verino e consentirà probabilmente di farsi una prima idea sui contenuti del suo insegnamento.

⁹⁴ Cfr. GARIN 1937, 52. Tommaso Moro traduce inoltre la *Vita*, scritta dal nipote Gianfrancesco, altre due lettere (una a Corneo l'altra sempre al nipote), un commento ai salmi, e altre operette spirituali. Le traduzioni erano indirizzate a una giovane suora. Sulla questione si vedano WEISS 1965, 146-147, GILMORE 1965, 301-304, MASKELL 1975, 63-68, PARKS 1976, 352-369.

⁹⁵ Si vedano le parole di Benivieni premesse al *Commento*, pubblicato con le sue opere nel 1519, «Ma perché nel ritrattare di poi essa Canzona e commento, sendo già in parte mancato quello spirito e fervore che avea condotto e me a comporla e lui ad interpretarla, nacque nelli animi nostri qualche ombra di dubitazione se era conveniente a uno professore della legge di Cristo, volendo lui trattare di Amore, massime celeste e divino, trattarne come Platonico e non come Cristiano, pensammo che fussi bene sospendere la pubblicazione di tale opera, almeno fino a tanto che noi vedessimo se lei per qualche reformazione potessi di platonica diventare cristiana», in GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, in GARIN 1942, 13.

⁹⁶ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone*, 100-101 e *Lettera a Baccio Valori*, XIII, in VERDE 1983, 93-94.

Innanzitutto, stando al *Trattato delle Meteore*, il Fiorentino mostra di condividere la polemica anti-retorica intrapresa da Giovanni Pico contro Ermolao Barbaro nella celebre *De genere dicendi philosophorum*⁹⁷: vengono respinte seccamente le pretese degli «humanisti» e dei «gramatici» a che la filosofia sia rivestita con belle parole e la contestuale squalificazione di tutti quei filosofi che non si sono preoccupati o si preoccupano di esprimere i propri concetti con eleganza, aspetto, quest'ultimo, assunto a torto come indizio della loro manchevole capacità di intendere le cose; di più, viene denunciata una situazione ormai degenerata in cui nell'ambito della filosofia l'eleganza fa premio sulla verità e sulle argomentazioni, al punto che «andando così le cose, seguitando in pochi anni, la filosofia si ritroverà più presto dipinta che vera ne' filosofanti, a' quali non più così degno nome converrà, ma il nome di gramatici et di humanisti, come di già è accaduto negli studii fuori d'Italia». Segue il ricorso all'*auctoritas* del Mirandolano, con alcuni recuperi dalla *De genere dicendi philosophorum*. Ma Verino procede oltre, innestando nel solco della posizione pichiana la causa del volgare. A chi lo rimprovera di non scrivere in latino, la sola lingua che consentirebbe alle sue opere una certa circolazione tra gli *Studia* e tra i dotti, non esita a replicare che la filosofia dipende soltanto dalla qualità degli ingegni e la verità può essere espressa indifferente anche in arabo, in greco o in lingua toscana che «è così atta a esprimere ogni concetto filosofico come qualsivoglia altra». Pur avendo già composto in latino molte cose che un giorno porterà a compimento, la scelta di

⁹⁷ Per il testo della lettera si veda BAUSI 1998. Per quanto riguarda gli studi mi permetto di rimandare a FELLINA 2013, dove viene fornita anche una disamina critica della bibliografia.

privilegiare il volgare, afferma, è dovuta alla volontà di rendere omaggio ai granduchi e ai suoi conterranei⁹⁸.

L'opzione del volgare si conformava agli indirizzi culturali prevalenti dal tempo di Cosimo I e per un intellettuale che ha cercato in ogni momento della sua carriera l'appoggio dei Medici non può dirsi casuale, alla luce anche delle assidue letture condotte nell'Accademia. Per certi versi la polemica anti-retorica rimane singolare, se si considera la posizione di accademico, nonché una produzione letteraria caratterizzata dal connubio di filosofia e poesia. Pur vero che si tratta di una presa di posizione sostanzialmente circoscritta al *Trattato delle Meteore*, laddove in altre opere il contesto è sicuramente meno esacerbato, anche se viene ribadito che unico compito per il filosofo è quello di ricercare ed esporre la verità⁹⁹.

Una certa vicinanza al Mirandolano la si riscontra anche in merito alla tematica dell'amore, che come noto costituisce uno dei principali motivi della riflessione letteraria e filosofica cinquecentesca. Verino mostra di conoscerne – anche se forse in modo non molto approfondito – i principali protagonisti: Marsilio Ficino, Giovanni Pico, Francesco Cattani da Diacceto, Baldassare Castiglione, ai quali aggiunge Verino I. Limitando l'analisi agli aspetti più diret-

⁹⁸ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Trattato nel quale si contengono i tre primi libri delle metheore*, 182-186.

⁹⁹ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Trattato della lode*, 45-46 e ID., *Epilogus doctrinam Aristotelis de anima quam brevissime complectens*, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. XII, 12, 2r, «Nec est quod ex me elegantiozem paraphrasim requiras, quoniam ego semper huius extiti sententiae cum Joanne Pico Mirandulano in epistola ad Hermolaum Barbarum [...]». In ID., *Ragionamento de l'eccellenze*, 384-385, dove si fa parola delle condizioni che rendono eccellente un filosofo, Verino afferma che l'abilità di porre *dubitationes* e di risolverle «bene e presto» – la terza in ispecie – si promuove e si saggia con le dispute pubbliche presso i circoli, dispute fuggite dagli uomini delle «belle e lisciate lettere». L'importanza dei circoli è ribadita anche nella proposta di riforma dello Studio pisano indirizzata all'Usimbardi, cfr. VERDE 1983, 75 e DEL FANTE 1980, 402 e 404.

tamente legati al retaggio del platonismo fiorentino si deve segnalare che nelle *Lezioni d'amore*, lette all'Accademia fiorentina nel 1566, nella forma di un commento alla canzone *Donna me prega* di Guido Cavalcanti, Verino riporta le diverse definizioni dell'amore date nell'ordine da Giovanni Pico («l'amore è un desiderio di possedere et godere la bellezza»), da Cattani da Diacceto e da Verino I («l'amor sia un desiderio di generare nel bello») e infine da Donato Acciaiuoli (l'amore è un furore divino che ci spigne à ricordarci di quella bellezza, la quale in Dio riluce)¹⁰⁰. Nel tematizzare espressamente quale di esse sia la più conveniente, il Fiorentino sostiene che ognuna ritiene la propria ragion d'essere, in quanto significa la natura dell'amore in relazione a una precisa tipologia umana, rispettivamente i dissoluti, coloro che vivono la vita civile/attiva e i contemplativi. Successivamente, tuttavia, in considerazione del fine principale dell'amore, la definizione pichiana – che sino a qui era stata poco lusinghiera riservata ai dissoluti – sembra essere vista come quella più appropriata: in ogni sua forma l'amore termina nella fruizione della bellezza, vuoi corporalmente vuoi spiritualmente¹⁰¹. L'entusiasmo per la filo-

¹⁰⁰ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Lezioni d'amore*, in COLANERI 1973, 108-111 e ID., *Ragionamento nel quale si discorre della bellezza e d'amore*, 50 (con una diversa spiegazione e senza quanto ascritto ad Acciaiuoli). Ma la definizione attribuita a Francesco Cattani non è corretta, per il quale l'amore è desiderio di fruire e riprodurre la bellezza, cfr. FELLINA (1) 2014, 28-65.

¹⁰¹ «Puossi ancora rispondere altramente et dire che quanto al fine principale, ogni amor et ogni disio di bellezza termina nella fruizione di quella, o corporalmente, o spiritualmente. Ma secondo i fini manco principali, i quali sono i mezzi a quello che è il principale, ancora l'altre diffinitioni sono vere, se noi sottilmente vi penseremo», FRANCESCO DE' VIERI, *Lezioni d'amore*, 113. Ancora a sostegno della definizione pichiana ID., *Ragionamento nel quale si discorre della bellezza e d'amore*, 44r-v, «Quanto al primo capo a me piacque sempre questa diffinitione accettata anchora dalla Fenice cioè del Pico della Mirandola nel suo dottissimo comento sopra la divinissima canzone di Girolamo Benivieni et cavata da lui da Platone nel Convito, il quale in detto dialogo ne ragionò come oratore, come medico fisico, come poeta, come theologo et insomma sotto qualsivoglia considerazione. Dal ragionamento che fanno quivi Socrate e Diotima dell'essentia d'amore e delle sue operazioni si cava questa

sofia di Pico e la dedizione per la sua persona è ancora ben visibile nel finale, quando, pur non condividendo le differenze ravvisate dal Mirandolano tra la canzone di Cavalcanti e quella di Benivieni – e anzi muovendo esplicite obiezioni – imbastisce una difesa punto per punto¹⁰².

Aspetto imprescindibile di ogni trattazione d'amore è la discussione sulla natura della bellezza. Nella riflessione di Verino la questione si lega indissolubilmente al tentativo di presentare una soluzione platonica e nello stesso tempo ortodossa di come le idee ineriscano all'essenza divina. In ultima analisi, la definizione della bellezza ha sempre in vista il problema dello statuto delle idee in Dio. Nella *Lezione per recitarla nell'Accademia Fiorentina dove si ragiona delle idee e delle bellezze* (1581), uno degli scritti più significativi in merito, si può notare l'impiego di elementi desunti da Ficino e Giovanni Pico: più precisamente, da entrambi è attinto il preteso carattere composito della bellezza – al centro della prima definizione¹⁰³ – mentre dal solo Ficino¹⁰⁴

bella definizione che l'amore sia un desiderio di possedere et fruire la bellezza, dove desiderio vi si pone come genere nel quale amore conviene con gl'altri desiderii, come è il desiderio della roba, dell'honore, delle lettere et degli altri beni di questo mondo. Vi si aggiunge poi di possedere e fruire la bellezza a distinzione degl'altri amori et desiderii [...]

¹⁰² «All'ultimo dubbio di quelle tre differenze, le quali nota il Pico in sul principio delle canzoni dell'uno e dell'altro scrittor d'amore, ciò è di Girolamo Benivieni et di Guido Cavalcanti, a me pare il contrario per quello che di sopra si è dimostro. Però non sarei tenuto a resolver questa quistione, non di meno per difesa di sì grand'huomo, quanto fu il Pico, mi ingegnerò di rispondere», FRANCESCO DE' VIERI, *Lezioni d'amore*, 172.

¹⁰³ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Lezione per recitarla nell'Accademia Fiorentina dove si ragiona delle idee e delle bellezze*, in Firenze, appresso Giorgio Marescotti 1581, 26, GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzona de amore*, in GARIN 1942, II, cap. 8, 494-495; MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, in NICCOLI 1987, I, cap. 4, 16. Si vedano anche FRANCESCO DE' VIERI, *Ragionamento nel quale si discorre della bellezza e d'amore*, 3r, e il ID., *Discorso delle bellezze recitato nell'Accademia de gli Svegliati in Pisa*, in Firenze, nella stamperia del Sermartelli 1588, 11, «la bellezza (per cominciare horamai) presa in comune, non è altro che una grazia, che consiste nell'ordine, nella debita proporzione, e nella conveniente quantità di più cose congiunte nella cosa bella: la qual grazia in chi la mira partorisce ar-

il concetto della bellezza come grazia, fiore e splendore del bene – che contraddistingue la seconda definizione. Ora, se è possibile registrare una sostanziale convergenza con Giovanni Pico circa il fatto che una cosa semplice non possa essere bella – aspetto che può far pensare a una lettura del *Commento* – è significativo che Verino rifiuti di portare il discorso alle estreme conseguenze sulla scorta del Mirandolano negando la bellezza di Dio. Al contrario, in Dio esisterebbe la somma e perfetta bellezza proprio in grazia del possesso semplice e intelligibile di tutte le cose, ossia delle idee.¹⁰⁵ Si tornerà sulla questione in seguito.

Dove la lezione picchiana riesce più incisiva – come già lo era stata per Cattani da Diacceto, che sotto questo aspetto si era allontanato dal proprio maestro Ficino¹⁰⁶ – è nell’ammissione che esistano soltanto due specie di bellezza, spirituale e sensibile, quest’ultima di esclusiva pertinenza del senso della vista¹⁰⁷. Se è vero che Verino fa spazio in alcune occasioni anche alla bel-

dentissimo desiderio di se stessa onde ne segue che gli amanti cercano di assomigliarsi a l’amata e di qui ne nasce l’essere grati a Dio [...]».

¹⁰⁴ Cfr. MARSILIO FICINO, *El libro dell’amore*, V, cap. I, 75-76. Si veda FRANCESCO DE’ VIERI, *Ragionamento nel quale si discorre della bellezza e d’amore*, 3v-4r, «Ma intorno alla diffinizione della bellezza in generale si dubita se ella è buona o no percioche molti altramente la diffiniscono, chi dicendo che l’è un fiore di bontà et alchun altro, anchor più altamente della bellezza ragionando, vuole che ella sia un raggio della divina bellezza, la quale è quell’ornamento e quel decoro che resulta di tutte le cose le quale relucano con maravigliossissimo ordine et perfettissimo nella mente divina». Per Verino sono da accogliere entrambe le definizioni: la prima riguarda la bellezza in quanto appartiene a un soggetto, la seconda in quanto procede da Dio. Si noti però che anche quest’ultima concezione è ficiniana, cfr. *infra* p.

¹⁰⁵ Cfr. FRANCESCO DE’ VIERI, *Lezione per recitarla nell’Accademia Fiorentina dove si ragiona delle idee e delle bellezze*, 27; ID., *Lezioni d’amore*, 100 e nota *infra* 151.

¹⁰⁶ Cfr. FELLINA (1) 2014, 40-41.

¹⁰⁷ Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzona de amore*, II, cap. 9, 497-498. Per la posizione di Ficino mi limito a citare MARSILIO FICINO, *El libro dell’amore*, I, cap. IV, 16-19, V, cap. II, 79, V, cap. VI, 93.

lezza percepibile con l'udito – soprattutto quando è impegnato nel descrivere l'avvenenza femminile, idealmente rappresentata da Laura¹⁰⁸ –, nondimeno negli scritti in cui tematizza espressamente la questione la posizione ficiniana è recuperata solo in grazia di una lettura *ad hoc*: con l'intenzione di descrivere soprattutto la bellezza nell'uomo e nella donna e ravvisandola nell'animo, nel corpo e nelle voci, Ficino avrebbe usato «la divisione e la sotto divisione insieme», volendo significare che la voce ha una natura duplice, spirituale e corporale, e come tale possiede entrambe le bellezze; in aggiunta, fermo restando che la bellezza consista di due specie, intelligibile e visibile, si potrebbe altresì sostenere che almeno *per accidente* si dia anche quella della voce, poiché l'intelletto si serve necessariamente anche di questa al pari della vista¹⁰⁹.

Anche l'ermeneutica dei misteri d'amore – che a partire da Ficino tende a diventare pratica corrente tra i filosofi platonici e a cristallizzarsi attorno a un repertorio consolidato di miti – attinge frequentemente al *Commento pichiano*: è il caso dell'interpretazione delle due Venere, celeste e volgare, rispettivamente come bellezza spirituale e sensibile¹¹⁰, della *fabula* di Saturno e

¹⁰⁸ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Discorso della grandezza et felice fortuna*, 28-29; ID., *Ragionamento d'Amore*, in *Discorsi delle maravigliose opere di Pratolino et d'amore*, 105; ID., *Discorso delle bellezze*, 39; ID., *Ragionamento nel quale si discorre della bellezza e d'amore*, 1v.

¹⁰⁹ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Lezione per recitarla nell'Accademia Fiorentina dove si ragiona delle idee e delle bellezze*, 28-29. Si vedano anche ID., *Discorso delle bellezze*, 12-14, 39, 42, 52 e ID., *Ragionamento nel quale si discorre della bellezza e d'amore*, 3r: «La bellezza appartiene al corpo o all'animo overamente parte all'animo et parte al corpo, come è la bellezza et leggiadria del dire [...]». Sulle due specie di bellezza, intelligibile e visibile, anche ID., *Lezioni d'amore*, 100.

¹¹⁰ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 11; ID., *Delle Maravigliose Opere di Pratolino*, 53; ID., *Ragionamento d'Amore*, 96; ID., *Discorso delle bellezze*, 12-14; ID., *Ragionamento nel quale si discorre della bellezza e d'amore*, 48r-v (alle cc. 49r-v ricorre la distinzione pichiana dell'amore volgare in bestiale e umano); GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA,

della nascita di Venere¹¹¹; ancora, dell'esegesi di Venere madre d'amore¹¹² e dei nomi mitologici di Celio, Saturno, Giove, Nettuno, Plutone¹¹³.

Commento sopra una canzone de amore, II, capp. 10 e 12, 498-499 e 500, III, cap. 1-2, 521-526 e III, comm. partic. stanza quinta, 560-563. Per la diversa posizione di Ficino, criticata apertamente da Giovanni Pico nel *Commento*, si veda, FELLINA (1) 2014, 46-49.

¹¹¹ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Delle Maravigliose Opere di Pratolino*, 79 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, II, cap. 20, 512. Diversa invece la lettura del mito platonico relativo alla nascita di Eros (*Symp.* 203a9 sgg.), più precisamente il significato attribuito a Poros e Penìa, cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Delle Maravigliose Opere di Pratolino*, 81 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, II, cap. 13, 501-504. L'interpretazione del mito omerico riguardante il tradimento di Venere con Marte, e i dettagli del loro incatenamento ad opera di Vulcano e la successiva esposizione agli Dei, potrebbe essere ispirata almeno in parte ad alcune considerazioni pichiane, cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Delle Maravigliose Opere di Pratolino*, 81 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, II, cap. 8, 496.

¹¹² Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Discorso delle bellezze*, 45, dove inizialmente Verino pone a problema se Venere è madre d'amore, «e pare che no, perché la madre è principio passivo come la materia, e la materia non ha effettivamente alcuno atto; ma la bella donna come bella nell'amante movendo de begli occhi i rai crea d'amore pensieri, atti e parole. Oltre che la bellezza è più presto nel numero delle forme, poiché per essa la cosa bella ha così fatta grazia [...] e i latini chiamavano le persone belle formose come Virgilio che disse nella Bucolica "formosum pastor...". Ma la forma ha ragione di padre e di efficiente e non di madre ne di paziente». Successivamente viene riportata l'opinione di Giovanni Pico, «dice che Venere come oggetto degli atti amorosi ha similitudine di madre e di principio passivo, e l'anima nostra, che è causa degli atti amorosi, come di tutti gli atti è padre d'amore», *Ibid.*, 56. Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, II, cap. 11, 499. Nell'avanzare la propria soluzione Verino sembra adottare il punto fermo della spiegazione pichiana: pur affermando che la bellezza può essere assunta a significare altre cause (esemplare, strumentale, finale) e non solo quella materiale, nondimeno della creazione dell'amore è unica responsabile l'anima, cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Discorso delle bellezze*, 56. A conferma si veda ID., *Ragionamento nel quale si discorre della bellezza e d'amore*, 55r, «[...] et lo efficiente che è essa bellezza, la quale però si chiama più presto col nome di madre che di padre o vero come vuole la Fenice perché la bellezza è oggetto dell'amore et l'oggetto è materia». Non ispirato a Giovanni Pico pare invece lo svolgimento contenuto in ID., *Lezione per recitarla nell'Accademia Fiorentina dove si ragiona delle idee e delle bellezze*, 30. Da segnalare anche la diversa interpretazione della *fabula* di Orfeo ed Euridice, cfr. ID., *Discorso delle bellezze*, 22-23 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, III, comm. partic. stanza quarta, 556.

¹¹³ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Delle Maravigliose Opere di Pratolino*, 77-78 e ID., *Compendio della dottrina di Platone*, 56 e 59-60 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, I, cap. 8, 470-471 e I, cap.10, 475-477. A margine si può segnalare che nel *Compendio* ricorre anche l'immagine della scala di Giacobbe (FRANCESCO DE' VIERI, *Compen-*

Nonostante i prestiti dottrinali sin qui evidenziati dal *Commento* e in misura minore dagli scritti ficiniani, il platonismo di Verino si muove sempre prudentemente a rincalzo di posizioni filosofiche e teologiche consolidate. Vale la pena proporre alcuni esempi, nei quali i contributi pichiani vengono ignorati o addirittura stravolti e piegati fino a convergere su soluzioni innegabilmente tradizionali e ortodosse.

È il caso innanzi tutto della dottrina della conoscenza. Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola e Francesco Cattani da Diacceto si muovono nel solco di soluzioni squisitamente neoplatoniche, a cominciare dal rifiuto di concepire l'anima come entelechia del corpo, riconoscendole al contrario una piena sussistenza e il possesso di tutte le conoscenze in modo innato: gli oggetti sensibili avrebbero solamente la funzione di cause occasionali, ma non svolgerebbero alcun ruolo costitutivo nelle dinamiche gnoseologiche. Le facoltà superiori individuate sono quelle della tradizione neoplatonica, *dianoia* (*ratio*), *nous* (*intellectus*), *en* (*unitas*) che mettono in corrispondenza l'anima con i livelli ipostatici della realtà, lo psichico, l'intelligibile e l'Uno/Bene. Non solo, risulterebbe sostanzialmente condiviso dai tre l'orientamento plotiniano che fa dell'Anima una sostanza congenere all'Intelligenza: il recupero della dottrina dell'anima non discesa, ossia la pretesa che una parte dell'anima permanga in uno stato di perenne contemplazione delle idee, garantisce all'uomo una sorta di quasi-angelizzazione e pertanto il contatto con le più alte verità, da intendersi come possesso costitutivo e non come qualcosa di ac-

dio della dottrina di Platone, 89), motivo che gode di un certo respiro nella pichiana *Oratio de hominis dignitate* e nel *Commento*, cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, in BAUSI 2003, 31 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, III, comm. part. stanza sesta settima ottava, 567.

quisito attraverso l'astrazione. In Giovanni Pico – e in Ficino e Cattani che ne subiscono la suggestione – si riscontra il tentativo di conciliare le due epistemologie, platonica e aristotelica, ma a tutto vantaggio della prima: intelletto potenziale e intelletto agente vengono così assunti a significare rispettivamente la *dianoia* (*ratio*) – facoltà propria alle anime, dal procedere discorsivo e avente ad oggetto i *logoi* o *rationales* – e il *nous* (*intellectus*), facoltà che coglie intuitivamente e simultaneamente gli intelligibili o idee e che dimora sempre “in alto”¹¹⁴.

Per contro la gnoseologia delineata e seguita da Verino nei suoi scritti è di chiara matrice aristotelica: lo confermano innanzitutto le facoltà individuate, che sono quelle canoniche della tradizione peripatetico-scolastica¹¹⁵. Uno dei contesti più rappresentativi del sentire di Verino si trova nel *Discorso delle bellezze*, dove la posizione pichiana sui gradi dell'amore viene menzionata e ammessa come legittima, nonostante la si riconosca diversa da quella platon-

¹¹⁴ Per Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola rimando a FELLINA 2014 (2). Ho discusso la posizione di Francesco Cattani da Diacceto in *Alla scuola di Marsilio Ficino: il pensiero filosofico di Francesco Cattani da Diacceto*. Si vedano almeno *Lettera a Cristoforo Marcello* (I), in FRANCISCI CATANEI DIACETII *Epistolae*, in EIUSD. *De pulchro Libri III*, in MATTON 1986, 284-285 e EIUSD. *De pulchro libri III*, II, cap. 4, 105-106 (concezione platonica e più precisamente plotiniana del rapporto anima/corpo); *Ibid.*, II, cap. 1, 83-85, III, cap. 1, 158-162, III, cap. 2, 166-167, III, cap. 3, 186 (le facoltà dell'anima); *Ibid.* III, cap. 1, 160-161, I, cap. 3, 22, II, cap. 1, 83, III, cap. 2, 166-167 (dottrina dell'anima non discesa).

¹¹⁵ Mi limito a citare FRANCESCO DE' VIERI, *Lezioni d'amore*, 137-141. Ma si vedano i successivi rimandi. È pur vero che in qualche luogo Verino sembra subire il fascino della dottrina dell'uomo microcosmo, così come elaborata da Ficino e da Giovanni Pico; la caratterizzazione delle facoltà, soprattutto quelle della ragione e dell'intelletto, assume un indubbio sapore neoplatonico, anche se significativamente non viene menzionata la *unitas*, cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Breve ragionamento nel quale per modo d'epilogo si tratta dell'anima umana in universale*, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. XII, 12, 43v-44r (dove però non si fa parola nemmeno della ragione) e soprattutto ID., *Ragionamento nel quale si discorre della bellezza e d'amore*, 60r. Va detto che questa sporadica impostazione risulta in definitiva estranea alla gnoseologia di Verino. Non condivisibile la lettura del *Breve ragionamento* avanzata da GIBBA 1993, 81-92, che ne ha fortemente e in più punti equivocato il senso.

ca.¹¹⁶ Nelle pagine del *Commento* la scala dell'amore sottende una precisa noe-
tica, secondo la quale al di sopra della conoscenza conseguibile per mezzo
dell'astrazione, vi è quella relativa alle ragioni sostanziali presenti in modo
innato nell'anima, e poi ancora quella che attiene alle idee particolari, conte-
nute nell'intelletto dell'anima, e infine alle idee universali, proprie della Men-
te angelica. La stessa astrazione altro non sarebbe che una proiezione di co-
noscenze già in possesso dell'anima. Si tratta di una posizione – rintracciabile
anche negli scritti ficiniani – che mette insieme soluzioni procliane e plotinia-
ne.¹¹⁷ Ora, Verino tiene invece a precisare che tratterà dell'amore in qualità di
filosofo peripatetico, predisponendo una scala *ad hoc*: la bellezza presente nel
corpo, nel mezzo, e poi quella attinta via via dalla conoscenza dell'oggetto in
presenza, dalla fantasia, dalla cogitativa, dalla memoria, dall'intelletto con-
vertito al senso e infine quella astratta per mezzo dell'intelletto possibile aiu-
tato dall'agente; da ultimo la bellezza attiva, quella speculativa, la bellezza
delle intelligenze e finalmente quella di Dio.¹¹⁸

¹¹⁶ Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, III, comm. partic. stanza sesta settima ottava, 566-569 e 575-579 e FRANCESCO DE' VIERI, *Discorso delle bellezze*, 48-49, «[...] il primo la cognizione di un corpo bello nel senso della vista di fuori, il secondo nella fantasia alquanto riformata, il terzo è la bellezza universale di più corpi, il quarto è la bellezza da natura insita e partecipata nell'anima, il quinto nel proprio intelletto, il sesto nell'intelletto universale, che è la mente angelica, dove è la bellezza formalmente, il settimo è quella che è in Dio per modo eminentissimo, come cagione di ogni altra». La pretesa che Giovanni Pico abbia individuato come settimo e ultimo grado la bellezza contenuta in Dio mi pare una forzatura di Verino.

¹¹⁷ Cfr. FELLINA (2) 2014, 119-128.

¹¹⁸ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Discorso delle bellezze*, 60-62 e 66. Del tutto diversa sembra essere la posizione espressa in ID., *Quaestio de ideis*, Firenze, Biblioteca Riccardiana 707, (ma si veda *infra* nota 121), dove l'ascesa descritta fa spazio ad elementi di chiara derivazione neoplatonica, come le tre ipostasi (Dio, Mente, Anima del mondo) e le conoscenze di cui sarebbe costitutivamente provvista l'anima. In particolare, il modello parrebbe essere il *Commento sopra una canzone de amore* di Giovanni Pico della Mirandola, anche se non si registra una piena convergenza a livello di dettagli (si noti, comunque, tra le altre cose, che i

Si tratta di una scelta non casuale, poiché il Fiorentino non perde occasione di posizionarsi a fianco dell'aristotelismo. Benché in alcune circostanze mostri di essere edotto della genuina posizione platonica¹¹⁹, Verino insiste

gradi dell'*ascensus* sono sette, come per il Conte). Da segnalare che Verino ammette la possibilità eccezionale di raggiungere la conoscenza di Dio già in questa vita, quando Giovanni Pico aveva riconosciuto che la possibilità di intendere pienamente le idee universali contenute nella Mente angelica – e quindi di volgersi come quest'ultima a Dio – è legata alla totale separazione del corpo, ossia alla morte per *binsica*, «Ad methaphysicum ut ad ipsa divina cognoscenda conferunt: fit autem reditus seu ascensus in contemplatiuis scientiis hunc in modum. Primo quidem ab his sensibilibus tanquam imaginibus atque umbris et a praeceptoribus excitatur intellectus noster ad intelligendum ea quae extra ipsum sunt. Exemplum ut a particularibus bonitatibus in hac et in illa re existentibus, similiter extra progreditur intellectus noster ad pulchrum hoc et illud contemplandum quod in iuvene hoc vel illo est. Secundo considerat pulchritudinem universalem sine illis accidentibus correspondentem pulchritudini et ideae quae in nobis consignata est. Postmodum ad se ipsum intuendum convertitur, contemplans ibi suas species. Quarto hinc ad eas bonitates ascendit speculandas in divinis naturis supra eum existentibus in animabus rationalibus moventibus orbis celestes. Quinto inde manuducitur ad bonitates et pulchritudinem animae mundi. Ex his sexto progreditur ad ideas bonorum et pulchrorum angelicae mentis. Septimo et postremo ad vere ens imo ad id quod supra ens existit perducitur ibique sub una essentia omnia intuetur, ibique noster intellectus quiescit et beatus evadit. Ad quem gradum non licet dum hic versamur pervenire, sed post transmigrationem huius vitae ad aliam; si tamen pro modico tempore alicui contingit – dum in mortali corpore immortalis est animus – Deum intueri, hoc potius praecibus et per divinam gratiam ipse consequitur ut divino cognito bono humana instituat ad illius exemplar, quemadmodum nos docet divinus Plato in septimo libro de Republica», *Ibid.*, 375r-v. Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, III, comm. partic. stanza quarta, 557-558. Sulla possibilità di conoscere Dio già in questa vita Verino non si esprime in modo univoco, cfr. *infra* nota 121.

¹¹⁹ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Lezione per recitarla nell'Accademia Fiorentina dove si ragiona delle idee e delle bellezze*, 19; *ID.*, *Liber in quo a calumniis detractorum philosophia defenditur*, 4; *ID.*, *Il primo libro della nobiltà*, III, 98-99. Nella *Quaestio de ideis* Verino sostiene inizialmente sulla scorta di Prisciano di Lidia che anche Aristotele avrebbe ammesso l'esistenza di conoscenze innate alla maniera platonica, «Alterum quod Aristoteles concedat etiam in nobis esse congenitas ideas ostendo ex Theophrasto in suo libro de intellectu et phantasia [...]. Et quamvis Aristoteles comparet intellectum nostrum possibilem tabulae abrasae in qua nihil depictum est, omnia tamen ibi depingi possint, tamen inquit Theophrastus in suo libro *De intellectu et phantasia* non debere intelligi respectu intellectus per se considerati, sed ut intellectus nobiscum iunctus est, eo quo illa intelligibilia congenita nihil nobis prosunt ad intelligendum, nisi in nobis adsignent per nostra phantasmata de novo extrinsecus accepta beneficio sensuum», *ID.*, *Quaestio de ideis*, 366v-367r (la posizione platonica, con riferimenti

generalmente nel ricondurre Platone ad Aristotele, asserendo che soprattutto il *Filebo* mostrerebbe come l'anima sia una tavoletta sulla quale non è originariamente scritto nulla¹²⁰; pertanto, la conoscenza razionale avrebbe origine dai sensi e si compirebbe mediante le *species* intelligibili in virtù di un processo di astrazione¹²¹. Di certo nel *Commento* Verino aveva letto la critica pichiana

ai dialoghi, è esposta a partire dalla c. 365v e la si ritrova anche alla c. 371r). Cfr. MARSILII FICINI *translatio simul et explanatio in Prisciani Lydi interpretationem super Theophrastum De phantasia et intellectu*, in *Opera*, cap. IV, 1826-1827.

¹²⁰ FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 31-32; ID., *Lezione per recitarla nell'Accademia Fiorentina dove si ragiona delle idee e delle bellezze*, 19-20; ID., *Vere conclusioni di Platone*, 45-46; ID., *Trattato nel quale si contengono i tre primi libri delle methoe* 192; ID., *Trattato della lode*, 49 e 132. Il rimando è a PLATONE, *Phil.* 38e12-39a7. Verino si discosta dalla lettura di Bessarione, secondo il quale l'immagine della *tabula rasa* non esprimerebbe la natura *simpliciter* dell'intelletto, ma soltanto la sua potenzialità in relazione alle operazioni sensoriali: secondo Platone e Aristotele, infatti, l'intelletto sarebbe costitutivamente ricolmo di conoscenze divine, la cui consapevolezza può legittimamente definirsi un ricordare, cfr. BESSARIONE, *In calumn.* III, in MOHLER 1967, 28, 413. A tal proposito si veda anche FRANCESCO DE' VIERI, *Lezioni d'amore*, 103, dove il Fiorentino afferma invece che l'anima, quando esce dalle mani del creatore, è priva di qualunque conoscenza.

¹²¹ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 127-128; ID., *Vere conclusioni di Platone*, 23, 55, 66; ID., *Breve compendio*, 81v; ID., *Il primo libro della nobiltà*, 75. Si vedano anche ID., *Compendio della dottrina di Platone*, 128, ID., *Lezione per recitarla nell'Accademia Fiorentina dove si ragiona delle idee e delle bellezze*, 20, e ID., *Liber in quo a calumniis detractorum philosophia defenditur*, 17, nei quali il mito della caverna è preso a testimonianza di come anche per Platone la conoscenza cominci dai sensi. L'esito non sembra diverso guardando a ID., *De Deo secundum triplicem doctrinam* (dove, tuttavia, all'altezza di c. 41v, in via del tutto eccezionale, Verino si mostra timidamente possibilista sul fatto che l'anima possieda in sé le *species* conoscitive) e alla *Quaestio de ideis*, che pure si presenta come uno degli scritti più audaci, ferma restando l'ispirazione prevalentemente dossografica. Se Verino sembra condividere lo schema ipostatico neoplatonico, attinto al *Commento* di Giovanni Pico, con la relativa processione delle idee – da Dio alle anime particolari, passando per la Mente e per l'Anima del mondo –, di fatto alla fine dello scritto la posizione platonica che vuole l'anima per sua natura provvista di conoscenza viene significativamente svuotata del suo significato originario e artatamente ricondotta a quella aristotelica, «Si vero ideae intelligantur esse in parte intellectus quae dicitur intellectus agens et in statu beatitudinis adipiscamur huiusmodi cognitionem Aristoteles concedet, potest etiam dici quod Plato intellexit in intellectu nostro esse ideas eo modo quo Aristoteles nos habere dignitates, quia ad illas suscipiendas sumus ita propensi ut statim notis terminis illas cognoscamus, sic statim intellectus re praesentata intelligit et recte si recte ei offeratur. Amplius si intelligamus ideas esse causas proximas eorum quae fiunt decipimur, cum ab aeterno non possit proce-

all'indirizzo dei peripatetici latini, colpevoli di aver circoscritto le possibilità noetiche umane alla sola conoscenza astratta *a sensibili*:

Questo è l'ultimo grado al quale pervenga l'anima a' sensi conversa, che, quantunque in questo ultimo grado la beltà in sè riguardi, e non come nel seno di materia alcuna ristretta, nondimeno da' sensi e da' fantasmi particolari tale cognizione riceve, onde nasce che chi per questa via sola alla cognizione della natura delle cose perviene non può perspicuamente e senza velo di grandissima ambiguità vederle. E hanno creduto e credono molti Peripatetici, e massime e' latini, non potere l'anima nostra unita al corpo a più perfetta cognizione ascendere, il che nel nostro concilio dimostreremo dalla mente di Aristotile e quasi di tutti e' Peripatetici arabi e greci essere grandemente alieno.¹²²

Eppure il Fiorentino sembra rifarsi a Tommaso, quando afferma che l'anima è entelechia del corpo ad eccezione della potenza intellettuale, di fatto priva di qualsiasi organo, adducendo a conferma le parole di Aristotele «Rimane però che solo l'intelletto venga dall'esterno»¹²³. Ora, il passo del *De ge-*

dere novum immediate alioquin causae proximae superfluerent. Praeterea aliqua esset mutatio in re aeterna, sed quod sint causae remotae id fatendum est. Scientia enim Dei est causa rerum, nostra vero est causata a rebus», ID., *Quaestio de ideis*, 382r-382v. Inoltre, le cautele espresse riguardo alla possibilità della *visio Dei* già in questa vita obbediscono certamente a scrupoli religiosi, ma vengono per lo più legittimate razionalmente, facendo leva sui presunti limiti dell'intelletto, a cominciare dall'indispensabile e ineliminabile legame con il senso e con le *species* astratte dalle cose sensibili, cfr. ID., *Compendio della dottrina di Platone*, 31-32, 37; ID., *Vere conclusioni di Platone*, 86-88; ID., *Liber in quo a calumniis detractorum philosophia defenditur*, 83; ID., *Ragionamento de l'eccellenze*, 287.

¹²² GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzona de amore*, III, comm. partic. stanza sesta settima ottava, 568.

¹²³ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 78; ID., *Ragionamento de l'eccellenze*, 224; ID., *Liber in quo a calumniis detractorum philosophia defenditur*, 25-26; ID., *Breve*

neratione animalium era già stato utilizzato da Ficino e da Cattani da Diacceto a riprova dell'insegnamento plotiniano: l'anima è una sostanza separata e priva di qualsiasi contatto col corpo, al quale inerisce invece una semplice traccia di essa, detta seconda anima o natura¹²⁴. Verino, al contrario, tenta di riportare studiatamente Plotino sulle posizioni di Tommaso, forzando non poco il senso di *Enneadi*, IV, 3, 23¹²⁵. Si tratta di un luogo in cui Plotino spiega come la natura inestesa dell'anima e la sua presenza a tutto il corpo, senza essere forma inerente, possa tenersi con la fattiva localizzazione delle funzioni psichiche: in sintesi, gli organi e le parti del corpo fornirebbero soltanto il principio di attualizzazione o se si vuole le condizioni materiali adeguate all'esercizio delle potenze (*dynameis*) dell'anima¹²⁶. Questa del resto era stata anche la lettura di Ficino¹²⁷. Commentando rr. 21-36, Verino pretende invece che il discorso plotiniano abbia messo in luce come la facoltà intellettuale sia stata collocata da Platone nella testa «in quanto quivi esercitano l'operazioni sue i sensi, de' quali l'intelletto si serve, standosi però egli di fuori [...]»¹²⁸. In definitiva, sempre con le parole del Fiorentino, «l'anima nostra quanto all'operazioni comuni col corpo è nel corpo, come intelligente e quanto

ragionamento, 71r. Si veda soprattutto TOMMASO, *De unitate intellectus*, § 38 § 45 § 80. ARISTOTELE, *De gen. anim.* II, 3, 736 b27-28.

¹²⁴ «Hoc tu in loco animadvertere Plotinum legitimo sensu aristotelicum illud interpretari, Intellectus venit forinsecus. Intellectus id est superior anima [...]», MARSILII FICINI *Commentaria in Plotinum*, Enn., II, lib. 3, cap. IX, 1630. Per Cattani da Diacceto si veda almeno FRANCISCI CATANEI DIACETII *De pulchro libri III*, III, cap. 2, 165-166; *Lettera a Cristoforo Marcello* (I), 284-285; *Lettera a Germain de Ganay*, *Ibid.*, 335.

¹²⁵ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 78.

¹²⁶ Cfr. PLOTINO, Enn. IV, 3, 23. Si vedano BLUMENTHAL 1971, 42 e CHIARADONNA 2009, 89.

¹²⁷ Cfr. MARSILII FICINI *Commentaria in Plotinum*, Enn. IV, lib. 3, cap. XXIII, 1739.

¹²⁸ FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 78.

all'intendere, che è operazione propria, viene di fuori e s'accosta esteriormente [...]»¹²⁹.

Per quanto riguarda ancora la filosofia dell'amore è significativo che Verino non riprenda la spiegazione "platonica" della genesi del sentimento amoroso. Ficino, Pico e Cattani avevano più o meno concordemente spiegato il fenomeno dell'innamoramento attraverso una particolare fisiognomica astrale: una volta create e assegnate al proprio astro, le anime discendono attraverso le sfere celesti per mezzo del loro *vehiculum*, o corpo celeste, giungendo a plasmare il corpo materiale secondo una particolare fisionomia dettata dall'astro di appartenenza; sarebbe la comune provenienza da una stessa stella, riconosciuta nelle sembianze esteriori, a innescare l'amore¹³⁰. Pur se sostenuta da quegli esimi platonici cui dice di ispirarsi, Verino doveva trovare la soluzione piuttosto sconveniente: i motivi dell'assegnazione all'astro, della discesa attraverso le sfere mediante un corpo eterno di natura celeste configuravano una certa preesistenza dell'anima, contravvenendo a quanto stabilito per fede, ossia che essa è creata e infusa da Dio nel corpo terreno; una posizione che il Fiorentino ha a cuore di ribadire nei suoi scritti¹³¹. Si capisce allo-

¹²⁹ *Ibid.* Cfr. anche FRANCESCO DE' VIERI, *Liber in quo a calumniis detractorum philosophia defenditur*, 41 e 28-29, dove il carattere autocinetico dell'anima – i movimenti dell'intelletto e della volizione – è inteso come autonomia dal corpo e in questo senso accostato alla convinzione aristotelica che l'anima abbia un'operazione propria che non dipende da nessun organo. Sull'anima entelechia del corpo anche ID., *Ragionamento de l'eccellenze*, 216 e ID., *Trattato nel quale si contengono i tre primi libri delle metheore*, 259-260, in cui si critica anche la definizione di anima data da Senocrate.

¹³⁰ Cfr. FELLINA (2) 2014, 32-40 e FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore*, in ID., *I tre libri d'Amore con un Panegirico all'Amore. Et con la vita del detto autore fatta da Benedetto Varchi*, in Vinegia appresso Gabriel Giolito de' Ferrari 1561, III, cap. 5, 131-133.

¹³¹ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Trattato della lode*, 28; ID., *De Deo secundum triplicem doctrinam* 63r-v; ID., *Considerationes de anima*, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Filze Rinuccini 18, 22r e 23r, e ID., *Liber in quo a calumniis detractorum philosophia defenditur*, 25-26, dove è

ra la ben più prudente affermazione secondo la quale ci si innamorerebbe solo di persone dalla complessione simile¹³².

Del resto le cautele non mancano nei pochi luoghi in cui riguardo all'anima è dato riscontrare un qualche cenno alle dottrine dell'assegnazione all'astro e del *vehiculum*.

Nella *Lezzione per recitarla nell'Accademia Fiorentina dove si ragiona delle idee e delle bellezze* viene riportata l'interpretazione che non meglio precisati platonici avrebbero fornito riguardo all'incipit del sonetto petrarchesco *In qual parte del ciel, in quale idea*: Petrarca avrebbe parlato in veste di filosofo platonico e con *parte del ciel* avrebbe significato la creazione ab aeterno delle anime e la loro assegnazione alle rispettive stelle. Ora, invece, il lemma sarebbe da intendersi come allusivo alle virtù degli astri che determinarono le grazie di Laura al momento della sua nascita¹³³.

Del *vehiculum animae* Verino fa menzione nel *Compendio*, in un contesto escatologico volto a chiarire come le anime dei defunti, prive del corpo, pos-

detto che l'insegnamento platonico circa l'esistenza dell'Anima del mondo e la creazione delle anime prima dei corpi è da respingere come contrario alla ragione e alla fede. In ID., *Trattato nel quale si contengono i tre primi libri delle metheore*, 247, Verino afferma che Dio avrebbe potuto creare le anime *ab aeterno* come vogliono i platonici, in quanto l'anima non è edotta dall'alterazione della materia. L'opinione platonica circa la discesa astrale dell'anima e la sua presenza al corpo è esposta chiaramente in ID., *Quaestio de ideis*, 370v, «Et quia animae rationales praesertim hominum fatali quadam necessitate ad corpus vergunt, quod non potest praeparari nisi per generatione masculi in foeminam, in qua virtus seminis praeparat materiam et ipsa organicam reddit, cum qua organizatione (ut ita dicam) tradit vegetativam et sensitivam inde a proprio astro demittitur anima aliqua rationalis simulque corpori infunditur seu potius praesens fit: et operatur praesertim auxilio sensuum, qui in capite ipso vigent [...]». Per la preesistenza dell'anima al corpo nella riflessione ficiniana cfr. *infra* nota 140.

¹³² Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Ragionamento d'Amore*, 111, ID., *Lezzioni d'amore*, 96, 107, 108, 158, 165 e ID., *Ragionamento nel quale si discorre della bellezza e d'amore*, 39v.

¹³³ Cfr. ID., *Lezzione per recitarla nell'Accademia Fiorentina dove si ragiona delle idee e delle bellezze*, 32.

sano raggiungere il luogo da loro meritato ed eventualmente patire i supplizi oltr mondani. L'opinione riportata a nome dei platonici prevede l'attribuzione all'anima di tre veicoli in relazione alle sue parti: alla vegetativa, alla sensitiva e alla razionale sono assegnati rispettivamente il corpo terreno, il corpo aereo e la propria stella. Se il corpo aereo consente alle anime di raggiungere il loro luogo e di subire il dolore e l'afflizione delle pene, la propria stella è, invece, la destinazione ultima della sola parte razionale e - in questo senso - il suo *proprio veicolo*. Non solo; a ben vedere anche Aristotele avrebbe dotato l'anima degli stessi tre veicoli: quello «terrestre & grosso» è il corpo cui fa riferimento la definizione di anima come entelechia e se ne tratterebbe diffusamente nella *Historia animalium* e nel *De partibus animalium*; quello aereo è il *pneuma* di natura simile alle stelle descritto nel *De generatione animalium*; infine, il veicolo celeste sarebbe menzionato in una lettera dello Stagirita ad Alessandro Magno e comunque, qualora la si ritenesse inautentica, l'esistenza di un tale corpo si desumerebbe da quanto asserito nel libro I del *De coelo*, ossia che sostanze eterne ed immortali si congiungono soltanto a sostanze della medesima natura, come nel caso delle intelligenze e delle sfere celesti¹³⁴.

La pretesa convergenza tra Platone e Aristotele sulla dottrina del *vehiculum* non è certamente nuova all'interno della tradizione platonica, ma è perseguita da Verino in modo originale: Ficino, Pico e Cattani avevano già utilizzato la testimonianza del *De generatione animalium*, ma per accreditare anche nel nome dello Stagirita l'esistenza del veicolo etero; uno scarto quindi

¹³⁴ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 170-172. Cfr. ARISTOTELE, *De gen. anim.* II, 3, 736 b37-38 e ID., *De coelo*, I, 3, 270b8-9; PSEUDO-ARISTOTELE, *Secretum secretorum*, in STEELE 1920, III, cap. VII, 131-132.

dall'originaria interpretazione fornita da Proclo, il quale aveva riconosciuto nel *πνεῦμα* di cui parla Aristotele il secondo *ὄχημα*, il veicolo attraverso cui l'anima discende nella generazione¹³⁵. La posizione di Verino coincide così con quella del Diadoco, ma pare improbabile che il Fiorentino si cimentasse nella lettura del poderoso commentario procliano al *Timeo*. Inediti, poi, i rimandi agli scritti aristotelici per quanto riguarda il primo e il terzo veicolo.

Più in generale, la posizione platonica delineata da Verino sembra in qualche modo debitrice a Ficino, se non altro per l'attribuzione all'anima di tre veicoli; tuttavia, Ficino si mostra assai più radicale e, seguendo fino in fondo la sua fonte, Proclo, ammette l'esistenza di un veicolo etereo e immortale, in quanto perennemente vivificato dall'anima¹³⁶. Lo stesso può dirsi ancora per Cattani e per Giovanni Pico, anche se quest'ultimo afferma l'esistenza di due soli veicoli, l'etereo e il corpo materiale¹³⁷. In effetti se il veicolo aereo poteva conciliarsi facilmente con l'escatologia cristiana – aspetto che non sfuggì ai più “moderati” Bessarione e Landino¹³⁸ –, non così il veicolo etereo, tanto che lo stesso Ficino è costretto ad ammetterne la differenza col corpo di cui si rivestiranno i beati, non rinunciando comunque ad avvicinar-

¹³⁵ Cfr. MARSILIO FICINO, *Teologia Platonica*, XVIII, 4, 1792; GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, I, cap. 12, 479 e ID. *Heptaplus*, in GARIN 1942, IV, cap. 1, 270-272; FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore*, III, cap. 5, 132-133 e *Lettera a Bernardo Rucellai*, in FRANCISCI CATANEI DIACETII *Epistolarum Liber*, 326-327; PROCLO, *In Tim.* III, 238.18-21.

¹³⁶ Cfr. FELLINA (2) 2014, 15-18. Nel porre in relazione l'anima sensitiva con il secondo veicolo Verino potrebbe forse ispirarsi ancora a Ficino: se nella *Theologia Platonica* il secondo veicolo è infatti identificato con lo *spiritus*, il quale riveste un ruolo fondamentale nella conoscenza sensibile, nei commentari, invece, assolve a una funzione escatologica, come ricettacolo delle pene oltremondane, cfr. *Ibid.*, 12-17 e 24-26.

¹³⁷ Cfr. *Ibid.*, 26-32. Per Cattani si veda almeno *Lettera a Bernardo Rucellai*, 326-327 e *Lettera a Cristoforo Marcello* (I), 287-289.

¹³⁸ Cfr. FELLINA 2010, 286-287.

li¹³⁹. La questione era certamente sentita e costituiva uno dei punti qualificanti la nuova proposta antropologica che si voleva platonica e cristiana. All'origine la profonda considerazione per le dottrine di Plotino, Porfirio, Giamblico, Proclo e per l'esegetica neoplatonica dei dialoghi: pur oggetto di ampio e discorde dibattito quanto a numero, natura e destino ultimo, il *vehiculum* si configura come indispensabile corollario alla pretesa origine celeste dell'anima e ai suoi *circuitus*, nella comune e fondamentale convinzione della piena sussistenza e indipendenza di questa dal corpo materiale. Ficino ne subì certamente il fascino e la sua *restauratio* platonica fece spazio ad una relativa preesistenza dell'anima e, a quanto pare di capire, addirittura alla reincarnazione, anche se circoscritta a un numero limitato di volte¹⁴⁰. Del resto, questi erano gli insegnamenti che, pur stemperati da una rilettura cristianizzante, contrassegnavano inevitabilmente quella *pia philosophia* che egli credeva disposta provvidenzialmente a difesa della *religio*.

Non sorprende allora che nel commentare il passo del *Timeo* (41d4 sgg.) nel quale il demiurgo pone le anime create sopra agli astri, come a propri veicoli, Verino si discosti dalla lettura ficiniana, riportandone il senso a un generico quanto opportunamente cristiano ritorno al cielo. Ficino, infatti, segue fedelmente Proclo nel ritenere che il luogo platonico alluda alla distribuzione delle anime parziali (umane) secondo ordini che fanno capo alle diverse anime divine, ordini costituiti da una gerarchia di entità psichiche – angeli, de-

¹³⁹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Teologia Platonica*, XVI, 5, 1641 e XVIII, 9, 1857-1859.

¹⁴⁰ Cfr. HANKINS 2005, 3-17 e FELLINA 2010, 263-298. Per quanto riguarda la dottrina della reincarnazione rimando al mio *Alla scuola di Marsilio Ficino: il pensiero filosofico di Francesco Cattani da Diacceto*. Si veda per il momento MARSILII FICINI *Commentaria in Plotinum*, II, Enn. IV, lib. 8, cap. II, 1755, *Ibid.*, Enn. IV, lib. 3, cap. XI, 1738, *Ibid.*, Enn. III, lib. 2, cap. XIII, 1694; ID., *Commentaries on Plato, Phaedrus*, in ALLEN 2008, 3, XXIII, 133-135. Nell'ambito degli studi si veda OGREN 2009, 238-263.

moni, eroi – e contrassegnati peculiarmente dalle caratteristiche qualificanti l’anima divina che ne è alla guida¹⁴¹. Almeno nel *Compendio*, per Verino l’assegnazione all’astro, identificato con il veicolo celeste, altro non sarebbe che il ricongiungimento al cielo di quelle anime che hanno ben meritato¹⁴².

¹⁴¹ Cfr. MARSILII FICINI *In Timaeum Commentarium*, in *Opera*, II, cap. XLII, 1463v e PROCLO, *In Tim.* III, 260.7-263.22. Che anche Pico ritenesse l’assegnazione all’astro una sorta di *principium individuationis* dell’anima è comprovato dal *Commento*, cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, III, comm. partic. stanza sesta settima ottava, 569-570 (a rigore il passo cui il Conte si riferisce è *Tim.* 42d4-5, dove si parla della semina delle anime). Ancora ispirata a Proclo e Ficino è la lettura di Cattani, cfr. *Lettera a Bernardo Rucellai*, 327.

¹⁴² «Adunque se l’anime nostre ragionevoli sono eterne et immortali si congiugneranno finalmente con il Cielo. Più oltre si come ciascuno elemento ha una naturale inclinazione di andare al luogo suo [...] così l’anima nostra razionale con gran desiderio (parlo di quelle de’ buoni e bendisposti) aspirano al Cielo [...]», FRANCESCO DE’ VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 172. Cfr. anche ID., *Breve compendio*, 72r-v, dove il ritorno alla propria stella coincide con la beatitudine delle anime, che può essere maggiore o minore «[...] egli disse che l’anime ritornano ciascuna alla sua stella e tra le stelle quale è maggiore e più chiara e qual minore e men lucida». In ID., *De Deo secundum triplicem doctrinam*, 80v, la posizione platonica è posta contrastivamente accanto a quella cristiana, «Postremo locum iustorum qui apud Platonicos proprium et unicuique assignatum est astrum, secundum fidem et catholicam veritatem Coelum Empireum». Nel *Trattato delle Metheore* occorre ancora a nome dei platonici l’identificazione del veicolo con la stella cui l’anima è stata assegnata, ma si tratta di un’obiezione che Verino muove a se stesso al fine di provare con maggiore incisività la natura eminente e *temperatissima* del corpo umano, cfr. ID., *Trattato nel quale si contengono i tre primi libri delle metheore*, 328-329. Il ritorno dell’anima alla propria stella è inteso come influenza astrale in ID., *Ragionamento nel quale si discorre della bellezza e d’amore*, 33r-v, «L’altra dubitazione è che pare che il poeta supponga che la sua madonna Laura ci fossi stata un’altra volta et si fosse trasmutata in verde selva cioè in Lauro e sta sempre verde. La quale oppenione si bene fu de Pittagorici et de Platonici, i quali si sono immaginati che ogni 36mila anni che il cielo ritorna con i medesimi aspetti produca appunto le medesime cose poi che è nel medesimo modo disposto e poi che secondo loro il mondo è per durare sempre. Et hanno per fermo che l’anime nostre siano in un certo numero determinato quanto è il numero delle stelle, a ciascuna delle quali ritorna la sua anima. La qual credenza se bene è di Pythagorici e perciò falsa, et secondo la fede et secondo la vera filosofia, se già non si intenda che ritornano essempli gratia nel mondo i medesimi huomini in spetie et i medesimi quanto alle somiglianti inclinazioni che hanno che così l’anima ritorna alla sua stella ciò è segua l’inclinazione che da essa ell’ha». Una lettura analoga la si riscontra nel *Comento sopra la Commedia* di Cristoforo Landino, «*Quel che Timeo*: nel primo libro de’ nostri dialogi *De anima*, habbiamo posto el descendimento dell’anima nel corpo secondo e

Un ulteriore esempio di come il retaggio platonico venga studiatamente reso consono alle posizioni teologiche più ortodosse è costituito dal problema delle idee in Dio. Richiamandosi esplicitamente al Mirandolano, Verino recupera un'importantissima distinzione attestata nel *Commento sopra una canzone de amore*, relativa ai tre modi d'essere di tutte le cose secondo i platonici¹⁴³: sulla scorta di questa, le idee in Dio sarebbero contenute in modo causale, ossia prive di distinzioni reciproche formali, aspetto che invece le caratterizzerebbe nella mente angelica, dove sarebbero presenti appunto formalmente; da ultimo le idee si troverebbero nelle anime per partecipazione¹⁴⁴. Al fine di salvaguardare la semplicità divina, le idee sono dette coincidere con l'essenza di Dio e moltiplicarsi in quanto archetipi solo in relazione alle creature; in altri termini, Dio conosce la propria essenza come diversamente partecipabile. Questa sarebbe anche la posizione di Aristotele, il quale si sarebbe pronuncia-

platonici, e quali credettono che esse fussin create tucte a un tempo, et dipoi di tempo in tempo discendino ne' corpi con la doctrina di tucte le chose ma immerse nella tenebrosa materia del corpo le dimentichino [segue *Par. IV 55-63*]. Non afferma questo Danthe, ma dice che potrebbe essere che la opinione di Platone non è chosì chome suonano le parole; ma intende non che l'anima ritorni alle stelle, ma dinota che alle stelle s'attribuisca la influenza la quale inclina o alla virtù o al vizio. [...] *Questo principio*, el quale Platone pone, che ogni anima ritorni alla stella dala quale si partì, *male inteso*, perché intesono secondo le parole et non secondo el senso che disopra habbiamo decto [...]», CRISTOFORO LANDINO, *Comento sopra la Comedia*, in PROCACCIOLI 2001, 1618-1619.

¹⁴³ Verino vi ricorre anche in altri contesti, cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 56, ID., *Quaestio de ideis*, 368r-371r, e soprattutto ID., *Liber in quo a calumniis detractorum philosophia defenditur*, 70, dove la distinzione platonica dei modi di essere (causale, essenziale, partecipato) è detta convenire con l'angiologia cristiana, come testimonierebbe Tommaso (*Super Col. cap. I, l. 4*).

¹⁴⁴ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 115-116; ID., *Vere conclusioni di Platone*, 12; ID., *Lezioni d'amore*, 123-124. A ulteriore conferma di come la gnoseologia di Verino si muova nel solco di quella aristotelica, è da segnalare che in ID., *Lezioni d'amore*, 124, il possesso delle forme per partecipazione proprio alle anime è inteso non come costitutiva e coesenziale dotazione di idee, ma nei termini di un'acquisizione conoscitiva dalle cose sensibili.

to sull'esistenza delle idee in Dio nel libro XII della *Metafisica* (1075a11 sgg.), quando, attraverso l'analogia del comandante e dell'esercito, distingue tra l'ordine intelligibile nel Primo motore e quello manifesto del cosmo. Le critiche aristoteliche mirerebbero allora non già a negare l'esistenza delle idee in Dio, ma la loro sussistenza separata al di fuori dell'intelletto divino¹⁴⁵.

Della posizione di Verino andranno segnalati innanzitutto gli importanti recuperi dalla *Summa Theologica* di Tommaso d'Aquino, resi anche espliciti in alcuni contesti: la pretesa coincidenza tra l'essenza divina e le idee – vale a dire i modi con cui Dio si partecipa secondo le diverse specie delle creature –, lo spunto esegetico sul libro XII della *Metafisica* e il significato delle critiche aristoteliche a Platone¹⁴⁶. Per quanto riguarda l'insistita dichiarazione di vicinanza a Giovanni Pico e al suo *Commento* è necessaria una premessa. La riflessione del Mirandolano non sembra infatti approdare a una soluzione scevra da ambiguità, nonostante il tentativo di smarcarsi polemicamente da Ficino anche in merito a tale questione. Le ragioni stanno innanzitutto nella definizione del modo d'essere causale non solo come condizione ontologica altra rispetto all'effetto, ma anche come modo d'essere supremo dello stesso effetto; di conseguenza, ogni attributo e perfezione vengono negati a Dio sol-

¹⁴⁵ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone*, 33-34, ID., *Quaestio de ideis*, 366r e 381r, ID., *Lezioni d'amore*, 100, in cui l'esistenza di un ordine e di una bellezza intelligibile in Dio, causa dell'ordine e della bellezza nel mondo, viene suffragata anche con la menzione di un passo della *Lettera II* (312e-313a) di Platone, per la cui interpretazione Verino rimanda espressamente al *De amore* di Ficino (MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, II, cap. IV, 30-32). La trattazione più ampia è contenuta in ID., *Lezione per recitarla nell'Accademia Fiorentina dove si ragiona delle idee e delle bellezze*, 9-26, dove la soluzione (tomistica) al problema delle idee in Dio è corredata da un vasto repertorio di *auctoritates* (Platone, Aristotele, Alessandro, Averroè) con rimandi agli scritti. In ID., *Liber in quo a calumniis detractorum philosophia defenditur*, 54, Verino rimanda espressamente a Tommaso e a Caietano (verosimilmente il commento alla *Summa Theologica*, vedi *infra* nota 146).

¹⁴⁶ Cfr. TOMMASO, *Summa Theologica*, I^a q. 15 a. 2 co I^a e q. 15 a. 1 ad 1.

tanto per essergli conferiti in modo più eminente, come è il caso dell'intendere e delle idee. A necessario corollario di questa impostazione, le idee sono dette essere formalmente ed essenzialmente nella mente angelica, ma nello stesso tempo - e non senza paradosso - vengono dichiarate imperfette, tanto che l'angelo deve volgersi a contemplare Dio per conseguirne la perfezione¹⁴⁷. Nonostante le contraddizioni, nel *Commento* Giovanni Pico non identifica mai l'essenza divina con le idee e anzi arriva a sostenere in modo radicale che «In Dio dunque secondo e' Platonici non sono idee, ma lui è causa e principio di tutte le idee»¹⁴⁸. Di conseguenza viene negata la bellezza in Dio:

Di che segue che in Dio non sia bellezza perchè la bellezza include in sè qualche imperfezione, cioè lo essere composto in qualche modo. Il che per niente non conviene alla prima causa, nella quale per questa ragione e' Platonici non pongono le Idee, per non essere in Lui varietà alcuna nè reale nè imaginabile, ma somma e inestimabile semplicità come nel primo libro fu dichiarato¹⁴⁹.

Benché si richiami a Pico, il punto di vista di Verino è improntato alle dottrine di Marsilio Ficino: la concezione che le idee siano in Dio causalmente, ossia non si distinguano tra loro formalmente, come invece avviene nelle menti angeliche, tanto da essere un'unica forma o un unico raggio coincidente con l'essenza divina, è dottrina che Ficino sviluppa nella *Theologia Platonica* e nei commentari¹⁵⁰. Del resto, la commistione di elementi picchiani e ficiniani

¹⁴⁷ Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, II, cap. 13, 501.

¹⁴⁸ *Ibid.*, I, cap. 13, 480.

¹⁴⁹ *Ibid.*, II, cap. 8, 495.

¹⁵⁰ La formulazione più vicina a quella di Verino è contenuta in *Theologia Platonica* XI, 4, cfr. MARSILIO FICINO, *Teologia Platonica*, XI, 4, 964.

caratterizza anche quelle pagine dove Verino ribadisce l'esistenza delle idee e pertanto della bellezza in Dio: la Venere celeste del *Commento* pichiano, ossia la bellezza delle idee contenute nella mente angelica, è assunta ora a significare primariamente la bellezza che sorge dall'ordine intelligibile in Dio¹⁵¹. Quello della *pulchritudo* divina è un punto fermo della filosofia dell'amore di Ficino, alla quale Verino mostra di guardare ancora nel caratterizzare la bellezza come raggio che da Dio si partecipa a tutti gli ordini dell'essere¹⁵². Non sorprende allora che anche nel caso del detto zoroastriano "Cerca il Paradiso", Verino modifichi opportunamente l'interpretazione pichiana: il paradiso ovvero il giardino cui danno vita al modo degli alberi le idee, apportando ordine e bellezza, non è da identificarsi con la *Mens* angelica, bensì con l'Intelletto divino¹⁵³.

¹⁵¹ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Ragionamento d'Amore*, 96, ID., *Lezione per recitarla nell'Accademia Fiorentina dove si ragiona delle idee e delle bellezze*, 16 e ID., *Ragionamento nel quale si discorre della bellezza e d'amore*, 48r-v.

¹⁵² Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Ragionamento d'Amore*, 96. Si veda soprattutto MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, II, cap. III, 26-29, II, cap. V, 33 e V, cap. IV, 85-86.

¹⁵³ « [...] quemadmodum in divina mente intelligibiliter, unde a Zoroastro in suis oraculis mens illa, quia pulchro ordine in se continet ideas et similitudines omnium rerum quemadmodum in horto plantae recte dispositae, dicitur Paradisus, ad quem inquirendum nos monet dicens "Quaere Paradisum" », FRANCESCO DE' VIERI, *Quaestio de ideis*, 362r; « Quivi è chiamata orti di Giove perchè in essa sono piantate esse Idee, non altrimenti che gli arbori in uno orto; e di qui nasce che poi essa mente angelica, adornata già di quelle idee, dagli antichi fu chiamata paradiso, che è vocabulo greco e significa quello che appresso noi giardino; e coloro che tutti sono nella vita intellettuale e, sorti già sopra alla natura umana, simili fatti agli angeli, del contemplare si nutriscono, fur detti essere in paradiso. Alla quale vita contemplativa e felicità eterna esortandone Zoroastre esclama: "cerca, cerca el paradiso" », GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzona de amore*, II, cap. 13, 502. Una diversa interpretazione è fornita in ID., *Discorso della grandezza et felice fortuna*, 51 e ID., *Delle Maravigliose Opere di Pratolino*, 50.

4. Le postille ai dialoghi platonici

Insieme alle opere a stampa e manoscritte, a gettare luce sui contenuti dell'insegnamento di Verino è anche un'edizione di Platone da lui posseduta e fittamente postillata, la *Platonis Opera* uscita a Lione nel 1548 presso Antonio Vincenzi¹⁵⁴. Della profonda considerazione nutrita dal Fiorentino per i propri commenti e *marginalia* sembrano essere testimoni il *Parere* indirizzato all'Usimbardi e una lettera a Baccio Valori del febbraio 1590: in entrambi i casi si prefigura l'ingresso del proprio *Platone* nella biblioteca ducale, ora come auspicio per salvarlo dall'incuria del tempo, ora come possibile ricompensa se verrà prestato l'aiuto richiesto¹⁵⁵. Importante sarà allora la lettura delle glosse al *Timeo* e all'*Ipparco*, poiché sappiamo che oggetto del corso fu l'esposizione dei due dialoghi; più precisamente, al *Timeo* fu dedicato il primo anno, mentre all'*Ipparco* il secondo e terzo anno¹⁵⁶.

¹⁵⁴ *Omnia DIVINI PLATONIS Opera translatione Marsili Ficini, emendatione et ad graecum codicem collatione Simonis Grynaei, summa diligentia repurgata*, Lugduni, apud Antonium Vincentium 1548. Excudebant Godefridus et Marcellus Beringi fratres. L'edizione è conservata a Firenze presso la Laurenziana con la segnatura Acquisti e doni 706.

¹⁵⁵ «Desidererei che almeno di detti scritti [del Verino primo] e del mio Platone se ne avesse cura et si mettessero nella libreria di Sua Altezza Serenissima et così il mio libro delle duomila distinzioni, acciocché tante et tante fatiche di esso mio Vecchio et mie non vadino male», citato in DEL FANTE 1980, 411 nota 110; «Se sua Signoria in questo et nelle figluole mi aiuta, io le lascierò 8 o 10 libri miei tutti chiosati et riscontri con estrema diligenza et si potrebbero, dopo mia morte, mettere nella libreria; così altre mie fatiche non sono istampate et tra le altre, il Platone», *Lettera a Baccio Valori*, V, 85.

¹⁵⁶ «Quanto alla lettura di Platone, io cominciai col favore di Dio, dipoi del Serenissimo Gran Duca Francesco e della serenissima reina Giovanna, sua consorte, nel 1576, et feci il principio nella scuola grande a XV di novembre et così seguitai tre anni ne' giorni festivi. Il primo io introdussi gli scolari con leggere quanto io potetti del *Timeo*; poi gl'altri duoi mi feci daccapo dall'*Ipparco* esponendo solamente le conclusioni nelle quali si conformano esso Platone et Aristotele, le quali furono un numero grande», *Lettera a Baccio Valori*, XII, 92.

In primo luogo le notazioni al *Timeo* offrono piena conferma di quanto sino a qui si era ragionevolmente ipotizzato circa la natura e la destinazione d'uso di questa edizione di Platone¹⁵⁷: siamo infatti senz'altro in presenza dell'esemplare di studio e di lavoro del Verino, quello sul quale si basarono le sue lezioni platoniche nel triennio 1576-1579, come attesta una nota contenuta nel margine inferiore e nella pagina immediatamente precedente a quella che dà inizio al dialogo:

Hac die XV mensis novembris aggressus publice in diebus extraordinariis doctrinam Platonis Ego Franciscus Verinus secundus, sic volentibus Serenissimo magno Aetruriae duce Francisco medico et Serenissima eius uxore Joanna Austria. Utinam haec † ac profunda doctrina nunc exoriat in mentibus eruditorum † modo olim exorta est [tem]pore Magni Cosmi patriae patris et Magnifici Laurentii De Medicibus¹⁵⁸.

Anche in assenza di questa esplicita dichiarazione, non si faticherebbe a rilevare che l'impegno di Verino sul testo platonico ha in vista l'insegnamento universitario. Un primo e considerevole accorgimento didattico, infatti, è la suddivisione in capitoli, proposito – come già visto – particolarmente caro al Fiorentino e che egli ebbe modo effettivamente di portare a termine non solo per il *Timeo* e l'*Ipparco*, ma anche per i dialoghi più importanti.

Si deve registrare poi una significativa attenzione per le definizioni e per gli snodi tematici e dialettici. Insieme all'individuazione delle *suppositiones* e delle *rationes*, annotate in margine e a volte contrassegnate con numeri

¹⁵⁷ Cfr. PINTAUDI 1976, 241-249.

¹⁵⁸ PLATONIS *Opera*, 472.

nel testo, il discorso platonico viene ripartito in *quaesita* o *quaestiones* numerate, come nel caso dell'ampia trattazione relativa alla natura e creazione dell'universo¹⁵⁹. Molte note sono in corrispondenza di sottolineature: si tratta di precisazioni o di *nota bene*, generalmente preceduti dall'abbreviatura *no* (*nota*), alcune volte pure sopra la parola nel testo, meno frequentemente da asterischi che rimandano al margine anche di una pagina differente. Assai ricorrenti sono poi le titolazioni a margine che fissano le problematiche toccate dal dialogo, secondo una forma interrogativa introdotta quasi sempre da *quare* (ma spesso anche *no[ta] quare*), cui segue sporadicamente la soluzione preceduta da *respondit/responditur*.

Nella maggior parte dei casi Verino schematizza, appunta, suntegge, titola e all'occorrenza istituisce delle corrispondenze con altri dialoghi platonici: ad esempio all'altezza di *Tim.* 34b10 sgg, dove si dice che Dio prese l'Anima del mondo e, postala al centro, la distese per tutto il corpo del cielo, avvolgendolo anche dal di fuori, si trova la titolazione «An anima mundi intrinsece vel potius extrinsece mundo subicitur [...]», accompagnata da un rimando al libro X delle *Leggi* (899a), nel quale verrebbero elencati da Platone i tre possibili modi con cui l'anima può muovere il corpo¹⁶⁰; in relazione a *Tim.* 45c2 sgg., dove occorre la spiegazione della percezione visiva, si ha invece un

¹⁵⁹ Si vedano le note marginali a partire da *Ibid.*, 477 relative a *Tim.* 28b2 sgg.

¹⁶⁰ Cfr. PLATONIS *Opera*, 478, «X De legibus 593 [Plato] ponit tres modos quo potest fingi animam coeli movere coelum». Un asterisco posto sopra la titolazione «An anima mundi [...]» rimanda al margine inferiore della pagina successiva, dove Verino riprende la questione di come l'Anima possa dirsi intrinseca ed estrinseca al corpo del mondo, «Anima mundi est intra et extra mundum potest intelligi dupliciter. Uno modo quia partim immaterialis quo ad intelligentiam ut nostra partim materialis quoad cum mobilis est et sic defatigaretur et esset in parte corruptibilis. Secundo modo potest intelligi quod sit extra tota quia non educta de potentia materiae [...]», *Ibid.*, 479. Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 76-78 e ID., *Breve compendio*, 35r sgg.

rimando al *Sofista* (*Soph.* 266b9 sgg.)¹⁶¹; ancora, in merito alla tripartizione dell'anima in razionale, irascibile e concupiscibile e sulle cause della loro diversa dislocazione nel corpo (*Tim.* 69c5 sgg.), il rinvio è al libro IV della *Repubblica* e al *Fedone*¹⁶².

Le chiose confermano che la questione della concordia tra Platone e Aristotele era tra i principali motivi ispiratori dell'insegnamento di Verino. Tuttavia, almeno in tre circostanze l'autorità dello Stagirita è addotta contrastivamente: in un primo caso in corrispondenza di *Tim.* 18c sgg., dove vengono riepilogati i punti fermi della discussione avvenuta nella giornata precedente in merito alla città ideale e nella fattispecie è in ordine alla parità tra uomo e donna e al possesso comune delle donne e dei figli che vengono annotati in margine, preceduti da *contra*, i rispettivi rimandi aristotelici al libro I degli *Oeconomica* (*Oecon.* I, 1343b30 sgg.) e al libro II della *Politica* (*Pol.* II, 1260b27-1262b36)¹⁶³; il secondo caso occorre invece all'altezza di *Tim.* 71e2-3, dove i rinvii ai *Problemata* e al *De divinatione per somnia* sono chiamati a fare da contraltare alla pretesa platonica che la mantica sia per volere divino appan-

¹⁶¹ Cfr. PLATONIS *Opera*, 481, «Quomodo fiat visio secundum Platonem. Vide etiam in Sophista 136». Nella pagina successiva occorre un'ulteriore annotazione sulla percezione visiva accompagnata nuovamente da un rimando al *Sofista*.

¹⁶² Cfr. *Ibid.*, 491, «Duae aliae rationes etiam ex Platone elici possunt una ex quarto De Republica 194 et altera ex Phedone». Il rimando alla pagina dovrà essere corretto in 394; il dialogo occupa infatti le pagine 360-456. Il contesto è quello della tripartizione dell'anima, secondo una logica di rispecchiamento della polis nell'individuo (*Resp.* 435b sgg.); a conferma si veda FRANCESCO DE' VIERI, *Breve compendio*, 111v-112r. Per quanto riguarda il *Fedone*, Verino si riferisce verisimilmente al luogo in cui si presenta l'attività filosofica come esercizio di morte, come ricerca della separazione dell'anima dal corpo e dai suoi turbamenti (*Phaed.* 65b sgg.).

¹⁶³ Cfr. PLATONIS *Opera*, 474.

naggio di chi si trova in una condizione di *dementia*¹⁶⁴; il terzo interessa il passo relativo alla trattazione della respirazione (*Tim.* 79a5 sgg.), in margine al quale si legge «De causis respirationis. Haec Platonis sententia de respiratione citatur ab Aristotile et pugnatur in libro De respiratione»¹⁶⁵. Per il resto, Aristotele è sempre menzionato a supporto di Platone. Riporto alcuni esempi: in corrispondenza di *Tim.* 32c5 sgg., Verino segnala che il passo è all'origine di quanto riferito nella *Fisica* (III, 4, 203a8) a nome di Platone circa l'unicità del cosmo e soprattutto che la posizione aristotelica espressa nel *De coelo* (I, 278b3-9-279a-2 e 279a11-18) converge con quella platonica nel ritenere il mondo costituito da tutta la materia¹⁶⁶; nell'ambito della discussione sul tempo come immagine mobile dell'eternità (*Tim.* 37c6 sgg.), la convinzione platonica circa il fatto che le sostanze eterne non sono nel tempo e non sono misurate dal tempo è detta essere condivisa da Aristotele, il quale nella *Fisica* (IV, 221a26-221b19) porta a sostegno *duae rationes*¹⁶⁷; ancora, all'altezza di *Tim.* 42a3 sgg. – ma la nota è scritta a margine della prima colonna, verosimilmente perché lo spazio era esaurito – si legge «passiones animae sunt illae quas sequitur voluptas aut dolor, II Ethicorum cap. 5. Sic Plato»¹⁶⁸; nella stessa pagina, dove il testo platonico descrive la creazione delle anime da parte

¹⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, 490, «Argumentum ad probandum quod dementiae humanae Deus divinandi vim dederit. Vide etiam Aristotelem 30esima sectione Problematum in Problematae primo et in libro *De divinatione per somnia*». Cfr. ARISTOTELE, *Problemata*, XXX, 1, 953a10-955a40 – l'ispirazione è ricondotta eziologicamente alla bile nera – e ID., *De divinatione per somnium* 462b20 sgg. (in particolare), dove lo Stagirita afferma che se i sogni divinatori fossero inviati dal Dio gli unici beneficiari sarebbero gli uomini saggi.

¹⁶⁵ Cfr. PLATONIS *Opera*, 492 e ARISTOTELE, *De resp.* 472b6 sgg. La nota di Verino riguarda la priorità dell'ispirazione sull'espiazione, come sostiene Aristotele.

¹⁶⁶ Cfr. PLATONIS *Opera*, 478.

¹⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, 479.

¹⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, 480 e ARISTOTELE, *Eth. Nic.* II, 1105b19-1106a13. Si veda anche una nota analoga nel margine inferiore della pagina successiva.

del Demiurgo, una nota precisa che le *leges fatales* (*Tim.* 41e2) sono leggi naturali, rinviando alla *Fisica* di Aristotele (V, 230a29-230b3)¹⁶⁹; da ultimo, a partire da *Tim.* 48e2 sgg. vengono ravvisate una serie di concordanze con la riflessione aristotelica in ordine alla trasformazione reciproca degli elementi (*De gen. et corrupt.* II), alle realtà che entrano in gioco nella generazione (materia, forma, sinolo)¹⁷⁰, alla natura informe della materia (*De anima* III, 429a10 sgg.), all'impossibilità di conoscere il ricettacolo *alias* la materia per sé (*Physic.* I, 191a7-14)¹⁷¹.

Non manca il ricorso a filosofi e commentatori in funzione della concordia tra Platone e Aristotele. È il caso di Simplicio, chiamato a confermare ora che Platone e Aristotele impiegano 'cielo' come sinonimo di 'universo',

¹⁶⁹ Cfr. PLATONIS *Opera*, 480. La nota, contenuta nel margine inferiore della pagina, è introdotta da un asterisco, presente anche nel testo in corrispondenza di *fatales*. Il rimando ad ARISTOTELE, *Phys.* V, 230a29-230b3, dove vengono discussi due tipi di corruzione e di generazione, vale a dire secondo natura e contro natura, vuole forse ribadire il carattere naturale dell'azione demiurgica. Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 141, « [...] come da Platone nel Timeo si dice, che poi che fu creato l'huomo gli furono mostre le leggi fatali, che tanto è dire quanto naturali che pendono da Dio [...] ».

¹⁷⁰ Il passo platonico interessato è «Tria in praesenti genera sumendi sunt. Unum quod gignitur. Aliud in quo gignitur. Aliud a quo similitudinem trahit quod nascitur. Idcirco comparare haec ita decet. Quod recipit, matri; unde recipit, patri; naturam istorum mediam, proli», PLATONIS *Opera*, 483 (*Tim.* 50c7-d4). Verino ne schematizza il contenuto a margine, poi rinvia alla *Fisica* aristotelica (*Phys.* I, 189b30-190a8), precisando «[...] quibus comparanda sunt haec tria materia, forma, compositum».

¹⁷¹ Cfr. PLATONIS *Opera*, 483. Nel margine inferiore della stessa pagina Verino sviluppa alcune considerazioni per mostrare l'accordo tra Platone e Aristotele circa la natura della materia prima. Vengono redatti poi due schemi nel margine inferiore di p. 485, che registrano la convergenza dei due a proposito delle nozioni di materia prima e privazione. Riporto quanto mi è stato possibile leggere del primo schema, «Circa materiam primam Plato et Aristoteles conveniunt: primo in medio per quod adinvenitur nisi quod Plato transmutacionem elementorum, Aristoteles transmutacionem in universali; 2° in natura et descriptione quod sit subiectum informe capax omnis formae; 3° in modo quo cognoscitur, scilicet non per se sed per accidens; 4° acpud utrunquem est quod informe [...] possibile; 5° [...] recipit et [...] est ut pater; 6° semper cum potentia».

secondo quanto vuole Alessandro¹⁷², ora che i due ammettono l'esistenza di un alto e di un basso nel cosmo¹⁷³. La citazione di Galeno – autore cui Verino ricorre molto spesso nel glossare quelle parti del *Timeo* che trattano questioni di carattere medico – comprova che anche Platone, alla luce della reciproca trasformazione degli elementi, avrebbe ammesso al pari di Aristotele la necessità di un comune sostrato materiale¹⁷⁴. Temistio, poi, viene addotto a spiegare la comune ragione che porta da un lato Platone a collocare l'anima razionale nella testa e dall'altro Aristotele a rintracciare un'origine esogena per l'intelletto¹⁷⁵.

Discretamente ampio il ventaglio degli autori citati più genericamente a supporto della *lectio*. Si segnala il *Liber de mundi creatione* di Calo Calonymo, dal quale Verino estrapola le tre ragioni che secondo il sapiente ebreo Saprut indussero Platone a concepire la generazione del mondo come *transitus* dal disordine all'ordine¹⁷⁶. Un uso più cospicuo interessa Giovanni Filopono. In un primo caso, all'altezza dell'allocuzione che il Demiurgo rivolge agli Dei creati, affidando loro il compito di generare i viventi mortali (*Tim.* 41a7 sgg.),

¹⁷² Cfr. *Ibid.*, 476, PLATONE, *Tim.* 28b2-4 e SIMPLICIO, *In De Coelo* I, prooemium 2-8.

¹⁷³ Cfr. PLATONIS *Opera*, 488 e PLATONE, *Tim.* 62e sgg. I rimandi sono a SIMPLICIO, *In Phys.* IV, 521.5 sgg e ID. *In De coelo*, I, 63.25 sgg.

¹⁷⁴ Cfr. PLATONIS *Opera*, 483 e GALENI *De elementis ex Hippocrate*, in *Operum Hippocratis Coi et Galeni Pergameni, medicorum omnium principum*, III, Lutetiae Parisiorum, apud Petrum Aubouin 1638, 11.

¹⁷⁵ Cfr. PLATONIS *Opera*, 489, «Quare est quod Plato rationalem posuit in cerebro tanquam in suo habitaculo sitam, alias partes in aliis corporis partibus et Aristoteles eam extrinsecus venire dixit 2^o De generatione animalium cap. 3. Respondet Themistius in sua paraphrasi in primo De anima capite penultimo quam utrique id consilii fuit nequam offensionem turbam ne immortalitas eius aut contagio mortalium partium aut vicinitate contraheret». Cfr. ARISTOTELE, *De gen. anim.* II, 3, 736 b27-28 e 737 a7-10. Verino sta citando dalla traduzione di Ermolao Barbaro, cfr. THEMISTII PERIPATETICI LUCIDISSIMI *Paraphrasis*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum 1542, 246.

¹⁷⁶ Cfr. PLATONIS *Opera*, 476 e CALO CALONYMOS, *Liber de mundi creatione physicis rationibus probata*, Venetiis, per Bernardinum de Vitalibus 1527, 4-5 (num. mod.).

Verino segnala innanzitutto che il testo parafrasato da Filopono nel suo *Commento* al *De anima* omette una *particula* – «et iustitiam simul ac vos ultro colat» – e poi riassume ellitticamente l’esegesi del filosofo bizantino, per il quale il passo è indice della convinzione platonica (e aristotelica) che soltanto l’anima razionale è separabile dal corpo e quindi immortale¹⁷⁷. Un’altra menzione riguarda il *Commento* alla *Fisica*, in merito ai due modi (*per proportionem* e *per negationem*) con cui è possibile avere conoscenza della materia¹⁷⁸. Il terzo e ultimo riferimento è al *Commento* al *De generatione animalium*: Verino fa notare che la posizione “preformazionista” di Platone esposta da Filopono, laddove Aristotele parla *de semine et generatione animalium*, è desunta da *Tim.* 91a sgg; segue la citazione del passo contenente l’*opinio* platonica, che si chiude con la notazione «Haec refert ipse Joannes Grammaticus in commento suo super primo libro De generatione animalium super cap. 18^m, in quo Aristoteles confutat illis qui putant semen exire ab omnibus partibus corporis»¹⁷⁹. Una prima citazione di Tommaso d’Aquino, più precisamente uno stralcio dal *Commento* all’*Epistola ai Romani*, verte sull’impossibilità di cogliere l’essenza divina in questa vita, anche se è aperta all’uomo la possibilità di conoscere qualcosa di Dio *per causalitatem*, *per excellentiam* e *per negationem*, come vuole Dionigi Areopagita¹⁸⁰. La seconda citazione è funzionale invece all’interpretazione del passo in cui il Demiurgo, rivolgendosi agli Dei creati,

¹⁷⁷ Cfr. PLATONIS *Opera*, 480, «ex 24 et 25 [sono i *quaesita* annotati e numerati da Verino a margine del testo] particulam eligit Joannes Gramaticus. Animam esse partim mortalem, scilicet plantalem et bruticam, partim immortalem, scilicet rationalem [*correx*i: inrationalem] in prohemio ex suo in primo De anima». Cfr. GIOVANNI FILOPONO, *In De anim.* I, prooemium 11.29 sgg.

¹⁷⁸ Cfr. PLATONIS *Opera*, 483, PLATONE, *Tim.* 51a4 sgg, GIOVANNI FILOPONO, *In Phys.* 192,1 sgg.

¹⁷⁹ Cfr. PLATONIS *Opera*, 496-497 e GIOVANNI FILOPONO, *In De gen. anim.* 25.20 sgg.

¹⁸⁰ Cfr. PLATONIS *Opera*, 476 e TOMMASO, *In Epistolam S. Pauli super Romanos*, cap. 1 l. 6.

precisa che l'indissolubilità della loro natura dipende in definitiva dalla sua volontà (*Tim.* 41a8 sgg.): appoggiandosi a Tommaso, Verino ritiene che qui Platone stia alludendo ai corpi celesti e non alle sostanze separate, ossia agli angeli, che anche il dottor Angelico vuole del tutto incorruttibili. Più precisamente, due luoghi della *Summa Theologiae*, lungi dall'evidenziare una contraddizione nella riflessione tomistica, suffragherebbero l'autentica lettura del lemma *Dii Deorum*: con 'Dii' Platone avrebbe significato i corpi celesti, mentre con 'Deorum' le sostanze separate.¹⁸¹ A margine di *Tim.* 66d sgg. viene poi ricordato il *Commento alle Categorie* di Ammonio, per le opinioni raccolte sugli odori e sul modo di percepirli¹⁸², mentre sulla respirazione (*Tim.* 79a5 sgg.) si trova un rimando agli *scholia* di Michele di Efeso¹⁸³.

¹⁸¹ Cfr. PLATONIS *Opera*, 480, «Quaestio Dii deorum sint sua natura corruptibiles [...] Respondit Divus Thomas quod hic Plato [*correx*i: Aristoteles] per Deos intelligit corpora coelestia quae existimabat esse composita et ideo corruptibilia. Vide ipsum Divum Thomam in prima parte Summae quaestione 50 de substantia angelorum absolute art. 5. At in prima parte Summae in quaestione 22 articulo 3^o intelligit substantias separatas. Sed non sibi contradicit quia Dii sunt substantiarum separatarum corpora coelestia, deorum substantiarum separatarum». Cfr. TOMMASO, *Summa Theologiae*, I^a q. 50 a. 5 ad 2, «Ad secundum dicendum quod Plato per deos intelligit corpora caelestia, quae existimabat esse ex elementis composita, et ideo secundum suam naturam dissolubilia, sed voluntate divina semper conservantur in esse» e *Ibid.*, I^a q. 22 a. 3 co. «Et secundum hoc excluditur opinio Platonis, quam narrat Gregorius Nyssenus, triplicem providentiam ponentis. Quarum prima est summi Dei, qui primo et principaliter providet rebus spiritualibus; et consequenter toti mundo, quantum ad genera, species et causas universales. Secunda vero providentia est, qua providetur singularibus generabilium et corruptibilium, et hanc attribuit diis qui circumeunt caelos, idest substantiis separatis, quae movent corpora caelestia circulariter». Una terza citazione di Tommaso (*Summa Theologiae*, I^a q. 47 a. 3) è annotata in margine a una pagina del *Commento* ficiniano ed è da riferirsi al cap. XVI *Cur mundus sit unus*, cfr. PLATONIS *Opera*, 460.

¹⁸² Cfr. PLATONIS *Opera*, 488 e AMMONII HERMAE *In Praedicamenta Aristotelis Commentariis*, Venetiis, apud Ioannem Gryphium 1546, 9r-v.

¹⁸³ Cfr. PLATONIS *Opera*, 492 e MICHAELIS EPHESEII *In Parv. Nat.* 120.18-121.18. Verino leggeva la traduzione latina *Scholia Michelis Ephesii in Aristotelem opuscula aliquot*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum 1552, 35r-v.

Talvolta le *auctoritates* addotte servono la causa di Platone contro le critiche di Aristotele. Nell'ambito della discussione sull'unicità del mondo, Verino si sofferma su *Phys.* III, 4, 203a8 sgg. e sull'accusa di contraddizione che Aristotele muoverebbe a Platone circa la presenza delle idee nello spazio (*Phys.* IV, 2, 209b33-210a2); la difesa è assicurata dal rinvio a Simplicio *In Phys.* IV, 545.18 sgg., il quale distingue il diverso modo con cui le idee separate sussistono nella materia, concependo quest'ultima come principio intelligibile alla luce delle dottrine non scritte¹⁸⁴. In riferimento poi a *Tim.* 41a8 sgg., Verino corrobora la convinzione platonica che qualcosa di generato possa divenire eterno, allegando la posizione di Alessandro – così come riportata da Averroè –, per il quale il corpo celeste consegue l'immortalità in virtù del suo motore¹⁸⁵.

In qualche caso l'intento è più semplicemente quello di armonizzare i diversi insegnamenti di Platone o di rendere più plausibile certe sue affermazioni attraverso una lettura *ad hoc*¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Cfr. PLATONIS *Opera*, 478.

¹⁸⁵ Cfr. PLATONIS *Opera*, 480, «Aliquod corruptibile ex se potest perpetuari ab alio secundum Platonem hic, scilicet a Deo. Ita etiam Alexander in quibusdam suis tractatibus idem dicit de corpore coelesti. Dicitur enim sortitum fuisse aeternitatem a suo motore, quemadmodum Averroes recenset 8^o phy. com. 79». Cfr. ARISTOTELIS *opera cum Averrois Commentariis*, Venetiis, apud Iunctas 1562, vol. IV, 426v k. Aristotele non viene espressamente menzionato da Verino, ma è chiaro che ha in mente soprattutto *De coelo* I, 279b17 sgg.

¹⁸⁶ Cfr. PLATONIS *Opera*, 478, all'altezza del settimo quesito *Utrum lenis extrinsece e sine membris* (riferito alla generazione dell'universo, in corrispondenza di *Tim.* 33b1 sgg.), «Plato alibi ubi loquitur omnibus dicit animalia esse animata, stirpes vero et lapides inanimata. Hic venio ubi solum loquitur cum iis qui rationes scientificas capere possunt, ponit omnia habere animam per totum diffundi [...]; cfr. anche *Ibid.*, 494, «Dubitantur contra Platonem quia ipse non videtur bene loqui de febrium causis, cum velit febrem continuam ab ignem oriri 2^o quotidianam ab aere 3^o tertianam ab aqua, scilicet cum tantum continua a quolibet humore oriri posset dummodo intra venas putrescat et quotidiana a pituita quam aquea est, tertiana a flava bile quae ignea existit. Ad hanc difficultatem respondent quidam Platonem hoc in loco ut philosophum potius quam ut medicum loqui de febribus, assimilan-

Tuttavia, l'aspetto che più colpisce del corso di Verino è il fatto che la tradizione neoplatonica sia scarsamente rappresentata. L'esiguità delle glosse conferma pertanto quanto già emerso dalla lettura delle opere a stampa e manoscritte. Tra i platonici fiorentini l'unico a essere menzionato è Ficino, ma, si badi, non in una nota al dialogo, bensì allo stesso *Commento* ficiniano e precisamente al cap. XVI sull'unicità del mondo; per di più si tratta di una nota soltanto esplicativa e riassuntiva¹⁸⁷. Sempre all'interno del *Commento* è ricordato una prima volta Calcidio, a proposito dell'*ordinatio* – ossia la distinzione delle parti sulla base del tema trattato – cui avrebbe sottoposto il *Timaeo*¹⁸⁸; la seconda citazione occorre invece all'interno del dialogo ed è un piccolo stralcio addotto a spiegazione di *Tim.* 41d4 sgg., il passo in cui Platone descrive la creazione delle anime umane ad opera del Demiurgo¹⁸⁹.

Il filosofo più presente risulta essere Proclo. In un primo caso, a commento di *Tim.* 29d7 sgg., dove si espone l'attività demiurgica che genera il cosmo, Verino suntegge il secondo e il terzo argomento portati dal Diadoco in

do motus februm motibus elementorum quam proprias causas uniuscuiusque febris adduceret» e PLATONE, *Tim.* 86a2 sgg.

¹⁸⁷ Cfr. PLATONIS *Opera*, 460, «[illegibile] Marsilii Ficini hic sic ponit formam, si mundi plures ergo deus non dominaret toti materiae, aliqua vacua intercederent inter mundum et mundum. Opera Dei dissipata existerent ordinis et unionis expertia sed haec essent inconuenientia et contra Domini Dei potentiam bonitatem et sapientiam ergo antecedens omnino falsum et inconueniens. Ergo. Oppositum est verum quod mundus est unus». Segue la citazione di Tommaso riportata *supra* nota 181.

¹⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, 472, «Ordinatio libri et species ex Calcidio in interpretatione sua in Timaeum Platonis: vide ipsam a me appositam et scriptam in primis paginis albis huius operis». Cfr. CALCIDIO, *In Tim.* VII. All'*ordinatio* Verino dedica particolare attenzione, come confermano i due schemi tracciati nel margine inferiore in PLATONIS *Opera*, 470 e 472.

¹⁸⁹ Cfr. *Ibid.*, 480, «"Haec fatus, in eodem rursus cratere". Hic genituram humanarum prosequitur animarum ut natura eius liquido comprehendatur et perseverat in fabula quam interposuit, propterea ut quae dicuntur manifesta sint. Rursus enim cratera proponit et mixturam concretionemque earum potentiarum ex quibus mundi anima concreverat. Haec Chalcidius hoc in loco». Cfr. CALCIDIO, *In Tim.* CXL.

favore dell'eternità del mondo con le repliche di Giovanni Filopono¹⁹⁰. Più interessante è il successivo impiego del *Commento* agli *Elementi* di Euclide per dare forse spiegazione del luogo platonico in cui si dice che il Demiurgo pose l'Anima del mondo al centro dell'Universo (*Tim.* 34b3)¹⁹¹. All'interno della tradizione neoplatonica il passo è da sempre oggetto di particolari attenzioni ermeneutiche, come testimoniano il *Commento* al *Timeo* di Proclo e, in tempi più prossimi al Nostro, gli scritti di Ficino, Giovanni Pico e Francesco Cattani da Diacceto¹⁹². Niente però sembra suggerire che Verino fosse edotto delle diverse posizioni in gioco. Infine, un ulteriore stralcio dal *Commento* agli *Elementi* di Euclide è trascritto molto probabilmente a commento di *Tim.* 53b4 sgg., con l'intento di spiegare la natura "solida" degli elementi, additandola

¹⁹⁰ Cfr. PLATONIS *Opera*, 477 e GIOVANNI FILOPONO, *De aet. mundi*, II-III, 24,1-55,23.

¹⁹¹ Cfr. PLATONIS *Opera*, 478, «Anima quam medium inter intelligibilia et sensibilia sortitur locum; idcirco quatenus intelligenti cohaeret naturae iuxta circulum agit; quatenus vero sensibilibus preest iuxta rectum providet ut dicit Proclus in suo secundo libro Elementorum Euclidis . 62». Verino cita dall'edizione curata da Francesco Barozzi PROCLI DIADOCHI *In primum Euclidis Elementorum librum commentariorum*, Patavii, Gratosus Perchacinus 1560, 62.

¹⁹² Cfr. PROCLO, *In Tim.* II, 104.17-108.32. La posizione di Ficino è ispirata a Proclo, «Cum vero duplex sit ad Deum ordo rerum, alter quo ab eo procedunt, alter quo procedentes convertuntur ad ipsum. Plato processionis ordinem secutus est, ubi ait Deus intellectum in anima, animam locavit in corpore. Conversionis quoque ordinem cogitans, ait Deus animam in medio positam protendit eam inde per totum et interim aliquid eius eduxit extra mundum, quo videlicet, dum provideret mundo, converteretur ad Deum», MARSILII FICINI *In Timaeum Commentarium*, cap. XXVI, 1450. Per Giovanni Pico si veda la *conclusio secundum opinionem propriam in doctrina Platonis*, «Cum dicit Plato in Timao in medio mundi positam animam, quicquid dicant caeteri platonici, ego per medium lunam intelligo», in FARMER 1998, 438 5.7. Da ultimo cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *Paraphrasis in libros III Aristotelis de Caelo*, in *Opera*, II, 234, «Ego vero puto Platonem voluisse medium in hoc loco corporeum aliquid significare, quod quidem ex verbis Timaei patere potest; non esse autem hoc medium centrum quemadmodum credit Syrianus, centrum enim magnitudinis est, sed potius firmamentum, rei quidem ac naturae medium. Huic autem ab anima primo vitam tributam esse, quod et Plato significare videtur dicens Deus ignem primo terramque creavit. Ignem inquit, hoc est caelum. Haec propterea diximus ut ostenderemus Aristotelem a Platone non dissentire».

ad esito ultimo di un processo emanativo che attraversa i diversi livelli ipostatici¹⁹³.

Infine, quasi del tutto assente Plotino, di cui Verino cita soltanto *Enneadi* IV, 3, 23 a spiegazione del perché Platone collochi la mente nella testa (*Tim.* 69c5 sgg.), un passo che, come visto, ricorre con lo stesso scopo anche nel *Compendio*. Tuttavia, la menzione del Filosofo di Licopoli è qui spesa in funzione dell'accordo con Aristotele.¹⁹⁴

¹⁹³ Cfr. PLATONIS *Opera*, 484, «Termini et magnitudines secundum Platonem in mente impartibiliter habentur iuxta signi rationem. In anima iuxta lineae formam. In naturis iuxta superficiae rationem. Omnes demum in corporibus corporaliter. Unde ut notaret qualitates in animis esse iuxta lineae formam ideo Timeus animam constituit ex lineis rectis et circularibus. Quocirca Plato naturales rationes [riprende nel margine inferiore della pagina] corporum constituendorum vim habentes per plana manifestari iubebat. Totus hoc dicit Proclus in primum elementorum Euclidis in secundo libro suorum commentariorum in expositione signi, idest puncti . 53». Cfr. PROCLI DIADOCHI *In primum Euclidis Elementorum librum commentariorum*, 53. Un altro luogo del *Commentario* a cui Verino mostra di rifarsi con una certa frequenza nelle sue opere è *Ibid.*, 122 (PROCLUSO, *In primum librum Eucl.* 214 sgg.), dal quale estrapola la definizione di anima come triangolo equilatero costruito su di una linea retta attraverso due cerchi intersecantesi, una definizione che viene poi interpretata in modo del tutto personale, cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Liber in quo a calumniis detractorum philosophia defenditur*, 40, «Geometriae similiter nonnullae utilitates sunt, quarum una secundum Platonicos aliquos est illa, quae ex prima Euclidis in primo Elementorum demonstratione colligitur. Quemadmodum etenim super linea recta ope duorum circulorum se intersecantium triangulus aequilaterus constituitur, ita in corpore humano erectae staturae anima procreatur ope duorum circulorum, videlicet Dei, qui circulo assimilatur quo ad intellectionem, et ope Caeli, quod circulare est». Cfr. anche ID., *Delle stelle lezioni due dell'eccellentiss. M. Francesco Verini*, in Padova, appresso il Bolzetta [senza indicazione dell'anno], 22. Diversa la lettura che occorre in ID., *Considerationes de anima*, 23v, «Ex Proclo in primum Elementis Euclidis et partim ex Platone // Anima nostra est triangulus super linea recta constitutus ex duobus circulis se intersecantibus super lati linea ut semidiametro prodiens, ut eosdem cognoscens illos in operando imitetur et ita Deo assimiletur, quo ad eius perfectionem et tranquillitatem, respectu vero aliorum quo ad actus beneficentiae cum prudentia justitia et sanctitate».

¹⁹⁴ Cfr. PLATONIS *Opera*, 489, «Ratio quare secundum Platonem mens fuit a Diis in capite collocata. Contra difficile est etiam fingere qua parte corporis intelligamus ut inquit Aristoteles primo De anima non longe a fine. An est in capite quatenus utitur sensibus qui exercent suas operationes capite ut dicit et Plotinus in 3° libro Quartae Enneadis capite 23°. Idem Aristoteles probat in libris De partibus animalium». Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, I,

Verino non rinuncia poi a neutralizzare le dottrine platoniche più scabrose: sulla scorta di Avicenna, le affermazioni inequivoche sulla preesistenza e la trasmigrazione delle anime sono curvate in senso escatologico a significare la vita oltremondana con i suoi premi e le sue punizioni¹⁹⁵; la degenerazione in forme animali è messa fuori gioco dal ricorso ad Ermete Trismegisto¹⁹⁶.

Passando alla considerazione dell'*Ipparco*, non può innanzitutto non apparire curiosa la decisione di dedicare due anni di corso alla lettura di questo brevissimo dialogo. Si può forse ritenere che la scelta fosse maturata per compiacere l'uditorio, almeno quella parte ricca e colta proveniente dal mondo della mercatura e delle arti, che verosimilmente assisteva alle lezioni "festive": la celebrazione dell'avidità di guadagno e la sua piena legittimazione filosofica nella più generale tendenza dell'uomo al bene poteva iscriversi facilmente nel solco della rivalutazione della ricchezza attuata nella cultura fiorentina soprattutto da Brunì e Bracciolini¹⁹⁷. Eppure dall'esame delle glosse niente lascia supporre uno sviluppo di questo tipo. L'intenzione pare piuttosto quella di svolgere il tema in senso etico, non rinunciando a evidenziare – e schematizzare – gli aspetti logici del discorso platonico, con i consueti riman-

411a 26 sgg. e probabilmente ID., *De part. anim.* II, 10, 656a13-657a13, un luogo, tuttavia, dove lo Stagirita critica la posizione encefalocentrica di Platone, ribadendo che il principio della sensazione è da attribuirsi al cuore.

¹⁹⁵ Cfr. PLATONIS *Opera*, 481, «Plato et Pythagoras intelligunt animam remanere cum habitibus bonis et malis ac si essent in corporibus foeminae, bestiae et cum eis puniri, ut exponit Avicenna in suo *Almahad*, idest in libro qui inscribitur de loco ad quem revertitur homo seu anima post mortem». Cfr. AVICENNAE *De mahad, idest de dispositione, seu loco ad quem revertitur homo vel anima eius post mortem*, Venetiis, apud Iuntas 1546, 60v-61r.

¹⁹⁶ Cfr. PLATONIS *Opera*, «In sermone primo Mercurius 62 non concedere transmigratiōem [...]». Verino cita dall'edizione parigina con testo greco MERCURII TRISMEGISTI *Poemander*, Parisiis, apud Adrianum Turnebum 1554. Cfr. *Corpus Hermeticum* X, 20-21.

¹⁹⁷ Cfr. GARIN 1994, 54-56.

di agli altri dialoghi e agli scritti aristotelici. Se il *modus operandi* dell'impegno didattico di Verino può dirsi lo stesso di quello visto per il *Timeo* – divisione in capitoli, titolazioni, schemi, etc... – colpisce l'esiguità delle citazioni e per di più limitate ai soli Platone e Aristotele, tanto che riesce difficile intendere le parole del Fiorentino quando afferma «[...] poi gl'altri duoi mi feci daccapo dall'*Iparco* esponendo solamente le conclusioni nelle quali si conformano esso Platone et Aristotele, le quali furono un numero grande»¹⁹⁸.

La lettura dell'*Ipparco* doveva quindi essere un pretesto o, se si preferisce, un punto di partenza per un insegnamento più ampio centrato sulla concordia tra Platone e Aristotele, di cui il *Compendio*, pubblicato da poco, doveva esserne il manuale. Dal punto di vista dei contenuti, il lavoro di commento oggetto delle *lectiones* appare davvero di non grande interesse. Nel consueto "argumentum" premesso al dialogo Verino sunteggia i principali snodi tematici e argomentativi, istituendo infine un collegamento con gli *Amanti*, dove si indagherebbe il *quid est* della filosofia e quindi la sua inclusione *inter bona et lucra*, questione estranea all'*Ipparco*, poiché per Platone la conoscenza delle qualità accidentali farebbe seguito alla conoscenza dell'essenza, contrariamente a quanto ritenuto da Aristotele¹⁹⁹. Si contano poi altre due menzioni

¹⁹⁸ Cfr. *supra* nota 156.

¹⁹⁹ Cfr. PLATONIS *Opera*, 40 (num. mod., a partire dal frontespizio) «In hoc primo dialogo ostenditur: primo inductione in pluribus artificibus quod quaerant et expetant bonum et lucrum idest bonum utilem, alioquin non operarentur; 2^a ratione quoniam si non appetunt lucrum ergo damnum et malum quod est inconueniens; 3^o idem ostenditur exemplo sapientissimi Hipparci qui fuit filius natus maior Pisistrati. Iste fuit ita lucricupidus et bonum expetivit ut sapientiam omnibus communem fecerit etiam rusticis et peregrinis. Et quia inter bona et lucra praeclarius est ipsa philosophia ideo in sequenti dialogo inquit an philosophari sit pulchra res, quod ostendet inquirendo quid ipsa sit quoniam qualis sit, ut si pulchra non potest cognosci nisi prius quid sit cognoscatur, ut Plato ibi dicit ipsum enim quid est facit ad notitiam accidentium et quandoque est contra primo De anima contextu XI^o». Cfr. PLATONE, *Amat.*, 133b7-9 e ARISTOTELE, *De anima* I, 402b16 sgg. Alla luce di

dello Stagirita: la prima interessa l'incipit dell'*Etica Nicomachea*, dove la descrizione del bene come ciò a cui tutto tende è accostata alla pretesa platonica che la ricerca del guadagno condotta da tutti gli uomini sia *ipso facto* perseguimento del bene²⁰⁰; la seconda è un rimando al *De anima* e riguarderebbe un'analogia definizione di cibo²⁰¹.

L'interesse maggiore di Verino sembrerebbe orientato a fornire una spiegazione dei *dicta sapientium*, con indicazione di passi paralleli o di spunti contenuti in altri dialoghi e utili a intenderne il contenuto²⁰². Nel caso del det-

quanto detto sopra sull'urgenza avvertita dai platonici della seconda metà del '500 di difendere il loro antesignano sul versante didattico, è importante segnalare una nota in margine a una pagina della *Vita Platonis*, dove Verino afferma che nell'*Ipparco* Platone segue l'*ordo studii*, «In Hipparco de lucris cupiditate studii ordo a Platone servari videtur. Primo volens demonstrare bonum ab omnibus hominibus appeti et acquisitum lucrum existimari a defensione lucris exundit quod defensio principium demonstrationis est. Secundo perpendit (qt cancellato) plures lucris defensiones et corrigit ostendens non quaecumque et a quolibet expetibile convictionem lucris, sed cum sapientia et bonitate exemplo Hipparci [...]», *PLATONIS Opera*, 7 (num. mod.).

²⁰⁰ Cfr. *PLATONIS Opera*, 1, «Aristoteles primi Ethicorum capite primo probat quod omnes homines appetunt bonum [...]». Cfr. *PLATONE*, *Hipparch.* 226e10-227d10 e *ARISTOTELE*, *Eth. Nic.* I, 1094a sgg. La concordanza è rilevata anche in *FRANCESCO DE' VIERI*, *Compendio della dottrina di Platone*, 48.

²⁰¹ Cfr. *PLATONIS Opera*, 2; *PLATONE*, *Hipparch.* 230e3 e *ARISTOTELE*, *De anima* II, 414b6-14.

²⁰² Cfr. *PLATONIS Opera*, 2 e *PLATONE*, *Hipparch.* 228e sgg. Nel margine alto Verino riporta i *dicta* «Cognosce te ipsum, nihil nimis, perge quae iusta sunt curare, ne amicum decipias, non licet virum honestum ac bonum sapientiae cuique inludere», precisando a lato «Dicta sapientium Graeciae ut dicitur in Protagora 167». Si veda *PLATONE*, *Prot.* 343a sgg. Nel margine sinistro e nel margine inferiore viene addotta la spiegazione con gli opportuni rimandi ad altri dialoghi platonici, «Cognosce te ipsum, illud confert ad perfectionem intellectus // Nihil nimis ad perfectionem appetitus // [all'altezza del detto "Perge quae iusta sunt curare"] Istud est praeceptum de virtutibus ut hominem in se perficiunt. Exemplum quod perficit hominem ut ad alium scilicet ad amicum // Se ipsum cognoscere est cognoscere animam suam, ex Platone in Alcibiade primo de natura humana 29 columna prima // Se ignorare contingit tripliciter. Esse tria bona: animae, corporis et externa. Vide in Philebo de summo bono humano 69». Cfr. *PLATONE*, *Alc. I* 132d sgg. e *ID.*, *Phil.* 48d8 sgg.

to *Ne amicum decipias* la trattazione assume la forma di una *quaestio*, con la discussione di alcuni *exempla biblici*²⁰³.

Nel tentativo di tracciare un bilancio complessivo del platonismo di Verino, o più modestamente di ritenerne un'immagine d'insieme, è impossibile non assumere in partenza il fatto che esso costituì l'approdo universitario di un'autentica *restauratio* risalente a un secolo addietro. Un approdo che per mezzo del Fiorentino ne ha però tradito o quanto meno fortemente snaturato l'essenza, come paradossalmente evidenzerebbe già l'insistita ed espressa vicinanza a Giovanni Pico della Mirandola, del tutto disattesa *in re*. Per Ficino e poi anche per Giovanni Pico la riscoperta del platonismo aveva coinciso con un progetto di riforma della dogmatica cristiana. Francesco Cattani da Diaceto pare invece mirare alla costituzione di un *corpus* di dottrine platoniche, senza curarsi di come possano armonizzarsi con la *religio*; anche a voler far salva la sua ortodossia – come sembrerebbe doversi fare –, rimane il fatto che le sue riflessioni vogliono essere quelle di un filosofo esclusivamente platonico.

²⁰³ Cfr. PLATONIS *Opera*, PLATONIS *Opera*, 2-3, «Utrum amici sint decipiendi cum aliquando liceat uti deceptione ut Joannes in vinculis cognoscebat Christum esse verum Messiam, quem aliis ostendet rato dicens "Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi", sed vult hac sancta deceptione inducere discipulos suos ad Christum, ut visis miraculis illius fiant eius discipuli, cum ipse Joannes, ut lucerna adveniente lumine deberet minui et coartari, eos relinquere. Responditur quod deceptione mala qua quis intendat malum amico suo hac non debet illum decipere, sed deceptione sancta, ut inducat illum ad bonum aliquod, licet cum decipere. Immo neque inimicus debet decipi, nisi gratia boni maioris ut Judit decipit Olophernem a Deo inspirata et ut salvaret populum suum». Per quanto riguarda il Battista l'episodio è quello descritto in *Mt.* 11, 2-6 e *Lc.* 7, 18-23.

co.²⁰⁴ Per contro, il platonismo di Verino si illanguidisce in una pressoché sistematica conferma delle posizioni di fede, passando sotto silenzio o addomesticando i peculiari apporti dottrinali platonici e neoplatonici in ordine a metafisica, cosmologia e antropologia. Di più. A differenza di Ficino e Cattani da Diacceto, Verino non si affranca dalla propria formazione aristotelica o non vi innesta, come nel caso di Giovanni Pico, una filosofia genuinamente platonica. Contrariamente al Mirandolano – almeno per il periodo che precede la stesura del *De ente et uno* – e a Cattani, la concordia che intende stabilire tra Platone e Aristotele è fortemente sbilanciata in favore di quest'ultimo. Ce n'era forse abbastanza per suscitare le rimostranze dei colleghi più intransigenti, come Girolamo Borri – ma quanto era dovuto ad attriti personali e a rivalità accademiche? –, eppure la filosofia di Verino non ha più nulla dell'audacia del platonismo fiorentino. Il legame con questa eredità appare di fatto scisso dall'inconsistente impiego delle relative dottrine e più in generale dal disinteresse per la tradizione neoplatonica. È davvero curioso che il primo lettore di filosofia platonica allo *Studium* mostri di avere una così scarsa conoscenza degli scritti di Ficino, Giovanni Pico, Cattani da Diacceto e di far poco conto delle traduzioni ficiniane – non conoscendo il greco – per accostarsi al neoplatonismo. Di certo se si traccia un resoconto delle opere a stampa e manoscritte se ne può segnalare la mancanza di peso specifico: Plotino risulta certamente letto sul testo delle *Enneadi* – ovviamente la versione ficiniana –, ma le citazioni, pur non infrequenti, sono nella quasi totalità dei casi riduzioni aforistiche che, quando non addotte a sostegno delle verità cristiane, concernono aspetti tutto sommato marginali della sua speculazione; d'altro lato,

²⁰⁴ Nel rimandare al mio studio su Francesco Cattani da Diacceto mi limito a menzionare FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *Lettera a Germain de Ganay*, 332-337.

Porfirio (se si esclude l'*Isagoge*), Giamblico e Proclo (tranne per il *De sphaera* e per l'*In primum Euclidis Elementorum librum Commentarii*) risultano del tutto assenti. Certo non è possibile rintracciare nell'atteggiamento di Verino il tentativo, più o meno deliberato, di dar voce all'autentico insegnamento platonico, ripulito sia dalle concrezioni neoplatoniche sia dalle interpretazioni scettiche; in altri termini, prendendo spunto dal bel lavoro di Tigerstedt, Verino non è da annoverarsi tra coloro che a vario titolo contribuirono al declino dell'interpretazione neoplatonica di Platone. Il Fiorentino non è Jean de Serres e prova ne sono le attestazioni di stima nei confronti dei neoplatonici.²⁰⁵ Le ragioni sono altre e se si guarda al vicino contesto ferrarese²⁰⁶ verrebbe da far pendere la bilancia più verso il prudente opportunismo domestico che non verso il clima censorio indotto dalla Controriforma. Ma forse il motivo principale è da porsi ad un livello più fondamentale, nell'approccio stesso al platonismo, poiché è davvero forte l'impressione che esso vada semplicemente ad aggiungersi in modo superficiale a categorie di pensiero che sono irriducibilmente altre.

SIMONE FELLINA

DIPARTIMENTO ANTICHIstica, LINGUE, EDUCAZIONE, FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

²⁰⁵ Cfr. TIGERSTEDT 1974, 38-43.

²⁰⁶ Oltre a Francesco Patrizi da Cherso è da menzionare anche il *De providentia ad sententiam Platonis & Platoniorum, Ferrariae, excudebant Iulius Caesar Cagnacinius & Frater* 1587, di Tommaso Giannini, opera dalla ricca e sicura erudizione platonica (e neoplatonica), a prescindere dai convincimenti del suo autore.

BIBLIOGRAFIA

ALLEN 1998 = MICHAEL J.B. ALLEN, *Synoptic Art: Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Firenze, Olschki 1998 («Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. Studi e Testi, 40»).

ALLEN 2000 = MICHAEL J.B. ALLEN (ed.), *Marsilio Ficino. The Philebus Commentary*, Tempe, MRTS 2000.

ALLEN 2008 = MICHAEL J.B. ALLEN (ed.), *Marsilio Ficino. Commentaries on Plato, Volume I, Phaedrus and Ion*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press 2008 («The I Tatti Renaissance Library, 34»).

BARSANTI 1993 = DANILO BARSANTI, «I docenti e le cattedre dal 1543 al 1737», in *Storia dell'Università di Pisa*, Pisa, Pacini Editore 1993, vol. I, 505-567.

BAUSI 1998 = FRANCESCO BAUSI, *E. Barbaro - G. Pico della Mirandola. Filosofia o eloquenza?*, Napoli, Liguori Editore 1998.

BAUSI 2003 = FRANCESCO BAUSI (ed.), *G. Pico della Mirandola. Discorso sulla dignità dell'uomo*, Parma, Ugo Guanda 2003.

BLUMENTHAL 1971 = HENRY J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology. His doctrine of the embodied soul*, The Hague, Martinus Nijhoff 1971.

CHIARADONNA 2009 = RICCARDO CHIARADONNA, *Plotino*, Roma, Carocci Editore 2009 («Pensatori, 3»).

COLANERI 1973 = JOHN COLANERI (ed.), *Francesco de' Vieri, Lezioni d'amore*, München, Wilhelm Fink 1973.

CRESCINI 1965 = ANGELO CRESCINI, *Le origini del metodo analitico. Il Cinquecento*, Udine, Del Bianco 1965

DALMAS 2008 = DAVIDE DALMAS, «Jacopo Mazzoni» *Dizionario Biografico degli Italiani* LXXII (2008), 709-714, [http://www.treccani.it/enciclopedia/jacopo-mazzoni_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/jacopo-mazzoni_(Dizionario-Biografico)/) [01-04-2014].

DAVIES 1992 = JONATHAN DAVIES, «Marsilio Ficino: lecturer at the Studio Fiorentino», *Renaissance Quarterly* XL (1992), 785-790.

DE FERRARI 1980 = AUGUSTO DE FERRARI, «Andrea Cesalpino», *Dizionario Biografico degli Italiani* XXIV (1980), 122-125.

DEL FANTE 1980 = ALESSANDRA DEL FANTE, «Lo studio di Pisa in un manoscritto inedito di Francesco Verino secondo», *Nuova Rivista Storica* LXIV, fasc. III-IV (1980), 396-420.

DELLA TORRE 1902 = ARNALDO DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze, Tip. Carnesecchi 1902.

FARMER 1998 = STEPHEN A. FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems, with text, translation and commentary*, Tempe, MRTS 1998.

FELLINA 2010 = SIMONE FELLINA, «Cristoforo Landino e Marsilio Ficino sull'origine dell'anima», *Rinascimento* s. II, L (2010), 263-298.

FELLINA 2012 = SIMONE FELLINA, «Cristoforo Landino e le ragioni della poesia: il dissenso con Marsilio Ficino sull'origine della *pia philosophia*», in STEFANO CAROTI, VITTORIA PERRONE COMPAGNI (eds.), *Nuovi Maestri e Antichi Testi. Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno, Atti del Convegno internazionale di studi (Mantova, 1-3 dicembre 2010) in onore di Cesare Vasoli*, Firenze, Olschki 2012 («*Ingenium*, 17»), 191-222.

FELLINA 2013 = SIMONE FELLINA, «La *De genere dicendi philosophorum* di Giovanni Pico della Mirandola nel recente dibattito storiografico», *Giornale Critico della Filosofia Italiana* XCII (XCIV), s. VII, vol. IX (2013), n. 2, 322-349.

FELLINA (1) 2014 = SIMONE FELLINA, «Francesco Cattani da Diacceto: La filosofia dell'amore e le critiche a Giovanni Pico della Mirandola», *Noctua* I, 1 (2014), 28-65.

FELLINA (2) 2014 = SIMONE FELLINA, *Modelli di Episteme neoplatonica nella Firenze del '400: le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, Firenze, Olschki 2014 («*Studi Pichiani*, 17»).

GARIN 1937 = EUGENIO GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze, Felice Le Monnier 1937.

GARIN 1942 = EUGENIO GARIN (ed.), *G. Pico della Mirandola. De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, Firenze, Vallecchi 1942 (rist. anast. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Opere*, Torino, Nino Aragno Editore 2004, vol. I, con una premessa di MAURIZIO TORRINI).

GARIN 1966 = EUGENIO GARIN, *Storia della Filosofia Italiana*, Torino, Einaudi, 1966 («Piccola biblioteca Einaudi, 80»), 3 voll.

GARIN 1994 = EUGENIO GARIN, *L'Umanesimo Italiano, Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, 1994⁴ («Economica Laterza, 30») (Ia ed. 1947).

GIBBA 1993 = ALESSANDRA GIBBA, *Francesco de' Vieri known as il Verino Secondo (1524-1591): some literary and philosophical themes in his work*, Dissertation (M. Phil.), University of London (Warburg Institute) 1993.

GIBBA 1994 = ALESSANDRA GIBBA, «Francesco de' Vieri (1524-1591) and his teaching at the University of Pisa», in *History of Universities XIV* (1995-1996), 143-155.

GILLY 2012 = CARLOS GILLY, *Theodor Zwinger e la crisi culturale della seconda metà del Cinquecento*, 2012, <http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/LIBROS/Libro0844.pdf> [01-04-2014].

GILMORE 1965 = MYRON P.GILMORE, *More's Translation of Gianfrancesco Pico's Biography*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo. Convegno Internazionale (Mirandola 15-18 Settembre 1963)*, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento 1965, vol. II, 301-4.

GRENDLER 2002 = PAUL F.GRENDLER, *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore & London, The Johns Hopkins University Press 2002.

HANKINS 1990 = JAMES HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden, Brill 1990 («Columbia Studies in the Cassical Tradition, XVII,1»).

HANKINS 2001 = JAMES HANKINS, «The Invention of the Platonic Academy of Florence», *Rinascimento* s. II, XLI (2001), 3-38.

HANKINS 2005 = JAMES HANKINS, «Marsilio Ficino on 'reminiscentia' and the Transmigration of Souls», *Rinascimento* II s., XLV (2005), 3-17.

KRAYE 2002 = JILL KRAYE, «Ficino in the firing line: a Renaissance Neoplatonist and his critics», in MICHAEL J.B. ALLEN, VALERY REES, MARTIN DAVIES (eds.), *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, Leiden, Brill 2002, 377-397.

KRISTELLER 1984 = PAUL O. KRISTELLER, «Lay Religious Traditions and Florentine Platonism», in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1984, vol. I, 99-122.

MARCEL 1958 = RAYMOND MARCEL, *Marsile Ficin*, Paris, Les Belles Lettres 1958.

MASKELL 1975 = DAVID MASKELL, «Robert Gaguin and Thomas More translators of Pico della Mirandola», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* XXXVII, 1 (1975), 63-68.

MATTEOLI 2010 = SARA MATTEOLI (ed.), *Iacobi Mazzonii In universam Platonis et Aristotelis philosophiam Praeludia, sive de Comparatione Platonis et Aristotelis*, introduzione di ANNA DE PACE, Napoli, D'Auria 2010 («Storie e testi, 19»).

MATTON 1986 = SYLVAIN MATTON (ed.), *Francisci Catanei Diacetii De pulchro libri III. Accedunt opuscula inedita et dispersa necnon testimonia quaedam ad eundem pertinentia*, Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa 1986 («Nuova collezione di testi umanistici inediti o rari, 18»).

MOHLER 1927 = LUDWIG MOHLER (ed.), *Bessarionis In calumniatorem Platonis libri IV*, Neudruck der Ausgabe Padeborn 1927 (rist. Padeborn, Ferdinand Schöningh 1967).

NICCOLI 1987 = SANDRA NICCOLI (ed.), *Marsilio Ficino. El libro dell'amore*, Firenze, Olschki 1987

OGREN 2009 = BRIAN OGREIN, *Renaissance and Rebirth. Reincarnation in Early Modern Italian Kabbalah*, Leiden, Brill 2009 («Studies in Jewish History and Culture» 24»).

OLDRINI 1997 = GUIDO OLDRINI, *La disputa del metodo nel Rinascimento. Indagini su Ramo e sul ramismo*, Firenze, Le Lettere 1997 («Giornale critico della filosofia italiana. Quaderni, 5»)

PARKS 1976 = GEORGE B. PARKS, «Pico della Mirandola in Tudor Translation», in E. P. Mahoney (ed.), *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Leiden, Brill 1976, 352-369.

PIGNATTI 2010-2011 = FRANCO PIGNATTI, «Per Francesco de' Vieri, detto il Verino Primo. Con uno sconosciuto epitafio latino di Agnolo Firenzuola», *Schede Umanistiche XXIV-XXV* (2010-2011), 143-177.

PINTAUDI 1976 = ROSARIO PINTAUDI, «Il Platone di Francesco Verino secondo», *Rinascimento* s. II, XVI (1976), 241-249.

PLAISANCE 2004 = MICHEL PLAISANCE, *L'Accademia e il suo principe. Cultura e politica a Firenze al tempo di Cosimo I e di Francesco de' Medici*, Roma, Vecchiarelli Editore 2004.

PROCACCIOLI 2001 = PAOLO PROCACCIOLI (ed.), *Cristoforo Landino. Comento sopra la Comedia*, Roma, Salerno Editrice 2001.

REVERDIN 1956 = OLIVIER REVERDIN, «Le "Platon" d'Henri Estienne», *Museum Helveticum* XIII (1956), 239-250.

SCHMITT 1976 = CHARLES B. SCHMITT, «Girolamo Borro's *Multae sunt nostrarum ignorationum causae* (Ms. Vat. Ross. 1009)», in EDWARD P. MAHONEY (ed.), *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in honor of Paul Oskar Kristeller*, Leiden, Brill 1976, 462-476.

STEELE 1920 = ROBERT STEELE (ed.), *Secretum secretorum cum glossis et notulis / Tractatus brevis et utilis ad declarandum quedam obscure dicta FRATRIS ROGERI / accedunt versio anglicana ex arabico edita per A. S. FULTON, Oxonii, e typographeo clarendoniano, 1920.*

TIGERSTEDT 1974 = EUGÈNE N. TIGERSTEDT, *The decline and fall of the Neoplatonic interpretation of Plato: an outline and some observations*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica 1974 («Commentationes humanarum litterarum, 52»).

VASOLI 1968 = CESARE VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo: "invenzione" e "metodo" nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano, Feltrinelli 1968.

VASOLI 2001 = CESARE VASOLI, «Platone allo Studio Fiorentino-Pisano», *Rinascimento* s. II, XLI (2001), 39-69.

VERDE 1973 = ARMANDO F. VERDE, *Lo studio fiorentino (1473-1503). Ricerche e Documenti, II: Docenti-dottorati*, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento 1973.

VERDE 1983 = ARMANDO F. VERDE, «Il "Parere" del 1587 di Francesco Verino sullo Studio pisano», in *Firenze e la Toscana dei Medici nell'Europa del '500* (Atti del Colloquio Internazionale. Firenze 9-14 giugno 1980), Firenze, Olschki 1983 («Biblioteca di storia toscana moderna e contemporanea. Studi e documenti, 26»), vol. I, 72-94.

VITALE 2011 = ERRICO VITALE (ed.), *Marsilio Ficino, Teologia Platonica*, Milano, Bompiani 2011 («Il Pensiero Occidentale»).

WARD 1960 = GILBERT N. WARD, *Renaissance concepts of method*, New York, Columbia University Press 1960

WEISS 1965 = ROBERT WEISS, «Pico e l'Inghilterra», in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo. Convegno Internazionale (Mirandola 15-18 Settembre 1963)*, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento 1965, vol. I, 143-158.

ENSINAR FILOSOFIA NA COIMBRA DO SÉCULO XVI: O CASO DOS 'COMMENTARII COLLEGII CONIMBRICENSIS S.I. (1592-1606)'

MÁRIO S. DE CARVALHO

1. Introdução

Há mais de quatrocentos anos um jesuíta de Coimbra, Sebastião de Moraes, chegou a Parma acompanhando como confessor a futura esposa de Alexandre Farnese, D. Maria de Portugal. Ele foi durante alguns anos (1569-71) reitor do Colégio desta bela, histórica e elegante cidade, e dele, posteriormente nomeado primeiro bispo do Japão (Funay), disse Pedro Ribadaneira, ser um “uomo buono, dotto, prudente, amato dai fratelli e stimato di fuora (...) però maninconico, e inesperto, piu presto inchinato alla quiete degli studi che alla sollecitudine del governo”¹. Evoco esta coincidência de Parma ter acolhido um mestre vindo de Coimbra, que em 1586, ainda enquanto Provincial, instava a que se dedicasse todo o tempo a entender mais e melhor o texto de Aristóteles (MP VII 600)², com a circunstância de também em Parma e na corte dos Farnese haver estado aquele que foi talvez o huma-

¹ Cf. FREITAS CARVALHO 1999, p. 252; cf. também STEGMÜLLER 1959, 87.

² Cf. CARVALHO 2010, p. 44. MP abrevia os *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*. I: 1540-1556, ed. L. LUKÁCS, Romae 1965 e sg.

nista aristotélico mais criticado pelo *Curso Aristotélico Jesuíta de Coimbra* (CAJC), de que aqui tratarei, o bispo de Caserta Antonio Bernardi³.

No que se segue avançarei em três momentos, mas permitindo-me desde já testemunhar que optarei por uma aproximação mais sintética e menos analítica, em virtude do trabalho de Cristiano Casalini, *Aristotele a Coimbra*, que gostaria de saudar⁴. Assim, apresentarei o CAJC evidenciando o seu eclectismo (§ 2); de seguida, debruçando-me sobre o ensino e o seu sujeito, darei relevo à noção de ordem (§ 3); finalmente explorarei a ideia de ciência, o problema central do CAJC (§ 4).

2. Filologia e Filosofia, a opção pelo eclectismo

No Prefácio à primeira edição das *Instituições Dialécticas* (1564), o primeiro jesuíta português ligado ao CAJC, Pedro da Fonseca, justificou o que se sentia nessa preclara cidade nas Artes liberais (*urbis Conimbricae preclarae bonarum artium*)⁵, na sequência da iluminada intervenção de D. João III criando um Colégio das Artes⁶. Avaliando negativamente o século que o precedera, Fonseca preconizava outra “Aristotelian turn” – “um regresso às fontes (*veluti in cunabulis*)” –, que se caracterizasse por um acesso directo aos textos do

³ Cf. FORLIVESI 2009.

⁴ Cf. CASALINI 2012.

⁵ METEOR. 1593, t. 9, c. 9, 102.

⁶ Cf. FREI AMADOR ARRAIS 1974, 339: «... el Rey Dom João o Terceyro (...) vendo que em seus Reynos não avia escolas geraes de todas as sciencias (...) criou, & perfeiçoou a Universidade de Coimbra, & mandou buscar letrados estrangeiros mui doctos, & insignes em todas as faculdades, que fez vir com grandes partidos de Italia, Frandres, França, & Castella à dita Cidade, onde se lem todas as sciencias assi da sagrada Theologia, como dos sanctos Cânones, Leys, Medicina, phylosophia, Artes, & varias línguas. De maneyra que com seu favor começarão as letras, & virtudes a florecer...».

Filósofo, em vez das habituais sùmulas com que até então se compraziam os reputados aristotélicos:

“De tal modo foi pobre de literatura brilhante a idade anterior que, ainda que todos os que frequentavam os estudos de Filosofia quisessem ser tidos como aristotélicos, pouquíssimos eram os que estudavam Aristóteles. Efectivamente, julgavam que a doutrina aristotélica se continha mais perfeita e proficientemente explanada nalgumas sùmulas e investigações elaboradas pelo zelo dos mais diligentes do que pelo próprio autor. (...) Advertindo isto, a nossa Academia Conimbricense, levada pelo recente exemplo e prática de algumas outras, seguiu este método de ensinar (*docendi rationem*), por assim dizer, num regresso às fontes (*veluti in cunabulis*), julgando que todo o empenho devia ser colocado na explanação (*explicandis*) dos livros de Aristóteles”⁷.

Embora Fonseca se tivesse afastado do CAJC que veio a ser publicado (1592-1606), o seu sucessor e principal redactor do Curso, Manuel de Góis, procurou seguir essa metodologia, *in disciplina Aristotelis*⁸. Isso aconteceu nos livros da *Physica* (1592), nos *De Coelo* (1593)⁹, nos do *De Generatione et Corruptione*, nos *De Anima* (1598)¹⁰, e finalmente *In universam Dialecticam* (1606)¹¹, este último da autoria de Sebastião do Couto. Estes dois jesuítas procuraram à sua maneira emular o notável trabalho de Fonseca sobre a *Metaphysica*, cuja preocupação com a restituição do texto de Aristóteles foi inigualável. Se diversamente de Fonseca, nenhum dos dois restituiu ou

⁷ DA FONSECA 1964, p. 9. Sobre a intervenção global de Fonseca, vd. CARVALHO 2010, 26, 27-32, com relevo para a p. 29 que transcreve a carta do autor.

⁸ DE COELO 1593, II, c. 5, q. 6, a. 2, 233.

⁹ O tomo do *De Coelo* continha também um *Tractatio aliquot Problematum de rebus ad quatuor mundi elementa pertinentibus*, umas disputas sobre a *Ethica*, e um comentário aos *Meteororum*, e aos *Parva Naturalia* (este último incluindo os tratados *De divinatione per somnum*, *De Iuventute et Senectute*, *de longitudine et brevitate vitae*, *De memoria et Reminiscentia*, *De Respiratione*, *De Somniis*, *De Sono et Vigília* e *De Vita et Morte*).

¹⁰ O tomo do *De Anima* integrava um *Tractatus de Anima Separata* e um outro *Tractatio aliquot Problematum ad quinque sensus spectantium*.

¹¹ O tomo dedicado à Lógica integrava os seguintes títulos: *in Isagogem Porphyrii*, *in libros Categoriarum*, *de Interpretatione*, *de Priore Resolutione*, *de Posteriore Resolutione*, *in librum primum Topicorum* e *in duos libros Elenchorum*.

traduziu o texto grego (este será acolhido nas edições publicadas fora de Portugal), em todos os títulos que citámos Góis e Couto recorreram à metodologia que se deverá contar como uma das razões pelas quais esta edição filosófica conheceu um sucesso europeu. Refiro-me ao duplo procedimento da *explanatio* e da *quaestio*, quer dizer, ao facto de se tratar de um manual com dois patamares de leitura e uma tripla metodologia: (i) a exacta versão e reconstituição do texto aristotélico a ser comentado; (ii) a hermenêutica do sentido buscada dentro da fonte (Aristóteles), permitindo um primeiro levantamento de dúvidas; (iii) a discussão progressiva e autónoma de questões, na via da doutrina e na via da disciplina¹². Voltaremos, no fim, a esta divisão, mas talvez valha a pena anotarmos desde já que o método que Fonseca preconizara se distinguiu também da proposta, eventualmente mais conhecida, de Francisco Suárez, também para a *Metaphysica*, e cujo esforço de totalização obedecia antes a um cunho expositivo não textual¹³. Este será aliás o processo vencedor, progressivamente adoptado mesmo pelos manuais dos jesuítas conimbricenses dos séculos XVII e XVIII.

Tendo em consideração que sob o título genérico de *Commentarii* outras metodologias e outros títulos da obra de Aristóteles foram objecto de estudo – a monografia de Casalini elucida bem esta matéria –, qualquer elementar conhecedor da obra do Estagirita topa facilmente com algumas ausências. Elas merecem ser explicadas porque se entendia e se prescrevia que filosofar seria equivalente a comentar Aristóteles. Em Coimbra tal sucede num quadro estranho à sistematicidade praticada por Suárez nas suas *Disputationes*

¹² Cf. CARVALHO 2010, p. 60-61, com bibliografia.

¹³ Cf. COUJOU 1999, «Introduction», 4*-5* e nota.

Metaphysicae, mas nunca alheio ao chamado *filum doctrinae*¹⁴. Eis as principais ausências: a *Metaphysica*, a *Politica*, a *Retorica* e a *Poetica*, além de *De Sensu et Sensibili*, e dos livros da biologia animal (*Historia Animalium*, *Partibus Animalium*, *De motu animalium*, *De incessu animalium*, e *De Generatione Animalium*). Expliquemos todas estas ausências. Os textos de biologia e o primeiro tratado dos *Parva Naturalia* podiam dar-se como estudados nos livros do *De Anima* e nas várias partes publicadas dos *Problemata*; os dois tratados mais literários tinham sido abordados no curso de Humanidades que antecedia o de Filosofia, se bem que, juntamente com a *História dos Animais*, a *Retórica* e a *Poética* fossem explicitamente considerados livros mais fáceis ou menos elaborados¹⁵; o estudo da política encontrava-se subsumido pela ética, apesar de esta ser muito breve (a *Nicomachea* foi disputada à luz da *Suma de Teologia* de S. Tomás e os *Magna Moralia* e a *Eudemia* não conheceram quaisquer comentários) e de se exigir alguma maturidade para o seu estudo; quanto aos livros da *Metaphysica*, eles não foram editados apenas por falta de tempo, pois, quer Manuel de Góis, quer Sebastião do Couto deixaram bem explícito, em vários lugares do seu trabalho comentarístico, a intenção de o virem a fazer.

Quem confrontar a tradição manuscrita de Coimbra e de Évora que deu origem ao CAJC com este último que foi o trabalho efectivamente publicado verifica que neste há uma excessiva exposição de Aristóteles à tradição. Isto tem como consequência editorial a produção de uma “hipertextualidade” que Descartes, desconhecedor deste termo da WWW e que nunca leu R. Barthes, designou antes por “prolixo”. A *peripatetica familia* com a qual se acedia ao texto do Filósofo acolhia sucessores (Teofrasto e.g.), exegetas (*interpretes*),

¹⁴ DE ANIMA 1598, III, c. 5, q. 4, a. 2, 345; cf. CARVALHO 2010B.

¹⁵ PHYS. 1592, Prooemium, 46.

como Alexandre, Porfírio, Temístio, Simplício, Amónio, Plutarco e Filópono, entre outros; depois, expositores, como Galeno ou de novo Alexandre; comentadores, em vários idiomas, como o latino – com Boécio, Alberto Magno e São Tomás – e o árabe – com Averróis e, por fim, naturalmente um número impressionante de autores mais ou menos contemporâneos¹⁶. Muito recentemente foi posta em relevo a frequência invulgar de citações de médicos contemporâneos e ibéricos, a propósito das páginas que Aristóteles concedeu à teoria do conhecimento sensível (*De Anima* II 7-11)¹⁷. E referiria ainda o trabalho do estudioso ucraniano sobre os *Comentários à Dialéctica* (permitam-me, neste momento histórico tão doloroso que nomeie a pátria ferida de S. Wakúlenko), revelador do número impressionante dos autores mais recentes citados por S. do Couto: sete teólogos, dois augustinianos, quatro averroístas cristãos, quinze tomistas, treze escotistas, catorze nominalistas, três eruditos bizantinos, quinze humanistas e seis autores ibéricos¹⁸. O efeito da hipertextualidade, tal como lhe chamou o mesmo Wakúlenko, é fácil de apreciar, e mesmo de contabilizar, v.g. se confrontarmos os 164 fólios manuscritos do inédito *In Primum Aristotelis de Anima Scholia*, atribuído a Pedro da Fonseca¹⁹, com data de 1559, com o congénere de Manuel de Góis, publicado em 1598 com 440 páginas impressas.

Esta hipertrofia textual explica-se, por um lado, pela rapidez do empreendimento, e pela liberdade com que as decisões eram tomadas, antes ou concomitantemente ao estabelecimento da *Ratio Studiorum*; recorde-se que,

¹⁶ DIALECT. 1606, Prooemium, 5.

¹⁷ Cf. SANDER 2014.

¹⁸ Cf. WAKÚLENKO 2005.

¹⁹ Cf. Coimbra, Biblioteca Geral Universidade de Coimbra, Ms 2399; in 4º.

quer Fonseca, quer Góis, contribuíram para a sua redacção como especialistas. E, por outro lado, pela facilidade que a imprensa concedia, dado o facto de se tratar de uma iniciativa desde o seu início feita a pensar em toda a Companhia de Jesus (isto deve aliás explicar a amplitude das *quaestiones*, concebidas a pensar na definição do *filum doctrinae*), e pela liberdade e exaustividade didácticas. Cria-se, convicta mas ingenuamente, que as interpretações que saíam fora dos limites (*extra chorum vagantur*) podiam ser corrigidas desde que iluminadas pelo brilho da divina fé. Isto era aliás testemunhável pelo próprio efeito de tradição, confessando-se assim que, quer filósofos, quer eruditos teólogos, se haviam servido de Aristóteles ao longo de vários séculos, para explicar as mais importantes e maiores questões, não apenas na física e na dialéctica, mas também nas ciências moral e divina²⁰.

Seja como for, em face das várias dificuldades a respeito das teses de Aristóteles, e mormente nas atinentes à eternidade v.g., o *Curso Aristotélico Jesuíta Conimbricense (nostrarum commentationem)* adopta uma posição probabilista, em muitas ocasiões²¹, e noutras, com base no princípio da distinção entre o que Aristóteles pensou (*Aristoteles senserit*) e aquilo que se deve de facto pensar (*quid sentiendum sit*), supera o pensamento comentado, retomando à sua maneira a técnica de S. Tomás da “*expositio reverentialis*”²².

Todo este trabalho de comentário obedeceu exclusivamente a um programa escolar global, num período europeu conhecido como uma nova era

²⁰ DIALECT. 1606, Prooemium, 5-6.

²¹ DE COELO 1593, I, c. 2, q. 3, a. 3, 47, para apenas um exemplo.

²² PHYS 1592, II, c. 1, q. 2, a. 3, 223.

da educação ou do que chamei o momento exegético da Europa²³. Em três anos e meio de estudos de Filosofia, a lógica ocupava a parte de leão, situação que alguns professores e sobretudo visitantes lamentaram, mas que se compreende pela importância que se lhe atribuía – considerava-se que disputar era um dos distintivos do filósofo –, pois nela se dava uma atenção particular à divisão, à definição e à argumentação enquanto modos de ensinar: pela divisão chegava-se ao conhecimento das partes, pela definição ao conhecimento da essência e pela argumentação às afecções e aos acidentes²⁴. Entre as quatro acepções do verbo latino, *disserere*, que se supõe correlativo ao grego “*dialegesthai*”, nota-se uma sensibilidade sobretudo relativamente à acepção de “descobrir” – de novo, seja pela argumentação, seja pela definição, seja pela divisão –, mas esta arte ou doutrina da descoberta (*ars sive doctrina disserendi*), na sua dimensão teórica (*docens*), traduz-se sobretudo num ditame ou norma pela qual uma arte prescreve o modo prático indispensável para se poder fazer uma obra²⁵. Entre algumas menções elogiosas à dialéctica contam-se e.g. a de “balança da verdade”, “regra e medida das ciências”, “formadora da sabedoria”, etc. À dialéctica ou lógica, e desde que tudo corresse idealmente, o que nem sempre ou quase nunca sucedeu como é óbvio, seguia-se a física, a psicologia e a ética, e finalmente a metafísica.

Sendo este o horizonte teórico do CAJC, já se vê como motivos e oportunidades didácticas mais prosaicas devem explicar o pragmatismo de Góis,

²³ DURKHEIM 2007, p. 85; vd. mais bibliografia in CARVALHO 2010, 26; Cf. CARVALHO 2008, 141-48.

²⁴ DIALECT. 1606, Prooemium, q. 5, a. 3, 42.

²⁵ Cf. CARVALHO 2010, 65.

numa eventual modificação do plano e da metodologia de Fonseca, levando-o a escrever:

“...a partir do que é esparsamente transmitido por Aristóteles, vamos escolher o que for mais digno e mais importante num só ponto (*in unum seligere*) e juntar na mesma ordenação (*ad idem institutum adiungere*) as restantes observações pertinentes, para apresentar tudo aos leitores (*legentibus*), de acordo com a nossa perspectiva (*arbitratu nostro*), resumidamente dividido em capítulos; de modo a que a explicação (*explicatio*) destas matérias que são, por natureza, muito agradáveis, possa ser também mais agradável e mais proveitosa”²⁶.

As palavras de Góis que acabámos de reproduzir e a obra que de facto deu à imprensa, revelam-nos que estamos perante um manual para ser lido, eventualmente em voz alta, mas composto segundo uma perspectiva bem definida e consciente. Diríamos como um verdadeiro texto eclético, não evidentemente, na acepção moderna pejorativa desse vocábulo, mas antes na acepção aristotélica dos *Topica*, cujo emprego do verbo grego *eklégein* (recolher, seleccionar) nos permite pensar no seu correspondente latino (*seligere*); tudo isto somado, poderíamos evocar, como cenário hermenêutico de fundo, a invenção dos lugares ou tópicos teológicos de Melchior Cano, na esteira de uma célebre passagem da *Summa theologiae* (Aquino I, q1, a8, ad 2um) onde S. Tomás reflecte sobre os argumentos por autoridade, e a metódica dos *Análíticos* (89b23) que interrogava se é (*ei ésti/si est*), o que é (*ti éstin/quid est*), como é (*tò hótí/quia*) e por que é (*tò dióti/propter quid*).

É ainda com o intuito explícito de evitar que os alunos percam tempo a tomar notas, que os Padres da Companhia de Coimbra e de Évora conjugam

²⁶ METEOR. 1593, Prooemium, 4.

manual didático e invenção da imprensa²⁷. Talvez nenhum outro autor coevo o tivesse dito melhor, ao louvar a imprensa pela facilidade com que os pobres podiam finalmente ter acesso ao saber²⁸. Isto é particularmente interessante e importante. Duzentos anos depois de Dante ter elogiado a língua vulgar como meio de facilitar e democratizar (passe palavra tão moderna) o acesso ao saber filosófico, é significativo recordarmos, sobretudo em tempos de carência como os nossos e de atribulada crise financeira que ameaça expulsar do ensino quem não o puder pagar, como, voltando embora à dimensão global do latim, na cidade de Coimbra por volta de 1561 se acolhiam 1800 estudantes provenientes de todo o país, e não só, independentemente do pecúlio dos seus pais²⁹.

A ligação ensino/imprensa, com a tónica posta no ensino, aparece justificada num diálogo entre Escalígero e Cardano. Ao perguntarem “por que é que, por vezes, a audição deleita mais do que a visão”³⁰, os nossos Jesuítas fazem suas algumas razões de Escalígero que vale a pena reter: (i) o esforço é menor numa aprendizagem feita auditivamente; (ii) a entoação da voz desperta mais interesse; (iii) o que ouvimos torna-se menos abstracto do que quando lemos; (iv) há uma dimensão social na audição; (v) pelo maior respe-

²⁷ Cf. MP, III, 317; MP, III, 60; MP, II, 44*; MP II 669, para o mesmo tema em Bento Pereira, com data de 1564.

²⁸ Cf. FREI AMADOR ARRAIS 1974, IV 3, 223: “Divina invenção foy por certo a da Impressam pola facilidade de tresladar os livros. Da qual nasece poderem os pobres ser também letrados, como os ricos, que antes não erão. (...) Porem Gutembergo, não se glorie ser o pymeiro inventor della no anno de mil & quatrocentos, & quarenta. Porque os nossos sabem em Japam, e no Império das Abexis aver impressores de forma de ferro há muitas centenas de annos.” (vd. *ibid.* IV 32, 297 sobre o assunto da invenção da imprensa na China)

²⁹ Cf. MP, III, 61; vd. CARVALHO 2010, 40.

³⁰ *Tractatio aliquot Problematum ad quinque sensus spectantium per totidem sectiones distributa s. 2*, in DE ANIMA 1598, 548.

ito que nos obrigamos a mostrar a quem expõe; (vi) pelo prazer do diálogo investigatório com o narrador; (vii) pela descontração e agradabilidade próprias do diálogo. Com efeito, a seguir à vista ouvir é o mais relevante dos sentidos³¹, e tal como aquela, embora de maneira menos boa, a escuta está ao serviço da doutrina, da ciência e da experiência³². Subjacente a estas palavras está uma concepção e uma atenção moderna à psicologia do ensino, e às condições materiais do mesmo.

3. Pedagogia e Antropologia, a importância da ordem

Voltemos agora o nosso olhar para os protagonistas, mestres e estudantes. Aristóteles havia teorizado sobre alguns sinais fisionómicos indicativos do talento³³, contando-se o temperamento melancólico (de que, como vimos, o reitor do Colégio de Parma era dotado) como o mais indicado para a filosofia³⁴. Atribuía-se aos melancólicos o privilégio no engenho ou na inteligência³⁵, porquanto aprendiam facilmente, discorriam rapidamente, eram ágeis e agudos, com boa capacidade de evocação de coisas exteriores e de as relacionarem, sopesando assiduamente o que apreendiam, meditando nelas frequentemente, e ajuizando permanentemente sobre aquilo que descobriam ao discorrer. Eis o perfil ideal de um aluno de filosofia: prendado, dotado de boa

³¹ DE ANIMA 1598, II, c. 8, q. 4, a. 1, 212.

³² *Ibid.* III, c. 1, q. 1, a. 2, 277.

³³ DE COELO 1593, II, c. 3, q. 9, a. 1, 186.

³⁴ DE GEN. 1597, II, c. 8, q. 4, a. 3, 464. Como a compleição do corpo é sinal do talento (*ibid.* II, c. 8, q. 4, a. 1, 461) – e.g. floresce nos melancólicos, que se podem dividir em dois géneros consoante a atrabile seja mais quente ou mais húmida (*ibid.* II, c. 8, q. 4, a. 4, 463) –, o temperamento mais apto para a excelência da inteligência e a perspicácia da mente é o resultante da combinação da bÍlis com a melancolia (*ibid.* II, c. 8, q. 4, a. 3, 462).

³⁵ *Ibid.* II, c. 8, q. 4, a. 2, 462.

fantasia, quer dizer, de imaginação rápida e perspicácia, rápido raciocínio e discurso fluente, boa faculdade estimativa, quer dizer, capaz de gerir essa faculdade de modo excelente destacando-se por isso pelo discernimento³⁶.

Como ficou dito, o processo de descoberta na ciência remetia para um horizonte teórico de nítidos contornos epistemológicos, sobre o qual Casalini se debruçou: no ensino tratava-se de tomar em consideração o modo como a nossa mente discorre (*disserire*) correctamente e sem erros quando investiga (*investigare*) assuntos que desconhece (*incognita*) a partir dos mais bem conhecidos (*notioribus*). Realisticamente, à epistemologia acrescentava-se a antropologia e mesmo uma dietética. Quer dizer: era do Homem todo na sua singularidade que se tratava, considerando-se por isso que a beleza (*bonitas*) da fantasia, evidente como contributo para a perspicácia e inteligência, dependia em primeiro lugar do corpo e do aparelho sensorial (*sensiterium*) e, sem se desconhecer a importância das condições cerebrais, a bondade (*bonitas*) do talento era explicada não pelo intelecto em si, mas pelo valor dos sentidos internos, sua prontidão e destreza nas actividades. Daí que, quanto mais se exercitarem mais vivos são os corpos, mesmo não sendo a delicadeza (*mollitudo*) da carne – apesar de tudo sinal de um bom carácter (*ingenium*) – sinal de maior nobreza da alma. Os progenitores, a geografia e uma alimentação racional (*ratio victus*) podiam intervir na vontade, na memória e no talento mas, porque o talento podia ser domado e inflectido, o poder da educação estava garantido, sem ter que ver com influências astrológicas. Precisando a posição de Fonseca, segundo a qual a capacidade de aprender (*disci-*

³⁶ PARVA NATURALIA 1593, *In librum de Somniis* c. 2, 39.

plina) pertencia à essência do ser humano, Couto, mais realista, sublinhou sobretudo a dimensão potencial do ensino.

Simultaneamente ensino (*doctrina*), arte (*ars*), aprendizagem (*disciplina*) e descoberta (*inventio*), o acto de causar o saber no aluno pelo mestre (*magister*), o ensino (*doctrina*), numa palavra, estava dependente da escrita ou da voz de um mestre³⁷, e por isso também atribuível à ciência de Jesus Cristo³⁸. Não obstante o que se disse acerca da audição, a vista continua a ser considerada como o órgão mais adequado e apto para a experiência (*experientia*), e que esta é a mãe (*parens/mater*) da filosofia, sua mestra (*magistra*) e condutora (*dux*). Ora, uma vez que a alma humana é uma tábua rasa desde a sua criação por Deus e posterior infusão no corpo, e que o hábito das ciências (*scientiarum habitus*) se adquire com o passar do tempo, o conhecimento não pode senão começar nos sentidos, avançar para a observação, e só depois, graças à experiência, alcançar as ciências. A temporalidade será assim um factor a tomar em consideração, razão pela qual, além de ser necessária para o conhecimento dos princípios e para formar o hábito das ciências e das artes, a experiência não pode deixar de ser matéria para a indução na ciência (*ars*)³⁹, apesar da semântica de “experiência” no CAJC ser alargada, mas imprecisa, porque estende-se da crítica à tradição, graças e.g. às descobertas marítimas portuguesas, à sua mais ingénua confirmação.

Epistemológica e metodologicamente, é necessário acrescentarmos uma noção capital, a de *ordo*, às duas já referidas, de tempo e de eclectismo.

³⁷ *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae de Posteriore Resolutione* I, c. 1, q. 2, a. 1, in DIALECT. 1606, 301

³⁸ *Ibid.* I, c. 1, q. 2, a. 2, 304.

³⁹ DIALECT. 1606, Prooemium, q. 1, a. 1, 7.

Pensamos pelo menos em três dos seus níveis: a ordem em que alegadamente as ciências (*ordo in disciplinis*) foram descobertas (*inventae*); a ordem em que elas devem ser ensinadas (*doctrinae*); a ordem em que elas devem ser preferidas, por razões de dignidade (*dignitatis*) intrínseca, i.e., da sua certeza ou evidência, superioridade do seu objecto, e utilidade do seu saber. Só articulando estes três critérios de dignidade é que se pode defender, frente ao predomínio lectivo da lógica, que a metafísica é a primeira ciência, a filosofia natural a segunda, e a matemática a última; mas também, que a matemática é a primeira, a filosofia natural a segunda, e a metafísica a última, agora quanto ao grau de certeza e de evidência (*certitudo et evidentia*). A preponderância e o lugar inequivocamente intermédio da *physica* – 73% do CAJC ocupa-se de filosofia natural – é de fácil explicação, pois sem ela o mundo perderia a sua espessura ontológica e cognitiva, o que se considera ser um erro filosoficamente absurdo.

Consideremos a ordem do ensino. Contra a reminiscência platónica e o inatismo na ciência, o CAJC recorda a tese de Aristóteles segundo a qual o intelecto está em potência para a aprendizagem segundo a ordem do tempo, desde a sua origem⁴⁰. A tese aristotélica da tábua rasa equivale a uma concepção da descoberta enquanto descoberta, i.e., a uma determinada sensibilidade perante o tempo e o advento da novidade enquanto actualidade (*entelecheia/intelligere*). Isso traduz-se sempre que qualquer mestre começa por comunicar ao discípulo a ciência mediante exemplos sensíveis, ou semelhantes, por forma a reproduzir as imagens adequadas à intelecção, e lhe apresenta proposições comuns e princípios conhecidos, aplicando-os a conclusões parti-

⁴⁰ DE ANIMA 1598, III, c. 4explanatio, Coimbra 1598, 317; *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae de Posteriore Resolutione* I, c. 1, q. 1, a. 2, DIALECT. 1606, 293.

culares, como que levando-o pela mão para o conhecimento do inteligível e da verdade. O professor não transmite a ciência mediante a infusão na mente do aluno da luz do intelecto ou das espécies inteligíveis por si e directamente, mas ensina de facto na medida em que apresenta proposições, signos externos ou exemplos que são auxiliares do conhecimento que quer inculcar⁴¹. Sendo embora verdade que o aluno de filosofia deve conceder sem prova muitas coisas, como os chamados postulados, mesmo que os não entenda ou os considere falsos, os sinais externos que são conhecidos pelo professor de modo particular, e explicitamente são conhecidos de modo confuso e universal pelo aluno⁴². Isto equivale a reconhecer que a ciência que está no discípulo é de certo modo causada pelo mestre⁴³, mas que o discípulo também participa nessa acção⁴⁴, sendo esta uma das razões pelas quais a antropologia do ensino não dispensa a ética: na instrução (*educatio*), além das condições naturais para a tranquilidade, consideram-se os prazeres como inimigos da ciência⁴⁵, e os prazeres indecentes (*obscenus*) do corpo como prejudiciais ao engenho⁴⁶.

Enfim, defendendo-se que o talento filosófico passa por discutir as coisas e não as palavras, o que evidentemente nos lembra S. Agostinho, a ultrapassagem deste autor faz-se pela consideração do acto educativo como devendo atingir e modificar o Homem na sua totalidade, i.e., atravessando-o desde as suas raízes físicas até à sua última dimensão espiritual. E atrever-

⁴¹ *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae de Posteriore Resolutione* I, c. 1, q. 1, a. 3, DIALECT. 1606, 295.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Commentarii in libros Aristotelis Stagiritae de Posteriore Resolutione* I, c. 1, q. 2, a. 1, DIALECT. 1606, 301.

⁴⁴ DE ANIMA 1598, II, c. 1, q. 7, a. 3, 83.

⁴⁵ PHYS. 1592, VII, c. 3, explanatio, 689.

⁴⁶ DE GEN. 1597, II, c. 8, q. 4, a. 1, 461.

me-ia mesmo a acrescentar: a todos os Homens, evocando o facto tão curioso de, para poder ser compreendida por todos os estudantes, a lição inaugural do ano lectivo 1584/85, no colégio jesuíta português da Índia (Goa), teve de ser traduzida em dezasseis idiomas⁴⁷.

4. Metafísica e MissionaçãO, a exposiçãO da ciência

A noção de ordem é incompleta se não se exprimir teleologicamente. Comparando-se o génio ou talento (*ingenia*) do Homem às árvores que do-
bram, assim o ser humano pode ser adequadamente denominado árvore celeste, desde que domesticado pelas ciências (*ars*) e pela educação (*cultus*)⁴⁸. Mas, ainda e sempre como as árvores, a figura humana erecta (*recta*) explica-se por uma tripla razão: para comodidade dos sentidos internos e externos, para o uso das mãos, finalmente, para que ele considere que foi criado por Deus para o céu e a eternidade⁴⁹. Inclinando ao amor de Deus e ao desprezo dos prazeres e das honras, o aluno de filosofia conhece a bondade divina que se manifesta nas criaturas, ama-as, e afasta as vaidades considerando-as insignificantes⁵⁰.

Acabámos de nomear o fim essencial da razão humana que confere ao todo que o CAJC é uma organização sistemática, a ideia fundadora da ciência e do seu ensino. Este é um caso de identidade entre sistema e filosofia, segundo aquele conceito que Kant (KrV A 542) designava por “escolástico”.

⁴⁷ SARAIVA 1989, 155-56.

⁴⁸ DE COELO 1593, II, c. 3, q. 9, a. 3, 193.

⁴⁹ DE GEN. 1597, II, c. 8, q. 3, a. 2, 453.

⁵⁰ PHYS. 1592, Prooemium, q. 3, a. 2, 26.

Se, na esteira dos escritos de Loyola e do motivo da Companhia, *ad maiorem Dei gloriam*, a filosofia tem a missão de transformar em primeiro lugar o Homem (de onde as vias da *doctrina* e da *disciplina* apenas explicitarem a dimensão legisladora da razão), na sua qualidade de arquitectónica e sistemática à filosofia cabe concretizar a perfeição ontológica da ciência. Sem termos tempo de abordar aquela dimensão teleológica, atenhamo-nos mais a esta segunda vertente que é, no fim de contas, a exposição sistemática de uma razão pura (ciência) enquanto metafísica.

Considerava-se que cabia à metafísica ser a última das ciências mas também presidir às restantes artes ou ciências. Reivindicar este seu estatuto era tarefa tanto mais urgente quanto ameaçada por uma afirmação recente de Antonio Bernardi, segundo a qual a metafísica deveria ser a primeira das ciências, ou melhor, a única. Ora, é sumamente significativo que o combate ao monismo epistemológico de Bernardi tenha permitido aos jesuítas a defesa de um pluralismo epistemológico compaginável com um “sistema unitário”. Ambos assentariam na coincidência ideal entre a ordem epistemológica do ensino ou da descoberta (*nota nobis/ doctrina vs. disciplina*), a ordem onto-epistemológica da natureza (*nota natura*), e um ideal de ciência demonstrativa segundo o modelo regressivo da composição (*propter quid*). A fundar esta difícil articulação está o postulado segundo o qual toda a ciência se desenvolve numa região entre o conhecimento e a natureza, entre a temporalidade e a eternidade, mas também o de que os princípios do conhecimento, sendo princípios internos do ser e as suas causas, asseguram ao Homem um conhecimento perfeito, i.e. o conhecimento que prova o efeito mediante a exposição teórica ou científica da sua causa.

Este conjunto não foi importante só frente ao ambiente neocéptico do século XVI e à nova geografia global do mundo que configurou a expansão da ciência. Tais fundamentos também nos ajudam a compreender a insistência de Sebastião de Moraes a que começámos por aludir. Ela reproduzia, afinal, preocupação explícita de Ferdinando Perez quando, em 1566 e posteriormente em 1587, dava conta de um conflito de faculdades em Évora e em Coimbra, ou seja, que havia aí mestres que exorbitavam dos seus limites disciplinares. Isso acontecia sempre que, por exemplo, se tratavam em filosofia, e o que é pior ainda, em lógica, de matérias do âmbito da teologia, desrespeitando a proibição da *metábasis eis állo génos*⁵¹. Também Sebastião do Couto dá conta disso mesmo, mas é fácil perceber-se que essa alegada exorbitância podia decorrer naturalmente das *quaestiones* e da sua virtude amplificadora, a qual podia colidir com a passagem lectiva da *explanatio* à *quaestio* e com a exigência pedagógica das chamadas via do ensino (*doctrina*) e via da aprendizagem (*disciplina*). Sendo esta uma tarefa ainda não investigada, porque só pode ser feita com base nos manuscritos, estou em crer que a publicação do CAJC poderá ter sido vista como um contributo pelo menos indirecto para se sanar conflitos. E digo-o, acrescentando, que, gozando ainda os autores do CAJC de uma liberdade programática que está prestes a ser limitada, Manuel de Góis, sobretudo, surge-nos como uma figura relevante na determinação do *filum doctrinae*.

Mas tal como já foi observado por outros antes de nós, isto representou uma modificação do princípio da ancilaridade. Sem nunca perder de vista que a regra da fé é o tribunal da verdade, e que, além de ser mestra de uma

⁵¹ Cf. Aristóteles, *An. Post.* I 7, 75 a 38; Id., *De Coelo* I 1, 268 b 1sg.

vida honesta, a fé ortodoxa é a mãe (*parens*) da filosofia, i.e. do que se deve defender correctamente, o sentir comum das escolas e o referido *filum doctrinae* traduz a concepção de um saber segundo o qual só a verdade eterna e imutável pode unificar qualquer doutrina. Compreende-se por isso que o CAJC, adoptando a tese de Clemente de Alexandria sobre o princípio da filosofia, ensine que a origem das ciências ultrapassa a mera geografia grega⁵². Sendo Deus o verdadeiro autor das artes ou das ciências humanas e divinas (leia-se: filosofia), logo dadas a Adão e à sua progénie, como hebreus, caldeus, egípcios, gregos e ítalos, elas espalharam-se posteriormente por todo o orbe: pelos magos da Pérsia e da Assíria, pelos sacerdotes do Egipto, pelos brâmanes e pelos gimnosofistas da Índia, pelos druidas da Gália, pelos sábios da Grécia, e pelos doutores da Latinidade, incluindo-se portanto também aí genuinamente a filosofia de Coimbra e da Companhia de Jesus. Este universalismo ou cosmopolitismo não é alheio ao projecto missionário e pedagógico global jesuíta, ele que, no concernente à filosofia, acabou por se concretizar, como todos sabem, por uma renovada versão da dialéctica Uno/Múltiplo, ou da sua tradução geográfica, Local/Global, que foi a chegada de Aristóteles à Índia, à China e à América latina.

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

⁵² DIALECT. 1606, Prooemum, 1-2.

BIBLIOGRAFIA

CARVALHO 2008 = MARIO SANTIAGO DE CARVALHO, «Linguagem e Mundo. Latim Filosófico e Identificação Europeia», in NAIR CASTRO SOARES, MARGARIDA MIRANDA E CARLOTA M. URBANO (coord.), *Latineuropa. Latim e Cultura Neolatina no processo da identidade europeia. Actas do Colóquio Internacional – Coimbra 9-10 de Novembro de 2006*, Coimbra, Faculdade de Letras, Instituto de Estudos Clássicos, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 129-148.

CARVALHO 2010 = MARIO SANTIAGO DE CARVALHO, *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus Sobre os Três Livros Da Alma de Aristóteles Estagirita*. Introdução Geral à Tradução, Apêndices e Bibliografia de MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO. Tradução do original latino por MARIA DA CONCEIÇÃO CAMPS, Lisboa, Edições Sílabo.

CARVALHO 2010b = MARIO SANTIAGO DE CARVALHO, «A questão do começo do saber numa introdução à Filosofia do século XVI português», in *Razão e Liberdade. Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 993-1009.

CASALINI 2012 = CRISTIANO CASALINI, *Aristotele a Coimbra. Il «Cursus Conimbricensis» e l'educazione nel «Collegium Artium»*, Roma, Anicia.

COMMENTARII COLLEGII CONIMBRICENSIS E SOCIETATE IESU:

DE ANIMA 1598 = *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In tres libros de Anima Aristotelis Stagiritae*, Coimbra, António de Mariz.

DE COELO 1593 = *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Quatuor libros de Coelo Aristotelis Stagiritae*, Lisboa, Simão Lopes

DE GEN. 1597 = *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In duos libros De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae*, Coimbra, António de Mariz.

DIALECT. 1606 = *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae*, Coimbra, Ex officina Didaci Gomez Loureyro Vniversitatis Architypographi.

METEOR. 1593 = *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In libros Meteororum Aristotelis Stagiritae*, Coimbra, Simão Lopes.

PARVA NATURALIA 1593 = *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur*, Lisboa, Simão Lopes.

PHYS. 1592 = *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Octo Libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*, Coimbra António de Mariz.

COUJOU 1999 = JEAN-PAUL COUJOU, *Suárez et la refondation de la Métaphysique comme ontologie*, Louvain-la-neuve- Paris, Peeters.

DURKHEIM 2007 = EMILE DURKHEIM, *Educação e Sociologia*, Lisboa, Edições 70.

DA FONSECA 1964 = PEDRO DA FONSECA, *Instituições Dialécticas*, introd., estabelecimento do texto, trad. e notas de JOAQUIM FERREIRA GOMES, Coimbra, Universidade de Coimbra.

FORLIVESI 2009 = MARCO FORLIVESI (ed.), *Antonio Bernardi della Mirandola (1502-1565). Un aristotelico umanista alla corte dei Farnese. Atti del Convegno «Antonio Bernardi nel V Centenario della Nascita», Mirandola, 30 novembre 2002*, Firenze, Olschki.

FREI AMADOR ARRAIS 1974 = D. FREI AMADOR ARRAIS, *Diálogos*. Introd. e revisão de MAMUEL LOPES DE ALMEIDA, Porto, Lello & Irmão.

FREITAS CARVALHO 1999 = JOSÉ ADRIANO DE FREITAS CARVALHO, «Sebastião de Morais, S.J., o confessor da princesa de Parma» in *D. Maria de Portugal, Princesa de Parma (1565-1577) e o seu tempo*, Porto, 1999, 249-274, agora in: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/artigo6311.pdf> (consultado em abril de 2014).

MP = LADISLAO LUKÁCS (ed.), *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu 1965-.

SANDER 2014 = CHRISTOPH SANDER, «Medical Topics in the ‘De Anima’ Commentary of Coimbra (1598) and the Jesuit’s Attitude towards Medicine in Education and Natural Philosophy», *Early Science and Medicine* 19 (2014), 76-101.

SARAIVA 1989 = JOSÉ HERMANO SARAIVA, *História concisa de Portugal, Europa-America* Mem Martins (13 ed.)

STEGMÜLLER 1959 = FRIEDRICH STEGMÜLLER, *Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI*, trad. de ALEXANDRE FRADIQUE GOMES DE OLIVEIRA MORUJÃO, Coimbra, Universidade de Coimbra 1959.

WAKÚLENKO 2005 = SEHRII WAKÚLENKO, «As fontes dos 'Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu in Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae' (Coimbra 1606)», *Philosophica* 26 (2005), 229-262.

BENEDICTUS PERERIUS AND THE *ORDO DOCTRINAE*. LESSONS AND TEXTS IN THE FIRST JESUITS' PHILOSOPHY

CRISTIANO CASALINI

1. Phasing out Aristotle

The shift from commentary to textbooks during the last decades of the Sixteenth century had a standpoint in the work of the jesuit philosopher and theologian Benito Perera (Benedictus Pererius, Benito Pereyra, 1535-1610), who taught at the Collegium Romanum for a very long while¹.

This shift followed the gradual declining of Aristotle as the main *auctoritas* in universities' philosophy. For centuries, his authority had been based not only on the substance of the things he had stated in his books, but also on the order of reasoning that he had observed in dealing with the issues inside and between his works.

The Fifteenth century reception of the greek codes in Italy triggered a relentless philological activity that raised a widespread dissatisfaction toward the medieval translations of Aristotle's works. At the beginning of the Sixteenth century, new editions in greek and latin were provided and followed by a longlasting

¹ Unfortunately, the proceedings of the Conference "*Benet Perera (Pererius, 1535-1610). Un gesuita rinascimentale al crocevia della modernità. A Renaissance Jesuit on the Threshold of Modernity*" (Pontificia Università Gregoriana, 13-14 Dec. 2014, organized by M. Lamanna) were not yet available when I gave this paper at this conference. They would have shed more light on the issue I handle here.

debate on the meaning (as originally intended by Aristotle) of this or that word, proposition, or passage.

As Schmitt has pointed out, the invention of print fueled the diversity between Aristotle texts, in such a way that a scholar might feel the “real” Aristotle had been shattered by that mess of printed versions. In a word, one could build his *own* Aristotle, and blame the others’ one for being untrue and unfaithful, as well².

This was true for the ones who still considered themselves to be followers of Aristotle. But, what about Aristotle’s own relation to truth?

Pomponazzi’s *affair* had challenged the Christianized version of Aristotle on which Thomas Aquinas’ system was based. The V Lateran Council forced Christian philosophers to defend that version, fighting against the double truth theory and providing rational argumentations to state the link between faith, theology and philosophy³.

But, as long as the versions conflicted with each other, Aristotle underwent into a process that undermined his authority in both substance and method. Of course, this process was not steady: like a flag, Aristotle deserved either a strong defense or he was to blame, depending on the point of view of the scholar. Aristotle became a banner, so did his major interpreter, Averroes. One cannot sketch a clear profile of a Sixteenth century Aristotelian, to say nothing of an Averroist, but these labels were often used to criticize or to polemicize with other scholars.

It is important to say that challenging Aristotle was not the sole property of the platonic humanists, like Erasmus, Vives, Rabelais: nor was it only the champion of the empious wordly learned men whom Luther blamed, before being softened by Melanchton. Aristotle was challenged also in the universities, his own

² SCHMITT 1988.

³ On the impact of this Council to the Jesuit culture, see SANDER 2014.

realm, because something in his doctrines was trampling, and because his method was insufficient for a new epistemology.

Before the substance, the method of Aristotle was exposed to many challenges. That is, not only the concept of “method” as it was discussed by Ramus (and defended by Antonio de Gouveia) before the King of France at the middle of the Century: that was a mere fact of Logic. It dealt with some logical issues pertaining to the rules of reasoning and distributing the topics in a rhetorical speech. The method meant here is that concept of order which, according to Aristotle, can be considered as twofold: 1) the order of facing issues scientifically (i.e., philosophically); the order of books (i.e., epistemology)⁴.

2. Following a given order: a Jesuit problem

According to the *Constitutions* of the Order, the Jesuits were bound to follow Aristotle⁵ in the philosophical disciplines. And the *Ratio Studiorum*, which was published only in 1599, still maintained this statement. But what did ‘Aristotle should be followed’ really mean?

A fair number of Aristotle’s doctrines were considered impious by the Church, including his doctrine on the eternity of the world, and his negation of divine providence as well. There is no doubt about the fact that Aristotle believed in them and professed them in his works, but there were also some doctrines that either seemed to be unclearly stated in his books, or became object of centuries-old disputation as to their proper interpretation. This was the case, for instance, with the unity of the intellect and the immortality of the rational soul.

⁴ On the concepts of ‘method’ and ‘order’ in natural philosophy, see DI LISCIA, KESSLER, METHUEN 1997 and GILBERT 1960.

⁵ «In logic, natural philosophy, moral philosophy, and metaphysics, the doctrine of Aristotle should be followed» (*Part Four of the Constitutions*, Chapter 14, par. 3).

So, what did the Jesuits have to do with *this* Aristotle? According to Ignatius, who was neither a scholastic philosopher nor had ever been interested in these kinds of disputation, they simply had to follow the V Lateran Council's statement, defending the Christianized version of Aristotle, paradoxically against both the 'aristotelians' who had theorised the legitimacy of the double truth, as Pomponazzi had done, and those Catholic scholars, such as Caietanus, who had accepted the idea that Aristotle was not suitable for a Christian philosophy.

Ignatius cared more that the Jesuits followed the university traditions. Since Aristotle was the pillar of the universities' pedagogy, he must be respected. Aristotle was more an order than a doctrine, and this order must be followed.

But, again: What kind of 'order'?

3. Scholastic definitions

As I said before, centuries of Scholasticism had dwelled on the concept of order providing a large, multicolored, variegated number of distinctions for its meaning. What a Sixteenth century scholar would immediately understand by the word 'order' was likely what Thomas Aquinas had set about three centuries earlier, namely the twofold expression *ordo doctrinae* (or, *ordo disciplinae*).

In the fourth *Quodlibetal Question*, Aquinas addresses the issue of defining a theological question by posing a distinction between two kinds of disputation, one which aims to remove any doubt about the fact that the matter does exist, the other which he calls 'magisterial':

Disputatio autem ad duplicem finem potest ordinari. Quaedam enim disputatio ordinatur ad removendum dubitationem an ita sit; et in tali disputatione theologica maxime utendum est auctoritatibus, quas recipiunt illi cum quibus disputatur (...). Si autem nullam auctoritatem recipiunt, oportet ad eos convincendos, ad rationes naturales confugere. Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit: et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur: alioquin si nudis auctoritatibus magister quaes-

tionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquirere et vacuus abscedet.⁶

Someone argued that the entire *Summa Theologiae* is the supreme example of the second type of disputation, since it would seem not to attempt to generate certainties but rather to foster the understanding of certainties that are already grasped as such by the assent of faith.⁷ But this kind of procedure is derived from the concept of 'order', which is faced as an issue by Aquinas in several commentaries to Aristotle's works. At the very beginning of *Ethics*, Aquinas distinguishes four meanings of 'order' in relation to human reason: the first one is the order of things in nature (*ordo naturalium*), which the mind can only consider; the second is the order between concepts that the mind gives them through its functioning; the other two pertain to the order of the moral actions triggered by an act of the mind.⁸ Each kind of order matches a philosophical science, such that the first kind is the subject of both metaphysics and math, the second pertains to logic, and so forth.⁹

⁶ *Quodlibet IV*, qu. 9, art. 3.

⁷ See GORMAN 2000, 150.

⁸ «Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos adinvicem, et signa conceptuum, quae sunt voces significativae; tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo» (*Sententia Ethic.*, I, 1, 1).

⁹ «Et quia consideratio rationis per habitum scientiae perficitur, secundum hos diversos ordines quos proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae. Nam ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat sed non facit; ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et mathematicam et metaphysicam. Ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad rationalem philosophiam, cuius est considerare ordinem partium orationis adinvicem, et ordinem principiorum in conclusiones; ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae. Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas. Sic igitur moralis philosophiae, circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatae adinvicem et ad finem». (*Sententia Ethic.*, I, 1, 2)

It should not be surprising that the last consideration led Aquinas to establish another distinction about the concept of 'order'. Indeed, if each science matches one of the four kinds of order, there must be a ranking of dignity between them, as well as there is in the four kinds of order. It was an epistemological ranking which the scholastic scholars would debate into the Seventeenth century.

In sum, Aquinas distinguishes two different major orders, one pertaining to things and one pertaining to mind. While the order of perfect knowledge reflects the order of things (*intellectus est rei adequatio*), the order of apprehension is quite different, because what is prior in nature (*quoad se*) is not necessarily prior in our understanding of it (*quoad nos*)¹⁰. So, according to Aquinas: «(...) iste est naturalis modus sive ordo addiscendi, ut veniatur a nobis notis ad ignota nobis; inde est quod oportet nos devenire ex notioribus nobis ad notiora naturae».¹¹ This gnoseological belief, which was shared by the majority of the scholastics, is extremely important for Aquinas's pedagogy. In *De magistro*, in fact, Aquinas recognized that this natural way of proceeding should be a teacher's main concern. In the same book, however, he points out that the student uses two kinds of understanding: the one by which he follows his teacher's argumentation (which later would be called *ordo* or *modus disciplinae*), and the one by which the student advances in understanding by means of his own power of argumentation (which is called *inventio*).

¹⁰ «Et quia prius et notius dicitur dupliciter, scilicet quoad nos, et secundum naturam; dicit consequenter quod ea, ex quibus procedit demonstratio, sunt priora et notiora simpliciter et secundum naturam, et non quoad nos. Et ad huius expositionem dicit quod priora et notiora simpliciter sunt illa, quae sunt remota a sensu ut universalialia. Priora autem et notiora quoad nos sunt proxima sensui, scilicet singularia, quae opponuntur universalibus, sive oppositione prioris et posterioris, sive oppositione propinqui et remoti». (*Expositio Posteriorum*, I, 4, 15)

¹¹ In *Physic.*, I, 1, 7. Aquinas' argument continues as follows: «Notandum autem est quod idem dicit nota esse naturae et nota simpliciter. Simpliciter autem notiora sunt, quae secundum se sunt notiora. Sunt autem secundum se notiora, quae plus habent de entitate: quia unumquodque cognoscibile est in quantum est ens. Magis autem entia sunt, quae sunt magis in actu: unde ista maxime sunt cognoscibilia naturae. Nobis autem e converso accidit, eo quod nos procedimus intelligendo de potentia in actum; et principium cognitionis nostrae est a sensibilibus, quae sunt materialia, et intelligibilia in potentia».

What did a Sixteenth century scholar understand, then, when exposed to the word 'order'?

Basically, the concept meant Aristotle's order of books. Secondly, the concept of 'order' was twofold. Firstly, it was a way, a method, of inquiry. Secondly, it was the way of learning sciences.

The way of inquiry, in turn, is twofold: one is the way that one follows when he is finding something new through speculation, and it is called *inventio*; the other is the way that one follows when he listens to his teacher who is declaring a doctrine already known. The learning of sciences is threefold, too. Firstly, it is the pedagogical order of sciences, in the sense that one science is linked to another according to its propedeuticity, that is, the order from the simpler to the more complex. Secondly, it is the ranking of dignity of the sciences: the more a science deals with immaterial things, the more it is praiseworthy. Thirdly, it is the ranking of the sciences, according to the certainty of their doctrines.

4. Pererius and *his own order*

Why is Pererius important for the history of the concept of *ordo doctrinae/ordo disciplinae*? Let me firstly sketch a profile of his career: born in a *pueblo* near Valencia (1535), the city where he joined the Society of Jesus in 1551, he was soon called to attend the Roman college, as he was well known for being a brilliant student. There, he was charged to teach Rhetoric. His philosophical career started in 1558, when he was appointed professor of Physics, which he taught alternatively with Metaphysics and Logic until 1567. During this period, he had to face tough attacks from his Rector, Diego de Ledesma, who accused him of teaching averroistic doctrines. He finally overcome these difficulties, being appointed as master of Theology and Holy Scripture, a corpus of disciplines that

he taught for a long while at the Roman college (1567-1597). He died in 1610, being hailed as a great learned scholar¹².

He wrote several commentaries on the Holy Scripture and an intriguing brief treatise against Astrology (from a “scientific” point of view). Yet, his masterpiece is *De communibus omnium naturalium principiis*, which he published in 1576 in Rome.

This work is not important merely for its doctrines, although some of them did have a tremendous impact on the early modern epistemology, particularly in German lands. Pererius’ *De principiis* was also important because of its form. Although strongly linked to what it is called “aristotelian physics”, Pererius’ way of presenting the issues and argumenting them did not strictly reflect Aristotle’s *order*. This was the very first case in the history of Jesuit philosophy. Instead of writing a commentary on Aristotle’s *Physics*, he arranged the subject in a way that he called “rational”. It has been argued that Pererius’ order is heavily indebted to the Aristotelian one.¹³ But the very fact that he advocated for a rational way to face the issues pertaining to the pillars of a discipline, distinguishing it from Aristotle’s books, stands as evidence that something had broken off.

Ac licet nobis multas ob causas (quas hoc loco exponere non est necesse) visum non fuerit Comentariorum in Aristotelem scribere, quibus eius sententias & verba, sigillatim interpretaremur, sedulo tamen curavimus, ut quicquid Aristoteles de rebus, quas hoc opere docemus, usquam sensit, & scriptum reliquit, variis ex libris eius colligentes, suo quodque loco pertracteremus.¹⁴

What was the order that Pererius would have followed? In the *Introduction*, he states that his work is divided in two parts, the first one dealing with the principles and causes (*principia et causae*) of natural things, and the second one facing the issue of the common affections shared by all natural things (namely, the categories like Quantity, Place, Time, and Movement). The two parts take different

¹² On Pererius’ reputation, see LAMANNA 2009.

¹³ See BLUM 2006.

¹⁴ PERERIUS 1585, cc. 2r-v.

sizes: the first one is significantly longer than the other (9 books the first, 6 books the second). A mere comparison between Aristotle's *Physics* and Pererius' *De principiis* reveals more than a slight difference.

One can figure out that Pererius' display of freedom from the Aristotelian order was due to the audience to whom the work was addressed. Blum gives a precise account of this, identifying the profile of the reader as an Italian scholar, strongly exposed to the platonic and neo-platonic culture triggered by the humanists. This argument relies on the fact that Pererius' lessons at the Roman College were strictly bound to the traditional order, that is: 1) reading and exposition of the Aristotle's texts according to the traditional division and enumeration established centuries before; and 2) commenting by means of questions respectful of the exposition order.

That is true. Indeed, the manuscripts still extant of Pererius' courses show his respect of the scholastic tradition.

Yet, Pererius was one of the jesuit philosophers that Ledesma required to write a report on the pedagogical issue of how to teach philosophy, in such a way that the teaching at the Roman College could be fostered and become the rule for every jesuit college in the world. This Superior's request triggered a significant debate within the Roman College, which reached its acme in Ledesma's condemnation of the Averroistic doctrines allegedly professed by Pererius. By responding to the task given to him by his Superior, Pererius wrote several documents, over the course of a few years, that are very useful today to understand the pedagogical framework at the very base of the order he chose to follow in the *De principiis*.¹⁵

First question: was the choice of putting aside Aristotle's order legitimate in dealing with philosophical issues? And, if so, how? In his *Brevis ratio studendi*,

¹⁵ LUKÁCS 1965 and 1974.

Pererius writes a chapter on the expedient way to teach (*Quomodo legere oporteat*). The beginning of this chapter makes clear that following one order instead of another is an individual choice, not an absolute:

Scriptorum genera duo sunt: Unum eorum qui aliorum sententias suis vel scholiis vel commentariis explanant; alterum eorum qui nullius interpretationi adstricti non alienas, sed suas scriptis exponunt sententias.¹⁶

Pererius lists his suggestions about how to be a good teacher in both cases. Quite interestingly, he requires the teacher to be very familiar with the author's original language. Pererius' knowledge of the ancient languages is well-known. But he did not intend this suggestion as a sort of self-exaltation: on the contrary, this belief kept him from being a fan of either one or the other interpreter. Every interpreter of Aristotle, with the exception of Alexander (whom Pererius praises to be the best in explaining Aristotle), commented Aristotle on a rough translation. Even the best of them could have made horrible mistakes in their work. Of course, teachers have to be acquainted with the effective history of the work on which they are commenting, and with the author's other works as well.

Although the task of exposing an author's doctrine appears to be less propositive than creating one's own (the teacher seems to be committed to digging into the author's text, rather than to creating and exposing his own doctrine), Pererius argues for the teachers' active role in disposing and commenting on the author's work. This activity is precisely what most clearly reveals Pererius' attitude for an individual philosophy that is not servile to any authority. The teachers have firstly to point out the aim, or goal, of the author, and to connect each topic of the work to this general aim. Then, Pererius states a weird proposition concerning the concept of order:

Deinde universam tractationem illius in aliquot praecipua capita distribuere, eorumque inter se connexionem et seriem atque totius doctrinae methodum et ordinem explicare.¹⁷

¹⁶ LUKÁCS 1965, 678.

Thus, Pererius seems here to require a juxtaposition of the interpreter's own order to that of the author. Even if this operation were to be extremely respectful of the order followed by the author, the interpreter would add titles that belong to his *own* authorship, but that are not present in the author's original work.

Pererius' usage of the expression «doctrinae methodum et ordinem» in this proposition is not clear in itself, because it could either refer to the connection of the topics within the entire work or to a more specific reference to the logical rules adopted by the author in arguing his doctrines.

When Pererius comes to sketching the task of explaining the second kind of author, the meaning of this expression becomes clearer. The teacher who has to explain the work of an author who wrote his own doctrines without commenting on someone else, should observe quite a similar order to the one who has to comment on an interpreter: he should point out the main goal of the work and divide it into main titles, in order to make it easier for one to orient himself. Nevertheless, the teacher should be careful in paying attention to another list of issues pertaining to the work, which is not necessary to inquire into a work of an interpreter:

Qua in re quatuor consideranda erunt: unum est inventio, alterum dispositio, tertium elocutio, quartum nonnullae circumstantiae quae unicuique scriptioni extrinsecus adiunctae sunt.¹⁸

According to Pererius, method belongs to the same category as disposition. He states that «dispositio *seu* methodus» is twofold: it can pertain to either doctrine or prudence. In fact, the latter can be oratorical, poetical, or historical. Consequently, one should find out what kind of method the author used, and also if he succeeded in doing so.

¹⁷ *Ibid.*, 679.

¹⁸ *Ibid.*, 679.

On the contrary, the *method of doctrine* pertains to the composition, division (that is, definition), or solution. Pererius curiously cites Galen as an authority on this topic, according to whom these categories are present as well as clearly separated in each constituted discipline. Although he does not mention here the concept of “order”, it is quite clear that he is referring to it when he states that one should verify that the author begins with what is more known and commonplace, more certain and evident to us; that is, with the causes and principles of things, the simplest and most perfect of things. This is properly one of the definitions of the *ordo doctrinae* mentioned above. And it is here blended carelessly with the concept of method, which usually belongs to the field of Rhetoric (and Logic). So, the usage that Pererius makes previously of the twofold expression «*doctrinae methodum et ordinem*» seems to echo the couplets of words that scholastic scholars frequently used almost as synonyms (i.e. *conexio & series*). In this case, method refers to the rhetorical rules and figures used in argumenting, while order refers to the proper succession of arguments. In relation to the latter concept, Pererius suggests, for instance, that one should find out whether, at the beginning, the author has introduced the issues he is going to discuss, and whether he has explained their connection and order. Concerning method, Pererius suggests to determine whether the author has used *metabasis* (which, according to him, means “transition”), a rhetorical figure that he forbids the use of, since it frees the author from following the purposes he has stated at the beginning; and, finally, whether the connection and series of the statements is clear and keeps in mind what has been already said and raises the expectations of what is coming. One should find out whether the author has observed the method in the general distribution of the argumentation, but he criticizes those who follow this method too meticulously, applying it to even the smallest of details. Then, he should examine whether the author has respected all the rules of division in examining the issues. And finally, whether the author has been ex-

cessive in dividing the issues and whether he has not neglected or dissimulated the method required by the issue.¹⁹

Anyway, rather than limiting his suggestions for being a good teacher, Pererius points out how to be a good author without being forced to comment on an ancient authority (most likely Aristotle). Pererius reveals two sides of the same coin: the order that must be followed in teaching and the order that one has to follow if he wishes to write a very good book. Both of them seem to be different than the order followed by Aristotle.

And that is precisely the point. According to Pererius, the order of rationality does not necessarily match Aristotle's. Thus, the authority of the Stagirite is challenged.

In a manuscript entitled *Documenta quaedam perutilia iis qui in studiis philosophiae cum fructu et sine ullo errore versari student*, Pererius recommends to study and follow Aristotle as a guide, because his way of philosophizing is most consistent with the nature of our intellect. This way is quite different from the poetical and metaphorical way, wrapped in fables and myths, followed by other philosophers. Yet, one should keep in mind the following:

Ordo & methodus quod in Aristotele singularis fuit & ab omnibus mirifice commendatur, et fere est vel resolutionis, vel compositionis, sed ea in disposi-

¹⁹ «Sequitur dispositio seu methodus, quae duplex est: una doctrinae, altera prudentiae. Haec vero alia oratoria, alia poetica, alia historica. Videat igitur, utra usus fuerit author et quam bene. Methodus doctrinae alia est compositionis, alia divisionis vel definitionis, alia resolutionis; quae si quidem Galeno credimus, cernitur in omnibus disciplinis bene constitutis. Consideret igitur, an inceperit ab iis quae sunt magis nota et communia, certa magis ac manifesta nobis, a causis et principiis rerum, a simplicioribus aut perfectioribus rebus; an in principio proposuerit ea quae tractaturus erat, et seriem atque ordinem eorum ostenderit; an utatur metabasis, idest transitione, qua figura, cum aliquid eorum quae initio proposita fuerant, absolutum est, admonemur; et quid iam dictum fuerit, et quid deinceps dicendum sit ut et praeteritorum memoria iuветur et excitetur expectatio sequentium, utrorumque series et connexio appareat. Num in generali quidem distributione tractationis methodum servaverit, in singularum autem partium explicatione minime». (*Ibid.*, 680)

tione principalium partium scientiae atque librorum elucet, in singulis autem capitibus et disputationibus interdum obscurum et perturbatior est.²⁰

Elsewhere, Pererius reports the same charge to Avicenna, pairing the two authorities with no particular concern for the gap of dignity between them. Thus, through calling to the fore Aristotle's order of reasoning, Pererius shows not only his loose and fairly personal way of following him, but also his critical attitude toward any authority in philosophy.

5. Pererius' rankings

Given that Pererius does not follow Aristotle's order when he writes books, it would be fair to expect him not to follow Aristotle's order in his courses, as well. Yet, things go differently. The manuscripts still extant about his classes (mostly on *Physics*, *Psychology*, and *Metaphysics*) reveal a teacher very respectful of the Scholastic tradition: expositions of numbered texts from Aristotle's books are intermingled with questions in the form of traditional commentary.²¹ Anyway, the problem of the 'order' is still alive in these manuscripts, arising whenever Pererius has to handle an epistemological issue. It should not surprise that the majority of the questions that Pererius faces are intended to outline a precise epistemological profile.

Many scholars have pointed out Pererius' peculiar way of ranking and defining the disciplines. Long before Francisco Suárez would propose his own tripartition of metaphysics, Pererius had divided the first science into two parts, naming the first one "prima philosophia" and sketching the second one as a rational theology. According to Lohr, Pererius' division was one of the outcomes of an epistemological reassessment which had started in the University of Valencia and

²⁰ *Documenta quaedam perutilia*, c. 26r.

²¹ See, for instance, the very traditional order of questions that he follows in *De anima libri III*.

soon spread all around Spain, where metaphysics had been taught in the course of Theology since the Medieval Age.²²

I leave aside a discussion on this topic, because it is impertinent to the aim of this paper. What I would like to point out here is that this “revolution” was made possible by some authors that started to write books no longer in the commentary fashion but, *per methodum doctrinae*, that is, as an organic whole derived from the first principles of philosophy. Pererius was one of the scholars who undertook the task of writing and thinking according to *their own* logic. The criteria adopted by Pererius in dividing metaphysics and theology have heavy repercussions on the order of the other disciplines. Pererius had in mind his own concept of science, neither servile nor bound to the scholastic tradition.

This is quite fair about the relation he states between physics and mathematics. And it is interesting to cite here what he taught about psychology in a course on *De anima*:

Scientia de anima est nobilissima et post mathematica scientia de anima est certissima omnium, (...) quod scientia de anima est certior metaphysicae.

(...)

Falsum est quod scientiae mathematicae habeant suam certitudinem propter abstractionem, nam verum est quod non possent considerari entia mathematica nisi abstracte, nam certitudinis non est abstractio, sed est ex natura propria ipsius rei.²³

So, what are the orders of disciplines as proposed by Pererius? One should use the plural expression (“order-s”) because there are at least three different ways to rank the disciplines. These are veiled by the question of which discipline is *prior*, *certior*, & *nobilior*. For instance, theoretical philosophy is *prior* to practical philosophy because of the nature of intellect’s work. Indeed, the intellect’s very first operation is the *cognitio simpliciter*; therefore, it comes before the *cognitio practica*. Secondly, Pererius states that theoretical sciences are *prior*es to the practical ones

²² LOHR 1988, 608-609.

²³ *Lectiones de Anima*, c. 20v.

because of their subject: «Nam in Metaphysica agitur de Deo & intelligentiis; in Physica, de caelis & elementis, quas res natura priores esse his rebus quas tractant scientiae practicae, per se manifestus est».²⁴ In order to resolve his doubt about the priority of the theoretical philosophy *according to us* ('secundum nos'), Pererius also faces the question about which of the two kinds of disciplines was first invented by men. It is simple for Pererius to demonstrate that theoretical philosophy is more certain and noble than the moral one, even though others argued that mathematics is less worthy than ethics because of its subject matter (namely, human happiness *versus* quantity). Yet, according to Pererius, despite its subject, mathematics is more praiseworthy than ethics because of its method.

What about the ranking of the disciplines which stand in both of the main genres (theoretical and practical)?

Pererius lingers on the sense of the tripartition of the theoretical sciences in metaphysics, natural philosophy, and mathematics, but he has no doubt about which of them is the most certain and noble, that is, metaphysics. Yet, this does not mean that metaphysics can be automatically considered the *first* of them. Pererius has to disambiguate the word 'first' in order to affirm the general priority of metaphysics to the other disciplines.

In fact, 'first' means something pertaining to either the nature of a science or the order of men's learning. So, thanks to the ambiguity still extant in the definition of metaphysics, it is easy for Pererius to demonstrate the priority of the nature of metaphysics: its subjects are predicates, first and general causes of all things, transcendentals and transcendent beings. On the contrary, according to Pererius metaphysics is the last in the order of men's learning (the order of doctrine), since

²⁴ PERERIUS 1585, 12-13.

homines enim iam cognitis & perceptis ab iis rebus, tandem ad extremum, perveniunt ad notitiam rerum divinarum propter summam earum difficultatem, & remotionem a sensibus nostris (...) & quoniam in multis praesupponit cognitionem aliarum scientiarum, praesertim autem Physicae.²⁵

In conclusion, metaphysics comes first. What about physics and mathematics? Pererius states clearly that mathematics comes first in relation to both the orders: 1) according to us, because its principles are evident both in themselves and to us: in fact, they do not need a great experience to be learned. This is proved by the fact that children can easily learn mathematics, while they have problems in advancing in physics; and 2) in its own nature, because mathematics considers quantity *as* quantity, while physics considers movement and the sensible, which presupposes quantity.

Speculative disciplines are all set. In relation to the practical ones, Pererius lists the order of doctrine as follows: Ethics, Politics, and Economy, following the argument according to which principles always precede their applications and the whole always precedes the part. Pererius leaves aside Logic from this philosophical ranking, contrasting the Platonic and Stoic statement of the philosophical nature of Logic. He argues that philosophy, as meant in his order, is that which deals with real being (*ens realis*), but Logic does not deal with it; hence, it has to be excluded. Secondly, Pererius reasserts a traditional statement about logic, stating that logic is not a philosophical discipline, but philosophy's instrument.²⁶

What about the *ordo doctrinae* as pertaining to gnoseology? Pererius draws a general rule from Aristotle's *Physics*, aimed at distinguishing what is known 'according to us' from what is known by itself (*secundum naturam*): the first kind of

²⁵ *Ibid.*, 54. Pererius also confutes those who «aiunt Metaphysicam etiam ordine doctrinae priorem esse ceteris disciplinis» (*Ibidem*), since every cognition of each other disciplines hangs from a metaphysical statement.

²⁶ *Ibid.*, 58-59.

things is what is reached by human senses, while the second kind embraces what is *prior* with respect to the causal relation²⁷.

This rule leads him to confute the Stoicist gnoseology and to draw a clear profile of man's order of learning:

Nos enim multa prius cognoscimus, quae, si natura rerum spectetur, posterius cognosci deberent, si quidem ante percipimus accidens, quam substantiam, at substantia per se ac suapte natura vehitur atque ducitur ad sciendum. Homo enim naturaliter expetit scire non quocumque modo, sed per causas, talis enim scientia est perfectio intellectus humani explens atque saturans naturalem appetitum eius. Itaque homo naturaliter expetit res cognoscere per ea quae sunt priora & notiora secundum naturam, seu per causas, potius quam per ea quae sunt notiora secundum nos, veluti per effectus. Nec denique nuncupant naturalis, quod ita sit homini insita & infixata, ut ab ea nunquam divelli & separari possit. Nam quamvis rudes & indocti cum primum aggrediuntur ad cognoscendas res, hanc intelligendi rationem sequantur, tamen qui sunt foecundo & subtili ingenio & in scientiis exercitati, cognoscunt res convenienter naturae ipsarum, & quod secundum naturam prius atque notius est, illis quoque prius & magis notum habetur.²⁸

Pererius adds a distinction to Aquinas' explanation of the second text of Aristotle's *Physics*. In his commentary, Aquinas did not mention, indeed, the difference between an ordinary learner and a talented one. This is a pedagogical statement that Pererius draws from his own concept of 'order', which neither Aquinas nor the Greek interpreters, whom Pererius likes the most, stated.

Who is so talented as to think in the very same way of nature? Pererius does not directly answer this question, but it is quite likely that he took himself to be one of those people. The table of contents of the *De principiis* mirrors the order of things *secundum naturam*; therefore, writing it meant to think in the very same way as nature. What does this chiefly mean? It means that the talented philoso-

²⁷ «Quaecumque cadunt sub sensu[m], vel sunt propinqua sensibus, sunt nota nobis; quae vero a sensibus remota sunt, habentur ignota & quo magis minusve sensus nostros attingunt vel refugiunt, eo magis minusve nota aut ignota iudicari debent: At nota secundum naturam vel simpliciter, censi debent quaecumque sunt priora, & a quibus pendent alia: e contrario vero quae sunt posteriora, & manant atque pendent ab aliis, sunt ignota secundum naturam». (PERERIUS 1585, 129).

²⁸ *Ibid.*, 130.

pher can recognize the rational order of the things in this world and speculate according to their proper order, without any apprenticeship or servile following of an order imposed on him by any philosophical authority, including that of Aristotle (and Aquinas, if you will).

The recognizable rational order of this world is then again confirmed by Pererius as a theologian. Commenting on the verse *Vidit Deus cuncta quae fecerat, & erant valde bona* (*Gen.*, 13), he states:

Huic varietati adiuncta est quasi comes, principalis mundi decor & ornamentum, ordo, & aptissima pulcherrimaque rerum omnium dispositio: qua si careret mundus, ne ille quo vastior mole esset, plenioque atque multiformior, eo sane deformior esset ad speciem, ad motum impeditior, impotentior ad effectum, ad sui tutelam invalidior, & ad diuturnitatem infirmior. Ordo autem mundi in eo cernitur, quod omnes eius partes aptum sibi congruentemque locum tenent & servant, quod pro ratione nobilitatis & dignitatis rerum, aliae res sunt inferiores, aliae superiores, quaedam inter has mediae, & aliae per alias aguntur, serbantur, ac reguntur. Hunc ordinem tanti aestimavit Aristoteles, ut extremo *Met.* libro duodecimo, maximum & supremum Universi bonum, in ordine & dispositione collocaverit.²⁹

Curiously, the philosophical authority cited in this passage by Pererius to endorse his doctrine on the rational order of the world is the same from whose order Pererius is moving away.

6. Pererius and the authority

Pererius' relation to philosophical authority is still a historiographical dilemma.³⁰ Rather than being blame for laying himself away from the traditional Aristotelian order of reasoning, Pererius was accused by Ledesma and Gagliardi to be an Averroist and to spread the empious Commentaor's doctrine all around the Society. But, was that true?

²⁹ PERERIUS 1606, 50 b 161.

³⁰ See BLUM 2006, BLUM 2007, BLUM 2012, CARVALHO 2013.

Actually, the *Ratio Studiorum* enjoined the professor of philosophy to neither praise nor cite authors hostile to Christianity, but stopped short of imposing a total censure: such a prohibition would in practice have been counterproductive, sparking a contrary curiosity in the students and an interest in the forbidden. An awareness of such a risk is evident when the *Ratio* warns the teacher to be on the alert to check students' enthusiasm for such authors, and for one authority in particular who was more than any other deemed contrary to the Christian faith, Averroës. Of course, what sixteenth century Averroism amounts to is an open question, more perhaps an occasion for polemic than a school of thought³¹, and to call any sixteenth century author, even Zimara, Averroist, is problematic. None the less, a number of telling criticisms were mounted in the name of Averroës or of Alexander of Aphrodisias against certain of Thomas Aquinas's arguments (his demonstration of the immortality of the soul for example), particularly in an Italian context where secularising Aristotelianism had found fertile ground. It is natural therefore that Jesuits teaching or studying at the *Collegio Romano* or the College at Padua should, by the above-mentioned process of adaptation to local circumstances, have been susceptible to the allure, even when the doctrines of these two Aristotelian commentators involved a denial of the immortality or individuality of the soul. Such a tendency is clearly behind the structure in the *Ratio Studiorum* which outlaws praise of the commentator, while allowing that he may be the author of some *good* doctrines. The teacher «should not deal separately with Averroës's divagations (and the same should be true of similar authors); but if he needs to cite some good passage from his works, he should do so without praising him; and if possible show that he derived it from others».

In 1567 the same controversy blew up in Germany, with the Canisius brothers

³¹ See AKASOY and GIGLIONI 2013.

(one the Provincial, the other a college rector) together opposing the excessive freedom with which certain students, returning from the *Collegio Romano*, had taken to promoting Averroës's theories, apostrophising him as "divine" and disdaining Aquinas. The underlining motivation was that the Canisiuses felt that the struggle against the Protestants was being undermined, as the latter were being presented with an opening for accusing the Catholics of propagating atheist doctrines. In 1568 the provincial Congregation of Upper Germany declared: «We greatly desire that a severe law be promulgated throughout the whole Society, so that the opinion of either Averroes or any other philosopher that fights with the Christian faith or with the common doctrine of the schools in any respect may not be defended or confirmed».³² The controversy was further inflamed by the protests of Antonio Balduino, a pupil of Pererius's recently arrived in Dillingen to teach Logic, against the Canisiuses' severity. But when Peter Canisius was succeeded as Provincial by the less zealous Paul Hoffaeus, the waters calmed.

The anti-Averroist ruckus at the *Collegio Romano* illuminates not only the Jesuits' relationship with Averroës but more generally the attitudes many of them displayed in their dealings with less "sound" *auctoritates*. A series of documents drawn up between 1564 and 1565 by professors at the *Collegio Romano*³³ detail the criticisms levelled, notably by Diego de Ledesma and Achille Gagliardi, at the Averroism allegedly propounded by Pererius while he held the chair in dialectics. Of these documents, a *Relatio de Professorum Consultationibus circa Collegi Romani Studia* in particular deals specifically with the question of Averroism, among others. This puts on the record in a single document the statements of several teachers including Ledesma, Gagliardi, Toletus, Iacobus Acosta, Manuel de Sá, Perpinyà, but excludes Pererius himself, and states that Mariana had re-

³² LUKÁCS 1965, 40.

³³ LUKÁCS, 1974, 464-503.

fused to express himself on the matter. As far as Averroës is concerned, these rehearse the usual formula of forbidding teachers to praise him, as an infidel, and enjoining them to eulogise instead Aquinas and Albertus Magnus. The teacher must not show himself an Averroist, nor favour the Greek commentaries at the expense of the Latin. For Ledesma though the problem was not clear-cut «in teaching philosophy a twofold abuse should be avoided: first, too much liberty, which indeed harms the faith, as experience shows in the academies of Italy; second, that people are bound to the doctrine of just one or another author. This has produced hateful and contemptible things in Italy».³⁴ He returned to the theme in the same year (1564) in two documents, in the first of which he also dwells on pedagogical strategies for expounding the material (the teacher must explain things in such a way that a mediocre intellect can follow), while in the second he provides a list of philosophical doctrines to be taught and championed alongside a list of erroneous doctrines as propounded (presumably) by Pererius or found in the students' notes. While his supposed Averroism has been reappraised³⁵, and the polemicising with Ledesma and Gagliardi shown to be largely motivated by internal rivalries, it still cannot be denied that Pererius's philosophical position was openly favourable to the commentator.

But what exactly were the doctrines in dispute between Ledesma and Pererius? A look at the propositions the former contests gives a fairly clear picture of the anti-Averroist position, largely connected to the question of the rational soul, which the Averroists equated with the undivided intellect: 1) the soul is an *assistens* but not informing form of the body, given that, the soul being immortal and the body mortal, it cannot free itself of the latter if integral. 2) science is not applicable to the separated soul. 3) nor to its operations in that state. 4) neither can we know whether the rational soul be an aspect of the body. 5) nor whether

³⁴ *Ibid.*, 478.

³⁵ See BLUM 2006.

it existed before the body or how it is made. 6) it is not necessary to deal with reasoning against faith, nor is it appropriate to bolster faith with rational argument. 7) form is the whole of *quidditas*. 8) in man there are three souls, the vegetative, the sensitive and the rational. 9) the blood and the humours are not integral parts of the human body (with reference to the theological problem of transubstantiation).

Ledesma then adds a few further arguments with the insinuation that Pererius had co-opted the authority of the Superior General Laynez to justify them: 1) Aristotle believed the soul to be mortal and denied divine providence, and on this count, Laynez emphasises, was condemned by all the early Doctors of the Church. 2) again according to Laynez the question “If the soul is immortal, why is it attached to a mortal body?” is irresolvable by the natural light of reason. Ledesma then winds up with the accusation that Pererius exalts Aquinas insufficiently and indeed frequently challenges him, along with the Latin authorities generally.³⁶

These propositions mirror those in the two lists proposed by Ledesma in the same document regarding the doctrines to be taught or defended by the teacher. In these lists Ledesma adds several propositions to the effect that each soul is unique to one and every man, and that the actual and potential intellects are capacity's of the soul and not substances distinct from man. On the proper attitude towards *auctoritates*, Ledesma upholds the necessity of revering Aquinas but does not exclude, any more than the *Constitutions* or, following these, the *Ratio Studiorum*, that the teacher may differ from him on certain points, while remaining humble and tentative so as not to alienate the students from Thomas's doctrines. Masters must never belittle their colleagues' teachings, nor the Latin authorities vis-à-vis the Greek.

It is possible that the principle head of disagreement between the position taken

³⁶ LUCKÁCS 1974, 496-503.

here by Ledesma, but espoused equally by Gagliardi and Canisio, and that of Pererius, is really just this question of the basic attitude expected of the teacher, which for Pererius was a matter of philosophising freely and eclecticism.³⁷ In a paper entitled *De Modo Legendi Philosophiam* (1564), Pererius in fact agrees with Ledesma in requiring modesty and open-mindedness of the master, while adding that his teaching should be conducted in an orderly and firm manner. Pererius also affords us an interesting glimpse at what was meant at that time by «new opinions», which all the Jesuit documents warn against partiality towards. When Pererius seconds this advice to the teacher he does so saying: «He should not be fond of new opinions, that is, those discovered by himself»³⁸. This is useful in its framing of novelty, which here refers exclusively to the elaboration of a personal doctrine not underpinned by either ancient or contemporary authorities. For one of the goals of the whole Society regarding philosophical doctrine, apart from that ever elusive uniformity, was up-to-dateness, in the form of «acceptability by the large scientific community».³⁹

The open-mindedness Pererius demanded of a philosophy master he himself extended even to those authors who, like Averroës, might seem quite controversial doctrinally: «Reading Averroës is most useful, both for his teachings, and for the reputation he enjoys in Italy; and to understand him, read his followers, such as Janduno, Barleo, Paulo Veneto, Zimarra, Nipho».⁴⁰

Similarly the master should engage with the commentaries of Alexander of Aphrodisias, Simplicius of Cilicia and Themistius, alongside, naturally, the more generally accepted ones of Albertus Magnus and Aquinas. Further, in his *Explanatio Prologi Averrois* introducing his lecture on the *Analitica Posteriora*, Pererius states his disagreement with «those who for trivial motives deny the greatness

³⁷ BLUM 2006, 281.

³⁸ LUKÁCS 1974, 667.

³⁹ BLUM 2006, 284.

⁴⁰ LUKÁCS 1974, 665-66.

of Averroës's commentaries, who is called Great not for his prolixity but for the vastness of his learning and doctrines»⁴¹It is possible that this eclectic self-positioning of Pererius's was intended to meet the particular demands of an Italian humanist public, but elsewhere he returns specifically to underlining Averroës's value to Jesuit philosophical education, distancing himself from his colleagues at the *Collegio Romano*. Called upon to comment on a draft of the *Ratio Studiorum* in 1586, each of the provinces and the principal colleges sent in their comments in the form of a deposition. While the other European provinces made no mention of the problem of Averroës, and we can assume they approved the critical assessment that carried through to the final 1599 version of the *Ratio*, both the Jesuits of the Veneto province and the professors of the *Collegio Romano* made specific representations. The former, perhaps alarmed by the secularising ambience of the University of Padua, approved the draft's anti-Averroist formulae in principle but were concerned that specific proscription might have the opposite effect on the students, stimulating an interest in the disparaged Averroës. The latter shared the psychological concerns of the Venetians but also felt obliged to register Pererius's caveat. Specifically they say: «De Averroë: Placet totus ut iacet; excepto P. Pererio, cui videntur quaecunque et in Averroë et in aliis gentilibus vere dicta sunt, simpliciter esse citanda atque docenda; praesertim cum in digressionibus Averrois uberius soleat esse philosophiae doctrina».⁴²

In 1565 the third Superior General, Francis Borgia, responding to the controversy surrounding Pererius's Averrosim, had published a list of forbidden propositions, among them the mortality of the soul. With his death in 1572, followed by that of his old adversary Ledesma in 1575, Pererius's position improved somewhat.

⁴¹ BLUM 2006, 282.

⁴² LUKÁCS 1992, 261.

But, how did he really feel about Averroes and other philosophical authorities? When he wrote the *Preface* to his masterpiece, Pererius states clearly that Averroes is one the best interpreters of Aristotle's thought, as is Alexander of Aphrodisias. Yet, since Averroes did not know the original language of Aristotle's book, namely the Greek, sometimes he makes even serious mistakes about the understanding of Aristotle⁴³. This statement leads Pererius to point out a general rule for the philosophers:

Quid igitur magis a Philosophiae gravitate, dignitateque remotum, & alienum esse potest, quam Philosophum, id est amatorem sapientiae, quem ad hanc rerum omnium universitatem animo perlustrandam, atque contemplandam, solutum, & liberum esse decet, unius hominis, non omnium mortalium sapientissimi, quasi utile mancipium, &, ut Poëta quidam ait, servuum pecus effici?⁴⁴

According to Pererius, the same underlying proverb ("Amicus Plato sed magis amica Veritas") works for Aristotle as an authority. Even not clearly stated in his published works, this statement is recurrent in Pererius' courses manuscripts, and in the document entitled *Documenta quaedam perutilia...*, I cited before.

In the last, Pererius, reminds his reader that Aristotle is a great classic, in such a way that reading his books means always to find out something new. Yet, in relation with aristotelian doctrines that could be in contrast with Christian faith, Pererius shows in open words what he thinks about Aristotle's relation to truth, and about the opportunity of bounding a philosopher to Aristotle's doctrines: «Cum Aristoteles more aliorum hominum, et potuerit errare et interdum erraverit, tum in hoc tum in alijs rebus, non est mirandum veritatem fidei pugnare cum erroribus Aristotelis».⁴⁵

⁴³ «Negari tamen non potest, Averroem, interpretando Aristotelem, ob ignorationem linguae Graecae, mendososque codices, & bonorum interpretum penuriam, multifariam hallucinatum esse» (PERERIUS 1585, c. 3v).

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Documenta quaedam perutilia...* c. 26r.

In conclusion, rather than a follower or an enemy of a particular ancient philosopher, Pererius seems to be an enemy of the authority in itself. The gap between the concept of philosophical authority and the moral or institutional authority is narrow. This is very likely what Ledesma and Gagliardi foresaw in Pererius' doctrines, and sought to fight.

CRISTIANO CASALINI

DIPARTIMENTO ANTICHIPTICA, LINGUE, EDUCAZIONE, FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DI PARMA – BOSTON COLLEGE

REFERENCES

AKASOY & GIGLIONI 2013 = ANNA AKASOY, GUIDO GIGLIONI (eds.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Philosophy*, Dordrecht - New York, Springer.

PERERIUS 1585 = BENEDICTI PERERII SOCIETATIS IESU, *De Communibus omnium rerum naturalium Principiis & Affectionibus, Libri Quindecim, Qui plurimus conferunt, ad eos octo libros Aristotelis, qui de Physico auditu inscribuntur, intelligendos*, Lugduni.

BLUM 2007 = PAUL RICHARD BLUM, "Cognitio falsitatis vera est". *Benedictus Pererius critico della magia e della cabala*, in F. Meroi and E. Scapparone (eds.), *La magia nell'Europa moderna: tra antica sapienza e filosofia naturale: atti del convegno, Firenze, 2-4 ottobre 2003*, Firenze, Olschki, 345-362.

BLUM 2006 = PAUL RICHARD BLUM, *Benedictus Pererius: Renaissance Culture at the Origin of Jesuit Science*, "Science and Education", 15 (2006), 279-304.

BLUM 2012 = PAUL RICHARD BLUM, *Studies on Early Modern Aristotelianism*, Leiden: Brill (Chapter Nine: *Benedictus Pererius: Renaissance Culture at the Origins of Jesuit Science*, 139-182).

CARVALHO 2013 = MARIO SANTIAGO DE CARVALHO, M. S. de, "A recepção da psicologia aristotélica (Séc. XVI) em Roma e em Coimbra", *Revista Filosófica da Coimbra*, 45 (2013), 89-112.

CASALINI 2012 = CRISTIANO CASALINI, *Aristotele a Coimbra. Il Cursus Conimbriensis e l'educazione al Collegium Artium*, Roma, Anicia.

LAMANNA 2009 = MARCO LAMANNA, "'De eo enim metaphysicus agit logice'. Un confronto tra Pererius e Goclenius", *Medioevo*, 34 (2009), 315-60.

DI LISCIA, KESSLER, METHUEN 1997 = DANIEL A. DI LISCIA, ECKHARD KESSLER, CHARLOTTE METHUEN (eds.), *Method and Order in Renaissance Philosophy of Nature. The Aristotle Commentary Tradition*, Aldershot, Ashgate.

GILBERT 1960 = NEAL W. GILBERT, *Renaissance Concepts of Method*, New York - London, Columbia University Press.

GORMAN 2000 = MICHAEL GORMAN, "Medieval Theology", *CTSA Proceedings*, 55 (2000), 150.

LOHR 1988 = CHARLES H. LOHR, *Metaphysics*, in CHARLES B. SCHMITT, QUENTIN SKINNER, ECKHARD KESSLER, AND JILL KRAYE (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 535-638.

LUKÁCS 1965 = LANDISLAO LUKÁCS (ed.), *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, III, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu.

LUKÁCS 1974 = LADISLAO LUKÁCS (ed.), *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, II, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu.

LUKÁCS 1992 = LADISLAO LUKÁCS (ed.), *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, VI, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu.

PERERIUS 1606 = R. P. PERERII VALENTINI, *e Societate Iesu: Commentariorum et disputationum in Genesim*, Tomi Quatuor, Colonia Agrippina, 1606.

SANDER 2014 = CHRITOPH SANDER, "In dubio pro fide. The Fifth Council of the Lateran Decree Apostolici Regiminis (1513) and its Impact on Early Jesuit Education and Pedagogy", *Educazione. Giornale di pedagogia critica*, 3, 1 (2014), 39-62.

SCHMITT 1988 = CHARLES B. SCHMITT, *Appendices: The rise of the philosophical textbook*, in CHARLES B. SCHMITT, QUENTIN SKINNER, ECKHARD KESSLER, AND JILL KRAYE (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, 792-804.

MANUSCRIPTS

Documenta perutilia = Pererius, B., *Documenta perutilia iis qui in studiis philosophiae cum fructu et sine ullo errore versari student*, Milano, Biblioteca Ambrosiana, ms. D 496 inf., 1, cc. 25r-31v.

De anima libri III = Benedicti Pererii e Societate Iesu, *De anima libri III. Ejusdem Quaestiones super secundum, & tertium Librum Aristotelis de Anima*, Roma, Biblioteca Vallicelliana, ms. E 50, cc. 1r-95r.

Lectiones de Anima = Benedicti Pererii, *Lectiones super Primo et Tertio libro de Anima*, Roma, Biblioteca Vallicelliana, ms. E 50, cc. 1r-247r.

GLI AVVERSARI DI DESCARTES. PEDRO DA FON- SECA E I CONIMBRICENSI SULLE VERITÀ ETERNE E LA POTENZA DIVINA

ALFREDO GATTO

La convinzione che la teoria cartesiana sulla natura creata delle verità eterne – presentata, per la prima volta, in tre lettere indirizzate a Marin Mersenne nella primavera del 1630¹ – debba essere considerata come una presa di posizione critica nei confronti della tradizione precedente costituisce ormai un punto fermo dell'indagine storica e filosofica. A questo proposito, Timothy J. Cronin² e Jean-Luc Marion³ hanno ritrovato nella lettera del 6 maggio 1630 un preciso riferimento ad un passaggio delle *Disputationes Metaphysicae*⁴ del gesuita spagnolo Francisco Suárez. Rispondendo a Mersenne, Descartes precisa che, per quanto concerne le verità eterne, esse «sono vere e possibili soltanto perché Dio le conosce come vere e possibili, e non, al contrario, che sono conosciute come vere da Dio quasi fossero vere indipendentemente da lui»; «non bisogna dunque

¹ DESCARTES 2005, 139-155.

² CRONIN 1966.

³ MARION 1981.

⁴ SUÁREZ 1861.

dire», conclude il filosofo francese, che «*se Dio non esistesse, queste verità sarebbero comunque vere*⁵».

Ora, se prestiamo attenzione al testo originale⁶, possiamo notare come Descartes passi improvvisamente dal francese al latino. Questa scelta, anziché essere il risultato di una decisione meramente stilistica, chiama in causa un passo tratto dalla *Disputatio XXXI*⁷ del teologo di Granada. Benché i due testi siano accomunati da una chiara assonanza lessicale, questa affinità esteriore nasconde, in verità, un'essenziale divergenza. L'implicito richiamo al pensiero del gesuita, infatti, è presentato con una negazione che, invertendo il significato attribuitogli da Suárez, conferma, in termini positivi, le linee guida della riflessione che Descartes sta iniziando a delineare. Richiamandosi in modo consapevole ad un passaggio delle *Disputationes*, pertanto, Descartes intende portare alla luce la distanza che lo divide dal pensiero suáreziano.

La posizione di Suárez, così come è delineata dal filosofo francese, considera le verità eterne non solo indipendenti da Dio, ma a tal punto necessarie da imporsi a dispetto della Sua stessa esistenza. Tali verità non sono quindi vere perché conosciute da Dio, trovando nel Suo intelletto la condizione ultima della loro possibilità, ma saranno conosciute da Dio proprio perché vere, ossia perché in possesso, già da sempre, e in virtù della loro stessa natura, di un'intrinseca necessità. Per assurdo, anche se Dio non esistesse, la loro asso-

⁵ DESCARTES 2005, n. 31, 151 (Il corsivo è nel testo).

⁶ Cfr. *Ibid.*, 150: «Pour les vérités éternelles, je dis derechef que *sunt tantum veræ aut possibles, quia Deus illas veras aut possibles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint veræ*».

⁷ Cfr. SUÁREZ 1861, disp. XXXI, s. 12, n. 40, 295: «Rursus neque illae enuntiationes sunt verae quia cognoscuntur a Deo, sed potius ideo cognoscuntur, quia verae sunt, alioqui reddi posset ratio, cur Deus necessario cognosceret illas esse veras».

luta necessità non verrebbe dunque meno, non dipendendo dalla potenza e dalla volontà divine.

Simili presupposti implicano per Descartes un totale stravolgimento del corretto modo di pensare la natura divina. La riflessione cartesiana sullo statuto liberamente creato delle verità eterne, interessata a dimostrare l'assoluta dipendenza che ogni creatura patisce dinanzi alla volontà onnipotente di Dio, è perciò in radicale contrasto con le premesse all'opera nella *ratio* suáreziana.

Accantonando in questa sede un'indagine sulla posizione del gesuita spagnolo circa il problema dell'analogia, certamente connessa al problema in esame ma già oggetto di molti studi⁸, vorremmo soffermarci sulle posizioni di un autore che, pur appartenendo al *milieu* culturale che ha caratterizzato gli studi di Descartes nel collegio gesuita di La Flèche, viene raramente chiamato in causa in rapporto alla "reazione" cartesiana⁹. Il filosofo francese, infatti, quando rivendica per le verità eterne uno *status* contingente e principiato, non si sta limitando a prendere le distanze dal solo *Doctor Eximius*, ma sta ponendo radicalmente in questione una variegata tradizione. Sebbene le testimonianze cartesiane dedicate a questa specifica questione facciano riferimento, *expressis verbis*, alle sole *Disputazioni Metafisiche*, una simile riflessione è comunque connessa ad un intero orizzonte di pensiero, vale a dire a quell'insieme di autori che ha rivendicato per le verità eterne un'oggettività intrinseca e necessaria, indipendente dal concorso fornito dalla *voluntas* divina.

⁸ Si veda, a titolo di esempio, il lavoro di COURTINE 1999. Cfr. inoltre PEREIRA 2007 e HEIDER 2007.

⁹ Una notevole eccezione è rappresentata dagli studi di ASHWORTH 1999, 47-63; cfr. inoltre ASHWORTH 1998, 43-62.

A questo proposito, vorremmo soffermarci, in modo particolare, sulla figura di Pedro da Fonseca¹⁰. Entrato nella Compagnia di Gesù nel 1548, l'Aristotele Portoghese fu senz'altro uno dei più importanti teologi gesuiti del XVI secolo. La sua riflessione ha rappresentato infatti un costante punto di riferimento per il dibattito a lui contemporaneo. Basti pensare che le *Istituzioni Dialettiche*¹¹, pubblicate per la prima volta nel 1564, superarono, in poco più di mezzo secolo, le 50 edizioni¹². Non sorprende allora ritrovare Fonseca nella *Ratio Studiorum* accanto al gesuita Francisco Toledo – citato da Descartes in una lettera indirizzata a Mersenne¹³ –, entrambi considerati degli autori a cui ispirarsi per l'insegnamento della Logica all'interno dei collegi della Compagnia¹⁴. Fra le *Istituzioni* e l'*Isagoge philosophica*¹⁵, un testo pubblicato a Lisbona nel 1591, si staglia l'opera più importante di Pedro da Fonseca, il monumentale *Commentario alla Metafisica di Aristotele*¹⁶. Il primo e il secondo tomo vennero stampati a Roma, rispettivamente nel 1577 e nel 1589, mentre gli ultimi due volumi furono pubblicati postumi nel 1604 e nel 1612. In questo lavoro, in cui la sensibilità del fine umanista si accompagna ad una rara profondità di analisi, l'Aristotele Portoghese disegna un quadro metafisico di ampia portata, destinato ad esercitare un'influenza decisiva nel dibattito culturale del suo tempo.

¹⁰ Per una presentazione generale dell'opera di Fonseca, vd. PEREIRA 1967 e MARTINS 1994.

¹¹ FONSECA 1564.

¹² Per un elenco delle edizioni, vd. FERREIRA GOMES 1964, XXXV-XLVI.

¹³ Cfr. DESCARTES 2005, n. 272, 1285.

¹⁴ «Nel primo anno spieghi la logica, presentandone il sommario nel primo bimestre, senza dettare, ma spiegando le parti che sembreranno più necessarie del Toledo e del Fonseca», *RATIO ATQUE INSTITUTIO STUDIORUM SOCIETATIS IESU* 2002, 197.

¹⁵ FONSECA 1591.

¹⁶ FONSECA 1615.

Sebbene il ruolo ricoperto da Pedro da Fonseca nei dibattiti del tempo fosse tutt'altro che marginale, nell'ambito degli studi dedicati alle fonti cartesiane il suo nome è raramente posto in rapporto al pensiero di Descartes. In questa sede, vorremmo quindi suggerire una relazione critica fra la teoria cartesiana sulla libera creazione delle verità eterne e le riflessioni sull'*essentia Dei* di Fonseca.

Come abbiamo sottolineato in precedenza, nel suo studio dedicato alla *théologie blanche* di Descartes, Jean-Luc Marion aveva individuato in Francisco Suárez l'avversario privilegiato del filosofo francese sulla scorta di alcuni passaggi che si richiamavano alle considerazioni del teologo granadino sull'indipendenza delle verità eterne. Secondo Marion, l'aseità delle essenze era un'opzione metafisica legata alla scelta suáreziana di prendere *implicitamente* partito per l'univocità dell'ente: benché il gesuita difendesse, *in actu signato*, l'analogia, egli era giunto infatti a svuotare di ogni portata e significato l'analogia tomista, introducendo al centro del suo sistema un concetto univoco di ente. A nostro parere, è possibile integrare le osservazioni di Marion ripercorrendo le posizioni di Fonseca sull'univocità e l'efficienza divina, per poi avvalorare storicamente la possibilità di istituire un legame fra Descartes e l'Aristotele portoghese.

Concentriamo dunque la nostra attenzione su una *quaestio* in cui il gesuita si sofferma sulla possibilità di pensare analogicamente *l'ens commune*, giudicato il soggetto adeguato della metafisica¹⁷. Come ha sottolineato António Manuel Martins, «a differenza della tradizione scolastica, che collocava la questione dell'analogia in relazione soprattutto ai nomi divini, e dunque in

¹⁷ FONSECA 1615, I, l. IV, c. 2, q. 1, 689-710.

un contesto marcatamente teologico, l'opera di Fonseca esprime una posizione concettualista più strutturata¹⁸». Nelle prime due sezioni della sua analisi, Fonseca si limita a riportare le opinioni dei difensori dell'equivocità e univocità dell'ente: mentre i primi sostengono che non vi possa essere alcuna proporzione fra finito e infinito [«*inter finitum et infinitum nulla esse proportionem*»], i secondi sono convinti che l'univocità rappresenti, al contrario, la condizione indispensabile per garantire una solida base alla conoscenza umana. Dopo aver respinto le due opzioni in gioco, Fonseca prende partito per la natura analogica dell'*ens commune* [«*Ens in qua ratione ens est, analogum est*¹⁹»].

Secondo il gesuita, l'analogia si applica, *proxime ac immediate*, a Dio, ai generi sommi e a tutte le differenze, vale a dire a quella costellazione originaria che rappresenta il tema centrale della metafisica. Con questa scelta, Fonseca non squalifica, *sic et simpliciter*, l'univocità, ma si limita a restringerne il campo: se il vertice metafisico dell'*ens commune* può essere indagato solo da una predicazione analogica, l'univocità potrà comunque essere impiegata per descrivere quelle relazioni intelligibili che richiedono e presuppongono la mediazione di qualche genere, specie o differenza²⁰.

¹⁸ MARTINS 1994, 134 (trad. nostra).

¹⁹ *Ibid.*, 695.

²⁰ «*Illud tamen praetereundum non est, ens qua ratione ens est, non ita dici analogum, ut respectu omnium quae sunt, analogum sit. Est enim univocum iss omniubus, quae in qualibet univoca natura conveniunt, ut omnibus speciebus eiusdem generis, et omnibus individuis eiusdem speciei: siquidem eadem rationem dicitur ens de homine et equo, de Socrate et Platone. Neque id mirum videri debet, cum ea etiam, quae omnino aequivoca sunt, aliquarum quoque rerum comparatione sint univoca, ut canis comparatione latratium. Itaque cum ens dicitur analogum respectu eorum analogum esse intelligendum est, de quibus proxime ac immediate dicitur, cuiusmodi sunt Deus Opti. Max, genera summa, et omnes differentiae. Nam de iis, quae sub eodem genere, aut specie essentialiter*

Se ci allontaniamo dalla lettera del testo con l'obiettivo di interrogare i presupposti che guidano la riflessione del gesuita, è possibile porre in luce, a nostro parere, il dislivello che separa ciò che Fonseca esplicitamente afferma nella *quaestio* in esame dalle premesse che sostengono, di fatto, la sua stessa indagine.

Nel secondo tomo del suo *Commentario*, l'Aristotele portoghese si domanda se vi sia al di là di Dio qualcosa di assolutamente necessario²¹. L'indagine è incentrata sulla relazione che sussiste fra i termini di una proposizione come la seguente: "*Homo est animal*". Secondo Fonseca, questa connessione è necessaria *simpliciter*, limitandosi ad esprimere la negazione della diversità fra il soggetto e il predicato: l'identità dell'uomo con l'animale, quindi, non è altro che la negazione della loro reciproca diversità²². Queste identità negative, conclude Fonseca, esistono da sempre, senza dover attendere alcun *fiat* divino²³.

La necessità di tali identità, tuttavia, si accompagna alla dipendenza che ogni ente testimonia al cospetto del proprio Creatore. Fonseca è convinto infatti che la condizione di possibilità di ogni realtà mondana debba essere ri-

continentur, non dicitur ens immediate, sed interiectu alicuius generis, aut speciei, aut etiam differentiae», *Ibid.*, 700.

²¹ Cfr. *Ibid.*, II, l. V, c. 5, q. 1, 315-332.

²² «Identitates has fundamentales, nihil aliud esse, quam negationes quasdam diversitatis subiectorum a praedicatis. Exempli causa: identitatem hominis cum animali, nihil aliud esse quam negationem diversitatis ab illo secundum essentiam: identitatem vero eiusdem cum disciplina capaci, nihil esse aliud quam negationem quandam diversitatis ab illo secundum subiectum», *Ibid.*, 322.

²³ «At identitates negativae, quibus entia dicuntur non esse diversa a suis praedicatis essentialibus et proprietatibus, semper suo modo extiterunt, nec possunt ullo modo non existere. Ratio vero est, quia non possunt non existere, nisi per existentiam oppositarum diversitatum, quae tamen existere nullo modo possint. Purae enim negationes, etiam pure negative existunt: id est, per solam non existentiam eorum, quae negant», *Ibid.*, 323.

condotta a Dio – d'altra parte, se Dio non esistesse, neppure una semplice rosa sarebbe un *ens* reale²⁴. Tutti gli enti possono allora essere concepiti distintamente soltanto perché dipendono, in ultima analisi, da Dio: il possibile, lungi dall'essere la pura e semplice negazione della ripugnanza, si scopre così vincolato alla positività dell'*essentia Dei*²⁵.

Dopo aver posto a tema l'esistenza di un *positum* necessario, si tratta però di capire se la necessità che gli compete derivi da una causa esterna²⁶. La risposta di Fonseca è negativa. Al pari di Dio, che in qualità di causa prima non dipende da nulla, anche le connessioni necessarie non sono il frutto di una causalità transitiva, ma sono ciò che sono in virtù di se stesse. Poiché esprimono la sola negazione della diversità con il predicato, non hanno alcuna causa²⁷; in qualità di negazioni pure, identità assolutamente negative, non necessitano di una *ratio* che le giustifichi: «anche se Dio non avesse creato nulla», rileva Miguel Baptista Pereira, «proposizioni come "l'uomo è animale" o "l'uomo è capace di conoscenza" avrebbero comunque una loro validità pro-

²⁴ «Si Deus, qui est rerum omnium effector, non existeret in rerum natura, nec rosa utique esse ens reale, ac proinde, nec rosa», *Ibid.*, 325.

²⁵ A questo proposito, cfr. ad esempio *Ibid.*, II, l. 5, c. 28, q. 4, s. 2, 975: «Nam aptitudo ad existendum idem est quod possibilitas rerum, at possibilitas, cum sit communis necessitati et contingentiae, quae omnium consensione sunt modi essendi, modus etiam essendi, non pura negatio repugnantiae dicenda est [...] Ut enim dicimus, creaturas, antequam existant, habere quendam modum essendi potentialem in suis causis, quem amittunt, cum primum existunt, et extra illas esse dicuntur: ita dicere oportet, eas habere quendam alium essendi modum potentialem ex se ipsis; qui esse definit, cum ei succedit ipsa illarum actualis existentia».

²⁶ Cfr. *Ibid.*, II, l. V, c. 5, q. 2, 332-336.

²⁷ «Siquidem connexiones necessariae simpliciter, sunt purae quaedam negationes diversitatis subiectorum a praedicatis per se, ut dictum est: negationes autem purae [...] non habent causam, quae proprie dicatur causa, ut apertum est», *Ibid.*, 332.

pria, dato che queste connessioni non sono soggette alle leggi della causalità²⁸».

La verità di simili proposizioni non presuppone una relazione di subalterità con alcun principio; le connessioni qui in gioco non dipendono da un Dio o da una *potentia* straniera: se la *voluntas Dei*, in qualità di causa efficiente, non si fosse decisa alla creazione, l'uomo sarebbe stato comunque un animale capace di conoscenza, senza dover attendere alcuna decisione divina²⁹. La necessità intrinseca di queste connessioni finisce allora per imporsi, *in modo univoco*, a Dio e alle creature, visto che la stessa *essentia* divina è costretta a commisurare le infinite possibilità della propria *creatio* a delle relazioni intelligibili che le preesistono³⁰.

Il fatto che l'uomo sia un animale capace di conoscenza è un dato assoluto, sottratto ad ogni mediazione o dipendenza. La verità espressa da questi legami è a tal punto essenziale da imporsi *univocamente* sia all'intelletto divino sia all'intelletto umano: a differenza del Dio cartesiano, nemmeno la *potentia absoluta* di Dio può intervenire sulla necessità di tali connessioni, essendo invece costretta a modulare la propria *ordinatio* rispettando l'inviolabilità di una relazione che non richiede alcun sostegno per essere ciò che è. La *scientia Dei*

²⁸ PEREIRA 1967, 359 (trad. nostra); dello stesso autore, cfr. PEREIRA 1999, 31-43.

²⁹ «Quod nihil minus esset sublata omni vera, seu proprie dicta causandi ratione, quam posita, non habet veram causam: at si prima causa nihil causaret (quod fieri potuit) ac proinde nec alia causa ulla, nihilominus homo esset animal, e disciplinae capax, ut superiori questione probatum est. Igitur quod homo sit animal, aut doctrinae capax, non habet veram causam», FONSECA 1615, II, l. V, c. 5, q. 2, s. 1, 332-333.

³⁰ «Aeque enim necessaria est connexio, qua homo est homo, atque ea, qua Deus est Deus, cum oppositae aeque implicent contradictionem; non habent igitur connexiones primi modi dicendi per se veram causam. Adde, quo aeque cernitur in rebus fictis atque in veris, non potest habere veram causam, aeque autem necessaria est connexio, qua Chimaera est figmentum, atque ea, qua homo est animal, cum aeque impossibile sit, Chimaeram non esse Chimaeram, atque hominem non esse nomine», *Ibid.*, 333.

e la discorsività del sapere umano si fondano così su un medesimo residuo ontologico, su una necessità originaria che reintroduce l'univocità proprio al culmine dell'indagine sull'essenza divina.

Il presupposto che guida le analisi di Fonseca, pertanto, è differente da quello che il gesuita vorrebbe, perlomeno *in actu signato*, suggerire nel suo ampio *corpus* filosofico. Una possibile conferma di questa interpretazione arriva proprio da una *quaestio* in cui Fonseca prende le distanze da chi attribuisce alla possibilità uno statuto autonomo ed incondizionato. Per questi autori, le cose non sono impossibili in quanto non realizzabili da Dio; è vero il contrario: Dio non può crearle poiché sono già, in virtù della loro essenza, impossibili. La stessa logica si applica alla categoria modale della possibilità: le cose non sono possibili perché Dio può crearle, ma Dio può crearle soltanto perché possibili³¹.

Fonseca decide di spezzare la continuità di questo plesso argomentativo. La possibilità, infatti, spetta immediatamente, secondo il gesuita, solo a Dio, e non conviene ad altri soggetti se non in virtù di una dipendenza essenziale [«*per dependentiam essentialiter*»] al loro Creatore³². Un ragionamento diverso si applica invece per l'impossibilità: l'origine di ciò che è impossibile va trovata nella cosa stessa, nell'impossibilità che spetta, *ex se*, alla realtà in esame. È quindi la ripugnanza intrinseca che conviene all'ente la ragione immediata

³¹ «Res non dicitur impossibiles, quia fieri a Deo non possunt, sed fieri ab eo non posse, quia ex se sunt impossibiles; ergo pari ratione non ideo esse possibiles, quia fieri possunt a Deo, sed ideo fieri ab eo posse, quia sunt ex se, sine respectu ad illud possibile», *Ibid.*, III, l. IX, c. 1, q. 3, 520.

³² «At possibilitas, etsi primo, et immediate convenit primo possibili, quod est Deus, qui ex se est ipsum esse; tamen non convenit caeteris possibilibus nisi per illud, seu (*quod idem est*) per dependentiam essentialiter ab illo», *Ibid.*

della sua contraddittorietà³³. La negazione della possibilità, del resto, non trova alcun fondamento in una causa esterna; l'impossibile è ciò che è *ratione sui*, alla luce dei soli termini che lo costituiscono³⁴.

L'immediata impossibilità che spetta ad una predicazione contraddittoria è un dato sottratto alla causalità e all'efficienza divine. La radice dell'impossibilità [«*radix impossibilitatis*»] è a tal punto incondizionata da imporsi sia all'onnipotenza di Dio sia alla finitezza della comprensione umana. In tal modo, benché l'uomo non possa sanare la differenza ontologica che lo separa dal Creatore, può però conoscere, con assoluta certezza, ciò che neppure Dio è in grado di fare, finendo così per smentire, *ante litteram*, la radicale *incomprendibilità* dell'onnipotenza divina, considerata da Marion il nome cartesiano di Dio³⁵.

Le premesse della riflessione di Fonseca si pongono quindi in radicale contrasto con le linee guida della teoria di Descartes. Abbiamo visto infatti come l'Aristotele portoghese giunga, malgrado le sue stesse intenzioni, ad introdurre nel cuore del proprio sistema un presupposto univoco, e come tale uni-

³³ «Alia enim ratio est in impossibilitate, ut merito primum tribuatur ipsis rebus impossibili bus, seu involventibus contradictionem; alia in possibilitate, ut primum respiciat virtutem primae causae, ex qua derivetur in rem possibilem. Impossibilitas enim, cum non possit contineri in virtute, aut potentia alicuius causae [...], non aliunde habet originem, sed ipsi rei ex se impossibili, seu includenti repugnantiam, primo et immediate tribuenda est», *Ibid.*

³⁴ «At negatio possibilitatis non est referenda in aliam causam, sed in ipsa repugnantiam terminorum inclusam in re ipsa impossibili [...] Non ideo aliquid esse impossibile, quia fieri a Deo non potest, sed ideo fieri a Deo non posse, quia est impossibile; sed etiam (*atque adeo praecipue, et secundum veram Philosophiam*) quia res ipsae impossibiles per se primo sunt impossibile», *Ibid.* (il corsivo è nel testo).

³⁵ Cfr. MARION 1981, 281: «Incompréhensibilité et toute-puissance se confondent pour donner à penser cartésienement l'impensable – le nom de Dieu. *La toute-puissance incompréhensible énonce le nom cartésien de Dieu.* Ce nom s'énonce à partir de la fonction épistémologique qu'assure le créateur des vérités éternelles: fonder le code comme une nature (innée) par une disposition radicalement arbitraire» (il corsivo è nostro).

vocità si imponga a dispetto dell'esplicita presa di posizione a sostegno dell'*ens analogum*. La dottrina cartesiana sulla natura creata delle verità eterne, proprio mentre rifiuta di principio ogni univocità concettuale, si rivela perciò incompatibile *anche* con i presupposti all'opera nel pensiero di Fonseca. Secondo Descartes, non vi è nulla che non sia riconducibile, in ultima analisi, alla volontà divina. Dio, in qualità di *ratio boni* e *ratio veri*, è il fondamento indifferente e arbitrario di ogni verità possibile. La libertà divina è perciò realmente *absoluta*: non esiste alcuna norma che ne abbia accompagnato l'*ordinatio*, o un modello ideale, morale o metafisico che abbia fornito a Dio le *rationes* per agire. Come è dimostrato dalle svariate occorrenze disseminate nei testi del filosofo francese³⁶, l'arbitrarietà e l'incomprensibilità divine si rivelano così le condizioni indispensabili per impedire di principio ogni univocità concettuale.

Sebbene il nome del gesuita portoghese non compaia nel *corpus* cartesiano, è oltremodo probabile che Descartes fosse ben a conoscenza dell'opera di questo insigne pensatore. Le *Istituzioni Dialettiche* di Fonseca, infatti, come abbiamo ricordato in precedenza, erano indicate nella *Ratio Studiorum* come uno dei testi cui fare riferimento per l'insegnamento della Logica nel primo anno di corso. Inoltre, pur non disponendo di alcuna notizia certa sui commentari alla *Metafisica* utilizzati a La Flèche, sappiamo tuttavia che l'opera del gesuita era utilizzata in altre scuole della Compagnia³⁷.

Accanto a questi dati, dobbiamo tenere presente anche il ruolo svolto da Fonseca nella preparazione e nell'organizzazione di quel *Curso Conimbricense* che formerà intellettualmente Descartes e gli studenti cresciuti all'interno dei

³⁶ Cfr., ad esempio, DESCARTES 2009, *VI Resp.*, 1225-1226; DESCARTES 2005, n. 694, 2687.

³⁷ Cfr. CRONIN 1966, 32-33. Cfr. inoltre LEINSLE 2006.

Collegi gesuiti. Già nel 1561, infatti, Padre Jerónimo Nadal, intenzionato a dare alle stampe dei testi – più precisamente, un «*curso de scriptos*» – che sollevassero gli studenti dal compito di scrivere tutto ciò che il professore dettava in aula, si era rivolto a Fonseca per realizzare tale obiettivo³⁸. Come è noto, non fu il gesuita a portare a termine il progetto, bensì Manuel de Góis; Fonseca, ad ogni modo, coordinò direttamente i lavori almeno fino alla pubblicazione delle sue *Istituzioni*, e non smise mai di sovrintendere al progetto.

Possiamo trovare un'ulteriore conferma dell'incidenza di Fonseca nei dibattiti del tempo, il cui contenuto era noto a Descartes grazie alle ampie sintesi che venivano presentate nel corso delle lezioni, dalla relativa frequenza con il suo nome compare nelle *Disputationes* suáreziane e negli autori citati dal filosofo nella lettera del 30 settembre 1640 inviata a Mersenne³⁹. Nel commentario alla logica aristotelica di Antonio Rubio, ad esempio, il nome di Fonseca è citato accanto a quello di Suárez in una *quaestio* sulla natura degli universalii⁴⁰. Inoltre, nel volume del *Curso Conimbricense* dedicato all'*Organon* dello Stagirita, discutendo dell'*analogia entis*, si fa riferimento in vari luoghi alla riflessione del gesuita portoghese, e spesso gli estremi delle sue opere sono citati insieme a quelli di Francisco Suárez⁴¹.

³⁸ Per una prima ricostruzione dell'intera vicenda, si tenga presente l'articolo di MARTINS 2006. Cfr. inoltre CARVALHO 2010, III-XVI e CASALINI 2012, 5-135.

³⁹ Cfr. DESCARTES 2005, n. 272, 1285: «Vi sarei grato se mi scriveste i nomi degli autori che hanno composto corsi di Filosofia che sono maggiormente seguiti da loro e se in questi ultimi vent'anni ve ne sono di nuovi. Non rammento che i Conimbricensi, Toletus e Rubius; vorrei sapere inoltre se c'è qualcuno che abbia composto un riassunto di tutta la Filosofia della Scuola che sia adottato; potrei in tal modo risparmiare il tempo della lettura dei loro grossi».

⁴⁰ Cfr. RUVIUS 1603, 172-174.

⁴¹ Cfr. COMMENTARII COLLEGII CONIMBRICENSIS SOCIETATIS JESU 1607, c. 1, q. 1, 314-320. Cfr. inoltre LEINSLE 1985.

La presenza di Fonseca nei trattati più importanti ed influenti del tempo potrebbe ricevere, naturalmente, ulteriori conferme; ciò che qui ci interessava rilevare, ad ogni modo, era la centralità che la figura dell'Aristotele portoghese ricoprì in quei dibattiti che diedero origine alla teoria di Descartes, così da poter ampliare il quadro culturale che fece da sfondo alla "reazione" cartesiana.

A questo proposito, prima di avviarcì alla conclusione, vorremo limitarci a suggerire, con l'obiettivo di aggiungere un altro piccolo tassello al mosaico dei riferimenti cartesiani, un'ulteriore e *possibile* fonte utilizzata da Descartes per introdurre nelle prime battute delle sue *Meditationes* il celebre argomento del Dio Ingannatore. Già Tullio Gregory, in un importante studio pubblicato attorno alla metà degli anni '70⁴², aveva cercato di ritrovare nella tradizione precedente, e in particolare nelle dispute scolastiche del XIV e XV secolo, l'origine degli esempi utilizzati dal filosofo per discutere l'ipotesi di un Dio onnipotente e mendace. In tempi più recenti, Emmanuel Faye⁴³ ed Emanuela Scribano⁴⁴, ricercando altre occorrenze dell'inganno divino nell'universo medievale, hanno ritrovato nella nona *Disputatio de falsitate seu falso* di Francisco Suárez⁴⁵ un'altra fonte del Dio Ingannatore cartesiano.

Accanto al gesuita spagnolo, a nostro parere è possibile ritrovare un ulteriore riferimento nel *Curso Conimbricense*, in particolare all'interno del secondo libro del commentario alla fisica aristotelica redatto da Manuel de Góis⁴⁶.

⁴² GREGORY 1974.

⁴³ FAYE 1998, 333-335. Cfr. Inoltre FAYE 2001.

⁴⁴ SCRIBANO 2006, 175-184.

⁴⁵ Cfr. SUÁREZ 1861, disp. IX, 312-328.

⁴⁶ Cfr. COMMENTARII COLLEGII CONIMBRICENSIS SOCIETATIS JESU 1592, l. II, c. 7, q. 16, a. 1, 312-313.

Nel primo articolo della *quaestio* XVI, è presente una breve analisi della classica distinzione *potentia absoluta* – *potentia ordinata*. In linea con la tradizione, e in contrasto con le convinzioni che saranno proprie di Descartes, si afferma che l'estensione della potenza divina è vincolata al principio di non contraddizione [«*Absoluta Dei potentia fieri potest quidquid contradictionem non implicat*»]. Alla luce di questa premessa, vengono poi enumerate alcune azioni che, solo impropriamente, possono essere giudicate realizzabili da Dio⁴⁷. L'analisi della *potentia Dei* qui presentata non si distingue certo per la sua originalità; ad essere interessanti, tuttavia, sono proprio gli esempi utilizzati dal curatore del commentario. Si precisa infatti che Dio, pur essendo onnipotente, non può far sì che la somma di due volte tre non sia sei, perché in tal caso tale somma sarebbe *e* non sarebbe sei [«*fieri a Deo non potest, ut sex non sint bis tria, quia alioqui essent et non essent sex*»]; per le stesse ragioni, Dio non può neppure mentire, poiché, essendo la verità stessa, sarebbe *e* non sarebbe Dio [«*similiter neque mentiri Deus potest, quia cum sit ipsa veritas, esset Deus ac non esset*»].

Ora, l'estrema eventualità che le verità della matematica fossero stravolte nei loro fondamenti era precisamente una delle possibili conseguenze derivanti dalla presenza del Dio Ingannatore nella *Meditatio I* – fondata, a sua volta, su un implicito richiamo al Dio creatore delle verità eterne. Al cospetto di un Dio onnipotente, svincolato da ogni modello eterno ed increato, «non potrei forse sbagliarmi», si domanda Descartes, «ogni volta che *sommo due e*

⁴⁷ «Itaque, *fieri a Deo non potest, ut sex non sint bis tria, quia alioqui essent et non essent sex; nec item ut homo non sit animal particeps rationis, quia esse simul ac non esset homo; nec ut creatura conservetur sine Deo, quia esset dependens, cum sit creatura, et non esse dependens ex hypothesis; similiter neque mentiri Deus potest, quia cum sit ipsa veritas, esset Deus ac non esset*», *Ibid.*, 313 (il corsivo è nostro).

tre?⁴⁸». Le due occorrenze sono collocate in diversi contesti teorici – nei *Conimbricensi*, come esempio di ciò che neppure la *potentia Dei* può realizzare, vista la contraddittorietà dell'ipotesi; nel filosofo francese, invece, quale possibilità limite dischiusa dalla presenza del grande ingannatore –, ma la loro somiglianza non dovrebbe certo sfuggire. I due esempi sorgono inoltre nella stessa circostanza, ossia analizzando l'estensione dell'onnipotenza di Dio. Infine, sia nel *Curso Conimbricense* sia in Descartes vi è un diretto richiamo alla menzogna e all'inganno divino.

Se confrontiamo le due analisi, ritroviamo dunque alcuni tratti comuni: abbiamo a che fare con 1) un esempio molto simile – la somma di due volte tre [«*fieri a Deo non potest, ut sex non sint bis tria...*»], e quella di due e tre [«*ego ut fallar quoties duo et tria simul addo...*»] –, 2) reso possibile dal medesimo contesto – da una parte l'«*absoluta Dei potentia*», dall'altra un «*Deus qui potest omnia*» –, e 3) accompagnato da un riferimento analogo – la menzogna nel caso del *Curso*, e l'inganno nella *meditatio* di Descartes.

Non diversamente dal richiamo cartesiano a Suárez presente nella lettera inviata a Mersenne, anche in questo caso le apparenti affinità nascondono una diversità essenziale. In effetti, se l'andamento della Prima Meditazione sembra ricalcare la discussione già svolta nel *Curso*, il presupposto che guida le due analisi è ben diverso. Il Dio Ingannatore di Descartes rappresenta il rovesciamento dialettico delle impossibilità divine descritte da de Góis. Per il redattore del commentario alla *Physica* aristotelica, in linea con l'interpretazione fornita dalla quasi totalità dell'esperienza medievale, l'onnipotenza divina era commisurata a dei paradigmi eterni ed increati. In que-

⁴⁸ DESCARTES 2009, *Medit. I*, 707.

st'ottica, Dio non avrebbe potuto agire se non conformando la Sua azione ad una *ratio entis* già determinata. Congedandosi da queste premesse, Descartes dà voce invece, nell'*incipit* delle sue *Meditationes*, ad un'altra idea di Dio, disegnando i contorni di una *potentia* che non può essere affatto ricondotta nei limiti epistemici imposti dalla tradizione precedente.

Naturalmente, non è possibile stabilire, con assoluta certezza, se il filosofo francese stesse pensando proprio al manuale redatto dai gesuiti di Coimbra mentre chiamava in causa il Dio Ingannatore. Ad ogni modo, visto che l'opera dei Conimbricensi, sicuramente conosciuta da Descartes, è citata due volte nel suo epistolario⁴⁹, e data l'enorme influenza esercitata da questi commentari nell'ambiente culturale più prossimo al filosofo, non possiamo neppure escludere una simile eventualità, avendo addotto alcune occorrenze testuali a sostegno di tale ipotesi.

Alla luce della analisi svolte, pertanto, è possibile forse integrare il dominio ancora limitato dei riferimenti del filosofo francese, contribuendo ad aggiungere un'altra tessera nel mosaico delle fonti cartesiane.

ALFREDO GATTO

UNIVERSITÀ VITA-SALUTE S. RAFFAELE. MILANO

⁴⁹ Cfr. DESCARTES 2005, n. 272, 1285; DESCARTES 2005, n. 289, 1339.

BIBLIOGRAFIA

ASHWORTH 1998 = EARLINE JENNIFER ASHWORTH, «Antonius Rubius on Objective Being and Analogy: One of the Routes from Early Fourteenth-Century Discussions to Descartes's Third Meditation», in BROWN STEPHEN (ed.), *Meeting of the Minds. The Relations between Medieval and Classical Modern European Philosophy (Acts of the International Colloquium held at Boston College, June 14-16, 1996, organized by the Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie médiévale)*, Turnhout, Brepols Publishers, 43-62.

ASHWORTH 1999 = EARLINE JENNIFER ASHWORTH, «Petrus Fonseca on Objective Concepts and the Analogy of Being», in EASTON PATRICIA (ed.), *Logic and the Workings of the Mind. The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy*, Atascadero, Ridgeview Publishing Co., 47-63.

CARVALHO 2010 = MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO, *Psicologia e ética no Curso Jesuíta Conimbricense*, Lisboa, Edições Colibri.

CASALINI 2012 = CRISTIANO CASALINI, *Aristotele a Coimbra. Il «Cursus Conimbricensis» e l'educazione nel «Collegium Artium»*, Roma, Anicia.

COMMENTARII COLLEGII CONIMBRICENSIS SOCIETATIS JESU 1592 = *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu In octo libros Physicorum Aristotelis Stagyratae*, Coimbra António de Mariz.

COMMENTARII COLLEGII CONIMBRICENSIS SOCIETATIS JESU 1607 = *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu Commentarii in Praedicabilia Porphyrii*, Colonia, apud Bernardum Gualtherium (repr. Hildesheim-New York, Georg Olms 1976; editio prima, Coimbra 1606).

COURTINE 1999 = JEAN-FRANÇOIS COURTINE, *Il sistema della metafisica. Tradizione aristotelica e svolta in Suárez*, trad. it. di COSTANTINO ESPOSITO e PASQUALE PORRO Milano, Vita e Pensiero (Paris, PUF 1990).

CRONIN 1966 = TIMOTHY J. CRONIN, *Objective Being in Descartes and Suárez*, Roma, Gregorian University Press.

DESCARTES 2005 = RENÉ DESCARTES, *Tutte le lettere: 1619-1650*, a cura di GIULIA BELGIOIOSO, con la coll. di IGOR AGOSTINI, FRANCECO MARRONE, FRANCO A. MESCHINI, MASSIMILIANO SAVINI e JEAN-ROBERT ARMOGATHE, Milano, Bompiani.

DESCARTES 2009 = RENÉ DESCARTES, *Opere: 1637-1649*, a cura di GIULIA BELGIOIOSO, con la coll. di IGOR AGOSTINI, FRANCESCO MARRONE, MASSIMILIANO SAVINI, Milano, Bompiani.

FAYE 1998 = EMMANUEL FAYE, *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin.

FAYE 2001 = EMMANUEL FAYE, «Dieu trompeur, mauvais génie et origine de l'erreur selon Descartes et Suarez», *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2001/1, Tome 126, 61-72.

FONSECA 1564 = PEDRO DA FONSECA, *Institutionum Dialecticarum libri octo*, Lisbona, apud haeredes Ioannis Blauij, (trad. port. di JOAQUIM FERREIRA GOMES, Coimbra 1964).

FONSECA 1591 = PEDRO DA FONSECA, *Isagoge philosophica*, Lisbona, apud Antonium Alvarez (trad. port. di JOAQUIM FERREIRA GOMES, Coimbra 1965).

FONSECA 1615 = PEDRO DA FONSECA, *In Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagirita, Tomi Quatuor*, Colonia, Lazar Zetzner (repr. Hildesheim, Georg Olms 1964).

FERREIRA GOMES 1964 = JOAQUIM FERREIRA GOMES, *Introdução*, in PEDRO DA FONSECA, *Instituições Dialécticas*, Coimbra, Universidade de Coimbra.

GREGORY 1974 = TULLIO GREGORY, «Dio ingannatore e genio maligno. Note in margine alle *Meditationes* di Descartes», *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 53 (1974), 477-516.

HEIDER 2007 = DANIEL HEIDER, «Is Suárez's Concept of Being Analogical or Univocal?», *American Catholic Philosophical Quarterly* 81, 1 (2007), 21-41.

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

LEINSLE 2006 = ULRICH G. LEINSLE, *Dilinganae Disputationes*, Schnell und Steiner, Regensburg.

MARION 1981 = JEAN-LUC MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF.

MARTINS 1994 = MARTINS ANTÓNIO MANUEL, *Lógica e ontologia em Pedro da Fonseca*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

MARTINS 2006 = MARTINS ANTÓNIO MANUEL, «The Conimbricenses», in PACHECO M. CÂNDIDA, MEIRINHOS F. JOSÉ (eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale/Intellect and Imagination in Medieval Philosophy/Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval (Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Porto, du 26 ai 31 août 2002)*, Turnhout, Brepols Publishers, 101-117.

PEREIRA 1967 = BAPTISTA MIGUEL PEREIRA, *Ser e Pessoa. Pedro da Fonseca. I – O método da filosofia*, Coimbra, Universidade de Coimbra.

PEREIRA 1999 = BAPTISTA MIGUEL PEREIRA, «Metafísica e modernidade no caminhos do milénio», *Revista Filosófica de Coimbra* 15 (1999), 3-63.

PEREIRA 2007 = JOSÉ PEREIRA, *Suárez. Between Scholasticism & Modernity*, Milwaukee, Marquette University Press.

RATIO ATQUE INSTITUTIO STUDIORUM SOCIETATIS IESU 2002 = RATIO ATQUE INSTITUTIO STUDIORUM SOCIETATIS IESU, trad. it. di ANGELO BIANCHI, Milano, Rizzoli (Roma, 1586, 1591; Napoli 1599).

RUVIUS 1603 = ANTONIUS RUVIUS, *Commentarii in Praedicabilia Porphyrii*, in *Commentarii in universam Aristotelis dialecticam, una cum dubiis et quaestionibus hac tempestate circa utramque agitari solitis*, Alcalà, ex officina Jiusti Sanchez Crespo.

SCRIBANO 2006 = EMANUELA SCRIBANO, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Roma-Bari, Laterza.

SUÁREZ 1861 = FRANCISCO SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Voll. XXV-XXVI (1861), in *Opera Omnia*, Editio nova, XXVIII Voll., par CHARLES BERTON, Parigi, Ludovico Vivès, 1856-1878 (repr. II Voll., Hildesheim, Georg Olms 1965).

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

MARCO FORLIVESI*

Presentation

During the century following the Council of Trent, a gradual development of two trends within Catholic religious orders became evident: the first consisted in unifying and strengthening the Order's culture by focussing on one author of reference; the other in elaborating a new way of presenting that author's doctrines. In the case of the Friars Minor Conventuals, these trends were fostered and codified in the second decade of the seventeenth century by the minister general of the Order, Giacomo Montanari from Bagnacavallo. Through his work and directives, he promoted the idea that a specific kind of intellectual activity was a prime way to lead an authentic religious life and, at the same time, he established the limitations within which it should be carried out. This activity consisted in providing the Order with new works fea-

* I wish to express my grateful thanks to Carmel Francesca Ace, Luciano Bertazzo, Cristiano Casalini and Daniel J. Cattolica for their competent and generous work, advices and support.

turing innovative didactic characteristics and a renewed defence of the doctrines of John Duns Scotus; its limitations consisted in the obligation to root firmly any philosophical and theological speculation in the thought of the medieval master. Bartolomeo Mastri and Bonaventura Belluto's philosophy *cursus ad mentem Scoti* was probably the major result of this impetus. The following essay examines the ways in which this process occurred and the outcomes to which it led.

1. THE *RATIO STUDIORUM* OF THE MINOR CONVENTUALS IN THE CENTURY FOLLOWING THE COUNCIL OF TRENT

From the end of the sixteenth century¹, the school system of the Order of Minor Conventuals was structured into four – or five – levels, each of which lasting three years and whose institutes were called “gymnasia” and “colleges”. These terms, which in any case fluctuated in meaning, did not supplant the older “*studium*” but were superimposed on it, expressing both the diverse seats of learning and the level of instruction imparted in them, that is to say the academic subjects that were treated. Another fairly constant feature was the system that regulated teachers' promotion. Teachers were normally promoted and transferred to another post when the general chapters of the Order were held, usually every three years. This does not mean, however, that

¹ For the Franciscan school regulation previous to sixteenth century, cf. BRLEK 1942, ROEST 2000, and FONTANA 2012. As far as the spiritual and devotional aspect of Franciscans' education before the Council of Trent is concerned – an aspect of their education that is as important as the cultural one, as we shall see –, cf. ROEST 2004.

the *ratio studiorum*² of the Order did not change several times and that numerous, important and various exceptions to the norms were not made from 1565 to 1628.

The Constitutiones piae and the work of Filippo Gesualdi (1565-1596)

The *Constitutiones piae* (1565)

The Order's earliest Constitutions, after the definitive separation between the Conventual Franciscans and the Observant Franciscans in 1517, were also subsequent to the conclusion of the Council of Trent: these Constitutions are the *Constitutiones piae*, which were approved by Pius IV on 17th December, 1565. They already structured the Conventuals' school system into levels and named the lowest-level *studia* as "gymnasia". More specifically, the *Constitutiones piae* distinguished between the gymnasia in which logic was taught and the gymnasia in which philosophy was taught. The *Constitutiones* provided for both the subdivision into levels lasting three years and the rule, valid for pupils as well as teachers, that established the prohibition for one to accede to the subsequent higher level if his worth had not been proved at the lower one. As far as the teaching programmes were concerned, the *Constitutiones piae* simply prescribed that Peter Lombard's *Sententiae* should be read

² During the period taken into consideration in the present work, the legislation that governed the Conventual Franciscans' education system was basically named after what it ruled, that is, "*cursus studiorum*"; I use the expression "*ratio studiorum*" for the sake of clarity and simplicity.

for three years and that professors of theology, in the seats where they existed, should also hold lessons on the Holy Scriptures³.

Filippo Gesualdi's transitional regulations (1594)

The period of Filippo Gesualdi from Castrovillari as minister general witnessed a change in the organisation of studies. As soon as he was elected, in 1593, he encharged two luminaries of the Order, Girolamo Pallantieri Sr. from Castel Bolognese and Ottaviano Strambiati Sr. from Ravenna, with preparing a reform of the *cursus studiorum*⁴. Shortly after a year later, that is in 1594, he sent all the provinces a first series of transitional regulations. Besides demanding a verification of the regularity of the form and content of bachelors' *curricula* (a fairly common initiative in the history of the Order), they distinguished the *studia*, conforming to the subjects and programmes, into four three-year levels: *studia* on logic, *studia* on physics, lower *studia* (taken to mean lower *studia* on theology) and colleges (that is, higher *studia* on theology).

In the *studia* on logic, Peter of Spain's *Summulae*, with Pierre Tartaret's commentary, were to be read in the first year; in the second year, Aristotle's texts, accompanied by various commentaries, among which mainly Tartaret's, and, in the third year, Duns Scotus' texts concerning logic were to be presented. In the *studia* "on philosophy", as they were called, Aristotle's nat-

³ *Constitutiones piae* 1565, cap. 5, pp. 26-28. These programmes are more generic than those prescribed in the earlier Constitutions, that is to say in the *Constitutiones alexandrinae* (approved by Alexander VI in 1501), and, according to Brlek, were characterised by a return to older regulations. Cf. BRLEK 1942, 92, and DI FONZO 1944, 180.

⁴ BENOFFI 1933, 88, and PARISCIANI 1983, 612-615 and 625.

ural philosophy was to be explained in the first and second years, and his metaphysics in the third; the entire text of the most important books of Aristotle's works on these topics had to be read, whereas the others books had to be presented concisely. In the lower *studia* on theology, there were two teachers, called 'lectors': one was to present Bonaventure's commentaries on the first and second books of the *Sententiae*, the other on the third and fourth, also taking into account Peter Lombard's text. In the colleges, that is to say in the higher *studia* on theology, the *via Scoti* alone was to be followed. There were two teachers, called 'regents': one was to read Scotus' commentaries on the first and second books of the *Sententiae*, the other those on the third and fourth. The main questions were to be presented in detail, the others concisely. In the higher *studia* on theology there were also lectors subordinate to the regents: the metaphysical, physical and logical lectors. They were also required to follow the *via Scoti*, and the regents were responsible for supervising their teaching⁵.

Although several of the prescriptions in these *Ordini* remained in force in the 1596 *Decreta*, of which we shall speak shortly, it is still important to consider them for a variety of reasons. First of all, they seem to be more an ordering of the existing didactic structures and courses rather than a radical restructuring of them. Moreover, later regulations do not make it possible to see equally clearly that the subdivision of the *studia* into logic, physics and lower and higher theology (called here "colleges") in actual fact precedes the reorganisation promoted by Gesualdi. The name for the lectors subordinated to the regents in the higher theological *studia* is also very interesting: unlike

⁵ GESUALDI 1594.

the later descriptions of these lectors as “convent bachelors”, “masters of arts” and “masters of students” (or “masters of studies”), the titles of “metaphysical lector”, “physical lector” and “logical lector” openly state the subjects that were taught by the professors charged of those lectureships⁶. This also makes clear the fact that, in the period when the Viterbo *Decreta* were in force, at colleges all subjects were available, so that it was possible to follow the entire course of studies in them, not merely the final, and highest, level.

The decrees of the Viterbo general chapter (1596)

After a further letter of 27th March, 1595, in which Gesualdi is concerned with verifying students’ preparation and their distribution within the *studia*⁷, the decisive passage in the scholastic organization of the Order is provided by the *Decreta generalis capituli Viterbensis de reformatione studiorum Ordinis Minorum Conventualium*, published in Padua in 1596⁸.

⁶ COSTA 2001, 330, footnote 188, writes that the convent bachelor was entrusted with teaching metaphysics, the master of studies with the study of physics and the master of arts with logic. However, I believe this is partly mistaken: it seems to me that the tasks of the master of studies, or of students, and of the master of arts, were respectively the teaching of logic and physics.

⁷ GESUALDI 1595.

⁸ Historians of education have so far not paid much attention to Gesualdi’s *Decreta* and have mainly concentrated on examining the Jesuits’ *Ratio studiorum*. However, when the latter is compared to the Viterbo decrees, certain similarities become apparent: here, too, the course of studies is divided into the three periods of preparation in the humanities, philosophy and theology, although the length of courses and subdivisions do not coincide with those in use among the Franciscan Conventuals. Other similarities can be seen in the favour with which the institution of academies internal, or parallel, to the *studia* is welcomed, in the very widespread use of disputes, extra practice lessons, revision lessons and exams, and in the recourse to the spirit of emulation and competitiveness among students. The greater attention paid by scholars to the Jesuit *ratio* is justified by the role it played in the “public” sphere, since Jesuit colleges also aimed to form the political élite. Nevertheless, the Viterbo *Decreta* can be placed along the same twin track of rationalising education

Schools were divided into five three-year classes: schools of logic, schools of philosophy, schools of theology and “general” schools, the latter being divided into two categories⁹. Two institutions set above these classifications were added to these five levels: the Assisi *studium* and the Collegio di s. Bonventura in Rome¹⁰. The schools of the first three classes were also called “gymnasia” or provincial *studia*¹¹. Only one subject was taught in them; students’ placement in them and the detailed plan of lessons depended on the minister provincial’s decisions¹². In the general *studia* all subjects were taught, and pupils from all the provinces were accepted into them. These *studia* were further distinguished into first-class general *studia* and second-class general *studia*: in the case of the former, some of the pupils were placed in them at their provinces of origin’s expense, some others at the discretion of the minister general; in the case of the latter, pupils were placed in them only at the discretion of the minister general¹³.

As far as teaching staff is concerned, in the first-class general *studia* two regent masters were present. A convent bachelor, an arts lector and a master of students¹⁴, called “officials of the *studium*”, were also present and were

and the post-Tridentine ideological recompacting; moreover, they precede the publication of the definitive version of the Jesuits’ *ratio* by three years. A comparative study of the history of the *rationes studiorum* of the various religious orders and of their characteristics would thus be useful in order to understand the forms and development of the counter-Reformation cultural totalitarianism.

⁹ *Decreta capituli Viterbensis* 1596, no. 1, f. (unnumbered) A2r.

¹⁰ *Ibid.*, no. 2, f. (unnumbered) A2r.

¹¹ *Ibid.*, no. 6, f. (unnumbered) A3r; no. 24, f. (unnumbered) B3r.

¹² *Ibid.*, no. 3, f. (unnumbered) A2r.

¹³ *Ibid.*, nno. 2-5, f. (unnumbered) A2r-v.

¹⁴ This figure is not to be confused with the master of novices or professed friars, called at times *magister morum*, responsible for their spiritual and disciplinary education.

subordinate to the regents¹⁵. The second-class general *studia* were different from the previous ones in the sole fact that there was only one regent master. Finally, in the gymnasia only two teachers, called lectors, were present¹⁶. For the use of these titles, the *Decreta* prescribed that only the teachers responsible for the general *studia* had the right to the title of regent, while all the other teachers were to be qualified simply as lectors¹⁷.

The *Decreta* provide a detailed table of the syllabuses, which mainly retains the regulations of 1594. In the logic gymnasia, Peter of Spain's *Summulae* with Tartaret's commentary were to be expounded in the first year; in the second year, the main texts on logic by Aristotle were to be read accompanied by a commentary, such as Tartaret's; in the third year, the problematics concerning universals, formalities, etc., according to Scotus were to be explained¹⁸. In the gymnasium of philosophy, or "of physics" as it was called, in the first two years Aristotle's books on natural history were to be read; in the third, those concerning metaphysics. The 1596 *Decreta* kept the criterion according to which the books and parts considered as major ones were to be expounded in detail whereas the others were to be merely outlined¹⁹. The theology syllabuses differed according to the type of institute. In the first-class general *studia* the first regent had to expound the first and third books of Lombard's *Sententiae* «iuxta mentem Scoti»; similarly, the second regent expounded the second and fourth books. In the second-class general *studia*, since there was only one regent, and in the provincial theological *studia*, the

¹⁵ *Decreta capituli Viterbensis* 1596, no. 22, f. (unnumbered) B2v.

¹⁶ *Ibid.*, no. 10, f. (unnumbered) A4r.

¹⁷ *Ibid.*, no. 9, f. (unnumbered) A4r.

¹⁸ *Ibid.*, no. 23, ff. (unnumbered) B2v-3r.

¹⁹ *Ibid.*.

first year was to be dedicated to trinitarian themes, the second to angelological themes and the third to christology and theology of sacraments; all this was to be carried out «summatim ad mentem Bonaventurae opinione Scoti non reiecta»²⁰. The reason for this disparity in syllabuses was rooted in customs among Franciscans that had arisen in the fifteenth century, according to which it was thought that two levels of theological teaching were possible: brighter students could tackle the doctrines of *Doctor Subtilis*, while the less gifted could, and should, conform to the standpoints of Alexander of Hales, Francis of Meyronnes, Richard of Middleton and, above all, Bonaventure²¹.

The programmes hitherto set out determined the general structure of the curriculum Gesualdi wanted, yet they do not contain all the subjects taught, all the more so because they do not explain the role of the other subordinate teachers in the general *studia*. As we continue to read, we find that during periods when there were no classes, lectors were ordered to hold lessons on the Holy Scriptures²². In the theological gymnasia, on some days called “peripatetic”, one of the lectors was to explain ethics reading parts 2 and 3 of Alexander of Hales’ *Summa theologica*²³. Lessons were also to be held in all the gymnasia on sacred oratory: on some Sundays, a lector was supposed to illustrate briefly the rules for preaching and have students practise both in Latin and in the vulgar tongue²⁴. Finally, the study of Hebrew and

²⁰ *Ibid.*, no. 21, f. (unnumbered) B2r.

²¹ DI FONZO 1944, 180.

²² *Decreta capituli Viterbensis* 1596, no. 30, f. (unnumbered) B4v.

²³ *Ibid.*, no. 31, f. (unnumbered) B4v.

²⁴ *Ibid.*, no. 32, f. (unnumbered) C1r.

Chaldean was also possible; this, however, was left up to students' good will, who were rewarded with dispensations²⁵.

The careers both of pupils and of teachers were organised in such a way as to correspond to the divisions in the curricula. Their denominations and titles depended on the level of instruction attained: a student was one who was still engaged in the study of grammar, rhetoric or logic; a bachelor of logic was one who had completed his studies on logic and was studying philosophy; a bachelor of physics was one who had ended his course on philosophy and was studying theology²⁶.

Three further bachelor titles are mentioned in the *Decreta*: those of the bible, of the *pro exercitio* and of the *pro cursu*. I must confess, however, that their meaning is not clear to me. Antonio Sartori maintains that a *pro cursu* bachelor was a teacher, but he bases this on documents that are at least a century older than the period we are considering²⁷. Filippo Rotolo also documents, through an exemplary case, that at the end of the fifteenth century the *pro cursu (magisterii)* bachelor was one who, by means of teaching in a general *studium*, gained a diploma entitling him to be called "master"²⁸, yet the problem still remains as to how to ascertain whether matters still remained the same at the end of the sixteenth century. The Quaracchi fathers (mentioned by Sartori) and Lorenzo Di Fonzo write, on the other hand, that this figure was a student, but besides disagreeing among themselves as far as details are concerned, they mean some who were not at the end of the theology course,

²⁵ *Ibid.*, no. 33, f. (unnumbered) C1r-v.

²⁶ *Ibid.*, no. 15, f. (unnumbered) B1r.

²⁷ SARTORI 1966, 111-113.

²⁸ ROTOLO 1995, p. 31.

as seems to be the case in the *Decreta*²⁹, but at the beginning of it. Piana distinguishes the *pro exercitio* bachelors from the *pro cursu* ones on the basis of the fact that while the former were destined to remain bachelors, the latter completed studies entitling them to be called “masters”³⁰.

For my part, I can only provide a probable solution, which is not far from Piana’s statement. The fact that such titles are included in a classification concerning students and that a convent bachelor is to be found as a distinct, independent figure leads me to believe that these names might designate the level of education attained by a student. A decisive point concerns the evolution of the practices of conferring a doctorate. During the sixteenth century, being nominated a master required either passing an exam in a public *studium*, or getting a papal brief, or – from 1561 onward – passing an exam on the occasion of a general or a provincial chapter of the Order³¹. The foundation of the Collegio di s. Bonaventura – about which I shall treat hereinafter – had introduced a considerable novelty, that is to say, the existence, within the Order, of an institution that by right issued a doctoral degree. I hence suggest that, according to the Viterbo *Decreta*, “biblical bachelor” was the title acquired by he who had concluded his studies on theology in a provincial *studium*, “*pro exercitio* bachelor” was the title acquired by he who had concluded his studies on theology at a general *studium*, and “*pro cursu* bachelor” was the title acquired by he who had been admitted to the *studium* in Assisi or to the Collegio di s. Bonaventura, in Rome, that is to say, to the institutions

²⁹ DI FONZO 1944, 176.

³⁰ PIANA 1970, 51*-52*. The distinction between *pro exercitio* bachelors and *pro cursu* bachelors is also to be found in ROEST 2000, but this author, too, refers to periods prior to the one that is the object of our enquiry here.

³¹ Cf. *infra*, footnotes 281.

qualified in the *Decreta* as superior to the aforementioned five regular levels of education³².

Properly speaking, the school career of students began when they moved on to logic after studying letters. To this end, the student had to sit an exam with the minister provincial, who was assisted by a few lectors; if he passed, the minister provincial informed the minister general or chapter general, who then saw to admitting the student to the course. If the three-year course had already started, the minister provincial anyway had the power to admit students to it, after, however, having informed the minister general³³. In order to move on to the next level, the student had to have followed the previous one for three years and withstood “public disputations”³⁴, that is an exam; moreover, the teacher of the *studium* and the warden of the convent had to write letters of reference guaranteeing the student’s serious dedication to learning and his good morals respectively³⁵. Passing the student and conferring the title of bachelor on him according to the steps recalled above was the prerogative of the minister general or the chapter general, who were, in their turn, obliged to have received letters from the teachers, called *litterae testimoniales*, attesting the results obtained by the student³⁶. Admission to general *studia* required at least three years’ study at provincial *studia* and the usual *litterae testimoniales*. It further required that students «per aliquos scholasticos actus se honorifice exercuerint», that is to say, as far as I can interpret

³² *Decreta capituli Viterbensis* 1596, no. 2, f. (unnumbered) A2r.

³³ *Ibid.*, no. 13, f. (unnumbered) A4v.

³⁴ This scholastic act was also called “public conclusions” and “public theses”: cf. WEIJERS 2013 and FORLIVESI 2000.

³⁵ *Decreta capituli Viterbensis* 1596, no. 14, f. (unnumbered) B1r.

³⁶ *Ibid.*, no. 47, f. (unnumbered) C4v.

it, that they had passed their exams or public disputations clearly distinguishing themselves³⁷.

Teaching posts were also ordered according to a certain progression. Only those who had not been condemned or suspected of heresy, had led an exemplary religious life and had not been a warden or rector of a convent, unless by necessity for a brief period, could apply to become a teacher³⁸. Furthermore, the applicant had to have completed his course of studies and passed all the exams, particularly the final one³⁹. In order to be awarded a post, the teacher should have sworn, before either the minister general or the minister provincial, that he would have carried out the programme of the courses assigned to him for the next three years⁴⁰. Promotion in an academic career was regulated by a rule by which teachers might teach a subject in a higher class only if they had previously taught it in a lower one; in particular, in order to become regent in a general *studium* of the first class it was necessary to have been previously regent in a *studium* of the second class⁴¹.

A system of controls and sanctions was supposed to ensure that the school system ran smoothly. The regents had to verify that the teachers under them completed the planned courses⁴²; the regents were, in their turn, subjected to control on the part of the warden and provincial minister⁴³. Negligent regents and lectors were threatened of losing their mandate⁴⁴. Students

³⁷ *Ibid.*, no. 5, f. (unnumbered) A3r.

³⁸ *Ibid.*, no. 8, ff. (unnumbered) A3v-4r.

³⁹ *Ibid.*, no. 16, f. (unnumbered) B1v, and no. 8, f. (unnumbered) A4r.

⁴⁰ *Ibid.*, nno. 11-12, f. (unnumbered) A4v.

⁴¹ *Ibid.*, no. 16, f. (unnumbered) B1v.

⁴² *Ibid.*, no. 22, f. (unnumbered) B2v.

⁴³ *Ibid.*, no. 51, f. (unnumbered) D2r.

⁴⁴ *Ibid.*, no. 26, ff. (unnumbered) B3v-4r.

were not given the chance to “repeat the course”: they could remain in any given class for only three years, after which they either passed or were expelled⁴⁵.

The programme of teaching activities was rich and not restricted merely to lessons. Teachers were obliged, at least on some occasions, to engage in lively debates for the benefit of the students. The first lector, in the role of president of the *studium*, had to present and defend theses publicly. The sub-lectors, i.e. subordinate teachers, were obliged to defend theses in the role of *respondens*⁴⁶. Students were encouraged both to teach and to debate issues. As far as the former activity is concerned, one of the best students was chosen and he was occasionally told by the first lector to repeat in front of the other students one of the lessons given by that lector⁴⁷. As for the latter activity, during vacations “circular disputations”, or “circles”, were held, over which each regent had to preside by turns: in this case, it was the bachelors and students that, according to a previously established calendar, had to present, defend or counter theses⁴⁸. Among these activities, the *Decreta* also recall the “public conclusions”, which functioned, however, as the final exam of each three-year course. These “conclusions” were compulsory for every order of students and had to be based on the subjects studied either in the last year or throughout the whole three years⁴⁹.

There were also connections with the outside academic world, albeit not very close ones. Many fathers were public lectors, that is to say teachers at

⁴⁵ *Ibid.*, no. 17, f. (unnumbered) B1v.

⁴⁶ *Ibid.*, no. 24, f. (unnumbered) B3r.

⁴⁷ *Ibid.*.

⁴⁸ *Ibid.*, no. 26, f. (unnumbered) B3v.

⁴⁹ *Ibid.*, no. 25, f. (unnumbered) B3r-v.

public *studia*; they were obliged by the *Decreta* to hold, at the minister general's discretion, also a course at the convent in which they lived⁵⁰. Furthermore, there was the possibility, when necessary, of calling upon teachers outside the Order, for which, however, the minister general's license was indispensable⁵¹. Finally, we can see from a paragraph dedicated to the rules applying to attending lessons outside the cloister that this was not a rare event: students were forbidden to go to lessons outside the convent if this meant missing a lesson or a liturgical rite, but lectors were required to hold lessons at times that did not prevent students from attending external lessons⁵².

A tie between theological speculation and religious practice were training in preaching sermons, exercises on matters of conscience and liturgical obligations. As far as the exercises on matters of conscience are concerned, students were to carry out practice lasting one hour, after lunch or dinner, two or three times a week before all those who lived in the convent. On the first day, a lector set out the question to be discussed and the bibliography; on the second, a student had to deal briefly with the question in the vulgar tongue, the father superior had to test orally someone according to his liking and the lector had to provide a detailed explanation of the case⁵³.

Liturgical activities obviously played a central role in shaping the character of the Order's new members. Thus, it does not seem unusual that there should be mention of the liturgical life in a document pertaining to the regulation of studies such as the Viterbo *Decreta*, since it is a clear sign that the

⁵⁰ *Ibid.*, no. 27, f. (unnumbered) B4r.

⁵¹ *Ibid.*, no. 49, f. (unnumbered) D1v.

⁵² *Ibid.*, no. 29, f. (unnumbered) B4r.

⁵³ *Ibid.*, no. 48, f. (unnumbered) D1r-v.

document had been conceived as an integral part of a unitary “formative” project. Teachers and students were obliged to take part in the whole divine office, by day and by night, and in the convent mass, the sole exception being the morning office on days when they had lessons⁵⁴. All those who were not yet clerics had to serve at the matins⁵⁵. Moreover, the titles of subdeacon and deacon were not merely formal: on the contrary, they involved carrying out liturgical tasks⁵⁶. Students who were not priests had to serve at mass every day, while bachelors who were not priests had to do so only on feast days⁵⁷. Bachelors in the first three years of priesthood also had their duties since they were among those who might be encharged with hebdomadary service⁵⁸.

As far as the school year is concerned, there were lessons from the feast of the Birth of Holy Mary, 8th September, to the Septuagesima Sunday, that is, the 9th Sunday before Easter. There then followed a break for Lent preaching until the *quindena Paschae*, that is, the first week after Easter⁵⁹; after which lessons started again and lasted until the feast of St. Bonaventure, the 14th July⁶⁰.

⁵⁴ *Ibid.*, no. 37, f. (unnumbered) C2r.

⁵⁵ *Ibid.*, no. 39, f. (unnumbered) C2v.

⁵⁶ *Ibid.*, no. 38, f. (unnumbered) C2v.

⁵⁷ *Ibid.*, no. 43, f. (unnumbered) C3v.

⁵⁸ *Ibid.*, no. 42, f. (unnumbered) C3r.

⁵⁹ The *Quindena Paschae* were the two weeks over Easter; I understand that teachers were asked to begin lessons again at the beginning of the week after Easter. Properly, the norm decreed that only those who had obtained permission to preach from the minister general could interrupt teaching; however, it is clear both that nearly all the teachers aspired to this office, since it was a source of income, and that the absence of lectors involved the suspension of lessons.

⁶⁰ *Decreta capituli Viterbensis* 1596, no. 26, f. (unnumbered) B3v, and no. 34, f. (unnumbered) C1v-2r.

The work of Giacomo Montanari (1619-1620)

Montanari's religious and cultural project

It is not possible for me to establish whether, and for how long, the *Decreta* of the Viterbo chapter were strictly respected. What is certain is that in the second decade of the seventeenth century the Minor Conventuals' *cursus studiorum* was subjected to an extensive reform at the hands of Giacomo Montanari, first a zealous vicar general and then minister general of the Order. Montanari was born in 1570 in Bagnacavallo, near Ravenna. After entering the Order of the Franciscan Conventuals in 1591, he studied in Ravenna under the guidance of Ottaviano Strambiati Sr.. After winning Gesualdi's favour, in 1596 he was admitted to the Collegio di s. Bonaventura and graduated in 1599. In April, 1601, he was nominated teacher of metaphysics at the public *studium* in Bologna but in 1603 he resigned from this post in order to dedicate his energies to preaching. He was nominated first minister provincial for the East and then minister provincial for Hungary; these might not be simply honorary posts since their effectiveness depended on the extent to which the person to whom they were awarded dedicated himself to the tasks connected to them. At the general chapter of 1611, he was elected procurator of the Order, a figure responsible for relationships between the Order and the Holy See. In the summer of 1612, he was nominated vicar general of the Order, that is, the substitute for the minister general William Hugues, who had been "promoted" by the Holy See to another assignment. In 1617 he was elected minister general, a post he held until 1623. All in all, he directed the life of the Order, despite fierce conflicts, for over ten years. From 1623 he be-

longed to the losing political current within the Order in matters concerning religious poverty, and in 1628 he fled to Venice, where he died in 1631⁶¹.

Montanari was an ardent defender of Gesualdi's work. Central to his activity were the total abolition of private property among Conventual Franciscans and the spiritual and doctrinal education of the Order's neophytes. We can have some idea of Montanari's intentions by summing up some of the orders he gave when, in December, 1615, he canonically visited the convent in Bologna (that is to say, all the institutional structures found there: the convent itself, the novitiate, the professate and the *studium*)⁶². A fundamental point in his activity was his order that all distinctions among the friars' cells should be eliminated by imposing a single model. All the cells were to be the same in size and furnishings: a bed, for which he fixed the size, a table, a bookshelf, if necessary, and a holy picture. He forbade the use of closed containers and doors with locks⁶³; private paintings and fireplaces, chests, non-standard beds, birds and animals in general, plants and vases had to be removed. Even the clock in the rooms of the *studium*'s regents was to be taken out. He further decreed that built-in wardrobes and a number of windows should be walled up and that iron grilles should be installed in order to sepa-

⁶¹ FRANCHINI 1693, pp. 286-290; BENOFFI 1933, 92; BONOLI 1989, 169-171; PARISCIANI 1983, 678-682. Franchini seems to maintain, although the passage is ambiguous, that Montanari was a collegiate in 1606; in any case, on this point, Franchini is mistaken.

⁶² Ordini dei visitatori 1600-1638, Archivio di Stato di Bologna, Demaniale, S. Francesco, 268/4400, ff. 68r-136v.

⁶³ *Ibid.*, f. 89r-v.

rate the various areas of the convent building and ensure that it was isolated from the outside world⁶⁴.

To come to Montanari's "pedagogical" work, if we can call it such, in about 1647 Bartolomeo Matri himself writes that he encouraged and pressed the youth in the Order, «pupillam oculi eius», to have fear of God, observe the *Rule* and do their school exercises⁶⁵. As far as this youth is concerned, during his canonical visitation to the convent in Bologna Montanari himself summarised his project, widely documented in the uncountable prescriptions and restrictions he laid down in his canonical visitations to the various novitiates, professates and *studia* of the Order, as follows: «Raising Religion is born in particular from educating novices well and from not allowing any freedom to the professed friars»⁶⁶.

Montanari's obsession with iron grilles and keys also concerned libraries. The one in Bologna was to be closed with two locks, one usually kept closed with a key and the other locked only at certain times and on special feast days. Anyone who stole books was to be excommunicated; it was forbidden to write one's name in them; he gave the order that a lay friar should have the task of binding books and keeping the library clean; above all, he

⁶⁴ *Ibid.*, ff. 108v-111r. Montanari's ideas and orders concerning the perfect "form" that every convent should have took were subsequently published in 1618 as a pastoral letter: MONTANARI 1618.

⁶⁵ [CAMERANI], MASTRI 1650, Prologus, p. 22.

⁶⁶ Ordini dei visitatori 1600-1638, Archivio di Stato di Bologna, Demaniale, S. Francesco, 268/4400, f. 89r: «il sollevamento della Religione nasce in particolare dall'educare bene i novicij e non dare libertà a professi». For a full exposition of Montanari's ideas concerning novices' education, cf. *Manuale* 1618 and *Alcuni avvisi et documenti per ben allevare i novitii*, in *Alfabeto* 1619, pp. 17-31. *Alfabeto* 1619 explicitly refers to MONTANARI (2)1619.

ordered that the catalogue of the books kept by this library should be shown to the Inquisitor so that it would be “purged”⁶⁷.

In brief, Montanari was a perfect executor of the Counter-Reformation plan to control society completely. The clergy he intended to educate were expected to believe it noble and holy to “purge” both their own and the convent’s libraries and increase them only by adding books by “highly approved” authors, avoiding the acceptance of texts of a suspect content.

The *Epistola pastoralis* (1619)

The problem of the organization of studies is first mentioned in the records of the general chapter of 13th May, 1617, when Montanari was elected minister general⁶⁸. Moreover, on that occasion it was decided to publish a pamphlet against Abraham Bzowski in defence of the repute of John Duns Scotus⁶⁹. A second decisive event occurred during the general visitation that

⁶⁷ Ordini dei visitatori 1600-1638, Archivio di Stato di Bologna, Demaniale, S. Francesco, 268/4400, ff. 101r-102v.

⁶⁸ *Acta capituli 1617 1618*, pp. 55-56: «Ordinamus ut gymnasia Religionis distinguantur in classes et in unaquaque Provincia sint studia logicae et artium, et unum saltem in quo legatur sacra theologia, prout sancitum est in constitutionibus». I note that in the title page of these acts it is stated that the 1617 chapter was celebrated on 14th May, 1617, yet Whitsun unquestionably fell on 13th May in 1617 and the chapter had been called for precisely that day. When faced with this discrepancy, one is entitled to think either that there is a misprint in the title page or that the somewhat lengthy chapter was formally declared closed only on the following day.

⁶⁹ *Acta capituli 1617 1618*, pp. 47-48: «Committimus reverendissimo patri nostro generali [...] ut opera et studio eruditorum aliquot patrum libellos infrascriptos pro cuiusque captu compilandos, conscribendos, et typis deinde excudendos curet, videlicet. [...] appologia pro Doctore nostro Scoto contra quemdam patrem Barovium, qui adversus dicti Scoti doctrinam libellum in lucem iam emisit». Cf. also PARISCIANI 1983, 729-730 and 751, footnote 142. Strictly speaking, in the text of the acts of the chapter a certain, otherwise unknown, *Barovium* is referred to. I should like to propose two possible interpretations of the name.

Montanari paid to the transalpine provinces of the Order in 1618-19. After he had reached, at the beginning of January, 1619, the convent of St. Francis in Cologne, on 6th January he attended the election of the new minister provincial and, at the end of the chapter, he had Duns Scotus' corpse inspected and transferred⁷⁰. On that occasion, Montanari sent out a long, heartfelt pastoral letter addressed to the whole Order, and dated intentionally 6th January, 1619, which was first published as a text on its own in the same year⁷¹ and then in Perugia in 1620, entitled *Epistola pastoralis*, as the introduction to the *Reformatio studiorum* Montanari himself desired⁷².

The *Epistola* is entirely dedicated to demonstrating the close tie among the benefits of studying, the efficacy of preaching and the return to a sound religious life⁷³. The text, which is presented as a meditation on the biblical verse «Surge, illuminare Hierusalem», is constructed on the interweaving of two lines of reasoning: on the one hand, he censures certain types of behav-

The first is that *Barovium* is a misprint for *Bzovium*, i.e. Abraham Bzowski; the second is that it is a misprint for *Baronium*, i.e. Cesare Baronio. If the latter hypothesis were true, the person in question would nevertheless still be the Dominican Abraham Bzowski: he was indeed the one who, from 1616, continued to publish the *Annales ecclesiastici* after Baronio's death.

⁷⁰ PARISCIANI 1983, 750-751.

⁷¹ Ancient biographers and bibliographers of the Order of Minor Conventuals speak of a small volume in 24° printed in Cologne, of which, however, I can find no information. I have only seen three Montanari's pastoral letters: MONTANARI 1618, which is dated Messina, 11th January, 1618; MONTANARI (2)1619, which is dated Brognola [i.e., Brignoles], 19th May, 1619; MONTANARI (4)1619, which is dated Padua, 4th October, 1619. In MONTANARI 1619(3), a letter dated Milan, 10th July, 1619, to the minister provincial of the Province of Naples, one reads that a few days previously Montanari himself had sent to that minister provincial a "printed pastoral letter"; which "printed letter" is referred to is not specified, however one may think that Montanari is referring to MONTANARI (2)1619.

⁷² MONTANARI 1619(1).

⁷³ *Ibid.*, pp. 11-12 (first series of pages; henceforth f.s.).

ior and deplors the contemporary state of affairs; on the other, he suggests precise solutions and points out ways to salvation.

There are fathers, Montanari thunders, who, well-fed, do nothing, publish nothing and sit surrounded by all their comforts without sharing their goods with the brethren in their community⁷⁴. Particularly serious is the inertia among teachers: I know, he writes, that there are places where students learn nothing owing to the fact that lectors present them with very few topics and do not carry out the complete course on the subjects assigned to them⁷⁵. One can witness scheming and pettiness in order to obtain degrees and positions undeservedly, intrigues that Montanari describes in highly sarcastic tones.

Ad metam et scopum doctoratus ne dixerim omnes, at saltem plerique eorum qui in studiis versantur labores atque cogitatus suos omnes conijciunt; et quando de renovatione Collegij Sancti Bonaventurae de Urbe, aut de alia doctorum promotione, agendum est, quam festinantissime advolant, hinc inde confluunt, omnem artem et industriam depromunt, omnem movent lapidem, nihil intentatum praetermittunt, ut tandem super illa magistrali cathedra fastosi sedeant, caput bireto illo nigro sibi operiri sentiant, ea mente et animo ut ad suos postmodum conventus valeant sese recipere, ea facultate praediti primos in mensa obtinendi accubitus et digniorem in choro (licet raro) sedem occupandi⁷⁶.

To combat the deterioration that afflicted the Order, Montanari calls for a return to a truly religious life, which – he writes – is the soul of true science⁷⁷, and focusses on leading a life that conforms to doctrine, starting by

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 34-35 (f.s.).

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 39-40 (f.s.).

⁷⁶ *Ibid.*, p. 46 (f.s.).

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 24-28 (f.s.).

avoiding any *curiositas* or search for appointments⁷⁸, It is at this point that the influence and historical importance of Montanari's adroit project clearly stand out, precisely where the pauperism and spiritualism intrinsic to Franciscans might emerge by reviving the times of Michael of Cesena. Montanari directly tackles the question posed by the *Rule* according to which «non current nescientes litteras, litteras discere» and, by boldly overturning its meaning, renders it an expression of the virtue of *studiositas*, which is conceived as lying midway between ignorance and *curiositas* and as an antidote to the dangers of sloth⁷⁹. Pointing to the examples of Alexander of Hales, Bonaventure and Duns Scotus⁸⁰, he outlines the nature of the authentic religious: the man who meditates so long that he learns by heart the *Bible*, the *Rule* and Peter Lombard's *Sententiae*, and who, above all, produces texts for printing. Publishing philosophical and theological works is indicated as the supreme way to become a good friar and a good Franciscan. If a friar were not capable of resuming the study of difficult topics, Montanari writes, he can at least dedicate his time to the Holy Scriptures, piety and moral questions⁸¹.

Once he has established the great significance of studying, Montanari proudly announces that he has inaugurated a *studium* outside Italy and intends to set up more⁸². One must not think that, with all his praise of intellectual work, Montanari ignored the danger that studying posed for the religious totalitarianism he promoted. The fervent minister general was so aware of this risk that he clearly and immediately pointed out the elements that

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 42-54 (f.s.).

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 29-42 (f.s.)

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 13-15 (f.s.).

⁸¹ *Ibid.*, pp. 35-37 (f.s.).

⁸² *Ibid.*, p. 52 (f.s.).

would neutralise the threat that intellectual research represented for the world to which he belonged. Our lights, he writes, are intelligence, which is fully enacted by dedicating oneself to spiritual matters, becoming a friar and studying theology⁸³; faith, to be held and led to perfection, which opens the door to the meaning of the Scriptures, makes studying profitable and confounds heretics⁸⁴; vocation, which is the greatest fortune since *religio est paradisus Dei in terra*⁸⁵, and which, in the case of Montanari's Order, is moreover Franciscan, that is to say, regulated by a divine *Rule* of absolute obedience, chastity and poverty⁸⁶; and, finally, perfecting the spirit⁸⁷. Here, then, is how Montanari conceives of the sage: a man detached from worldly matters and immune to the taste for innovation.

[...] in tuam abditus bibliothecam, quae iuxta Senecam "fodina est foecunda", terrenas quascumque cogitationes projice abs te quam longissime et disperge, demittas te deorsum usque ad imum in altissimam humilitatis fossam, priusquam ad scientiam accesseris, et assiduus et solers hanc illam explores venam, hunc illum perfodias librum; ita enim metallum extraxeris adeo solidum eiusque perfectionis, ut qualis sit timor Dei, nosse perfacili studio poteris, et inaestimabilem divinae sapientiae thesaurum adinveneris⁸⁸.

Here finally comes the way to wisdom without second thoughts, safely sheltered by what has already been written and approved: *puritas mentis; frequens oratio; vera humiliatio; librorum approbatorum lectio; modus studendi,*

⁸³ *Ibid.*, pp. 54-55 (f.s.).

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 55-56 (f.s.).

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 56-58 (f.s.).

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 58-60 (f.s.).

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 61-62 (f.s.).

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 62-69 (f.s.); the passage quoted is on p. 68 (f.s.).

«cavendo maxime temeritatem, curiositatem, instabilitatem, rixas, et denique celeritatem in percurrendo»⁸⁹.

As we can see, Montanari's work fully belongs to the Church's Counter-Reformation project: faced with the threat that culture represented for his world, he did not opt for an ignorant poverty but chose to occupy the cultural field entirely and to organise it around the totalitarian principle of the *puritas mentis*, seen as a haven from turbulence and *novitates*.

The *Reformatio studiorum* (1620)

A little over a year later, Montanari wrote the dedicatory letter prefixed to the *Reformatio studiorum* and gave to the printer's the work that reorganised discipline in study matters. The letter was addressed to Cardinal Marcello Lante, protector of the Order, and was intentionally dated 14th July, 1620, St. Bonaventure's feastday. Here Montanari states the two fundamental reasons for the reform of studies: the need to return to the true spirit of the *Rule* and the urgent necessity for preaching against the Protestants⁹⁰. The effects of his journey north of the Alps the year before and his desire to see an effective, active Catholic reaction to Protestantism can clearly be seen in these statements. However, besides the contingent facts, it is quite obvious that Montanari's reform was more than a mere reorganisation of norms as far as studies are concerned: actually, it was the prelude to new Constitutions and, as such, played a leading role in the general minister's project.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 69-70 (f.s.).

⁹⁰ MONTANARI 1620.

The legislative part is contained in the section of the volume entitled *Decreta pro reformatione studiorum*. This is a text difficult to summarise. Montanari's *Decreta*, probably also arising out of the congeries of suggestions put forward during the general chapter of 1620 and clearly not sufficiently thought out⁹¹, in many respects is a regression compared to the organisation of studies provided by Gesualdi. They are verbose, poorly ordered, possibly even contradictory, and were thus bound to introduce confusion and difficul-

⁹¹ It is the person who drew up the text who suggests that events occurred as follows: «In comitiis generalibus Romae proxime celebratis multa fuerunt a patribus nostris de nostrorum studiorum reformatione proposita[...]» (*Decreta pro reformatione studiorum*, in *Reformatio* 1620, [prologus], p. 77 [f.s.]). Parisciani, followed by Rotolo and Iannelli, seems convinced of the fact that the entire *Reformatio*, not just Montanari's pastoral letter, was printed for the first time in Cologne in 1619. However, I believe that this theory must be rejected. First, Parisciani gives no proof for his claims, and I am convinced that he never saw a copy of the presumed edition. First of all, he points out typographical characteristics of the alleged volume that are incomplete and inconsistent. In PARISCIANI 1983, 752, footnote 143. Here he states that the Cologne edition is in 24°, which is too small a format for a work that is not bulky but, in any case, fairly long. Furthermore, he gives no indication concerning the printer of the Cologne edition, while he does indicate that of the Perugia edition of 1620. Finally, he gives the page-numbering of the Perugia edition, which is in 8°; in short, it is not possible for that numbering to be the same as the one in the presumed Cologne edition given the different format. Second, the meaning of the passage in the preface to the above-mentioned *Decreta* is quite clear: the reference is to the general congregation held shortly before in Rome. One difficulty might be seen in the fact that that, while the general chapter of 1617 was held in Rome, BENOFFI 1933, 104, calls the intermediate general congregation of 1620 the "general congregation of Todi"; therefore, this would seem to prove that the *Decreta* were the outcome of a debate that took place in 1617 and that they were promulgated before 1620. In fact, not only is there no proof for what has just been stated above but the strength of the indications supporting the hypothesis that there could have been no edition of the *Reformatio* before 1620 remains valid. The expression "*comitia generalia*" is not a technical term for "chapter"; it rather makes one think of an intermediate general congregation. Moreover, while it is true that several of the decisions of the intermediate general congregation of 1620 were made in Todi, it was formally held in Rome on 15th May, 1620: cf. *Regesta Ordinis 1620-1623*, Roma, Archivio Generale dell'Ordine dei Minori Conventuali, A-28, title page and ff. 180ff.. Finally, Montanari speaks of a *comitia proxime celebrata*: it is hard to believe that this might refer to an event in 1617. In saying this, by no means do I intend to deny that Montanari had intended to reform studies even well before 1620, yet ROTOLO 1995, 38, footnote 144, does not justify his statement according to which the *Reformatio* had been ready since 1615.

ties into all levels of education. Historians belonging to the Order of Conventual Franciscans have usually written that the *Constitutiones urbanae*, drawn up just eight years later, incorporated Montanari's legislation. This is true only of some details as they in actual fact mark a return to Gesualdi's norms, which is quite comprehensible if one examines the plethora of Montanari's decrees.

The *Decreta pro reformatione studiorum* of 1620 prescribed the study *curriculum* to be structured into four or five three-year levels. The lowest grade consists in the school of grammar, rhetoric and literature⁹². There then come the gymnasia of the fourth and third classes, which, however, form a single level of instruction: as we shall see, they have the same programmes and differ only in the quality of the teachers and pupils. They are to be set up in every province⁹³, and the ministers provincial are responsible for them, even if they have to act in agreement with the minister general⁹⁴. The next level consists in the gymnasia of the second class⁹⁵. The highest level is that of the general gymnasia, or of the first class, and of the colleges, among which above all is the Collegio di s. Bonaventura⁹⁶. Colleges and general gymnasia would seem here to be essentially equal to each other, yet there remain two distinctions between them. In the first place, students placed in the first class of gymnasia may indeed come from any province yet the province of origin pays for their keep; the board and lodging of students placed in the colleges,

⁹² *Reformatio 1620, Decreta pro reformatione studiorum* (henceforth *Dec. ref. st.*), [Ordo gymnasiorum (henceforth Ordo)], no. 11, p. 83 (f.s.).

⁹³ *Ibid.*, [Ordo], no. 4, p. 80 (f.s.).

⁹⁴ *Ibid.*, [Ordo], no. 7, p. 81 (f.s.).

⁹⁵ *Ibid.*, [Ordo], no. 2, p. 79 (f.s.).

⁹⁶ *Ibid.*, [Ordo], no. 17, p. 87 (f.s.).

on the contrary, is paid by the Order. Secondly, in the first class of gymnasia, at least in theory, all subject matters may be taught, whereas only the highest level of topics is taught in the colleges⁹⁷.

As far as the teaching staff is concerned, to the school of grammar, rhetoric and literature Montanari assigns a single man of learning, who can be either a father master or a salaried teacher from outside the convent⁹⁸. For the gymnasia of the fourth/third class, the *Reformatio* is equivocal, prescribing the presence of two lectors in one passage⁹⁹ and the presence of just one lector in another, specifying in the latter that the lector has no right to the title of regent¹⁰⁰. In gymnasia of the second class, there must be a regent and a bachelor¹⁰¹. In the gymnasia of the first class, there will be two regents, the one who first concluded his gymnasium studies having priority over the other¹⁰², plus a single lector for the subjects of the Holy Scriptures, dogmas, matters of conscience and holy canons¹⁰³. In addition to these teachers, if the minister general deems it opportune to nominate them (but, from what can be seen in other passages in the *Reformatio*, Montanari does not think it opportune) there will also be a lector for arts and a master of students¹⁰⁴. Finally, in the colleges, the teaching staff will consist only in a regent and a bachelor¹⁰⁵.

⁹⁷ *Ibid.*, [Ordo], no. 1, p. 79 (f.s.).

⁹⁸ *Ibid.*, [Ordo], no. 11, p. 83 (f.s.).

⁹⁹ *Ibid.*, [Ordo], no. 9, p. 82 (f.s.).

¹⁰⁰ *Ibid.*, [Ordo], no. 27, p. 92 (f.s.).

¹⁰¹ *Ibid.*, [Ordo], no. 12, p. 84 (f.s.).

¹⁰² *Ibid.*, [Ordo], no. 23, pp. 90-91 (f.s.).

¹⁰³ *Ibid.*, [Ordo], no. 24, p. 91 (f.s.).

¹⁰⁴ *Ibid.*, [Ordo], no. 25, p. 91 (f.s.).

¹⁰⁵ *Ibid.*, [Ordo], no. 18, p. 88 (f.s.).

If there is already confusion as far as the overall structure and the teaching staff are concerned, Montanari's maniacal nature is revealed in full when it comes to defining programmes. Generally speaking, Montanari is so resolute to make Scotus the Order's ultimate doctrinal point of reference that he gives orders for teachers to render Scotus' doctrine and texts into an orderly series of discussions.

[...] in omnibus gymnasiis praelegatur defendaturque doctor noster subtilis Scotus ea tamen ratione et ordine ut regentes et lectores curent ut eius tota doctrina ad tractationes et materias reducatur, adeo ut quidquid vel iuxta institutum, vel obiter, vel separatim alibi in suis libris Scotus tetigit ad tractatum prout pertinet redigatur¹⁰⁶.

Obviously, this effort and rearrangement is insufficient. There were problems being discussed at Montanari's time that Scotus had not considered; how, then, should they be tackled without losing track of Scotus' *mens*? Or, to put the question in other terms, one may well wonder what makes a thinker a true follower of Scotus. Montanari is aware of the problem and in reply he establishes the triple canon of the perfect Scotist: to debate according to the principles of the medieval master; to do one's best to confirm his theories; to consider him as one with the other Franciscan masters belonging to the *via antiqua*¹⁰⁷.

The first principle is presented succinctly: «si apud recentiores doctores quaestiones de aliqua materia a Scoto haud explicite pertractatae inveniantur,

¹⁰⁶ *Reformatio 1620, Dec. ref. st.*, De qualitibus et officio regentum et lectorum, necnon de lectionibus ac disputationibus habendis (henceforth De qualitibus), no. 7, p. 102 (f.s.).

¹⁰⁷ This is the meaning of the rule, but not exactly as it is expressed: the phrase "*via antiqua*" does not appear in the text.

erunt ad mentem Scoti, hoc est secundum eius doctrinae principia, discutien-
dae»¹⁰⁸. The other two principles are discussed at greater length.

[...] animadvertant praeterea regentes et lectores ne rationem docendi in via Scoti dimittant, sed eius doctrinam ad recentiorem methodum reducere et conciliorum sanctorumque patrum auctoritatibus hinc inde petitis et collectis confirmare atque roborare nitantur, prout moris est apud nostrates et a recentioribus in via (ut aiunt) aliorum doctorum scribitur. Ubi vero Scotus materiam aliquam necessariam praetermittat, eadem ab Alexandri de Ales, d. Bonaventurae vel Riccardi libris petatur, ne qua in docendo theologica materia intacta relinquatur: quod si principia et fundamenta explicita, sive implicita, defuerint in via Scoti, ex d. Bonaventura ecclesiae doctore desumentur, qui dici potest fuisse tamquam aerarium doctrinae Scoti, cum multa ab eo notabilia puncta theologica deducantur, immo horum utrorumque doctorum coniungere et concordare doctrinam erit consultissimum¹⁰⁹.

This passage is highly important both because it highlights constant characteristic aspects of the thought elaborated within religious orders in the post-Tridentine period, and because it permits us to understand how the reading of *Doctor Seraphicus* generated Scotist thinkers.

The *Reformatio* also provides real methodological indications, thanks to which we can see how lessons were actually carried out: «regentes et lectores in schola dictent lectiones studentibus et baccalaureis et, in dictando, explicationem etiam praesertim locorum et quaestionum subdifficilium interponant»¹¹⁰.

The distribution of the subject according to the scheme of *disputatio*, *quaestio* and *articulus* is also explicitly stated: «[...] videant etiam regentes

¹⁰⁸ *Reformatio* 1620, *Dec. ref. st.*, De qualitatibus, no. 11, p. 102 (f.s.).

¹⁰⁹ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 12, pp. 104-105 (f.s.).

¹¹⁰ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 48, pp. 121-122 (f.s.).

quod tractatus in plures disputationes, disputationes autem in plures quaestiones et quaestiones in plures articulos distribui possunt»¹¹¹.

Montanari also indicates two authors whose procedure, to his mind, comes close to the above scheme: «qui sane procedendi modus methodo quam tenent in sua *theologia* Nissa [i.e. Nicolas Denisse] et Pelbartus [i.e. Pelbart of Temeswar] persimilis est»¹¹².

Equally pertinent is his reminder of the immediate purpose of scholastic toil. For students, everything had to take place in such a way «ut scholastici nostri in fine triennii omnia theologica argumenta praecipua in quatuor libris Sententiarum contenta se scripsisse eiusque studuisse gaudere possint»¹¹³. Teachers should also aim to produce texts.

[...] sub finem praescripti huius temporis regentes et lectores sua manu scripta secum ad capitulum generale deferant, seu transmittant, atque etiam (quantum fieri poterit) lectionum omnium et tractatum sui cursus seriem totam, ut pater generalis et patres deputati perpendant et mature examinent num sint aliqua digna quae typis publicis committantur¹¹⁴.

¹¹¹ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 11, p. 104 (f.s.).

¹¹² *Ibid.*. Both here and elsewhere in the *Reformatio* the reference is to *Opus super Sententias quod Resolutio theologorum dicitur* (also reprinted with the title *In quatuor libros Sententiarum opus, Resolutio theologorum inscriptum*) by Nicolas Denisse OFMObs (Nicolaus de Nyse; Nicolaus de Niise; Nicolaus Deniise), published in Rouen in 1508, and to *Aureum sacrae theologiae rosarium, iuxta quatuor Sententiarum libros quadripartitum ex doctrina Doctoris Subtilis, divi Thomae, divi Bonaventurae aliorumque sacrorum doctorum* by Pelbart László OFMObs of Temeswar (today Timișoara, in Rumania), published in Hagenau (today Hagenau, in France) in 1503-1508. Both works were reprinted several times in the course of the sixteenth century.

¹¹³ *Reformatio* 1620, *Dec. ref. st.*, De qualitatibus, no. 11, p. 102 (f.s.).

¹¹⁴ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 13, p. 106 (f.s.).

Montanari's wish to restructure the Order and ideologically consolidate it resulted in the desire to have publications that may be used as reference texts. After having been expressed for the first time in his letter of 1619, this idea became so fundamental to the minister general's economy of projects that it was set as the purpose, at least for the time being, of the very teaching activity¹¹⁵.

When examined in detail, Montanari's programmes for the various levels of instruction are quite different from those set out by Gesualdi, although some basic points, such as the preference for Tartaret, are identical. Montanari's *Reformatio*, moreover, is almost maniacal in specifying details.

In the fourth/third class gymnasia, students were to face the whole course of logic in the first year and all of natural philosophy in the second and third years¹¹⁶. The two lectors were supposed to hold lessons twice a day, in the morning and in the afternoon¹¹⁷. As I have already said, the author of reference was to be yet again Tartaret, «qui bonus Scoti interpretes ac sectator fuit, nusquam deflectendo». However, Montanari adds an eloquent note of specification: «donec alius in lucem emittatur liber recentiori methodo conscriptus»¹¹⁸.

The analytical programme for logic is the following.

¹¹⁵ Actually, a hint of this desire can already be found in the acts of the Viterbo chapter. One can read in *Acta capituli 1617 1618*, p. 55, that on that occasion Ottaviano Strambiati Jr. from Ravenna, at the time public professor of metaphysics in Padua, was appointed to edit the publication, at the Order's expense, of all the works of the late Ottaviano Strambiati Sr. from Ravenna, who, among other things, had been Montanari's teacher. As far as I know, nothing further was done about it.

¹¹⁶ *Reformatio 1620, Dec. ref. st.*, [Ordo], no. 8, pp. 81-82 (f.s.).

¹¹⁷ *Ibid.*, [Ordo], no. 9, p. 82 (f.s.) and *Ibid.*, De studentibus et baccalaureis (henceforth De studentibus), no. 14, p. 133 (f.s.).

¹¹⁸ *Ibid.*, [Ordo], no. 9, p. 82 (f.s.).

[...] lector logicus primum iuxta ritum et ordinem recentiorum lectorum logicam in summulas perstringat, eo operam et industriam suam conferendo ut omnia capita recte exsaminet eaque ex libris Priorum, Topicorum et Perhiermeniae vel aliunde decerpat. Tum de natura logicae, de ente rationis, de primis et secundis intentionibus, de universalibus in communi et in particulari, de praedicamentis, de habitibus et tandem de demonstratione disputationes conficiat¹¹⁹.

This is followed by the programme for physics:

[...] pari modo procedatur in physica facultate: hoc est primum tex[tum] Aristotelis brevis exponatur, deinde de natura philosophiae, de principiis in communi et in particulari, de natura, de causis per se et per accidens, de motu, de quantitate, de infinito, loco, vacuo et tempore; subinde de coelo, de generatione, de anima disputationes tractatim formentur. Text[um] et capita Aristotelis (ut dictum est) exponendo ad praescriptum methodi, quam servat Tataretus et alii nostri Ordinis doctores¹²⁰.

The gymnasia of the second class were devoted to metaphysics and an outline of theology¹²¹. The regent had to teach his lesson in the morning on theology¹²². while the convent bachelor had to teach metaphysics in the afternoon¹²³. An exception to the rule was made if a student had already studied metaphysics or if there was a public lector for metaphysics (that is to say, a conventual Franciscan who was a public lector residing in the convent); in this case, the convent bachelor had to teach another subject, according to the minister general's decision¹²⁴.

¹¹⁹ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 7, p. 102 (f.s.).

¹²⁰ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 8, pp. 102-103 (f.s.).

¹²¹ *Ibid.*, [Ordo], no. 12, p. 84 (f.s.).

¹²² *Ibid.*, [Ordo], no. 12, p. 84 (f.s.) and *Ibid.*, De studentibus, no. 14, p. 133 (f.s.).

¹²³ *Ibid.*, [Ordo], no. 12, p. 84 (f.s.) and *Ibid.*, De studentibus, no. 14, p. 133 (f.s.).

¹²⁴ *Ibid.*, [Ordo], no. 12, p. 84 (f.s.).

This is the analytical programme for metaphysics and the relative methodology for teaching it.

[...] a fundamentalibus principiis Aristotelis et Scoti minime recedatur. Et in quaestionibus et articulis disponendis sequens ordo servetur: primo loco quaestionis sive argumenti ratio, si fuerit opus, explicabitur; secundo scholasticorum sententiae et principaliora eorum fundamenta proferentur; tertio loco opinio Scoti cum suis adnotationibus et fundamentis quibus praedicta opinio innitatur et defendenda sit; quarto, opponantur conclusiones primum quidem negativae, mox affirmativae cum praecipuis earum probationibus; postremo tandem adversariorum argumentationes dissolvantur¹²⁵.

For the theology programme, the *Reformatio* merely indicates the works of *Pelbartus* (that is, Pelbart of Temeswar) and *Nissa* (that is, Nicolas Denisse)¹²⁶.

Montanari was evidently aware of the vastness of the programme imposed because he specified that the regents had only three years in which to complete the programme¹²⁷. In the following two levels, i.e., gymnasia of the first class and colleges, the students had to face the analytical study of theology¹²⁸. In first-class *studia*¹²⁹ this subject was taught by the first regent in the morning¹³⁰ and by the second regent towards evening¹³¹. The only other lecturer Montanari considered indispensable for this type of *studia* was to explain the Holy Scriptures and dogmas every morning and matters of conscience or

¹²⁵ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 9, p. 103 (f.s.).

¹²⁶ *Ibid.*, De studentibus, no. 4, p. 127 (f.s.).

¹²⁷ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 13, p. 105 (f.s.).

¹²⁸ *Ibid.*, De studentibus, no. 4, p. 127 (f.s.).

¹²⁹ *Ibid.*, [Ordo], no. 23, pp. 90-91 (f.s.), and no. 26, p. 92 (f.s.).

¹³⁰ *Ibid.*, [Ordo], no. 23, pp. 90-91 (f.s.) and *Ibid.*, De studentibus, no. 14, p. 133 (f.s.).

¹³¹ *Ibid.*, [Ordo], no. 23, pp. 90-91 (f.s.) and *Ibid.*, De studentibus, no. 14, p. 133 (f.s.).

canon law two or three times a week¹³². The method to be used in teaching theology was to be the same as the one employed in teaching metaphysics, while adding, however, a review of the opinions of heretics and Catholics¹³³.

The analytical programme was the following.

[...] primus regens materias primi libri Sententiarum explicandas suscipiat, hoc est de natura theologiae, quae continet prologus Scoti, de essentialibus Dei, nempe de praedicatis absolutis et attributis ad intra, de cognoscibilitate Dei in via et in patria, de Trinitate, de scientia Dei, de praedestinatione. Alter regens ex secundo Sententiarum materias extrahat, videlicet de creatione, de angelis, de operibus sex dierum, de statu innocentiae, de gratia, de peccato. Quibus absolutis, eodem ordine primus regens tertium, secundum quartum librum ag-grediantur¹³⁴.

What could not be found in Scotus, as we have already mentioned, had to be sought in Alexander of Hales, Bonaventure or Richard of Middleton¹³⁵. In this case, too, Montanari specified that the regents had only three years in which to carry out the entire programmes¹³⁶.

As in Gesualdi's *Decreta*, the *Reformatio* also considered the possibility to give and to have lessons on various subjects alongside the main ones, however, compared to the previous legislation, the extraordinary number of subjects immediately strikes one. Many of those introduced as complementary at the time of Gesualdi became an integral part of the ordinary and compulsory syllabus. In the logic class, we find a 45-minute mathematics lesson, which is interesting given that not all *rationes studiorum* of other orders took

¹³² *Ibid.*, [Ordo], no. 24, p. 91 (f.s.).

¹³³ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 10, p. 103 (f.s.).

¹³⁴ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 11, pp. 103-104 (f.s.).

¹³⁵ *Ibid.*, De studentibus, no. 4, pp. 127-128 (f.s.).

¹³⁶ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 13, p. 105 (f.s.).

this subject into consideration¹³⁷. In the physics class, a 30-minute lesson on morals was also instituted¹³⁸. One of the lectors' tasks during times when there were no speculative lessons was to teach the Holy Scriptures together with the Church Fathers' interpretations¹³⁹. In particular, this subject was compulsory in first-class gymnasia, where it was to be taught for half an hour¹⁴⁰. In general gymnasia, teaching lessons on canon law was a task that, according to Montanari, could be entrusted to the lector responsible for teaching matters of conscience or Holy Scriptures¹⁴¹. The study of biblical languages, Hebrew, Greek and Chaldean, became compulsory in general *studia*, while it remained optional in the other levels of instruction, as in Gesualdi's time¹⁴².

The qualifications acquired by the students obviously reflect the completion of a certain level of education, yet they reveal the convolution of the *Reformatio*. Those who were attending the gymnasia of the fourth and third class were qualified as professed students¹⁴³. After finishing their studies in those gymnasia, they became qualified as formed students¹⁴⁴. Those admitted to the gymnasia of the second class within the first two years, or at the end of the second year, had to take a test in which they were examined on the com-

¹³⁷ The *ratio studiorum* of the Dominicans, for example, forbade the study of this subject: cf. SOPPELSA 1978, 350.

¹³⁸ *Reformatio* 1620, *Dec. ref. st.*, De studentibus, no. 15, p. 133 (f.s.).

¹³⁹ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 33, p. 115 (f.s.).

¹⁴⁰ *Ibid.*, De studentibus, no. 15, p. 133 (f.s.).

¹⁴¹ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 47, p. 121 (f.s.).

¹⁴² *Ibid.*, [Ordo], no. 30, pp. 93-94 (f.s.). Montanari and his team evidently had rethoughts, or made a mistake, as far as this is concerned: in *Ibid.*, De studentibus, no. 15, p. 133 (f.s.) we find the study of these languages compulsory even in second-class gymnasia, the time dedicated to them being established as half an hour.

¹⁴³ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 2, p. 99 (f.s.); *Ibid.*, De studentibus, no. 9, p. 130 (f.s.).

¹⁴⁴ *Ibid.*, De studentibus, no. 10, p. 131 (f.s.).

plete course and on four more basic theological questions. In this way they acquired the qualification of biblical bachelor. In the third year, they had to take a new examination on the whole course, to which public disputations were added. They thus became qualified as formed bachelors¹⁴⁵. With the latter title, they entered the first-class *studia*, where they had to face a new test in the fourth year of theology, that is, in the first year of the second three-year period of theological studies; if they passed it and sustained public conclusions in the congresses, i.e., in the general chapters and in the intermediate congregations, they would be proclaimed *pro cursu* bachelors and enrolled as candidates in the Collegio di s. Bonaventura. However, not all candidates were admitted: those excluded from the Collegio were awarded the title of licensed bachelors and could be used in missions or as teachers of logic or physics until they were promoted to the doctoral degree¹⁴⁶.

The analytical rules concerning careers and examinations were even more intricate. Students had to take an examination at the end of each school year, held by the visitor to the *studia*, an official chosen by the minister general. It is not clear what relationship these tests had with all the others, of which I shall speak shortly; it does however seem that Montanari relied on them in order to decide to send the less intellectually gifted to study simply matters of conscience¹⁴⁷. The minister general always had the final word in decisions about students' destinations; these decisions were generally made either at the end of the general chapter or, if this did not take place, on the

¹⁴⁵ *Ibid.*, De studentibus, no. 6, pp. 128-129 (f.s.) and no. 11, p. 131 (f.s.).

¹⁴⁶ *Ibid.*, De studentibus, no. 12, pp. 131-132 (f.s.).

¹⁴⁷ *Ibid.*, De studentibus, no. 5, p. 128 (f.s.).

feast of the Porziuncola (i.e., the feast of Our Lady of the Angels of the Porziuncola, on 2nd August)¹⁴⁸.

To look in greater detail at the norms concerning careers, we can see that during his probationary year the novice had to devote himself to spiritual exercises¹⁴⁹. Having concluded his year of probation and made his solemn profession, the professed friar had to study letters until the start of the regular three-year cycle; if, however, he was already proficient in this subject, the minister provincial could admit him to lessons on logic or philosophy, provided he communicated it to the minister general beforehand. In no case could the professed friars be admitted to higher studies if they were not sufficiently proficient in letters¹⁵⁰, after which, once they had entered their twenty-second year of age, they could be initiated into the Holy Orders¹⁵¹. Nevertheless, exceptions might be made; in sum, every single novice's final destiny was decided on the occasion of the general chapter¹⁵².

In order to move up from a gymnasium of the fourth/third class to the gymnasium of the second class, it was necessary to be a cleric¹⁵³ (to be precise, at least a subdeacon) to have reached the age of twenty-one¹⁵⁴ and to have studied in the previous classes. Students took exams, guaranteed by the

¹⁴⁸ *Ibid.*, De visitatione et visitationibus gymnasiolorum (henceforth De visitatione), no. 13, pp. 148-149 (f.s.).

¹⁴⁹ *Ibid.*, De studentibus, no. 2, p. 125 (f.s.).

¹⁵⁰ *Ibid.*, [Ordo], no. 11, p. 83 (f.s.) and *Ibid.*, De studentibus, no. 1, p. 125 (f.s.). In another place the *Decreta* clarify that in professates teaching should not be restricted to logic and natural philosophy but the professed friars should also continue to be instructed spiritually: *Ibid.*, De qualitibus, no. 41, p. 119 (f.s.).

¹⁵¹ *Ibid.*, De studentibus, no. 2, pp. 125-126 (f.s.).

¹⁵² *Ibid.*, De studentibus, no. 2, pp. 126-127 (f.s.).

¹⁵³ *Ibid.*, [Ordo], nno. 11-12, p. 83 (f.s.).

¹⁵⁴ *Ibid.*, De qualitibus, no. 2, p. 99 (f.s.).

minister provincial, held by lectors and theologians and were assigned to the various gymnasia by the minister general¹⁵⁵. However, at a different point in the *Reformatio*, the minister provincial was encharged with visiting the *studia*, thus becoming to all effects an active examiner¹⁵⁶. In second-class gymnasia, students had to take an exam every year. Furthermore, there had to be another exam in the sixth month of the third year, when it was judged whether they were fit to defend theological topics within cloisters (i.e., as far as I can understand, not in public form).

Although any attempt to find one's way through this maze of rules may not be worth much, it does seem that the above mentioned examinations did not correspond either to that of being awarded the title of biblical bachelor or to the final examination that was mentioned above. Montanari writes that a student was admitted to the public discussion after having been judged favourably by his examiners, without however clarifying of which judgment, or examination, he is speaking¹⁵⁷. We do know that the exam in the last year of the second-class gymnasia concerned all the logic, physics, metaphysics and theology studied up until then¹⁵⁸. Yet the public disputations, called elsewhere public theses, were something different and could be held at the end of each year or at the end of the three-year course¹⁵⁹. It is interesting to note that the *Reformatio* states that it was forbidden to print these theses: in order to avoid any extra expense connected with their publication, Montanari writes, henceforth public theses must be handwritten; if anything was to be printed,

¹⁵⁵ *Ibid.*, [Ordo], no. 12, p. 83 (f.s.).

¹⁵⁶ *Ibid.*, [Ordo], no. 15, p. 86 (f.s.).

¹⁵⁷ *Ibid.*, De studentibus, no. 7, p. 129 (f.s.).

¹⁵⁸ *Ibid.*, De studentibus, no. 8, pp. 129-120 (f.s.).

¹⁵⁹ *Ibid.*, [Ordo], no. 14, p. 85 (f.s.).

he adds, a whole series of conclusions should actually be printed so that everyone could make use of them¹⁶⁰. Once again, Montanari's wish to have texts available and useful for teaching is apparent.

The same norms as those applied for entry into second-class gymnasia were valid for admission to those of the first class¹⁶¹; however, there was the additional rule that the applicants had to be already ordained as priests¹⁶².

It is not possible for me to ascertain whether the hotchpotch of exams described in the pages concerning the second-class gymnasia were also valid for those of the first class, nor can I find in the analytical description of the examinations pertaining to the first-class gymnasia the exam previously called "for the fourth year of theology". The *Reformatio* mentions at this point just one exam, which had to be taken at the end of the third year and was supposed to concern theology in its entirety¹⁶³. Going into detail, it seems to consist of two parts: on the one hand, the candidate had to give two public lessons, one of which on a speculative subject (including the arts), the other on dogmatic theology. The topics of these lessons were assigned at random and without warning, and students were given twenty-four hours in which to prepare them; during the lesson, anyone could freely raise an objection or

¹⁶⁰ *Ibid.*, no. 15, p. 86 (f.s.). Montanari's order was soon forgotten; this is what one can read in the summary of accounts of the capitulary Congregation in Bologna of 21st May, 1640: «for the conclusions printed and sustained by the Bachelor Ambrosini in Bagnacavallo by order of the Very Reverend Father minister general twenty-five lire» («per le conclusioni stampate e sostenute dal bacc[ellie].^{re} Ambrosini in Bagn[acava]llo per ordine del p[adre]. r[everendissi].^{mo} [ministro generale] lire venticinque») (Spesa generale della provincia di Bologna dei Minori conventuali 1594-1661, Archivio di Stato di Rimini, Corporazioni sop- presse, AB 73, ff. 87r-88r).

¹⁶¹ *Reformatio* 1620, *Dec. ref. st.*, [Ordo], no. 13, p. 85 (f.s.).

¹⁶² *Ibid.*, [Ordo], no. 13, p. 85 (f.s.) and *Ibid.*, *De studentibus*, no. 26, p. 140 (f.s.).

¹⁶³ *Ibid.*, *De studentibus*, no. 8, pp. 129-130 (f.s.).

when ordered to by the superior. If there was more than one candidate, disputations were supposed to be organised without any forewarning, or under very short notice.

Something that was different again from this exam seems to have been an oral test on all subjects, given in a model at the end of the *Decreta*. This was to take place in front of the minister general, or someone he encharged with this task, and the result of the examination was to be communicated under oath in writing by the examiners¹⁶⁴. Students who passed this exam gained the right to be admitted to the Collegio di s. Bonaventura. However, effective admission to this seat of learning was subordinated to yet another filter: the minister general, or someone named by him, had to choose forty bachelors, whose names were to be submitted three months before Whitsun to the cardinal protector of the Collegio; it was he who then selected twenty of them¹⁶⁵.

As far as the organisation of teachers was concerned, regulations already found in Gesualdi's *Decreta* were repropoed. Among all the fathers who taught in the *studia* of the Order, only those reponsible for first- and second-class general *studia* were entitled to be called regents¹⁶⁶. They had to swear before the minister general, the minister provincial or someone encharged with this that they would hold a course diligently and in full¹⁶⁷. Additionally, they should not have been condemned for, or suspected of, any heresy, and must have led an exemplary religious life¹⁶⁸.

¹⁶⁴ *Ibid.*, [Ordo], no. 17, p. 87 (f.s.) and *Ibid.*, De studentibus, no. 13, pp. 132-133 (f.s.).

¹⁶⁵ *Ibid.*, [Ordo], no. 20, p. 89 (f.s.).

¹⁶⁶ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 2, p. 99 (f.s.).

¹⁶⁷ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 5, pp. 100-101 (f.s.).

¹⁶⁸ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 1, p. 98 (f.s.).

Regents of first- and second-class gymnasia were nominated during the general chapter by the minister general; minister provincials chose all the other lectors, provided the minister general's consent¹⁶⁹. Departing from the principle that it was necessary to have been head of a lower grade *studium* in order to become a regent of a gymnasium, Montanari decreed that convent bachelors of first- and second-class gymnasia who had obtained their doctorates could be promoted directly to the regency of these *studia*. Moreover, in an attempt to encourage younger scholars in particular to write texts, Montanari added a noteworthy rule: all lectors of whatever grade might accede directly to a regency of a first- or second-class gymnasium if they proved the quality of their work by means of a publication¹⁷⁰.

In order to be promoted to a higher level, a specific grid of evaluation was elaborated, the meaning of which, reading behind all the rhetorical frills, was basically censorious: if only a generic doctrinal orthodoxy was required for teaching at lower levels, in order to accede to important offices it was necessary for applicants to have proved that they had adhered to Scotism by defending Scotus or writing about his doctrines¹⁷¹. The control functions established by Gesualdi were confirmed and restructured in the *Reformatio*. The guardians of convents that were seats of *studia*, particularly the guardians of convents that were seats of first-class gymnasia, maintained the task of checking that regents and lectors followed and completed the programme¹⁷². The invigilation tasks concerning regents were modified in a censorious way.

¹⁶⁹ *Ibid.*, De visitatione, no. 14, p. 149 (f.s.).

¹⁷⁰ *Ibid.*, [Ordo], no. 19, p. 88 (f.s.).

¹⁷¹ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 34, pp. 115-116 (f.s.).

¹⁷² *Ibid.*, [Ordo], no. 25, p. 92 (f.s.).

They were no longer responsible for verifying that lessons were held according to regulations, however some activities that required permission from the head of the *studium* were singled out: holding conclusions in public, debating outside the convent with people who were not members of the Order, and editing or commenting on books or manuscripts, even in private¹⁷³.

An important novelty consisted in the obligation that twice a year teachers should send the minister general written reports on the programme they have held: once before Lent and again at the end of the course¹⁷⁴. The most conspicuous innovation, however, was the institution of visitors to the *studia*. Similar to what was already happening in the disciplinary and administrative fields, Montanari ordered that ordinary and extraordinary visitors should be instituted. In every province, the minister provincial was the ordinary visitor to the *studia* of that province. However, he was joined by extraordinary visitors, particularly at the end of a three-year course¹⁷⁵. Needless to say, even in this delicate matter the *Reformatio* introduced confusion: in the passage we are now considering, it is not clear who was to nominate the extraordinary visitors, while at another point the task of instituting visitors in general was entrusted to the minister general¹⁷⁶. We can, however, see that, at least in some cases, visitors should be regents of general *studia* or have been teachers for some years¹⁷⁷ and should set out after Easter¹⁷⁸.

¹⁷³ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 42, p. 119 (f.s.).

¹⁷⁴ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 46, p. 121 (f.s.).

¹⁷⁵ *Ibid.*, De visitatione, no. 8, pp. 146-147 (f.s.).

¹⁷⁶ *Ibid.*, [Ordo], no. 15, p. 86 (f.s.).

¹⁷⁷ *Ibid.*, De visitatione, no. 8, pp. 146-147 (f.s.).

¹⁷⁸ *Ibid.*, De visitatione, no. 9, p. 147 (f.s.).

The first task of visitors to the *studia*, who could also ask collaborators for assistance in this, was to gather information about both the teachers and the students there. The visitor could examine the notes for lessons, test students orally without the teachers being present, check their preparation, investigate their morals. He could also, if he so wished, send students he believed were not very gifted to study matters of conscience¹⁷⁹. This detail is rather important: since those who were demoted to the study of conscience matters were those who were also destined to become confessors, it follows that the less gifted were systematically devoted this task.

The control over teachers was equally strict. They «*opinionum varietate et novitate reiecta, ad mentem Scoti, vel s. Bonaventurae, vel Alexandri de Ales, Aristotelem sic interpretentur ut hac via auditores ad sacrae theologiae primordia instruantur*».

The visitor to the *studia* also had exhortative tasks: according to Montanari's project, he was to encourage those most suited to write works and invite teachers to adapt the level of their explanations to their pupils' ability¹⁸⁰.

However, the most important initiatives in terms of praise and sanctions were reserved for the minister general. The visitor was normally expected to send him reports on everything at the end of the three-year course of study and at least once a year if the information had been gathered *extra visitam*. In particular, visitors had to send the minister general their reports on students' preparation, which he would then compare with similar reports

¹⁷⁹ Cf. in particular *Ibid.*, De visitatione, no. 6, p. 146 (f.s.).

¹⁸⁰ *Ibid.*, De visitatione, no. 3, p. 145 (f.s.).

from the teachers on the results of the final exams of every three year period of study¹⁸¹.

Needless to say, negligent regents and lectors risked losing their posts¹⁸², in conformity with Gesualdi's legislation. Montanari was, on the other hand, more indulgent than Gesualdi towards students who were not fully prepared. They could repeat the course, although there were some restrictions: after six years in the fourth-third and second class at the *studia* and a further six in the first class, students had to be removed¹⁸³. Despite this, if a student had not obtained good results for no fault of his own, he might repeat the course again¹⁸⁴. On the other hand, however, negligent students were threatened with severe punishment¹⁸⁵, and teachers were fully authorised to carry this out¹⁸⁶.

Two of Gesualdi's prohibitions concerning students continued to be respected: they were not permitted to leave the convent during lessons¹⁸⁷ or to study in their home town¹⁸⁸. Montanari also had some rules for teachers: long, inaugural lectures were to be avoided at the start of the school year; on the contrary, it would be good to involve students by setting them the task of giving a brief speech on the value of studying¹⁸⁹. Montari made some even

¹⁸¹ *Ibid.*, De visitatione, nno. 1-12, pp. 144-148 (f.s.); the passage quoted is in *Ibid.*, De visitatione, no. 5, pp. 145-146 (f.s.). Cf. also *Ibid.*, [Ordo], no. 15, p. 86 (f.s.).

¹⁸² *Ibid.*, [Ordo], no. 25, p. 92 (f.s.).

¹⁸³ *Ibid.*, De studentibus, no. 21, p. 137 (f.s.). In *Ibid.*, De qualitatibus, no. 40, p. 118 (f.s.) one can read that the years in question were twelve, without any further precise details.

¹⁸⁴ *Ibid.*, [Ordo], no. 16, pp. 86-87 (f.s.).

¹⁸⁵ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 18, p. 109 (f.s.).

¹⁸⁶ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 40, p. 118 (f.s.).

¹⁸⁷ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 17, p. 108 (f.s.).

¹⁸⁸ *Ibid.*, De studentibus, no. 25, p. 139 (f.s.).

¹⁸⁹ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 21, p. 110 (f.s.).

stronger recommendations about rules of conduct: teachers should not haughtily surround themselves with students like courtiers, should avoid silly, dishonest talk, were to be models of hard work and good speech and should encourage their pupils to do spiritual exercises and take the sacraments¹⁹⁰.

Compared to the Viterbo decrees, there were more teaching activities. At the end of every lesson pupils had to revise it and put forward problems¹⁹¹. There were to be revisions of lessons every day: a quarter of an hour before each lesson was to be dedicated to revising the lesson from the day before, a quarter of an hour after the lesson pupils were to be tested on what they had just heard, and in the following quarter of an hour pupils had to ask the teacher questions¹⁹². Monthly and annual revision lessons also had to be planned: held on Saturdays, what had been expounded during that period was to be summarised¹⁹³. The programme of debates was also very intense. On the weekday when there were no lessons, two of the pupils were chosen as *arguentes* to hold a debate on the subject (or subjects, if there were two teachers) they had studied, in conformity with the table of subjects drawn up in the appendix to the *Reformatio* book; at the end of the debate, the teachers had to sum it up¹⁹⁴. On Saturdays, for two hours, one student had to defend against two *arguentes*, his fellow students, conclusions drawn from the subjects dealt with during the week¹⁹⁵. Still on Saturday, but only once in a

¹⁹⁰ *Ibid.*, De qualitatibus, nno. 38-39, pp. 117-118 (f.s.).

¹⁹¹ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 4, p. 100 (f.s.).

¹⁹² *Ibid.*, De studentibus, no. 16, pp. 133-134 (f.s.).

¹⁹³ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 37, p. 116 (f.s.).

¹⁹⁴ *Ibid.*, De studentibus, no. 17, p. 134 (f.s.).

¹⁹⁵ *Ibid.*, De studentibus, no. 18, p. 134 (f.s.).

month, there were also *disputationes generales*, when students among themselves, but in the presence of all the teachers, had to defend conclusions drawn from themes tackled that month. At the end of this debate, which was to last two and a half hours, teachers again had to present a summary of what had emerged in the course of it¹⁹⁶. The *respondens*, that is, the defender nominated for the *conclusiones*, was a student. In colleges, first-class and second-class gymnasia, one of the students most ready for discussing public conclusions was to be selected for this; alternatively, matters were to be arranged so that every student had to be responsible for this task for a week¹⁹⁷.

The teaching activities set out hitherto did not substitute, in Montanari's regulations, the "circular disputations" already mentioned in Gesualdi's decrees; it would appear, however, from reading the *Reformatio*, that the new decrees restricted this practice to pupils in the first-class gymnasia. Three times a week throughout the whole school year, except for a brief period after Christmas¹⁹⁸, two theses (*conclusiones*) concerning the subjects dealt with in lessons during that session were to be proposed; under the presidency of the regent whose subject had been selected for debate, two students chosen according to a pre-established order challenged the above-mentioned theses, while another, taken from the same list, was to defend them (*respondere*); if the *respondens* held his own against the opposers without any difficulty, the convent bachelor, the lector for the Holy Scriptures, or even the other regent, had to intervene in order to explore the subject in greater depth¹⁹⁹.

¹⁹⁶ *Ibid.*.

¹⁹⁷ *Ibid.*, [Ordo], no. 18, p. 88 (f.s.).

¹⁹⁸ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 26, p. 112 (f.s.).

¹⁹⁹ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 4, p. 100 (f.s.).

Students were allowed to slack off from their studies not even during holidays, and their time was taken up by debates and private lessons²⁰⁰. To cover any time left, it was recommended that literary academies, even public ones, should be instituted: on weekday breaks, and during holidays, everyone, according to his seniority and in the presence of his regents and lectors, had to give a lecture in a topic freely chosen from the following one: morals, theology, mathematics, rhetoric, poetics and ecclesiastic and ancient history²⁰¹.

Public disputations, both those held as examinations and those held to gain fame for the speakers themselves and for the Order, were a different case. It would seem that disputations of the former type tended to be those that the best bachelors had to propose at the first-class gymnasia at the end of their three-year course²⁰². The latter type seem to have been those held during chapters, either general or provincial. As a general rule, doctors of the Order who had been approved for their doctrine and behaviour had to participate in them. It was recommended that anyone who debated in public should be exceptionally good; private disputations were also possible, and students were advised to practise at length for them²⁰³. The best lectors, with their assistants, from the second-class gymnasia would be called to the provincial chapter; the minister provincial would choose them, but he was obliged to communicate their names either to the minister general, or to the visitor to the *studia*, or to the president of the chapter²⁰⁴. Any regent or lector might be

²⁰⁰ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 20, p. 110 (f.s.).

²⁰¹ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 23, pp. 110-111 (f.s.).

²⁰² *Ibid.*, De qualitatibus, no. 11, p. 104 (f.s.).

²⁰³ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 30, p. 114 (f.s.).

²⁰⁴ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 29, pp. 113-114 (f.s.).

called to debate at the general chapter; only lectors at first-class gymnasia were obliged to have a *respondens*, who, however, was chosen by the minister general and had to be a bachelor, that is a student, who was exceptionally good²⁰⁵. Finally, public disputations outside the convent were permitted; to this end, one of the best students was elected, or the task was to be carried out by all the students, each of whom was responsible for it for a week²⁰⁶.

Notwithstanding this plethora of initiatives, and despite the possibility of holding debates outside the convent, compared to the Viterbo *Decreta* the *Reformatio* weakened ties with public universities. As had already been laid down by Gesualdi, fathers who were also public lectors had to hold, at the minister general's disposal, a course at the convent in which they lived²⁰⁷. Despite this, the *Reformatio* discouraged attending lessons outside the convent, so much so that it was even forbidden if there were internal lectors for the same subject, which was nearly always the case²⁰⁸. It is not clear how this norm might be reconciled with the above-mentioned rule that if a public lecturer for metaphysics lived in a certain convent, the convent bachelor had to teach another subject, according to the minister general's decision²⁰⁹; perhaps Montanari thought that the public lecturer should hold a course on metaphysics specifically for the convent's *studium*.

The indications concerning educational issues serving as a connection between theory and practice pick up the Viterbo *Decreta*, burdening them, however, with rules and fine details. We can read indications about how to

²⁰⁵ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 28, p. 113 (f.s.).

²⁰⁶ *Ibid.*, [Ordo], no. 19, p. 88 (f.s.).

²⁰⁷ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 32, pp. 114-115 (f.s.).

²⁰⁸ *Ibid.*, De studentibus, no. 25, p. 139 (f.s.).

²⁰⁹ *Ibid.*, [Ordo], no. 12, p. 84 (f.s.).

compose sermons and about how to practise them: the teacher (i.e, in general gymnasia who taught Holy Scriptures and in other cases the regent or any lector) had to correct and pay attention to the use of voice, gestures and posture²¹⁰. Attention was also to be paid to acquiring and practising oratory techniques. Yet learning these techniques was considered different from putting them into practice, so students had to give a real sermon at least twice a year. The topic was to be assigned by teachers, who would also indicate texts that were useful for composing one. They had to make sure that the learner/preacher did not restrict himself merely to repeating other men's sermons by heart and did not make too much use of scholastic, overcomplex matters, which, if they did occur, had to be veiled in the Holy Scriptures and the Church Fathers' doctrines²¹¹. As far as the content of the sermons was concerned, Montanari even went so far as to specify that their style had to be different according to whether they were to be held in Catholic or heretical countries: in the case of the former, morals and the Fathers of the Church were to be preferred, in the latter dogmatics. Finally, an examination, at least an implicit one, was required to obtain the concession to preach in public²¹².

Exercises on matters of conscience were kept the same as those prescribed by the Viterbo *Decreta*²¹³. Regarding this subject, it should be noted that although the less able were destined to practise them, as I have already said, this does not mean that they were alone in this; on the contrary, everyone had to attend lessons on matters of conscience on the two days a week

²¹⁰ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 47, p. 121 (f.s.).

²¹¹ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 24, p. 111 (f.s.).

²¹² *Ibid.*, De studentibus, no. 19, pp. 135-136 (f.s.).

²¹³ *Ibid.*, [Ordo], nno. 32-34, pp. 94-97 (f.s.).

when an hour was dedicated to them. Similarly, the rules concerning liturgical obligations were the same as Gesualdi's regulations, with the additional clarification, however, that the dispensation from matins enjoyed by students and teachers did not mean that they did not have to get up at the same time as the other friars, but that they had to spend the corresponding time on studying²¹⁴.

In the *Reformatio* ample room is also dedicated to the religious training of novices and newly professed friars. That all teaching and learning should be strictly carried out in the Catholic spirit was rendered explicit by the teacher's obligation to say a prayer to the holy picture hanging in every classroom before every lesson²¹⁵ and to take pains over the personal inner formation of pupils²¹⁶. Far more forceful than these exhibitions of devotion was practising spiritual exercises: they were compulsory for all students and were to give an impetus, one reads in the *Reformatio*, to the search for the glory of God, for the integrity of the Order and for the prosperity of the Church²¹⁷. The *Reformatio* also prescribed *collationes spirituales*, which were different from the aforementioned exercises: held after dinner on the days when matters of conscience were studied, their aim was the acquisition of virtues and the "spirit of renewal"²¹⁸.

This does not mean that even the directions concerning the formation of professed friars established by Montanari do not contain a few ambiguities.

²¹⁴ *Ibid.*, De qualitatibus, nno. 49-50, pp. 122-123 (f.s.) and *Ibid.*, De studentibus, no. 20, p. 136 (f.s.).

²¹⁵ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 21, p. 110 (f.s.).

²¹⁶ *Ibid.*, [Ordo], no. 29, pp. 92-93 (f.s.).

²¹⁷ *Ibid.*.

²¹⁸ *Ibid.*, [Ordo], no. 35, pp. 97-98 (f.s.).

In one passage, for example, one reads that newly professed friars had to attend a special class in order to evaluate them and find an assignment suitable for them²¹⁹; in a previous passage, however, one can simply read that they had to attend third- or fourth-class gymnasia, which would serve as their professates or second novitiates²²⁰.

Professate areas were to be close to the classrooms (*schola*)²²¹, and a place had to be found where the professed friars could carry out their spiritual exercises²²². From the disciplinary point of view, professed friars were to have a *magister morum*, who, when possible, should also be a lector²²³. During this period of their life, the new members of the Order had to assimilate the behaviour becoming a clergyman. In other words, Montanari wanted more attention to be paid to the psychological restructuring of the professed friars than to the improvement of their level of culture. I shall recall here some of the norms concerning them mentioned in the *Reformatio*. They were forbidden to leave the cloister and had to go to confession every week and general confession twice a year; they had to take communion every day and spend half an hour every morning and every evening on silent prayer; they had to do weekly spiritual exercises for an hour with a debate, annual spiritual exercises on the texts by Bernardino Rossignoli and Marco Aurelio Grattarola, and spiritual exercises before being nominated priests; they should not have any relationships with teachers unless they were truly necessary²²⁴.

²¹⁹ *Ibid.*, [Ordo], no. 6, p. 81 (f.s.).

²²⁰ *Ibid.*, [Ordo], no. 4, p. 80 (f.s.).

²²¹ *Ibid.*, [Ordo], no. 5, p. 80 (f.s.).

²²² *Ibid.*, [Ordo], no. 29, pp. 92-93 (f.s.).

²²³ *Ibid.*, [Ordo], no. 5, p. 80 (f.s.).

²²⁴ *Ibid.*, De studentibus, nno. 22-30, pp. 137-143 (f.s.).

Everything concerning lesson and exercise timetables has already been said above when speaking of teaching programmes. To sum up and integrate this, it should be noted that, according to Montanari's rules, students should wait for the teacher in the classroom using the time to discuss the content of the previous lessons; the quarter of an hour before the actual lesson was to be dedicated to revising what had been explained the day before; the lesson itself lasted an hour and consisted in taking down a dictation; in the quarter of an hour after the lesson, pupils were tested orally on what had just been said, and in the following fifteen minutes they had to ask the teacher questions²²⁵. The latter, *dictatis lectionibus*, was obliged to remain in the classroom for this half-hour, with the aim particularly of clarifying any doubts the students might have²²⁶.

Normal lessons were held every day except on Sundays and Fridays but if there happened to be a feastday during the week, lessons were also to be held on that particular Friday. On Sundays and Fridays, there were supposed to be private, particular or revision lessons²²⁷. The school year lasted from the Birth of Mary, 8th September, to the day before Christmas eve; it began again on the feast of the Lord's circumcision, 1st January, and continued until eight days before Ash Wednesday; lessons started again on Ash Wednesday and lasted until the Saturday before Palm Sunday; pupils went back on the Sunday *in albis* and lessons lasted until the eve of Whit Sunday;

²²⁵ *Ibid.*, De studentibus, no. 16, pp. 133-134 (f.s.).

²²⁶ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 36, p. 116 (f.s.). It seems to me that there is a contradiction between this norm and the previous one: here, one quarter of an hour alone, when teachers might both ask and answer questions, was prescribed.

²²⁷ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 3, p. 99 (f.s.).

finally, school began again on the Tuesday following Whit Sunday and ended on the feast of St. Bonaventure, 14th July²²⁸.

As we can see, the *Reformatio* does not provide for any break during Lent, but given the preaching required in that period, to which teachers aspired, it does lay down some rules concerning this. A break to allow for preaching was permitted only during Lent to general preachers who had found a substitute and after the minister general's approval; moreover, it could not start before Sexagesima Sunday (i.e., the second Sunday before Ash Wednesday) and had to end no later than the *quindena Paschae*, that is (in this context), the eighth day after Easter²²⁹. It was, on the other hand, forbidden to suspend lessons during Advent²³⁰ and on the occasion of chapters, congregations, examinations, preaching cycles outside Lent, or as a consequence of journeys needed to present applications for doctorates without having obtained prior permission from the minister general²³¹.

I shall conclude the summary of the norms in the *Reformatio* to speak once again about an aspect that I have already mentioned and which was one of Montanari's obsessions: writing texts that were both an expression of, and a rule in, the Order's ideology. The regents of the most illustrious gymnasia, one can read in the *Reformatio*, must prepare their lessons in such a way that they may be published at the end of a three-year course²³². Those who have been teaching for several years are to be let into any convent as fathers emeri-

²²⁸ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 19, pp. 109-110 (f.s.).

²²⁹ *Ibid.*, De qualitatibus, nno. 14-15, pp. 106-108 (f.s.).

²³⁰ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 45, p. 120 (f.s.).

²³¹ *Ibid.*, De qualitatibus, no. 46, pp. 120-121 (f.s.).

²³² *Ibid.*, De operibus componendis et in lucem edendis (henceforth De operibus), no. 1, pp. 149-150 (f.s.).

ti, where they will dedicate their time to writing highly demanding works²³³. In general, all the most illustrious fathers were expected to draw up works *in via Scoti*, *in via s. Bonaventurae* and *in via Alexandri de Ales* on any subject, particularly on the themes of dogmatics, patristic, ecclesiastic history and preaching²³⁴. Again they should seek out, the *Reformatio* further rules, ancient books or manuscripts worthy of being published²³⁵. The rule remained that the authorisation of the minister general was always required for writing or translating texts (and he would ask the relevant theologians to examine those requests for authorisation)²³⁶, nonetheless Montanari poses the concrete possibility of publishing the works that were sent to the general chapter at the Order's expense. In particular, works that were composed following the demands of the general chapter or the minister general would be printed in the name of the whole religion, which was possible, Montanari notes, through the printers in Lyon, Paris, Cologne or Antwerp, who were willing to publish such works at their own expense, counting on an indubitable profit from the sale of texts²³⁷.

Yet the book of the *Reformatio* does not end with the norms recalled so far. They are followed by the transcription of Paul V's brief following which the Collegio di s. Antonio in Malta was built (endowing it with the same prerogatives as the Collegio di s. Bonaventura in Rome), some texts concerning the duties of a doctor of theology and the formula for the vow to lead a "life

²³³ *Ibid.*, De operibus, no. 2, p. 150 (f.s.).

²³⁴ *Ibid.*, De operibus, no. 4, p. 150 (f.s.).

²³⁵ *Ibid.*, De operibus, no. 3, p. 150 (f.s.).

²³⁶ *Ibid.*, De visitatione, no. 7, p. 146 (f.s.) and *Ibid.*, De operibus, no. 5, pp. 150-151 (f.s.).

²³⁷ *Ibid.*, De operibus, no. 7, pp. 150-151 (f.s.).

in common", an oath that had to be taken, as a profession of faith, by those awarded the title of doctor.

These passages bring the first set of pages in the book to a close, but this constitutes only half the length of the work. A second series of pages, with a discontinuity also in the sequence of fascicles, contain many other texts. It opens with three formularies. On pages 1-19 of this second set of pages, there is an initial list of examination subjects, all of a philosophical nature, of the doctorate exams and admission to first-class gymnasia: *Interrogatorium articulo- rum super quibus examinandi sunt nostri studentes et baccalaurei promovendi non solum ad lauream doctoratus, sed etiam ad studia nostra generalitia*. There follows on pp. 20-44 the list of subjects on which *professores* of theology had to be orally tested: *Professor theologiae erit examinandus circa haec capita*²³⁸. Pages 45-49 contain the theological completion of the previous *Interrogatorium*: *Synopsis locorum theologicorum in certas materias distributa a scholasticis nostris studentibus et baccalaureis atque potissimum a recipientibus doctoratus insignia perlustranda*.

In point of fact, these formularies take up only a very small part of the second series of pages in the book. Most of them consist in papers of an essentially devotional nature dedicated to the life of a religious who is dedicated to scholarship. The first section, entitled *Aphorismi seu notabiles declarationes rerum concernentium Scholasticorum statum in communi*, contains a list of short quotations from the Fathers of the Church, famous authors and *concilia*²³⁹. This

²³⁸ I think that here the term "*professor*" should not be taken to mean "teacher of" but "he who practises", otherwise it would not be possible to understand the use of this formulary, which is not mentioned at any point in the *Reformatio*. On the contrary, if we read it in this sense, it is possible to take the formulary as a tool for the periodical testing of students of theology.

²³⁹ *Reformatio* 1620, pp. 50-88 (second series of pages; henceforth s.s.)

is followed by a series of much longer texts. Among them we can find written works by Thomas Aquinas and Denis the Carthusian, but the author most quoted is Bonaventure. Two complete pamphlets of Doctor Seraphicus are published within the book, i.e., the *De gradibus virtutum*²⁴⁰ and the *De pugna spirituali contra septem vitia capitalia*²⁴¹, and part of the nineteenth from the *Collationes in Hexaëmeron*²⁴². I shall not linger over these texts since they are the subject of specialist studies. What is important here is their significance within this work, a significance defined precisely in Montanari's *epistola pastoralis* which was the preface to his *Reformatio*.

The Constitutiones urbanae (1628)

On the occasion of the general congregation in May, 1628, the Order's new Constitutions were promulgated. The minister general of the time, Felice Franceschini from Cascia, wanted them to be called *urbanae* as a tribute to his patron, Pope Urban VIII. Although they are far longer than the earlier *Constitutiones piae*, the chapter dedicated to studying is much more concise than the *Decreta* contained in the *Reformatio*.

The *Constitutiones urbanae* prescribe that schools should be organised into four levels: the classes of gymnasia from the third to the first, plus colleges²⁴³, of which there were now more than a few years earlier²⁴⁴. The simplifi-

²⁴⁰ *Ibid.*, pp. 123-166 (s.s.).

²⁴¹ *Ibid.*, pp. 167-185 (s.s.).

²⁴² *Ibid.*, pp. 186-197 (s.s.), quoted in the text as *Luminaria Ecclesiae, sermo XIX*.

²⁴³ *Constitutiones urbanae* 1628, cap. 5, tit. 4, no. 2, p. 167.

²⁴⁴ *Ibid.*, tit. 4, no. 21, p. 175.

cation and rationalisation of the school system of the Minor Conventuals sanctioned by the *Constitutiones urbanae* are particularly clear in the rules concerning the teaching staff. In third-class gymnasia a single lector was required whose role was also that of a regent; in second-class gymnasia there were two regents assisted by a master of arts; finally, in first-class gymnasia and colleges the teaching staff consisted in two regents and a convent bachelor²⁴⁵. The head of anything connected with the *studium* and the students was the regent who was older according to the year of his doctorate or, subordinate to this, the older according to the year he entered the convent or, other conditions being equal, the older in age²⁴⁶.

The syllabuses included elements from both Gesualdi's and Montanari's legislations but also presented some new aspects. The organisation of philosophical studies closely follows that of the Viterbo chapter's *Decreta*. In third-class gymnasia, logic up to the *Analytica posteriora* was taught; in the second year, the *Analytica posteriora* were concluded together with the rest of Aristotle's texts on logic; in the third year, universals and formalities according to Scotus were taught. If the students were particularly good, the *Constitutiones urbanae* provided that they should also tackle the first books on natural philosophy²⁴⁷. In second-class gymnasia, subjects were shared by the first and second regent. The first regent taught in the first year «physicam ad mentem Aristotelis iuxta Scoti sententiam», in the second and third, metaphysics taken from Scotus' works. The second regent dealt with the treatise (i.e., the topics as a whole) *de coelo et mundo* in the first year, in the second

²⁴⁵ *Ibid.*, tit. 4, no. 10, pp. 169-170.

²⁴⁶ *Ibid.*, tit. 5, no. 19, p. 184.

²⁴⁷ *Ibid.*, tit. 4, no. 11, p. 170.

with the treatise *de generatione et corruptione* and in the third with the *de anima* treatise. In addition to this, the first regent had to teach an introduction to theology, and the master of arts had to explain the subjects assigned to him according to the first regent's instructions²⁴⁸.

While the study of philosophy was organised according to Gesualdi's outline, the articulation of theological education reveals the influence of Montanari's work. Also at this level of education, i.e., in first-class gymnasia, the teaching was shared by the first and second regents. The first regent was to read Scotus' commentary on the first and second books of the *Sententiae*, the second the commentary on the third and fourth books. The convent bachelor had to teach canon law²⁴⁹. We may notice that in the *ratio studiorum* prescribed by the *Constitutiones urbanae* for the least able, Bonaventure's teachings (which had been inherited from earlier centuries and could still be found in the Viterbo *Decreta*) were eliminated, so that all students were finally educated in the theology of *Doctor Subtilis*. As far as colleges were concerned, at the Collegio di s. Bonaventura the statute prescribed that the commentary on *Doctor Seraphicus' Sententiae* should be read. In all the other colleges, the first regent, in agreement with the colleague, presented disputations and controversies drawn from any great doctor of the Order; the second regent taught Holy Scriptures and dogmas; the convent bachelor taught canon law²⁵⁰. In short, the Scotist leaning of the new programmes is still evident yet is emphasised less than it had been in Montanari's texts.

²⁴⁸ *Ibid.*, tit. 4, no. 12, p. 170.

²⁴⁹ *Ibid.*, tit. 4, no. 13, p. 170.

²⁵⁰ *Ibid.*, tit. 4, no. 14, p. 171.

In all gymnasia and in the seminaries for the professed friars, the study of languages was also required, for which outside teachers could be brought in; students could choose among Greek, Hebrew, Chaldean and Slavonic²⁵¹. If there was a particularly gifted student in a third-class gymnasium, he might act as a *respondens* or teach rhetoric, ethics or the rudiments of logic²⁵².

Students' and teachers' careers were obviously based on the structure of the *cursus studiorum*. Students were qualified by the level they attended: pupils in the third class were called "initiated", those in second-class gymnasia "students", those in first-class gymnasia "bachelors" and those in colleges "collegials"²⁵³. Students' *curriculum* followed the order of the classes. At the initial stage of studies, the youngest students' needs were met by allowing them to study in their town of origin²⁵⁴.

The organisation of examinations on the whole marked a return to Gesualdi's plan, even if the *Constitutiones urbanae* kept, with modifications, a figure introduced by Montanari: the visitor to the *studia*. The students' passage from professate, now called seminary, to the third-class gymnasium did not require any intervention on the part of this official. The candidate was required to be twenty-one years of age, be professed and a cleric. Once he had these requisites, he had to pass two tests: in one, the minister provincial alone evaluated his good morals; in the other, the provincial minister, with the aid of two teachers, judged his ability at letters. All this was followed by a decree from the minister general. Admittance to second- and first-class gymnasia

²⁵¹ *Ibid.*, tit. 4, no. 20, p. 174.

²⁵² *Ibid.*, tit. 4, no. 11, p. 170.

²⁵³ *Ibid.*, tit. 4, no. 3, p. 167.

²⁵⁴ *Ibid.*, tit. 5, no. 17, p. 183.

depended on a pupil's having spent three years at a lower-level gymnasium, undertaken public theses and passed two examinations. The first of these concerned the candidate's moral and religious maturity and consisted merely in obtaining a letter of guarantee from his local superior and from two fathers concerning his good conduct. The other exam consisted, on the other hand, in an evaluation of the level of preparation he had reached. This is where the visitor to the *studium* designated by the minister general came into play. With two teachers, or fathers who were masters, he would first listen to the candidate teach a lesson on a subject picked out at random and communicated to him twenty-four hours before, then dispute two theses with his fellow students or with the visitor himself acting as *arguens*. On the basis of this test, the examined students would be separated into having failed (rejected), having to repeat the course (mediocre) and passing (excellent). The same rules were also valid for admittance to college, with the difference that in this case the examination does not seem to have been entrusted to the visitor to the *studia*. Moreover, the work of examiner seems to have been the visitor's sole task, with the result, therefore, that his role was played down and reshaped compared to that defined in the *Reformatio*: from inspector and judge of teachers and students, he had simply become an external member of the examination board.

These regulations are presented in the *Constitutiones urbanae* as peremptory, yet departures from them were permitted concerning the class into which students were admitted; in other words, the right was reserved to decide case by case into which class of the gymnasium pupils who had started

their studies might be admitted²⁵⁵. Whatever grade they were admitted into, they had to start attending its lessons from the beginning of the three-year course, although once again exceptions were permitted²⁵⁶.

As a result of the large numbers of applications, admission to colleges was regulated by particular rules. Besides various possibilities of obtaining indirect admission, those who were promoted (*vocati*) to the college but not admitted (*assumpti*) were allowed to repeat the course of the first-class gymnasium²⁵⁷. In order to obtain the title of master, it was necessary to reach the end of all the educational levels or to obtain apostolic letters²⁵⁸.

Teachers' *curricula* ran parallel to that of students. In third-class gymnasia, nomination of teachers was the minister general's prerogative; in those of the second class, the minister general proposed two names for each post of regent and, during the general assembly (that is, the general chapter or intermediate congregation), the definitors elected one of the candidates in a secret ballot²⁵⁹. Convent bachelors in first-class gymnasia and colleges could be promoted, at the end of the course, to regents of a second-class gymnasium. Apart from this specific case, the universally valid rule for promotion to any level, obviously excluding the lowest, was that the friar aspiring to it had spent three years in a lower grade *studium*, which was to be proven by means of a certificate awarded by the guardian of the convent where that *studium* had its seat. Not even the minister general could let any steps be skipped; exceptions were only possible when a replacement was required after a death

²⁵⁵ *Ibid.*, tit. 4, nno. 4-5, pp. 167-168 and tit. 5, no. 3, p. 179.

²⁵⁶ *Ibid.*, tit. 5, no. 18, p. 184.

²⁵⁷ *Ibid.*, tit. 5, no. 8, p. 181.

²⁵⁸ *Ibid.*, tit. 5, no. 2, pp. 178-179.

²⁵⁹ *Ibid.*, tit. 5, no. 1, p. 178.

or a transfer²⁶⁰, but in this case being posted to a higher level did not count as a promotion²⁶¹. Anyone who completed the whole *curriculum* as a teacher could also obtain on request the title of perpetual definator for his own province²⁶².

The *Constitutiones urbanae* kept a conception of teaching based on dictation²⁶³. When the signal was given for the start of a lesson, pupils had to reach their classroom without dawdling. Before the lesson, two pupils were chosen at random to repeat the previous lesson; anyone who was not ready for this was punished, perhaps even expelled. After this test,

nova lectio scriptis excipienda tradatur. Ac si fuerit opus viva voce dilucidetur, ne tamen auditores nimiam prolixitatem pertaesit lectiones aversentur, decretum est, ne ipsa lectio cum sua repetitione, ac insuper, (ut praefertur) explicatione, unius horae spatium ex horologio arenario metiendam excedat²⁶⁴.

The *Constitutiones urbanae*, just like the earlier Viterbo *Decreta* and the *Reformatio*, also provided for other times for learning outside the normal lessons. The simplest exercise was called “*conferentiae*”. It went back to a custom found both in the Viterbo decrees and, under the name of monthly and annual *repetitiones*, in Montanari’s reform. *Conferentiae* were to be held every week, or on alternate weeks, in the classroom (*schola*) or where the regent thought fitting, and every pupil at every level in the *studium* had to attend them. On

²⁶⁰ *Ibid.*.

²⁶¹ *Ibid.*, tit. 4, nno. 6-8, p. 168.

²⁶² *Ibid.*, tit. 4, no. 9, p. 169. Definitors were advisors to the provincial father and had the right to take part in the provincial chapters and congregations.

²⁶³ *Ibid.*, tit. 5, no. 12, p. 182.

²⁶⁴ *Ibid.*, tit. 4, no. 17, pp. 172-173.

the occasion of them, one of the two regents in turn tested anyone he chose on any of the past lessons²⁶⁵. Secondly, there were *disputae*. Already present in the Viterbo *Decreta* as *disputae circulares*, they had been kept, albeit multiplied among a host of different activities, in the *Reformatio*. According to the *Constitutiones urbanae*, the regent had to propose for every debate two theses (*conclusiones*) pertaining to subjects that had been tackled during the courses; the theses were put up on the door to the *schola* and had to be defended, as part of their training, by those who were about to sustain theses in public; in this case, only the two *arguentes* were chosen at random. However, if in the *studium* there were no candidates for forthcoming publicly debated conclusions, the defender (*respondens*) was also picked out at random. To be held after reflection on Mondays, Wednesdays and Fridays starting from the feast of St. Francis, 4th October, for the whole school year, they had to last at least an hour²⁶⁶. The *Constitutiones urbanae* did not even eliminate disputations and conferences at general chapters but the legislation concerning them was reduced to essentials: the best regents (chosen by the minister general) of colleges and first-class gymnasia had to hold *cathedrae* at general chapters²⁶⁷; regents of colleges and of first- and second-class gymnasia had to defend “theorems”, together with their students at provincial chapters²⁶⁸.

One novelty introduced in the *Reformatio* and maintained in the *Constitutiones urbanae* were the academies, although now they became simply possible as opposed to advisable. The students in colleges and in the first-class

²⁶⁵ *Ibid.*, tit. 4, no. 18, p. 173.

²⁶⁶ *Ibid.*, tit. 4, no. 19, pp. 173-174.

²⁶⁷ *Ibid.*, tit. 5, no. 19, p. 184.

²⁶⁸ *Ibid.*, tit. 5, no. 20, p. 184.

gymnasia had the right to organise academies on all the subjects that were not forbidden. Norms, coats of arms, topics, etc., were decided by students; the guardian, or regent, had to supervise what was happening but could not intervene unless invited to. It was also possible to invite other guests from outside the convent, including laymen²⁶⁹.

In convents with at least eight friars, there had to be a lector for matters of conscience. It was his duty to teach a lesson twice a week in the vulgar tongue, which all the residents in the convent had to attend; moreover, confessors were obliged to hold a debate among themselves once a week²⁷⁰. Sermons were to be held in all convents, and, if they could, all masters, lectors, etc. had to be present at them²⁷¹. The *Constitutiones urbanae* were also concerned with relationships with the “public” cultural world; for this reason, gymnasia and colleges had to be located in the external cloister of the convent, so that any layman that wanted to attend a lesson could do so²⁷².

The *Constitutiones urbanae* did not eliminate threats of sanctions for negligent teachers and pupils. Pupils absent without good cause might be punished²⁷³; teachers who were absent without any good reason were to be punished even more severely²⁷⁴. As we have seen, compared to Montanari’s reform the role of a visitor to *studia* was also maintained, albeit with some changes; the task of guardians, custodians and minister provincials was also kept, if not even reappraised. With the precise aim of avoiding any abuse of

²⁶⁹ *Ibid.*, tit. 6, pp. 185-186.

²⁷⁰ *Ibid.*, tit. 2, p. 165.

²⁷¹ *Ibid.*, tit. 3, pp. 165-166.

²⁷² *Ibid.*, tit. 5, no. 16, p. 183.

²⁷³ *Ibid.*, tit. 5, nno. 10 and 14, pp. 182 and 183.

²⁷⁴ *Ibid.*, tit. 5, no. 13, p. 182.

power, it was forbidden for a regent to be elected to the role of custodian or minister provincial²⁷⁵.

Lessons were to run from the feast of the Birth of Mary, 8th September, until the feast of St. Bonaventure, 14th July. In term-time, every Thursday was a holiday unless there was another feastday in the same week. Lessons were also suspended from the feast of Saints Simon and Judas, 28th October, to 3rd November; from the feast of St. Thomas, 21st December, to 2nd January; from the eighth Sunday before Easter to Ash Wednesday; from Palm Sunday to the Wednesday after Easter²⁷⁶. During Lent, from the eighth Sunday before Easter to the week after Easter, college students, bachelors and pupils had to preach, which implies that Lent in point of fact became a vacation period. Preaching during Advent, on the other hand, simply became a possibility. If there happened to be a general chapter, which was always officially celebrated at Whitsun, lessons were held until Ascension Day, unless teachers were called to the chapter²⁷⁷.

The Collegio di s. Bonaventura

Aims of the College and procedures for admission to it

The Collegio di s. Bonaventura was instituted after the *Constitutiones pi-ae* had been promulgated and was the first institute on a formally university

²⁷⁵ *Ibid.*. Those responsible for the parts into which provinces were divided were called "custodians". It should, however, be noted that there was also the role of "custodian of custodians".

²⁷⁶ *Ibid.*, tit. 4, no. 15, pp. 171-172.

²⁷⁷ *Ibid.*, tit. 4, no. 16, p. 172.

level of the Order of Minor Conventuals. It began its activity, according to the wishes of the Franciscan Conventual pope, Sixtus V, at the convent attached to the Roman basilica of the SS. XII Apostoli, which was entrusted to the Minor Conventuals, sometimes from December, 1587, to January, 1588, and was awarded its own Constitutions in 1589 and 1590²⁷⁸. The fact that the Collegio di s. Bonaventura had its own Constitutions also had the effect that any later evolution in the *ratio studiorum* of the Order of Minor Conventuals formally concerned it only indirectly.

There were at least two reasons why Sixtus V was driven to found the Collegio di s. Bonaventura. First, it was his wish to promote the figure and study of Bonaventure of Bagnoregio, so much so that the pope himself proclaimed him Doctor of the Church in March, 1588, and ordered his works to be printed, a work which was begun in the same year and ended in 1596. Yet no less important was his intention to endow the Order of Minor Conventuals with an institute that would confer doctorates²⁷⁹. Finally, one should remember the politically relevant fact that both the Jesuits and the Dominicans already had, respectively from 1556 and from the end of the 1570s, their own colleges in Rome, the first of which was explicitly authorised by Pope Pius V to confer doctorate degrees.

The creation of the Collegio di s. Bonaventura can be seen within the context of the gradual break in the contiguity between theological faculties at public *studia* and religious orders. The sixteenth century had already wit-

²⁷⁸ PROSPERO DA MARTIGNÉ 1890, 35-36; SPARACIO 1923, 10 and 19; DI FONZO 1940, 153 and 155, footnote 3; DI FONZO 1987, 5-9. In actual fact, there is no complete agreement among the above-mentioned authors about what happened in the first decades of the college's life.

²⁷⁹ PROSPERO DA MARTIGNÉ 1890, 35-36; DI FONZO 1940, 156.

nessed the establishment of the custom of awarding monks and friars a doctorate in theology as a result of courses of study or political manoeuvres within religious orders or the Roman Curia, that is to say, by means of procedures that did not require any intervention on the part of colleges of theologians in public *studia*. Even if one disregards for the time being the phenomenon of degrees obtained thanks to the direct intervention on the part of the Holy See (degrees that had a political rather than cultural significance), one can observe that among Conventuals, in the first half of the sixteenth century, a doctorate might indeed be conferred at a general chapter, nevertheless this act still required the appropriate apostolic letters²⁸⁰.

A first significant event took place in 1561: on 15th July, Pius IV conceded to the minister general of the Minor Conventuals the right *in perpetuum* to confer a degree, both in *artes* and in theology, on any friar of his Order he thought worthy, subject to a strict examination, not only at the general chapter but also at provincial chapters. Even so, in the same brief the pope established that the aspirants who might be awarded a doctoral degree should not have exceeded a certain number, which popes should have decided case by case²⁸¹. As we can see, the Holy See assigned judgement of merit for individual degrees to the minister general but reserved the right to control the numbers of possible graduates for himself. The *Constitutiones piae*, drawn up shortly afterwards, on the one hand reiterated the rule that awarding a doc-

²⁸⁰ DI FONZO 1940, 162, footnote 19.

²⁸¹ PIUS V 1561. Cf. COSTA 1987, 255; IANNELLI 1994, 52-54; ROEST 2000, 116. In FORLIVESI 2002 I expressed the conviction that Pius V's brief did not eliminate the need to obtain a papal brief for every single doctoral degree awarded; it seems to me now, however, that this conviction of mine is contradicted by documents.

torate at the general chapter required passing an examination²⁸², but, on the other, begged the pope to eliminate the restriction over the limitation of numbers of candidates at general chapters. Actually, it is not clear to me if this plea was ever answered by Pius IV or his sixteenth-century successors²⁸³.

The institution of the Collegio di s. Bonaventura constituted a second and even more significant turning-point in the history of the Order of Minor Conventuals. By granting to this Order an institute that *ipso facto* awarded degrees on the completion of studies, the Holy See (although this was not fully in its power, since other forces were in play) bestowed on the *studia* within religious orders, even in the case of the Minor Conventuals, prerogatives equal to the ones held by the theologians' colleges at public *studia*, making the separation that was occurring at the time between the formers and the latter even more radical.

In Sixtus V's plans, the Collegio di s. Bonaventura was to host at least twenty bachelors who, by studying fervently *Doctor Seraphicus'* commentary on the *Sententiae*, would specialise in the author's thought and *pietas* and prepare for the tasks of teaching that awaited them at the end of the three-year course. According to the statute rules, the teaching staff consisted in a regent, whose work it was to read and comment on Bonaventure's four books of the commentary on the *Sententiae*, and in a convent bachelor, with whom stu-

²⁸² *Constitutiones piae* 1565, cap. 5, p. 27.

²⁸³ *Ibid.*, cap. 5, p. 28. As far as I can see, the faculty of awarding an unlimited number of degrees at a general chapter would unequivocally be conceded to the Minor Conventuals only in 1621, as we shall see. I should like to point out that on the same page the *Constitutiones piae* provided that non-Italian or Dalmatian friars that aspired to a degree had the possibility of availing themselves of a special procedure at a *universitas publica* in the friar's seat of residence or origin; however, it seems to me that this procedure could hardly have really been applied.

dents would train for teaching and debating²⁸⁴. Finally, it must be recalled that control over the institute was in the hands of a cardinal patron, assisted by a cardinal co-patron and by a cardinal vice-patron. The cardinal patron of the Collegio di s. Bonaventura was different from the cardinal patron of the Order of the Minor Conventuals and was supposed to be the oldest of the cardinals born in the Marches. He was entrusted with choosing the regent, with the economic administration and, ultimately, with selecting the very students²⁸⁵.

Conditions for admission to the College were regulated both by the bull concerning its foundation, the *Ineffabilis divinae providentiae altitudo*, and by later Constitutions. The bull merely prescribed that candidates had to have completed their studies on philosophy; however, the Constitutions of 1589-90 prescribed that eligible candidates had to be bachelors, have sustained public disputations and have already studied logic, physics and metaphysics for at least five years and theology for at least one at the Order's *studia*²⁸⁶. However, what made admission to the College really hard was the extremely limited number of places available; these were assigned after an admission examination stipulated in the same *Constitutiones Collegii*. According to these rules, the cardinal patron of the College announced the selection examination at least four months before calling up the applicants; the minister general saw to sending candidates their letters of invitation and a list of themes from which the candidate had to choose four topics to present and be tested on. The examination was held in the Basilica dei SS. XII Apostoli in the presence of the

²⁸⁴ SPARACIO 1923, 30; DI FONZO 1940, 162-163; DI FONZO 1987, 19.

²⁸⁵ SPARACIO 1923, 19; DI FONZO 1987, 18.

²⁸⁶ PROSPERO DA MARTIGNÉ 1890, 36-37; SPARACIO 1923, 19-20; DI FONZO 1940, 154-155.

cardinal patron of the College, the regent and, in the role of *arguentes*, the regent of the Collegio Romano (that is, the Jesuit college), the regent of Collegio di s. Tommaso (the Dominican college) and other renowned theologians²⁸⁷.

The *Reformatio* contains several rules concerning this admission exam, yet it is difficult to interpret them. In particular, it is not clear which tests candidates had to pass in order to be entitled to take part in the selection. In one passage, one can read that an examination was planned in the first year of first-class *studia*; if the student passed it and sustained public conclusions at chapters and in congregations, he would be proclaimed *pro cursu* bachelor and enrolled as one of the candidates for the Collegio di s. Bonaventura²⁸⁸. Elsewhere, only an examination in the last year of a gymnasium, which was on the whole of theology, is mentioned²⁸⁹. As we have already written, this examination seems to have been in two parts. On the one hand, the candidate had to teach two public lessons, one on a speculative subject (including the *artes*), the other on dogmatics. On the other hand, there was an oral examination based on a formulary contained in the *Reformatio* book itself, held in front of the minister general or someone he encharged with this²⁹⁰. All this, however, was not the final obstacle to admission. As we have said, according to the *Reformatio*, the minister general, or his substitute, would choose forty bachelors whose names were communicated three months before Whitsun to the cardinal patron of the College, from whom he would choose twenty²⁹¹.

²⁸⁷ BENOFFI 1932, 23-24; SPARACIO 1923, 20-21; DI FONZO 1987, 21 and 21-22, footnote 23.

²⁸⁸ *Reformatio* 1620, *Dec. ref. st.*, De studentibus, no. 12, pp. 131-132 (f.s.).

²⁸⁹ *Ibid.*, De studentibus, no. 8, pp. 129-130 (f.s.).

²⁹⁰ *Ibid.*, [Ordo], no. 17, p. 87 (f.s.) and *Ibid.*, De studentibus, no. 13, pp. 132-133 (f.s.).

²⁹¹ *Ibid.*, [Ordo], no. 20, p. 89 (f.s.).

In actual fact, the minister general's choice does not seem to have been an examination but rather to have consisted in compiling a kind of order of merit in which political interests played a decisive role. The document announcing the admission examination at the chapter of 1635, for example, reveals that ministers provincial and regents actively promoted students' and teachers' careers: we read in it that every minister provincial and every regent might put forward his own requests concerning regencies and students on the occasion of the chapter and that an attempt would be made to satisfy them²⁹².

The fact remains that the admission examination to the College must have been very demanding. No sixteenth- or seventeenth-century lists of subjects pertaining to the admission exam are known; Lorenzo Di Fonzo found only one from 1775, one from 1821 and a reprint of the latter of 1833. Under the title of *Elenchus positionum theologicarum ad mentem [...] s. Bonaventurae* they contain fifteen *dissertationes* and, subordinated to these, two hundred and seventy *positiones*, or theses, which also include references to the works of Bonaventure, in particular to his commentary on the *Sententiae*. According to Di Fonzo, candidates were expected to choose four *dissertationes* and be questioned and tested on the relative *positiones*²⁹³. Unfortunately, the considerations upon which Di Fonzo bases his theory in order to sustain that this *Elenchus* is ancient are weak²⁹⁴; the fact remains that it may be possible for it to have already been in use in the seventeenth century.

²⁹² BERARDICELLI 1635, no. 5.

²⁹³ DI FONZO 1940, 157-160; cf. in particular footnote 12.

²⁹⁴ To support his convictions, Di Fonzo merely cites the use of the formula "*reimprimatur*" and the presence of a note «which smacks of early times» («che sa di antico»).

On the contrary, the conferment of the qualification was simple: the statutes of the Collegio di s. Bonaventura prescribed that at the end of the three-year course students would be awarded the title of doctor without having to face any further examinations²⁹⁵.

The role of the Collegio di s. Bonaventura in the political life of the Order

In the fifty years after it was founded, the weight of the Collegio di s. Bonaventura within the educational system of the Order of Minor Conventuals underwent a gradual, albeit slight, loss of importance. The reason for this lies in the fact that the Collegio could in no way satisfy the numerous requests for doctorates, which were motivated by the benefits that the title of doctor of theology involved. The dialectic between the Order and the papacy in the first twenty-five years of the seventeenth century led to a gradual loosening of the conditions imposed by the Holy See. On the one hand, ministers general continued to press for a large number of men who might graduate at general chapters; on the other, the premises were laid for opening more colleges. Clement VIII conceded the right to the Conventuals to confer four degrees for each Italian province, two for those abroad and four for the bachelors at the *Assisi studium*²⁹⁶. The latter institute thus gradually became a college, and indeed, in 1602, it was opened for twelve bachelors, giving them the possibility of graduating there²⁹⁷. After a slack period of some years, the zealous activities of Gesualdi and Montanari contributed to giving the Order a good name again, and on 10th June, 1620, Paul V ordered that the Collegio di

²⁹⁵ SPARACIO 1923, 23; DI FONZO 1987, 22-23.

²⁹⁶ PARISCIANI 1983, 631.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 638.

s. Antonio da Padova should be established in Malta²⁹⁸. There were thus three active colleges at the time of the promulgation of the *Reformatio*: the Collegio di s. Bonaventura in Rome, the Collegio di s. Antonio da Padova in Malta and the Collegio del Sacro Convento in Assisi²⁹⁹.

Needless to say, not even these dispositions were able to satisfy the rising tide of requests. A decree of the general chapter of 1617 establishing that no new doctor was to be nominated even intensified the hunger for degrees³⁰⁰. On 20th October, 1620, Montanari obtained from Paul V the faculty of awarding doctorates to four or six bachelors more than the pre-established number of those graduating³⁰¹, and on 15th April, 1621, Gregory XV conceded the right to confer a doctorate, after the due examination, on anyone the minister general thought worthy, without any limitations as to numbers³⁰². If this, as it seems to me, is the meaning of Gregory XV's bull, then the pope's decision paved the way for the possibility of structuring the Order's educational system in a new perspective: it meant that the minister general could confer as many doctorates as he wanted and that establishing which studies in whichever *studia* would entitle students to doctorates could become a matter internal to the Order. However, the fact remains that Montanari did not avail himself of this chance, at least in this form: he preferred, on the contrary, to

²⁹⁸ The bull of institution is also published in *Reformatio* 1620, pp. 153-154 (f.s.).

²⁹⁹ *Reformatio* 1620, *Dec. ref. st.*, [Ordo], no. 1, p. 79 and *Ibid.*, *De qualitatibus*, no. 34, pp. 115-116.

³⁰⁰ MONTANARI 1617.

³⁰¹ PARISCIANI 1983, 777.

³⁰² *Ibid.*, 779. The bull is transcribed in *Regesta Ordinis* 1620-1623, Roma, Archivio Generale dell'Ordine dei Minori Conventuali, A-28, f. 186r.

promote the status of the provinces beyond the Alps, obtaining permission to institute a college in Prague in 1622³⁰³.

Be that as it may, the process of increasing the number of colleges was underway. For example, from 1621 to 1628 the transformation of the gymnasium in Naples to a college was becoming a reality, following a course to which the problem of the economic onus of keeping bachelors while studying was central³⁰⁴. The *Constitutiones urbanae* of 1628 would lead to a clarification of rules and to drawing up a table of the entitlements of individual *studia*, which, despite later fluctuations, were to establish the structure of educational courses within the Order until the eighteenth century.

What has been said thus far does not mean that even afterwards the Collegio di s. Bonaventura was not still considered the Order's most prestigious institute, so much so that students enrolled there had precedence over all those enrolled at the other colleges³⁰⁵.

The cultural leaning of the Collegio di s. Bonaventura

Neither Gesualdi's *Decreta* nor Montanari's *Reformatio* changed the text of the legislation concerning the Collegio di s. Bonaventura; however, one might wonder how an island of Bonaventurism, what is more at the Order's most prestigious institute, was able to survive in a context that the ministers general themselves wanted to be increasingly Scotist in tendency. In actual fact, the only essay, the work of Lorenzo Di Fonzo, dedicated until today to

³⁰³ PARISCIANI 1983, 797.

³⁰⁴ IANNELLI 1994, 67-71.

³⁰⁵ SPARACIO 1923, 32-33.

the question of the attention paid to Bonaventure's thought in the Collegio bearing his name does not highlight any specific faithfulness to this medieval scholar. The sole editorial activity concerning the work of *Doctor Seraphicus* was the Vatican edition published from 1588 to 1596. In the seventeenth century, some exponents of the Collegio di s. Bonaventura edited the publication of works by other authors of the *via antiqua* or by followers of Scotus: François de Meyronnes, Vital du Four, Pierre Auriol, Pierre Tartaret, Peter of Aquila and Francesco Lichetto. There were then very few former students of the institute that recalled Bonaventure in the titles of their own works. Actually, even Costanzo Torri from Sarnano himself, the editor of Bonaventure's *opera omnia*, had previously published a work dedicated to reconciling Aquinas and Scotus in Lyon in 1577. All in all, Di Fonzo indicates just six names of "Bonaventurians" for the seventeenth century, moreover improperly including in this category Bonaventura Passeri and Bartolomeo Mastri, who were undoubtedly Scotists, and Matteo Frée, whose faithfulness to Bonaventure's thought is declared rather than proven. Aware of stretching things somewhat, Di Fonzo concludes that while it is true that of those who taught at, or came out of, the Collegio di s. Bonaventura only very few were true "Bonaventurians", nevertheless all former students showed a vast knowledge of the man himself³⁰⁶.

In truth, such competence could quite easily be integrated into the plan for the disciplinary and ideological unification of the Order of Minor Conventuals pursued by its ministers general from the end of the sixteenth century. We have already seen that for Montanari, for example, Bonaventure was the

³⁰⁶ DI FONZO 1940, 181.

aerarium of *Doctor Subtilis*, which explains why it was possible to pronounce the words of Bonaventure and hear those of Scotus. Moreover, the Scotism of the Roman “Bonaventurians” was hardly veiled or mentioned in undertones. In this regard, we have the interesting testimony of Mastri himself. From 1638 to 1650 Bartolomeo Mastri and Matteo Frée (*Ferchius*), likewise a conventual Franciscan and already a *socius* of the Order at the time of Montanari, clashed in a lengthy diatribe. In 1646 Frée published a *Defensio vestigationum peripateticarum* in Padua in reply to objections, some of which raised by Mastri and Belluto, to some of his theories. Assisted by an old friend of his and his patron, his fellow brother Ottaviano Camerani Jr. from Ravenna, Mastri replied with a text written in about 1647 but published only in 1650 in Ferrara, furthermore without his superiors’ permission: the *Scotus et scotistae Bellutus et Mastrius expurgati a probrosis querelis ferchianis*. One of the accusations that Frée had addressed to Mastri was that of having deserted Bonaventure in favour of Scotus, whereas, since he had been a student at the college dedicated to *Doctor Seraphicus*, he should have remained one of his faithful followers. The «Prima querela Ferchij. *Quod seraphici doctoris minus profiteamur doctrinam quam propagare tenemur, cum eius collegiales fuerimus*» in *Scotus et scotistae* and the relative *expurgatio* are dedicated to this matter³⁰⁷. Aiming to highlight the basic Scotism at the Collegio di s. Bonaventura, Mastri and Camerani trace the cultural history of that institution. They write that the first regent of the college, Ottaviano Strambiati Sr. from Ravenna, had already been a Scotist, as was proved both by the manuscript of the lessons he held in Rome in 1586 (and which at the time when *Scotus et scotistae* was being written was kept by

³⁰⁷ [CAMERANI], MASTRI 1650, *Expurgatio prima*, pp. 39-67.

Camerani), and by the declaration of Montanari, who was a pupil of Strambiati's. Of the following regents, that is Fabrizio of San Giovanni in Persiceto, Girolamo Alberici from Brisighella, Giovanni Crisostomo from Milan, Pietro Capulio, Felice Centini, Bonaventura of Montegiorgio, Bonaventura Passeri from Nola, Francesco Antonio Biondi from San Severino³⁰⁸ and Bonaventura Claveri from Bisceglie, only Pietro Capulio was a "Bonaventurian"³⁰⁹. The students who graduated from the Collegio di s. Bonaventura also professed Scotus' doctrine, as is demonstrated, Mastri and Camerani continue, in the works by Filippo Fabri, Angelo Volpi, Maurizio Centini, Francesco Antonio Biondi, Bonaventura Passeri, Gaspare Sghemma and Modesto Gavazzi³¹⁰. Fr ce himself, the *expurgatio* concludes, who declares himself to be a "Bonaventurian", quotes Scotus far more frequently than Bonaventure and contests the latter more often than the times he mentions him in defence of his doctrine³¹¹.

Moreover, the concept of Bonaventure's thought as the aurora of that of Scotus was not the only way that permitted members of the Collegio di s. Bonaventura to study and accept the latter's doctrine while formally agreeing with the former's. Besides the regent's official programme, a considerable part of students' activity consisted in reading in private and in "general tests"

³⁰⁸ His fellow brother Agostino Superbi also describes him as *doctrinae Scoti fidelissimus*: SUPERBI 1631-1632, f. 49v.

³⁰⁹ Not even Di Fonzo mentions any Bonaventurian regents apart from Capulio. However, he does warn readers that the list of regents provided by Mastri and Camerani is different from that proposed by Domenico Maria Sparacio. In reporting the list of regents presented by Mastri and Camerani I do not intend to enter into the debate concerning the sixteenth-century vicissitudes of the College but simply point out the interpretation that these two authors gave to the recent cultural history of their Order.

³¹⁰ [CAMERANI], MASTRI 1650, *Expurgatio prima*, pp. 54-59.

³¹¹ *Ibid.*, *Expurgatio prima*, pp. 62-64.

of debating with a lector nominated by the regent himself. One report of these internal disputations was published by Bonaventura Passeri in 1621, and its Scotist leaning is even stated in the title: *Pinacoteca selecta praecipuarum conclusionum, ac quaestionum [...] in Collegio seraphico almae Urbis ex doctrina Scoti discussarum*³¹².

2. THE SYSTEMATIC TEXTBOOK AND THE *VIA SCOTI*

As we have seen, Montanari wanted Scotus to become the doctrinal point of reference for the Order of Minor Conventuals and encouraged students of his Order to write new works on philosophy and theology in every possible way. We have also seen that Montanari can be placed, in the history of the Order of the Minor Conventuals, within an historical process that preceded his activity and continued even after he had been politically defeated. However, the reasons that lay at the roots of his cultural project, and how he and his fellow brothers understood it, still have to be clarified. Here I shall face just two of the many questions that the historical context poses: which reasons nourished Montanari's desire to have new texts at the Order's disposal and what concept he himself, and those after him, might have had of them.

³¹² SCARAMUZZI 1927, 202. Passeri's work is presented in the title page of the book as the first volume and, as such, is entitled *De scientia Dei*. I have no knowledge of a second volume of the work.

The urge to draw up new reference texts

At least three factors contributed to the genesis of the wish to dispose of new texts on philosophy and theology. All three transcend the choices implemented by the Order of Minor Conventuals and together led to the success of a new literary genre: the systematic textbook on philosophy and theology.

The first factor lies in a renewed drive towards the regulation of the cultural world. In the course of the fifteenth century, the Roman Curia had already developed its intention to restrict the spread of *novitates* and to oppose conciliarism, normally upheld by the theologians of the *via moderna*. This aim became effective in the obligation for teachers of philosophical and theological subjects to restrict their teaching to commentaries on texts that already existed³¹³. In the second half of the sixteenth century, following the Protestant crisis, the Catholic Church, by now completely engulfed in the papacy, reaffirmed with renewed strength the will to control the cultural world. However, on that occasion, due also to results produced in the philosophical field by university masters' work on commentaries on Aristotelian texts, the desire for regulation did not turn into restricting teachers and thinkers in general to ancient authors and works; instead, it turned into promoting an ideological reorganisation, leaving any transgressions considered dangerous to be lim-

³¹³ For example, in the statutes of the University of Paris of 1452, the papacy, through Guillaume d'Estouteville, imposed, to counteract the *logica modernorum* and the increase in the "subtleties" of the *summae*, a return to the study of Aristotle "point by point" and the obligation for readers of Peter Lombard's *Sententiae* not to deal with logical or philosophical matters or subjects, or at most (the statutes add with subtle perfidy) to the degree required by the text of the *Sententiae* itself.

ited later by means of the tool of censorship. The mainstays of this political-cultural project were thus the precise determination of the ideology of reference, of which the first expression were the doctrinal outcomes of the Council of Trent and the purge of cultural elements and customs that might endanger the stability and strength of the Church's political structure and power. This plan of action was partly elaborated by some religious orders, first and foremost the Jesuits, and partly absorbed by them. Hence the development of a replication, on a minor yet more clearly defined scale, of the political-cultural project of the Papal Church was stimulated in religious orders: the strengthening of the Order by means of individuating and defining an ideology of reference and a purge of anything that did not fit into the planned framework.

The second factor that boosted the production of new texts consisted in the continual clash between different philosophical and theological schools in the Catholic world. If this clash had become more and more harsh from the second half of the fifteenth century, due to the above-mentioned impulsion impressed upon Catholic religious orders, we now witness a recrudescence of the conflict. Thomists, for example, even reached the point of attacking Scotus himself, expressing doubts not merely about his saintliness but even about his orthodoxy. The Polish Dominican, Abraham Bzowski, in the second decade of the seventeenth century, maintained that Duns Scotus had died in desperation³¹⁴; one is not surprised, therefore, that Montanari and his men should have joined forces around the figure of Scotus and that this should immediately have been expressed precisely in a reaction to writings such as

³¹⁴ Cf. SCHMUTZ 2002, 51-52. Schmutz uses the edition of vol. 13 of *Annales ecclesiastici* that was published in Cologne in 1621; however, that volume was first published in 1616.

those of Bzowski. In this sense, the polemical works of Matteo Fr ce, written from 1619 and 1620, are significant; it was not merely by chance that Fr ce had been the *socius* of the Order during Montanari's generalship and had been present at the inspection and reburial of Scotus' body according to the wishes of the minister general³¹⁵.

The third factor that contributed to the production of new texts can be found in the birth of a new literary genre, that of the *cursus*, or systematic textbook, on philosophy and theology³¹⁶. These *cursus* of philosophy and theology were a creation of the thinkers of the early decades of the seventeenth century³¹⁷. In university culture at the time, above all in Protestant *studia* and

³¹⁵ For an overview of this kind of work among Franciscans, cf. *Annales Minorum* 1934, 97, and BALIĆ 1937.

³¹⁶ By "systematic textbook" I do not mean here a text in which part or the whole reality is illustrated starting from a set of principles. I do not deny that in the Protestant field there were authors who tried to write texts of this type, yet this is not the meaning in which one can speak of a "systematic textbook" referring to most of the works written in the first half of the seventeenth century. "Systematic textbooks" must rather generally be taken to mean those works whose purpose was not the clarification of a prior text but the description of the structure of reality or part of it.

³¹⁷ BURGIO 1996, 145-146, writes that the tendency to produce *summae* characterised ecclesiastic university philosophy and theology from the 1670s, that the thought contained in them was jaded, confused and crystallised and that it marked the crisis into which the cultural world had fallen. However, I am of the opinion that if by "*summa*" Burgio means "*cursus*", the statement concerning the dating of the spread of this tendency does not correspond to reality; it is moreover false to say that seventeenth-century systematic treatises on philosophy or theology lack speculative liveliness. If, on the other hand, by "*summa*" one means "epitome", a further distinction is required. The epitomic production at the end of the seventeenth century within Catholic religious orders seems to have been of two types. In some cases (for example, S bastien Dupasquier's Scotist *summae*, published for the first time in France in the 1690s), the texts were merely simplifications of theories discussed in the first seventy-five years of the century; in such cases, this production does indeed mark the death of a creative impetus of which the *cursus* and, more in general, the works of the earlier three-quarters of the century were an expression. In other cases (for example, the textbooks by the Somaschan Francesco Caro, published in a first version in Venice in the second half of the 1660s), these works reveal the effects of the attempt to accept elements of the new physics and propose a view of reality that was different from

in the *studia* of the Catholic religious orders, the desire had grown to have at their disposal well-ordered expositions of everything that could be known and which was capable of substituting the treatises of “ancient” university authors, which were seen as disorganic, redundant, attentive to the interpretation of some older text rather than expounding on the reality of matters and, in the case of Aristotelian texts, potentially heterodox. In other words, the desire for systematicity had grown, supported by a threefold need: for order, synthesis and the direct presentation of the design of reality.

This was, as we have said, a need proper to both Protestant university culture and at least part of the Catholic university culture, as is proven by the examples of statements of intentions on the part of authors who were, at least apparently, very distant from one another, such as Francisco Suárez³¹⁸, Bar-

that elaborated in the preceding decades in Catholic higher institutes of education. As far as their speculative profoundness is concerned, these are also pitiful works; however, they are so for a reason and in a different sense from that by which today we would judge the epitomes that summarise the great works of the previous age to be jaded and confused.

³¹⁸ I am referring to Suárez’s famous letter to the provost general of the Society of Jesus, Everard Lardinois de Marcourt (Francisco SUÁREZ, *letter* to Everardo Mercuriano, Valladolid, 2nd July, 1579; the letter is published as a photoreproduction in R. DE SCORRAILLE, *François Suarez de la Compagnie de Jésus, d’après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux*, 2 voll., Lethielleux, Paris 1912-1913, I, image outside text between pp. 160-161): «el modo de leer que yo tengo [...] es diferente que de lo que los mas usan por aca, por que ay costumbre de leer por cartapacios, leyendo las cosas mas por tradicion de unos a otros, que por mirallas hondamente y sacallas de sus fuentes, que son la authoridad sacra, y la humana y la razon cada cosa en su grado. Yo e procurado salir deste camino y mirar las cosas mas de rayz, de lo qual naze que ordinariamente parece llevan mis cosas algo de novedad, que en la traza, que en el modo de declarallas, que en las razones, que en las soluciones de dificultades, que en levantar algunas dudas que otros no tratan de proposito, que en otras cosas que siempre se ofrezan, y de aqui pienso que resulta que aunque las verdades que se leen no sean nuevas, se hagan nuevas por el modo, o porque salen algo de la vereda de los cartapacios». However, it must be added that Francisco Suárez would soon learn to conform to the line of conduct concerning studies of his superiors and attenuate and dissimulate his distance from other authors of his religious order. On this theme, I take the liberty of referring readers to FORLIVESI 2010.

tholomäus Keckermann³¹⁹ and Raffaele Aversa³²⁰. Nevertheless, it was precisely in the Catholic environment that it led to the birth not only of the systematic *cursus* on philosophy but also of philosophy *cursus* according to the mind (*ad mentem*) of certain medieval authors. The wish to control the cultural world, which had stirred the Roman Curia to forbid any straying from the words of Aristotle or other “approved” authors in the fifteenth century, in a contrary but similar manner spurred Catholic theologians and philosophers to detach themselves from Aristotle³²¹ and draw up systematic courses on “correct” thought in the seventeenth.

³¹⁹ On Keckermann cf., for example, VASOLI 1984, 241: «Keckermann si propose, infatti, come suo scopo precipuo, l’elaborazione di un “sistema” ordinato ed organico di tutto lo scibile, capace di sostituire alla “confusa” e “incoerente” “enciclopedia” degli “antichi” scolastici un fondamento logico unitario ed un’esposizione dei dogmata aristotelici semplice ed essenziale». For more recent information on Keckermann, cf. FREEDMAN 1997.

³²⁰ AVERSA 1650, f. (unnumbered) †4: «Novus videbitur fortasse titulus: quando omnes vel physicae vel metaphysicae commentarios separatim scribere et proponere solent. Sed vetustissimum sane nomen, ante physicae et metaphysicae distinctionem excogitatam nominaque discreta. Philosophia olim uno sapientiae instituto exorta est, uno studio adolevit, comprehendens quae postea sub physicae et metaphysicae titulis distracta sunt. Reduco rem ad suam originem. Philosophiam uno ductu contexto, qua metaphysicam physicamque complector. Ita namque antiquitate conforme, ita rationi consonum, ita rebus debitum, ita philosophiae ipsi gratum, ita brevitati et claritati conferens, ita studiosis commodum, ita tibi lector utile iudicavi. [...] Haec philosophia est ampla et adaequata contemplatio rerum, incipiendo a primo et summo genere entis, ac deinceps aliorum entis generum tractationem usque ad extremas rerum species proseguendo». A member of the Order of Minor Regular Clerics, founded in Naples in the last quarter of the sixteenth century, Aversa was the author of a course on philosophy divided into two works: the first, entitled *Logica institutionibus praeviis quaestionibus contexta*, was published in 1623; the second, entitled *Philosophia metaphysicam physicamque complectens quaestionibus contexta*, was published in two volumes printed in Rome respectively in 1625 and 1627 and reprinted in Bologna in 1650. Cf. PISELLI 1710, pp. 301-302, 330 and 340-348.

³²¹ Obviously there were exceptions. First, the philosophy teachers at public *studia* remained tied to Aristotle much more closely, and for much longer, than authors that were members of religious orders. Second, there were thinkers that believed they could see in Aristotle an author who was fully compatible with Christianity. On the latter point, cf. the works by Luca Bianchi and those he collected in BIANCHI 2011.

It goes without saying that the whole process did not occur either suddenly or in one single direction. At first, it was attempted also to use as textbooks works of medieval authors or anthologies of passages taken from them. One can note, for example, the fact that in Leuven in 1596 the *studium* adopted as its official teaching text Aquinas' *Summa theologiae*³²². As far as the Scotists were concerned, we have already seen that the Minor Conventuals had "rediscovered" Tartaret and John the Canon (Juan Marbres) in philosophy and had gradually attributed a growing importance to Scotus' commentary on the *Sententiae* in theology.

Very soon, however, works began to be elaborated that were constructed according to a new, autonomous arrangement of topics. One can consider some works written by the Dominicans Crisostomo Javelli and Diego Mas, by the Augustinian Diego de Zúñiga and by the Jesuits Benet Perera and Francisco Suárez a prelude to this tendency. In the Catholic environment, the sole environment to which Catholic authors had access, the volumes of the *commentarii* of the Jesuits of Coimbra, the *Conimbricenses*, appeared between 1592 and 1606. In point of fact, they were not yet a systematic *cursus* of philosophy, nonetheless a comparison between these *commentarii* and the earlier ones by the Jesuit Francisco Toledo reveal the evolution of the literary genre of the commentary. Toledo proceeds by commenting on single passages from Aristotle's texts; the *Conimbricenses* develop their commentary on entire chapters from Aristotle's works and, at times, even group them together. In Toledo's work, the *quaestiones* are presented as true and proper commentaries on Aristotle's individual theories; in the texts by the *Conimbricenses*, on the other

³²² MARTIN 1910.

hand, the works of the Stagirite merely serve as an inspiration for considering a certain theme. Moreover, on some occasions, the Jesuits of Coimbra tackle topics that Aristotle does not face anywhere: this is the case of a treatise on the soul when it is separated from the body that they add as a kind of fourth book as an appendix to the commentary on the three books of the Stagirite's work *On the soul*.

From 1603 to 1620, the Jesuit Antonio Rubio published his own *commentarii* on Aristotle's works on logic and natural philosophy; in 1609, the Reformed Cistercian Feuillant Eustache Asseline (*Eustachius de s. Paulo*) published the brief but successful *Summa philosophiae quadripartita, de rebus dialecticis, moralibus et metaphysicis*; in 1615 the Jesuit Pedro Hurtado de Mendoza published in Valladolid the first edition of the *Disputationes a summulis ad metaphysicam*; from 1615 to 1617, the Dominican Michele Zanardi published his own *commentarii*; in 1617, the lay priest Charles François Abra de Raconis published the *Totius philosophiae hoc est logicae, moralis, physicae et metaphysicae brevis et accurata tractatio*; from 1622 to 1623 the Jesuit Cosimo Alemanni published his *Summa philosophica e d. Thomae Aquinatis doctrina*; from 1623 to 1648, the Jesuit Francesco Amico published the *In universam Aristotelis philosophiam notae et disputationes*; from 1623 to 1627, the Cleric Regular Minor Raffaele Aversa published his own treatises on logic, physics and metaphysics; in 1625, the Jesuit Bernard Morisan (*Morisanus*) published in Germany his own *commentarii* on the logic, physics, ethics and astronomy of Aristotle and John of Holywood. One important event was the publication of the four volumes of *disputationes* dedicated to logic and natural philosophy by the Discalced Carmelites of the Colegio de s. Cirillo of Alcalá de Henares, that is the *Com-*

plutenses: published respectively in 1624, 1625, 1627 and 1628, the reference to Aristotle's text in them has by now become little more than merely formal, while the aim of expounding philosophy *iuxta angelici doctoris d. Thomae doctrinam et scholam* is stated outright. From 1631 to 1635, the Dominican João Poinot (*Ioannes de s. Thoma*) published his own course on philosophy (although it was only given this title in the edition of 1637); in 1632, the Jesuit Rodrigo de Arriaga published his own *Cursus philosophicus*; from 1634 to 1636, the Theatine Zaccaria Pasqualigo published his truly unconventional *Disputationes metaphysicae* (a work, despite the title, not dedicated exclusively to metaphysics).

As we can see, the tendency to produce this type of work is not confined to the Order of Preachers or to the Society of Jesus. From the end of the sixteenth to the beginning of the seventeenth century, the conviction that Henry of Gent was a Servite spread among the Servants of Mary, and in 1609 the general chapter of this Order ruled that his works should be published³²³. In 1602, the Franciscan Conventual Filippo Fabri had already published a *Philosophia naturalis Ioannis Duns Scoti ex quatuor libris Sententiarum et Quodlibetis collecta* and in 1637 his *Expositiones et disputationes in XII libros Aristotelis Metaphysicorum* were published posthumously. In 1620, as we have already noted, Montanari had decreed that the teachers of his Order should render Scotus' doctrine and texts into an orderly series of discussions. In 1623, the Observant Franciscan Martin Meurisse published the *Rerum metaphysicarum libri III ad mentem Doctoris Subtilis*³²⁴; in 1633, the minister general of the Order of Minor Observants ruled that an annotated edition of Scotus' works should

³²³ MONTAGNA 1982.

³²⁴ TRIBOUT DE MOREMBERT 1965.

be written, nominating the famous Luke Wadding as the head of this enterprise³²⁵. In the second half of the 1630s, the minister general of the Order of Augustinians promoted the compilation of a systematic exposition of the thought of Giles of Rome with the aim of making it the official doctrine of the Order³²⁶. Faithfulness to John Baconthorpe spread among the Carmelites³²⁷.

Montanari's concept of the via Scoti

In *Scotus et scotistae* of 1647-1650, Mastri and Camerani write that Giacomo Montanari was a Scotist. We also read in this text that at the Collegio di s. Bonaventura Montanari had been a student of Ottaviano Strambiati, who, as Montanari himself stated and was proved by the manuscript of Strambiati's lessons in Rome that Camerani possessed at the time, had a very profound knowledge of Scotus' doctrine³²⁸. However, to choose Scotus as a refer-

³²⁵ CASOLINI 1936, 59.

³²⁶ BURGIO 1996, 111-142.

³²⁷ WESSELS 1914.

³²⁸ [CAMERANI], MASTRI 1650, *Expurgatio prima*, pp. 54-56. The direct testimony of Montanari is in *Reformatio* 1620, *Dec. ref. st.*, *De qualitatibus*, no. 34, p. 115 (f.s.). In actual fact, the testimony of Mastri and Camerani would seem to contain an error: it has been proved that Montanari was a pupil of Strambiati's in Ravenna, not Rome, and that he was one long before 1596, the year he entered the Collegio di s. Bonaventura (PARISCIANI 1983, 679). Moreover, the statement that Mastri and Camerani attribute to Montanari requires further research. In the *Reformatio* we read that Strambiati was the first regent of the Collegio di s. Bonaventura and was nominated to that post by Sixtus V himself, the founder of the College. Camerani completes the information dating Strambiati's teaching in Rome as 1586. Sparacio, however, claims that the Collegio di s. Bonaventura was founded in 1588, had its first constitution in 1589 and that its first regent was Girolamo Alberici from Brisighella (SPARACIO 1923, 10, 19 and 39). Sparacio is, however, partially contradicted in his turn by DI FONZO 1987, 12-13, who observes that a *studium* had been operative at the convent of SS. XII Apostoli since the mid-sixteenth century. Furthermore, the whole question is compli-

ence point for one's own thought and, even more, to make him a compulsory reference point for new works raises a problem: if and how it may be possible to extend and develop an author's thought without betraying it. As we have seen, in his *Reformatio* Montanari solves the problem by establishing in three criteria the canon for perfect Scotist disciples: to debate according to Scotus' principles; to make an effort to confirm his doctrines; to consider him one with the other Franciscan doctors of the *via antiqua*, whose doctrines Scotus – according to Montanari – developed to maturity and truthfulness.

The question of the portrait of the perfect follower of one author or another is a problem that, in a field of “philosophical confessionality” such as this is, could not but arise, and about which, not surprisingly, diverse doctrinal traditions, however distinct they were from one another, arrived at the same solution. In 1637, 17 years after the *Reformatio* was composed, the reactionary Portuguese Thomist, João Poinot, indicated the principles to which the perfect Thomist must adhere in terms very similar to Montanari's: in case of doubt, one should follow the school's tradition; one should feel affection for the master's doctrine and make an attempt to defend and extend it; one should seek the glory of the master and not one's own; one should maintain not only the conclusions of the master but also the principles from which they derive; one should seek unity and concord³²⁹. The parallelism I have just

cated by a problem of homonymy: Ottaviano Strambiati is the name of two Conventuals from Ravenna, an uncle and his nephew, who lived around the turn of the sixteenth century: the former was a public professor of metaphysics at the *studia* of Turin and Pavia, the latter a public professor of metaphysics at the *studium* of Padua (cf. FABRI 1664, p. 173). However, none of this means that there are reasons for denying that Montanari was a Scotist.

³²⁹ POINSOT 1637 and POINSOT 1931. As the anonymous editor (Edmond Boissard) of the twentieth-century edition of Poinot's work writes in *Ibid.*, 224, footnote 1, the work was

pointed out was noted by scholars of the time: when Marco Ginammi, the publisher of Mastri's and Belluto's philosophical works, was to accuse John Punch of having abandoned true Scotism, of which, on the contrary, Mastri and Belluto – according to him – were the real champions, he pointed precisely to Poinsoot as an example of an authentic follower of the master of his school. He was such, writes Ginammi (or more likely one of Mastri's pupils), because he defended not only the conclusions of Thomas Aquinas but also the demonstrations elaborated by that medieval master³³⁰.

Montanari's indications in the *Reformatio* may explain why Mastri and Belluto did not write, in their turn, a text such as the one by Poinsoot. The concept that they had of themselves as members of a school, and their awareness of the obligations that derived from this, had already been defined by Montanari; thus it was not necessary for them to spend time on the matter. Nevertheless, it is possible to see a parallelism between Poinsoot, on the one hand, and Mastri and Belluto, on the other, on a further point that is closely connected to the previous one. In the *Tractatus de approbatione et auctoritate doctrinae angelicae divi Thomae*, Poinsoot did not restrict himself to providing a description of a good follower of Aquinas; he also included in his work an apology countering detractors of the master. Montanari's works contained no such an apology, so there was room, from the point of view of Mastri and Belluto, for such a text. The volume of Mastri and Belluto's *cursus* dedicated to logic, published after that on physics but ideally the first in the series,

published in 1637 but drawn up between the second and third decade of the seventeenth century. For further information and references to specialist studies, cf. FORLIVESI 1993, 52-55. For the editions of the theological work of Poinsoot, cf. FORLIVESI 1994-2001.

³³⁰ GINAMMUS MARCUS, *Ad lectorem*, in MASTRI, BELLUTO 1644, f. (unnumbered) ¶4r.

opens, not merely by chance, with a defence of Scotus written by Ottaviano Camerani³³¹. This text, proof of what has just been said, does not mention the hermeneutic problem of the true interpretation of an author, but does intend to defend Scotus' right to belong to the Catholic cultural world, highlighting the esteem that ecclesiastics in general and even his adversaries had shown for the medieval thinker in the course of time.

3. THE WORK OF BARTOLOMEO MASTRI AND BONAVENTURA BELLUTO

Introduction to the life and works of Bartolomeo Mastri

Brief biography

Bartolomeo Mastri was born in Meldola, near Forlì, on 7th December, 1602, into a family belonging to the town's lower nobility. We only have general information about the future philosopher and theologian's life and studies as a child. In one of his works, he writes that he came to learn about the doctrine of John Duns Scotus even before he entered the Order of Minor Conventuals. His younger fellow brother Giovanni Franchini from Modena, who knew Mastri personally, reports in his *Bibliosofia e memorie letterarie di scrittori francescani conventuali ch'hanno scritto dopo l'anno 1585* that at the time of his investiture Mastri had already concluded his studies on grammar, rhetoric, and poetry.

³³¹ [CAMERANUS OCTAVIANUS], *Doctrina scotica coelitus et humanitus approbata, commendata*, in MASTRI, BELLUTO 1639, ff. (unnumbered) a4r-a6r.

Mastri entered the Order of Minor Conventuals in about 1616. The following year he was transferred to the Order's convent and *studium* in Bologna, where he attended all the courses on philosophy and some of those on theology. From 1621 to 1623 he was in the Order's *studium* in Naples. Here he studied theology under the guidance of his fellow brother Giuseppe La Napola (or Napoli) Jr. from Trapani; precisely from this scholar he acquired the systematic view of Scotism and the rudiments of the style he was to adopt in his own works. In November, 1623, he was appointed master of studies (i.e., lector of logic) in Parma and, in October of the following year, master of studies in Bologna. In 1625, he was assigned, as a student, to the Collegio di s. Bonaventura. Here he struck up a lasting friendship with his fellow brother Bonaventura Belluto from Catania, with whom he was to share both his career and his published works for the next thirteen years. Mastri and Belluto graduated from the Collegio di s. Bonaventura in 1628, with doctorate degrees and the plan to write a systematic course on Scotist philosophy.

From 1628 to 1631, Mastri and Belluto were regents of the Order's *studium* in the convent of St. Francis in Cesena, where they taught physics and metaphysics. From 1631 to 1638, they were regents of the Order's *studium* in Perugia, where they taught theology. In 1638, they were appointed regents at the Collegio di s. Antonio, in Padua, after a bitter clash for the control of these chairs between the highest authorities of the Order and two other members of the Order, Matteo Frée from Veglia (today Krk) and Francesco Maria Vaccari from San Giovanni in Persiceto, supported by some of the Veneto Senate. Mastri and Belluto kept these posts until 1641, when each returned to the convent of his home town.

After a few months, Mastri became private theologian to Cardinal Luigi Capponi in Ravenna. In 1645, Capponi left Ravenna to settle definitively in Rome, and Mastri returned to Meldola. In 1646, he ran the risk of being exiled from his home town following a political clash he had become involved in, but the storm passed that year. In 1647, he was elected minister provincial for the province of Bologna. From 1650, the year that marked the end of his mandate, to 1659, he was – as he himself writes in the preface to one of his later works – “almost a second Diogenes” in Meldola.

His frustrated longing for offices and honours was partly satisfied after Giacomo Fabretti from Ravenna, a friend of many years, was elected minister general of the Order at the end of May, 1659. In the same year he succeeded in personally offering the pope, Alexander VII, his most recent volume. In the second half of 1662, during a prolonged absence on the part of Fabretti, who was visiting the central European convents of the Order, Mastri became the minister general’s vicar for Italy and the nearby islands for several months. In 1665, he did not succeed in having himself elected the Order’s minister general: Andrea Bini from Spello edged his way in between Mastri, supported by the fathers from Ravenna, and Lelio Spada, supported by the fathers from Faenza, and became the winning candidate. Bitter about the lost election, Mastri returned to Meldola. Here he worked on the completion of his last work and on the restructuring of the convent. He died on 11th January, 1673.

Works and speculative orientation

Mastri was the author of four works. The first, in order of publication, was a systematic *cursus* on Scotist philosophy articulated into logic, physics

and metaphysics. It was planned and, to a great extent, drawn up together with his colleague, Bonaventura Belluto, from 1628 to 1646. It was published, divided by subjects, in seven volumes in 4° from 1637 to 1647 and partly republished from 1644 to 1652 with integrations by Mastri alone. After the death of its authors, it was reprinted several times with the title of *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*. A second work, written, as recalled above, in collaboration with his fellow brother and friend Ottaviano Camerani and directed against Matteo Frée, was published in 1650 in a single volume in 4° entitled *Scotus et scotistae Bellutus et Mastrius expurgati a probrosis querelis ferchianis*. A third work, formally on theology but rich in philosophical elements, was published in four volumes *in folio* from 1655 to 1664. On the basis of some elements in the text it is correct to indicate this work by the general title of *Disputationes theologicae in quatuor libros Sententiarum*. The last work published by Mastri was an extensive *Theologia moralis*, printed in a single *in folio* volume in 1671.

Mastri intended to be a follower of John Duns Scotus and he undoubtedly was, to the extent that he can be held to be one of the most refined champions of *Doctor Subtilis* in the baroque age. Nonetheless it would be incorrect to take his works as a simple exposition of Scotus' doctrine. Being a Scotist in the seventeenth century did not simply mean repeating and propagating the medieval master's doctrines. First of all, Mastri inherited a whole set of standpoints that were the outcome of three centuries of friction between Latin Aristotelians, nominalists, Scotists, and Thomists. In Mastri's day, there was a long history of the effects of Scotus' theories, and Mastri repeatedly recalls the long series of "interpreters" that had come before him.

Moreover, what he proposed was fully immersed in the debate of his time within the context of the university, a debate which actively involved a great number of highly innovative authors, many of whom Jesuits, who cannot be traced back to a single traditional school. Lastly, Mastri was also well informed about the sixteenth- and early seventeenth-century developments in empirical scientific research. He presented and evaluated these developments on the basis of the flimsy physical doctrines which were part of his own tradition and were acceptable to the Roman Curia and Catholic theologians, but he also perceived with honesty that they were the results of competencies and instrumental abilities that he did not possess. All this considered, therefore, it would be superficial to think of Mastri's works as a simple exposition of Scotus' doctrine³³².

Mastri's ideological and cultural formation

The role played by Montanari's *Reformatio*

Mastri entered the Order of Minor Conventuals while the *Decreta* issued by the general chapter in Viterbo were still in force, and worked as a teacher, wrote and published all his works after the *Constitutiones urbanae* had come into effect, but was educated precisely in the years when Giacomo Montanari was applying his plan for the reform of the Order and of the educational system in force in it, a plan that had a deep influence on Mastri.

³³² I do not go into any details here about his philosophical and theological doctrines. For a closer examination of these questions with the relative bibliography, I take the liberty of referring readers to the essays contained in FORLIVESI 2006(1) and to FORLIVESI 2008.

In the prologue to *Scotus et scotistae*, Mastri traces a kind of spiritual-cultural autobiography. He writes here that he had heard of Scotus' doctrine before he entered the Order, and, once he had become a friar, nothing was closer to his heart, after his service to God, than furthering his knowledge of the Scotist doctrine. His dedication to this, Mastri continues, was favoured by the *aurea tempora* of the minister general, Giacomo from Bagnacavallo. In particular, the latter wanted studies in the Order to flourish once more, his model figures being Anthony of Padua, Bonaventure, Alexander of Hales and Scotus. One should note that in these pages Mastri not only praises Montanari unconditionally but also recalls in detail the examples suggested by Montanari at the beginning of his pastoral letter of 1619, a sign that after almost thirty years Mastri could still remember that text. The rest of his story is, if that were possible, even more explicit. Montanari, Mastri continues, inspired and urged the Order's young men to the fear of God, observance of the *Rule* and doing their school exercises. Read!, Mastri exclaims, the booklet on the reform of studies published in 1620, and anyone of you will see Bonaventure's zeal in Giacomo from Bagnacavallo³³³.

Contesting Fr ce, who had claimed he was a "Bonaventurian", in the work *Scotus et scotistae*, Mastri, assisted by Camerani, wanted to demonstrate that the Order of Minor Conventuals was tied mostly to the thought of Scotus and appealed precisely to the *Reformatio*. The two confr res recalled, quoting pertinently three passages from that text, that Giacomo from Bagnacavallo had ruled that Scotus should be professed by teaching his thought and defending it at all levels in the gymnasia and in all subjects. Furthermore, they

³³³ [CAMERANI], MASTRI 1650, Prologus, pp. 21-22.

reproved Fr e for not having read with sufficient attention Mastri's works, in which *Doctor Seraphicus* is quoted with praise and from whom theses are taken when *Doctor Subtilis* was of no help³³⁴: exactly, one should note, what Montanari had stipulated should be done. The reason why Mastri and Camerani had recourse to Montanari's statements can probably also be explained by the fact that Matteo Fr e had been a right-hand man of Montanari, and thus the implicit accusation that he had not borne in mind Montanari's directives made the criticism aimed at him even harder. In any case, Mastri's precise knowledge of the *Reformatio* and the strict application of its dictates concerning the use to be made of Bonaventure reveal the spirit in which he read the *Constitutiones urbanae* and the foundations of the concept he had of himself as a teacher and a writer.

Another interesting fact is provided by the best informed of Mastri's biographers, Giovanni Franchini. He writes that in the years when Mastri was a student at the Order's *studium* in Bologna, he wrote and published a poem in praise of St. Bonaventure³³⁵. I have found no trace of this work but the topic it deals with is in itself worthy of note. As I pointed out when speaking of the distribution of subjects arranged by the Viterbo general chapter, since the fifteenth century students of the Franciscan Conventual Order had been educated according to a double regime: an introduction to the theological themes conforming to the doctrines of Alexander of Hales and Bonaventure was followed by a more advanced study of theology in a Scotist key by the brighter students³³⁶. Therefore, it is possible that Mastri's poem was the sign of a Bon-

³³⁴ *Ibid.*, Expurgatio prima, pp. 60-61.

³³⁵ FRANCHINI 1693, p. 84.

³³⁶ DI FONZO 1944, 180.

aventurian phase in his philosophical and theological formation. However, there is another possible reason, which does not exclude the previous one, for the attention Mastri paid to Bonaventure. As we have already said, Montanari's *Reformatio studiorum* can be seen in relationship to the different speculative traditions within the Order and to his intention to unify them: Bonaventure's thought must be studied as a premise to Scotus', and thus seen as a further development of the latter's³³⁷. One must, however, also bear in mind that if, from Montanari's perspective, *Doctor Subtilis* had to be the most important reference point for speculative questions, the formation of a friar's character and his *pietas* was to be entrusted to the works of *Doctor Seraphicus*. At the end of his visitation to the convent in Bologna, Montanari gave the order that there should be «father Seraphicus st. Bonaventure's discipline of the inner man translated into the vulgar tongue» in the small library for the novitiate and the professate³³⁸ and that once a month one of the teachers should hold a lesson on the theme "of the inner man". The second part of the volume of the *Reformatio* is taken up, as we have said, by maxims and pious writings, concerning in particular the life of the friar who dedicates himself to studying: the author of most of these texts was precisely Bonaventure. Mastri's poem praising him is a clear clue to the efficacy of the pedagogy Montanari sought; it is not merely by chance that when Mastri wanted to praise Montanari, several years after publishing the poem, he would write that the zeal of Bonaventure lived on in the past minister general³³⁹.

³³⁷ *Reformatio* 1620, *Dec. ref. st.*, *De qualitatibus*, no. 12, pp. 104-105 (f.s.).

³³⁸ In actual fact, this was *De exterioris et interioris hominis compositione* by David of Augsburg, a work erroneously attributed to Bonaventura da Bagnoregio. Cf. FORLIVESI 2002, 34.

³³⁹ [CAMERANI], MASTRI 1650, Prologus, p. 22.

In short, Montanari influenced Mastri's thought not only through his establishing school syllabuses but even more strongly by instilling in him the motivations inspiring his own work: the wish to unify the Order's cultural identity around a single figure; the choice of John Duns Scotus as the author most suitable for this role; the task of publishing a systematic text that would have precisely Scotus as its point of reference, in conformity with the new trends in philosophical and theological treatises within the context of Catholic religious orders; the criteria able to establish what a good disciple of Scotus consisted in; the view of this task as a spiritual mission, which was to engage all the energy of a friar who dedicated himself to studying

The models and the master: Filippo Fabri, Angelo Volpi and Giuseppe La Napola

If Mastri assimilated from Montanari what he felt was the meaning of his life and the mission to which he had been called, there were others that introduced him to a systematic view of Scotism.

A first fact that calls for our attention is that systematic theological works inspired by Scotus were being composed from the early years of the seventeenth century. It was Mastri and Belluto themselves who recalled, when they published the first volume of their own philosophy *cursus*, that their school had already published, or was elaborating, systematic theological works³⁴⁰. Mastri and Camerani indicated Filippo Fabri from Faenza and Angelo Volpi from Montepeloso (today Irsina) as the fellow brothers that were

³⁴⁰ MASTRIUS BARTHOLOMAEUS, BELLUTUS BONAVENTURA, *Ad lectorem*, in MASTRI, BELLUTO 1637, f. (unnumbered) †3r.

most dedicated in this field³⁴¹. Franchini says the same thing, precisely in the pages of the *Bibliosofia* dedicated to Mastri³⁴², and further down, speaking of Fabri, he exclaims:

in reality, about seventy years passed in silence concerning Scotists, during which no famous writer spoke out from printers in response to Cajetan, who thus seemed to remain master of the field. But finally in 1601 the Scotists awoke from their slumbers, which was when Fabri began to print, and then came a Volpi from Monte-Pelusio, a Brancati from Lauria, a Mastrio from Meldola, Belluto, Ferchi, and the others recalled in this book, so that it was not only possible that that silence was broken, but also that cheering voices were heard³⁴³.

Although Mastri, as far as I can see, frequently upheld standpoints that were distant from Fabri's, the latter's works undoubtedly constituted a first important example of systematic texts. Of them, we can select for their breadth, *Philosophia naturalis Ioannis Duns Scoti ex quatuor libris Sententiarum et Quodlibetis collecta*, first edition published in 1602, *Disputationes theologicae in quatuor libros Sententiarum*, first edition published in 1613-1614, and *Exposi-*

³⁴¹ [CAMERANI], MASTRI 1650, Prologus, p. 23.

³⁴² FRANCHINI 1693, p. 87. The similarity between what Franchini writes and what one reads in *Scotus et scotistae* is so strong that one suspects that the man from Modena merely translated and summarised passages from the work.

³⁴³ *Ibid.*, p. 584: «realmente passarono circa settant'anni silentiarij a scotisti, ne' quali dalle stampe non si fece sentire scrittore di grido che rispondesse al Gaetano, quale perciò pareva rimasto padrone del campo. Ma finalmente nel 1601 si riscossero dal sonno i scotisti, cominciando allhora il Fabri a stampare, e poi venendo un Volpi da Monte-Pelusio, un Brancati da Lauria, un Mastrio da Meldola, Belluto, Ferchi, e li altri ricordati in questo libro, che puote non solo rompersi quel silentio, ma far sentire voci acclamatrici». For a recent presentation of Scotism in the seventeenth century, cf. SCHMUTZ 2002.

tiones et disputationes in XII libros Aristotelis Metaphysicorum, published just once, posthumously, in 1637³⁴⁴.

However, as far as I can understand Mastri's intellectual life, the decisive experience for him took place in the gymnasium at the St. Lawrence convent in Naples. There Mastri studied theology³⁴⁵ from 1621 to 1623. The syllabus prescribed by the *Reformatio* for a first-class general gymnasium³⁴⁶, as was the one in Naples³⁴⁷, has already been briefly recalled above: the first regent was to explain the topics treated in the first and third books of the *Sententiae*, the second regent those of the second and fourth books, all from a rigorously Scotist point of view or, when necessary, according to the standpoints of other Franciscan doctors of the *via antiqua*³⁴⁸.

If I have correctly understood what happened, in the years when Mastri was in Naples, the first regent at that *studium* was Giuseppe La Napola Jr. from Trapani, and the second regent, since he had obtained his doctorate later than La Napola, Angelo Volpi.

After graduating from the Collegio di s. Bonaventura in 1617, in 1631 Volpi was considered by Agostino Superbi from Ferrara to be a young promise of Scotism, intent on publishing a vast *summa* of theology³⁴⁹. Franchini also refers to this particular, and novel, way of setting out theological questions

³⁴⁴ For biographical and bibliographical indications and some studies on Filippo Fabri, I take the liberty of referring readers to FORLIVESI 2002, *passim*, and to ZEN BENETTI, POPPI 2010, FORLIVESI 2011, FORLIVESI 2014.

³⁴⁵ FRANCHINI 1693, p. 92.

³⁴⁶ *Reformatio* 1620, *Dec. ref. st.*, [Ordo], no. 23, pp. 90-91 (f.s.).

³⁴⁷ *Ibid.*, [Ordo], no. 1, p. 79 (f.s.).

³⁴⁸ *Ibid.*, *De qualitatibus*, no. 11, pp. 103-104 (f.s.) and *Ibid.*, *De studentibus*, no. 4, p. 127 (f.s.).

³⁴⁹ SUPERBI 1631-1632, f. 11v.

when he writes that Volpi revolutionised the exposition of theology by abandoning Peter Lombard's order of topics and setting out the subject in a *summa* where what was considered important by his contemporaries was dealt with explicitly³⁵⁰. The work was published in twelve volumes from 1622 to 1646³⁵¹, during a regency Volpi held, perhaps continuously, from 1620 to 1647 in Naples³⁵².

If the figure of Volpi was important in Mastri's intellectual formation, even more so was the dominant character in the Naples *studium* at the beginning of the 1620s, Giuseppe La Napola³⁵³. In Mastri and Camerani's *Scotus et scotistae*, we find direct testimony, but also an interpretation of the facts, of what was happening in those years in that *studium*.

Eminebat tunc temporis inter iuniores scotistas admodum reverendus pater magister Ioseph a Drepano, Siculus, vir ingenio subtilissimus (quem propterea honoris causa nomino, tanquam cui scotistarum praesens academia plurimum debeat). Is, primus inter conscotistas, recentiorum opera evolvens, primus, in-

³⁵⁰ FRANCHINI 1693, pp. 52-57, in particular p. 53.

³⁵¹ Angelo Volpi's *Sacrae theologiae summa Ioannis Duns Scoti* consists in three tomes, each of which of four parts, for a total of twelve volumes. It was the irony of fate that it was forbidden *donec corrigatur*, starting from the last volume, in 1659, and then was almost completely censored from 1712 to 1726. This is a fact one should spend some time on in order to comprehend the developments in the relationships of power among the groups of Church members in the eighteenth century. Cf. SCARAMUZZI 1927, 146-152.

³⁵² According to Franchini, Volpi's regency in Naples from 1620 to 1647 was interrupted, but his statement needs to be verified. Cf. also IANNELLI 1994, 129-130. For biographical indications, bibliography and some studies on Angelo Volpi, I take the liberty of referring to FORLIVESI 2002, *passim*.

³⁵³ Giuseppe La Napola, o Napoli, Jr., was born on 22nd May, 1586, in Trapani, and died there on 30th November, 1649. For biographical indications about this author, cf. first of all COSTA 2009 and CICCARELLO 2011, which corrects Costa as far as the death of Giuseppe La Napola Jr. is concerned. Domenico Ciccarello, however, misunderstands the meaning of what I wrote in FORLIVESI 2002, 85-90, concerning La Napola's teaching activity in Naples; therefore, although there are more recent works, I think it is the case also to refer readers to those considerations of mine.

quam, logicam, phylosophiam, theologiam, ad formam et stylum modernorum authorum tradere scriptotenus coepit³⁵⁴.

Thanks to him, the text continues, the Scotist school made very great progress in a very short time, and already Angelo from Montepeloso, auditor of Giuseppe from Trapani³⁵⁵ and encouraged by the latter's example, elaborated a *summa* along the lines of what his contemporary Thomist schools were publishing: «Summam theologiam in via Scoti ad emulationem recentiorum doctorum pro s. Thoma scribentium (ausu generosissimo) cum ingenti profectu seraphicae studiosae iuventutis typis dederit»³⁵⁶.

Giuseppe from Trapani was also admired by his contemporary Agostino Superbi, who presented him as a fervent Scotist and author of several books, none of which, however, had been published. Moreover, Superbi, who wrote his notes in 1631-32, expressed a veiled wish that those works would soon be published. We know today that they never were to be, nor have I any knowledge of manuscript notes containing them; nevertheless, La Napola's efforts were not without effects: as Superbi wrote, he educated many pupils and writers³⁵⁷.

La Napola, therefore, gave those who followed his lessons something more important than a set of theological doctrines, however acute they may have been: he offered a methodologically innovative formation in the Scotist field, capable of bringing that school up to the same level as other schools of

³⁵⁴ [CAMERANI], MASTRI 1650, Prologus, pp. 22-23. I have adapted the spelling and punctuation in the text to modern use.

³⁵⁵ *Ibid.*, Prologus, p. 23. Angelo Volpi, as Costa points out, does not seem to have been a student of La Napola's; in actual fact, Mastri and Camerani use the generic term "auditor".

³⁵⁶ *Ibid.*.

³⁵⁷ SUPERBI 1631-1632, f. 90r; SBARAGLIA 1921, 152a-b.

the time. As we have seen, the fundamental aspect in this innovation was explicitly recognised by Mastri: Giuseppe La Napola was the first to present Scotist logic, philosophy and theology in the form and style of “modern” authors³⁵⁸.

When examining the *Reformatio*, we saw how much Montanari insisted on the need for the Minor Conventuals also to have a systematic and paradigmatic text at their disposal. In *Scotus et scotistae*, Mastri presented Montanari’s work as follows: he had indicated that the mission of a good friar dedicated to study was to present Scotist doctrine according to the most recent writers’ easy and linear fashion, so that once students had finished their courses on philosophy and theology, they were familiar with every topic and subject, and the Franciscan young would soon reach the highest summits of literary fame.

[...] ea post liminio recepta studia, illud unum pro faeliciori incremento, summopere desiderare videbantur ut scotica doctrina, secundum recentiorum facilem aequae ac planam methodum traderetur. Tum ut consummati cursus in philosophia ac theologia, quemadmodum aliae scholae haberentur, et propterea nulla extaret materia, nulla de novo excogitata difficultas, nullum disputationis genus, quod nostris etiam obvium ac familiare non esset. Tum ut seraphica iuventus ad eum literariae gloriae apicem quantotius festino gradu perveniret quem unice veneratissimus ille pater semper in votis habuit³⁵⁹.

Hence, although Giuseppe from Trapani did not publish anything, his teachings pointed out the concrete way to satisfying these aspirations.

³⁵⁸ [CAMERANI], MASTRI 1650, Prologus, pp. 22-23.

³⁵⁹ *Ibid.*, Prologus, p. 22.

The plan for the cursus on philosophy

The encounter with Bonaventura Belluto

One of Mastri's fellow students following the same course at the Collegio di s. Bonaventura was Bonaventura Belluto. Born in Catania at the beginning of October, 1603, he was baptised with the name Girolamo. After having started studying civil law at the public *studium* in his home town, in 1620 he asked to become a Conventual Franciscan and, on entering this religious order, he adopted the name Bonaventura. Little is known about his formative years, but it is certain that he had Gaspare Sghemma as a teacher and that in 1625 he was admitted to the Collegio di s. Bonaventura. Reserved by nature, he made a lasting friendship during the years in Rome with Mastri, who was jovial and completely the opposite in character to Belluto³⁶⁰. From that time, and until 1641, the biographical vicissitudes of the two confrères coincided since they were both dedicated to writing the same work and obtained teaching posts at the same seats of learning with that aim in mind.

In 1641, Belluto returned to Sicily in order to ensure that his considerable family fortune should be inherited by the St. Francis convent in Catania; after that, he never returned to the north of Italy. In 1645, he was elected minister provincial of Sicily and Malta, after which he became *qualificator* (that is, an expert on theological questions) at the Court of the Royal Monarchy of Sicily and a member of the college of theologians at the public *studium* in Catania. While in Sicily, he wrote *Disputationes de incarnatione dominica*, published

³⁶⁰ FRANCHINI 1693, p. 112.

in 1645, and *Opuscula et resolutiones morales*, printed posthumously in 1679. He died in 1676³⁶¹.

Formulation of the philosophy *cursus*

Montanari's *Reformatio* had given substance and voice to the longing for a plan and composition of a systematic course on Scotist philosophy that might be used as a textbook by students of the Order. The encounter between Mastri and Belluto brought that longing to life.

What Franchini writes in the pages of his *Bibliosophia* dedicated to Mastri is particularly useful in order to understand what Mastri, Belluto and all those who dedicated themselves to elaborating a philosophy *cursus* left for those who came after them. Reporting words that Mastri himself had probably pronounced, Franchini informs us of the fact that the study Mastri and his colleagues had to face was heavily textual and that they had become intolerant both towards such a method of philosophical enquiry and towards Aristotle's texts.

After their scholastic conferences, they mainly ended by lamenting the needs of our school and they said it was high time the reins of ingenious minds were loosened and that they should not be kept champing at the bit of texts. Intellects should no longer become stale over that arid study of the Philosopher's texts, wearing out the noblest of efforts of a lively mind by finding a main verb or grasping the construction of someone who, by forming constructions with the most convoluted obstructions, had perhaps done his ut-

³⁶¹ Analytical information about Belluto can be found in COSTA 1973 and COSTA 1976.

most so that others would not grasp it despite all their efforts. The other schools, in the works of the *Complutenses*, *Conimbricenses*, and others, had already divorced that method of study and given birth to guides for the study organised according to topics³⁶².

Despite Fabri's work, in the third decade of the seventeenth century, the Conventual Franciscans were indeed lagging behind other religious orders, such as the Jesuits, the Carmelites and the Dominicans, in elaborating systematic texts that conformed to new needs and new tastes³⁶³.

³⁶² FRANCHINI 1693, p. 87: «Dopo le loro conferenze scolastiche, terminavano per lo più il discorso in deplorare il bisogno di nostra scuola, et essere hormai tempo, dicevano, di rilassare un poco le redini alli ingegni, e non tenerli più à masticar il freno de' testi: non essere più dà irrancidirsi gl'intelletti sù quell'arido studio testuale del Filosofo, logorando i più nobili sforzi d'un vivido intendimento, in trovar un verbo principale, o arrivar la costruzione di chi forse haveva studiato, perche non si arrivasse da ogni studio, facendo costruzione con le ostruzioni più inviluppate: già le altre scuole, haver fatto il suo divortio da quel modo di studio, e dato alla luce le guide dello studio questionario ne' Complutensi, Conimbricensi, et altri».

³⁶³ The Minor Conventuals' tardiness, compared to the Jesuits, for example, can be calculated to have been about forty years. In the first edition in Latin, published in 1558, of *Constitutiones Societatis Iesu* one can read: «In theologia legetur vetus et novum Testamentum, et doctrina scholastica divi Thomae [...]. In logica, et philosophia naturali et morali, et metaphysica, doctrina Aristotelis profiteri oportebit [...]» (*Constitutiones S.I.* 1558, pars 4, cap. 14, p. 68). Already in *Declarationes et annotationes in Constitutiones Societatis Iesu*, published in 1559, however, the following explanatory note was added to those words: «Praelegetur etiam Magister sententiarum. Sed si videretur temporis decursu alius auctor studentibus utilior futurus, ut si aliqua summa theologiae {scholasticae} vel liber conficeretur qui his nostris temporibus accommodatior videretur, gravi cum consilio et rebus diligenter expensis per viros qui in universa Societate aptissimi existimentur, cumque praepositi generalis approbatione, praelegi poterit. In alijs etiam scientijs et litteris humanioribus, si libri aliqui admittentur in Societate compositi, ut utiliores quam alij qui communiter in manibus habentur, magna cum consideratione id fiet, prae oculis habendo scopum nostrum maioris boni universalis» (*Declarationes et annotationes S.I.* 1559, declaratio B, pp. 60-61. The word I inserted into the text in braces is added in *Errata quaedam inter legendum animadversa sic emendabis*, p. 124, at the end of the volume). One can also observe that in *Constitutiones S.I. cum declarationibus* 1583, p. 166, the reference to Aristotle in *Constitutiones*, pars 4, cap. 14, no. 3 has been changed into a more peremptory «[...] doctrina Aris-

When in *Scotus et scotistae* Mastri returns in his memory to the second half of the 1620s, he recalls regretfully having seen the Thomist *cursus* of the *Conimbricenses*, *Complutenses* and others published while the Scotist school had to be content with the works of Filippo Fabri, Pierre Tartaret, John the Canon, Nicolas Dorbellis (*Nicolaus de Orbellis* or *Nicolaus Dorbellis*) and a few others, that is to say of authors, apart from Fabri, that belonged to the fourteenth and fifteenth centuries.

Prodierant namque in lucem post Collegium Conimbricense, his novissimis temporibus, Complutense itidem Collegium. Prodierant quamplurimi cursus in philosophia, atqui omnes in via angelicae scholae. Sola nostra academia, theorematibus patris Faventini contenta, Petri Tartareti, Ioannis Canonici, Nicolai de Orbellis, nonnullorumque ex antiquis nostris, opera tantum versabat³⁶⁴.

Franchini uses almost exactly the same words in his biography of Mastri: while other schools had at their disposal the courses by *Conimbricenses*, *Complutenses*, etc., the Conventuals had no useful author since, Franchini writes, John the Canon, Tartaret and Fabri whetted thirst rather than quenching it³⁶⁵.

Presenting the book of their work dedicated to logic, the *Disputationes in Organum Aristotelis* published in 1639, Mastri and Belluto wrote that while Thomists could already avail themselves of a complete course on philosophy, anyone who wanted to start to study Scotus would merely find scattered,

totelis sequenda est [...]» and *declaratio* B has still further been changed in «[...] aliqua summa vel liber theologiae scholasticae [...]».

³⁶⁴ [CAMERANI], MASTRI 1650, Prologus, p. 23.

³⁶⁵ FRANCHINI 1693, p. 87.

disorderly questions³⁶⁶. In the preface to *Disputationes in libros Physicorum*, published in 1637, Mastri and Belluto write that in recent times the Scotist school had suffered an attack on the part of a great number of opponents; the Scotists had defended themselves against them in the theological field but had neglected the philosophical one, concerning which criticisms were equally significant³⁶⁷. In point of fact, Montanari's *Reformatio*, as we have seen, indicated Tartaret as an author of reference for logic and physics, and Pelbart of Temeswar and Nicolas Denisse as authors of reference for theology. A comparison between the table of contents of Mastri and Belluto's *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*, as the two Conventuals' *cursus* became known, and the *Interrogatorium articulorum* (i.e., the list of examination subjects) at the end of the *Reformatio*, reveals the change in style that had occurred in those years: while Montanari's *Interrogatorium* followed faithfully the order of the Aristotelian texts, Mastri and Belluto's *cursus*, while still dealing fully with the topics listed in the *Interrogatorium*, is far freer in organising them.

The two Conventuals were obviously keen to emphasise that their work was more comprehensive and modern compared to earlier ones. It is therefore not surprising to read in the introduction to *In Organum* that they maintained that even Fabri's work was inadequate. Aware of the importance of this author, who in any case had already been dead for nine years, and having witnessed the success of his *Philosophia naturalis*, Mastri and Belluto wrote that although it was true that the Scotist school owed much to Fabri, the fact

³⁶⁶ MASTRIUS BARTHOLOMAEUS, BELLUTUS BONAVENTURA, *Ad lectorem*, in MASTRI, BELLUTO 1639, f. (unnumbered) a3v.

³⁶⁷ MASTRIUS BARTHOLOMAEUS, BELLUTUS BONAVENTURA, *Ad lectorem*, in MASTRI, BELLUTO 1637, f. (unnumbered) †3r.

was that he had been concerned mainly with theology, so his philosophical work did not satisfy the needs of the time. The point was, they maintained, that in the philosophical field Fabri had taken the trouble to examine only a few themes and had discussed the standpoints of authors such as Francesco Piccolomini, Arcangelo Mercenario, Jacopo Zabarella, Tommaso de Vio, Crisostomo Javelli and Domingo de Soto. However, they continued, since the time when Fabri had written his works, new, profound thinkers hostile to Scotus had appeared on the scene: the *Conimbricenses*, the *Complutenses*, Suárez, Rubio, Hurtado de Mendoza, Arriaga, Aversa, Amico, Aresi, Morisan (or Morison: *Morisanus*), Mas, Pasqualigo, Poincot and others. This implied, Mastri and Belluto claimed, that Fabri did not need to use any particularly fine details: setting himself up in contrast to Thomists and secular philosophers, he was able to have recourse to the themes that were common to Scotus and Thomas. We today, on the contrary, they continued, have to consider the *neoterici*³⁶⁸, who present new difficulties, coin new terms and reject things

³⁶⁸ *Neoterici*, or *neutrales*, or *recentiores* (at times specified, for example, by *recentiores thomistae*) were for Mastri and Belluto all those authors who did not belong to classical schools and tried to reconcile them or proposed new theories. They were mainly Jesuits, but there were others besides the diversified positions among the authors of the Society of Jesus, as Mastri himself clarified in MASTRI 1646, disp. 6, q. 7, a. 2, no. 158, p. 749b. By the term *neoterici* he indicated explicitly the Jesuits GINAMMUS MARCUS, *Ad lectorem*, in MASTRI, BELLUTO 1644, f. (unnumbered) ¶4v. Other writers, however, used the term in a different sense. PUNCH 1645, nno. 1-2, pp. 1-3, used it simply to mean not belonging to the classical schools; PONTELONGUS FRANCISCUS, *Ad lectores*, in PONTELONGHI 1653, f. (unnumbered) a3r attributed the name “*neoterici*” even to Mastri and Belluto, accusing them of having abandoned true Scotism. CARAMUEL 1664, lib. 2, cap. 3, disp. 10, no. 1264, p. 273a specified clearly what was meant by “classical schools” in the first half of the seventeenth century: «praeter has tres scholas», that is the Thomist, the Scotist and the Ockhamist, or nominalist, «nulla est schola classica in Europa quam sciam».

that Thomists and Scotists agreed on³⁶⁹. Whether all this corresponds to reality is debatable. The Coimbra Jesuits' *commentarii*, for example, were not a true and proper *cursus*. What Mastri and Belluto probably smarted over was the printing of the *Disputationes* by the Carmelites of Alcalá de Henares, which took place in the years immediately after Montanari's recommendations. They must also have been saddened by the publication of the work by Meurisse, an Observant Franciscan Scotist, even though Mastri and Belluto do not mention him in the texts we are considering now. However, what is important is that the reasons the two confrères used to promote their own work were not unfounded. At the time when they published their books, the Scotist school, particularly when its aim was to educate new members, did indeed have to rely on outdated authors, which marked a twofold weakness: not responding to the more recent and refined criticisms aimed at Scotism and not offering a systematic exposition of contents of this system of thought. Thus Mastri and Belluto were fully entitled to believe, and write, that it was necessary to catch up in two ways: to adopt the new scientific and didactic tool of the *cursus* and to tackle the numerous recent authors who had contested Scotus, or interpreted him freely, without receiving any due response.

In 1639, presenting the first two volumes of their *cursus*, Mastri and Belluto thus summed up the reasons that had motivated their enterprise: to defend the Scotus school and give it a course such as other schools had done³⁷⁰,

³⁶⁹ MASTRIUS BARTHOLOMAEUS, BELLUTUS BONAVENTURA, *Ad lectorem*, in MASTRI, BELLUTO 1639, f. (unnumbered) a3r-v.

³⁷⁰ MASTRIUS BARTHOLOMAEUS, BELLUTUS BONAVENTURA, *Ad lectorem*, in MASTRI, BELLUTO 1637, f. (unnumbered) †3r; MASTRIUS BARTHOLOMAEUS, BELLUTUS BONAVENTURA, *Ad lectorem*, in MASTRI, BELLUTO 1639, f. (unnumbered) a3r.

In the later *Scotus et scotistae*, which also included autobiographical details about the state of affairs in the 1620s, Mastri writes as follows:

[...] restabat adhuc ut scotistarum aliquis, pro maiori studentium commodo, cursum philosophicum publico committeret prelo sicque hac in parte etiam nostra scotica schola parem alijs scholis se ostentaret. [...] Torquebat supra modum iuvenilem animum meum, illud boni publici desiderium, atque ad illum scopum, si quando Superi arrisissent, totam mentem dirigebat³⁷¹.

Admission to the Collegio di s. Bonaventura together with Belluto was precisely what permitted Mastri to make his aspirations come true. The two Conventuals planned the philosophy *cursus ad mentem Scoti* of which they were the authors together, and they worked as a team for many years, until 1641, to carry this project out.

Contingit anno 1625 (sic disponente Altissimo) me in Collegio d. Bonaventurae de Urbe, una cum patre Belluto collega meo, cooptatum fuisse. Geniorum atque morum nostrorum paritas, illico, sociali ingeniorum foedere (primum communicatis matureque discussis consilijs) in cursum phylosophicum edendum coniuurare nos fecit. Itaque post indefessum ac perenne duodecim annorum studium, post plurimos, speculationum, difficultatum exantlatos labores, ad extremum, principio anni 1637, cum Studii augustae Perusiae regentes essemus, primum tomum nostrae philosophiae, Romanis typis, orbi litterario invulgavimus³⁷².

The friendship between the two Conventuals was undoubtedly a determinant element in the success of the enterprise. As the cases of the *Conimbricenses* and *Complutenses* showed, teamwork made it much easier to carry out such a vast project. In the two second prefaces to *In libros Physicorum* of

³⁷¹ [CAMERANI], MASTRI 1650, Prologus, p. 23.

³⁷² *Ibid.*, Prologus, pp. 23-24.

1637, signed separately by Belluto and by Mastri, the former declares that they had both dedicated themselves to the work since they had been at the Collegio di s. Bonaventura, but that Bartolomeo had contributed more³⁷³; the latter, for his part, states that they had fully collaborated and that they had worked in total agreement³⁷⁴.

The result of Mastri and Belluto's work was a course on logic, natural philosophy and metaphysics *ad mentem Scoti*. This is the plan of the work as they presented it in the first, in order of publication, of the volumes that made it up, that is *In libros Physicorum*:

opus nostrum est in quinque volumina distributum, Logicam primum, libros alterum De physico auditu, tertium lib[ros] De caelo et mundo [et De] gen[neratione] et corrupt[i]one simul complectitur, quartum lib[ros] De anima, denique quintum Metaphysicam³⁷⁵.

With a certain pride, at the beginning of the 1640s, in the letter of dedication in *Disputationes in De anima*, Mastri and Belluto were to write : «paucis ab hinc annis molimur arcem, in qua sese recipere possint scoticae praesertim sophiae professores»³⁷⁶.

³⁷³ BELLUTUS BONAVENTURA, *Ad lectorem*, in MASTRI, BELLUTO 1637, f. (unnumbered) †4v.

³⁷⁴ MASTRIUS BARTHOLOMAEUS, *Ad lectorem*, in MASTRI, BELLUTO 1637, f. (unnumbered) †5r.

³⁷⁵ MASTRIUS BARTHOLOMAEUS, BELLUTUS BONAVENTURA, *Ad lectorem*, in MASTRI, BELLUTO 1637, f. (unnumbered) †3v.

³⁷⁶ MASTRIUS BARTHOLOMAEUS, BELLUTUS BONAVENTURA, *Eminentiss. ac reverendiss. d. d. Marco Antonio Franciotto S. R. E. cardinali ampliss. ac in provincia Romandiolae s. d. n. Urbani papae VIII a latere legato [...] faelic[.]*, in MASTRI, BELLUTO 1643, f. (unnumbered) □2r.

Accomplishment of the philosophy *cursus*

Since in a previous work of mine I have already examined analytically the phases in the production of the single volumes of the work, I shall take the liberty here of merely summing up the matter and referring readers to that essay for further information.

In *Ad lectorem* of *In libros Physicorum* Mastri and Belluto had promised that the following five volumes of the work, concerning respectively logic, the treatise *de coelo et mundo*, the treatise *de generatione et corruptione*, the treatise *de anima* and metaphysics, would be published in the next five years, one volume per year: «omnia namque congesta sunt, et si non adhuc digesta»³⁷⁷. At the end of the work, there would be two more volumes than previously planned and twice as much time would be required: the treatises *de coelo et mundo* and *de generatione et corruptione* would be published in two separate volumes, and metaphysics would be published in two tomes. The *approbationes* in the volume *In Organum Aristotelis* stem from 1638, and the volume would be published in 1639; the *approbationes* in the volumes *In De coelo et De meteoris* and *In De generatione et corruptione* stem from 1639-40, and the two volumes were published in 1640; the *approbationes* in the volume *In De anima* stem from 1641, and the volume was published in 1643. As far as *In XII libros Metaphysicorum* is concerned, it is the work of Mastri alone, who declared that in 1641, when he and Belluto separated, the drawing up of the volume had not yet begun³⁷⁸; the *approbationes* concerning the two tomes that make it up

³⁷⁷ MASTRIUS BARTHOLOMAEUS, BELLUTUS BONAVENTURA, *Ad lectorem*, in MASTRI, BELLUTO 1637, f. (unnumbered) †3r.

³⁷⁸ MASTRIUS BARTHOLOMAEUS, *Lectori*, in MASTRI, BELLUTO 1646, f. (unnumbered) a3r.

stem respectively from 1645 and 1647, and the two volumes were published in 1646 and 1647³⁷⁹.

The work was enormously successful. Mastri and Camerani, followed by Franchini, write that a thousand copies of *In libros Physicorum* were printed in 1637, and that they were all sold in just five years³⁸⁰. Much as Mastri and Belluto were motivated by political, cultural and devotional reasons for formulating and planning their philosophy *cursus ad mentem Scoti*, while writing and publishing the work they also paid a great deal of attention to the economic side of the enterprise. In the mid-seventeenth century, Juan Caramuel y Lobkowitz wrote: «Scoti schola est numerosior omnibus aliis simul sumptibus»³⁸¹; a few decades later, Giovanni Franchini estimated that there were a hundred and four thousand Franciscans in the 1680s³⁸². The publication of a Scotist philosophy *cursus* provided the chance to exploit a rich market; the diatribe in 1644 in which Mastri and John Punch were opposed, with the involvement of the publisher Marco Ginammi, also had the open aim of ensuring the largest possible percentage of that market³⁸³.

Relationship with the authors of reference

The volumes of Mastri and Belluto's *cursus* are presented as a collection of *disputationes* on Aristotle's texts but the reference to the Stagirite is purely

³⁷⁹ FORLIVESI 2002, 337-367.

³⁸⁰ [CAMERANI], MASTRI 1650, Prologus, p. 24; FRANCHINI 1693, p. 88.

³⁸¹ CARAMUEL 1664, lib. 2, cap. 3, disp. 10, no. 1264, p. 273a.

³⁸² FRANCHINI 1682, p. 25. To be precise, there were 104,000 male Franciscans, of whom 15,000 were Conventuals; according to the author from Modena, there were about 200,000 nuns.

³⁸³ Besides FORLIVESI 2002, 208-214 and *passim*, cf. also FORLIVESI 2013.

extrinsic. In fact, the reactionary boldness, if I may call it that, that the two Franciscans shared with orthodox Thomists, such as the *Complutenses* or Poinsoy, consisted precisely in having tried to free themselves from a close examination of Aristotle without betraying the Aristotelian leanings of the tradition they referred to. In *Ad lectorem* in *In libros Physicorum*, Mastri and Belluto write that there are three attitudes towards Aristotle: some authors, in veneration, concentrate on him alone and restrict themselves to explaining his texts; others abhor him and, consequently, restrict themselves to dealing with a subject that he perhaps introduces somewhere. We, they continue, shall comment on the Stagirite's texts and then go our own way³⁸⁴. More succinctly, but equally explicitly, they reiterate the same idea in *Ad lectorem* in *In Organum*: we shall not restrict ourselves as others do, Mastri and Belluto write here, to examining the exact words of Aristotle but say just enough in order to introduce something else. At the same time, they continue, our work does not consist in adding ourselves to the countless interpreters of the Stagirite but in presenting a philosophy *in via Scoti*; that is what it is for³⁸⁵.

The relationship, therefore, that Mastri and Belluto mean to establish with *Doctor Subtilis* is different from the one with Aristotle. In *Ad lectorem* in *In libros Physicorum*, they explicitly state their fidelity to Scotus' thought, and in this perspective, they clarify, they will not merely follow Scotists but go back to the medieval master's writings. That this is the right way to proceed, they argue, has been demonstrated by the fact that both Thomists and Scotists

³⁸⁴ MASTRIUS BARTHOLOMAEUS, BELLUTUS BONAVENTURA, *Ad lectorem*, in MASTRI, BELLUTO 1637, f. (unnumbered) †3v.

³⁸⁵ MASTRIUS BARTHOLOMAEUS, BELLUTUS BONAVENTURA, *Ad lectorem*, in MASTRI, BELLUTO 1639, f. (unnumbered) a3r.

rely not on the words of disciples, however great they may be, but on those of the master alone, in search of clearer, purer water³⁸⁶. That does not mean, Mastri and Belluto further state, that writing a course *ad mentem Scoti* is not useful: Scotus and the ancients suffice but they are neither easy to understand nor easy to apply; moreover, recent authors ask important questions that the ancients did not ask themselves in today's terms. Therefore, Mastri and Belluto write, in our *cursus* both the ancients and the moderns will be considered³⁸⁷.

Finally, a note is required concerning Mastri and Belluto's standpoint towards those university authors in the first decades of the seventeenth century that they call *recentiores*. The two Conventuals consider the *recentiores* to be of a different school from their own. Nonetheless, Mastri and Belluto, aware of the eclectic nature of many of these authors, feel that if they found in them Scotist or other known standpoints, it would be unfair to accuse them of trying to extract Scotus by force out of these thinkers; they feel that it should rather be recognised that the doctrines of the *recentiores* are frequently based at times on Thomas, at times on Scotus and at times on the *nominales*³⁸⁸.

These declarations of Mastri and Belluto, in truth, must not lead one to believe that they, like most authors in the Catholic sphere that wrote works *ad mentem* of some thinker or another, merely reposed what had already been said. Elaborating new works constructed according to a new arrangement of materials, facing criticisms raised by other schools of thought and

³⁸⁶ MASTRIUS BARTHOLOMAEUS, BELLUTUS BONAVENTURA, *Ad lectorem*, in MASTRI, BELLUTO 1637, f. (unnumbered) †3v.

³⁸⁷ *Ibid.*, f. (unnumbered) †3r-v.

³⁸⁸ *Ibid.*, f. (unnumbered) †4r.

developing dialectics within one's own school are not a good strategy for avoiding the posing of new problems, warding off the development of new solutions and withdrawing from the possibility of following new trails³⁸⁹, How could there be at the same time an abandonment of the words of Aristotle, or of other authors of reference, and fidelity to the "intentions" of the latter? Which criterion would have effectively made it possible, beyond declarations of principles or censorships of what had gone before, to decide what conformed and what did not conform to the *mens* of those authors? Declarations of fidelity, however sincere, towards one medieval author or another did not prevent seventeenth-century Catholic thinkers from going, even despite themselves, well beyond repropounding the thought of ancient doctors. If we then also consider that not all authors, not even Catholic ones, felt the obligation to fit into a consolidated tradition, we understand how university philosophy in that age was far from being monotonous and how it might reserve, for those who were not satisfied with simplistic schemes, continual surprises.

MARCO FORLIVESI

DIPARTIMENTO DI SCIENZE FILOSOFICHE

PEDAGOGICHE ED ECONOMICO-QUANTITATIVE

UNIVERSITÀ GABRIELE D'ANNUNZIO DI CHIETI-PESCARA

³⁸⁹ As an example of the intrinsic problematicity of the interpretation of Scotus' thought even among Scotists, I take the liberty of referring readers to FORLIVESI 2002, 202-218, 244-252 and 311-327. For an example of the debate on a specific theme, one might see FORLIVESI 2006(2).

APPENDIX: THE *RITUS IN PROMOTIONE AD MAGISTERIUM* ESTABLISHED AT THE VITERBO CHAPTER (1617) BY THE ORDER OF CONVENTUAL FRANCISCANS

Below is the publication of the *Ritus in promotione ad magisterium* established at the Viterbo Chapter (1617) by the Order of Conventual Franciscans³⁹⁰. The graphic form the ritual has in the acts of this chapter has only partly been respected. The formulae uttered by the person conferring the doctorate have been put in Roman type, while references to actions carried out, or to be carried out, and indications concerning the formulae to be uttered, have been put in italics. The punctuation has been respected; abbreviations and diphthongs have been written out in full, the shapes of letters and capital letters have been changed in order to respect today's use, and the combination *ij* has been transcribed as *ii*.

Ritus in promotione ad magisterium.

Ecce quam clara est, et quae numquam marcescit sapientia, et facile videtur ab his, qui quaerunt eam, et invenitur ab iis, qui diligunt illam, et quia tu eam a iuventute quaesivisti amator factus illius, ideo eius nomine auctoritate apostolica tibi concessa, et mihi specialiter commissa te doctorem, et magistrum in sacra theologia, et artibus creo, facio, et instituo, cum omnibus honoribus, gradibus, facultatibus, dignitatibus, et praeeminentiis, quibus magistri, et sacrae theologiae doctores in quibuscumque orbis gymnasiis, et a

³⁹⁰ *Acta capituli 1617 1618*, pp. 45-47.

quibuscumque Ordinis nostri generalibus rite, et recte instituti, creati, et doctoratus insigniis decorati sunt, potiri, uti, et gaudere de iure, vel approbata, seu laudabili consuetudine solent, et possunt, et sic creatum, institutum, et insignitum volumus, et declaramus prasenti signo sanctae crucis. In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen.

*Hic erit nuncupanda professio fidei, ut supra in decretis pro provinciali*³⁹¹.

Ad anulum in digito anulari sinistrae manus.

Anulum aureum sapientiae nomine tibi trado, ut eam in sponsam accipias, ut quam immaculatam accipis, perpetuo cum spe immortalitatis conserves.

Ad librum clausum.

Librum sacrosanctae theologiae tibi trado abditum primo, ut scias non esse tibi impune permissum ex tuo capite cum sacrosancta theologia vagari, sed ea tantum a te meditanda doceri, teneri, credi, et praedicari debere, quae veritati catholica fuerint consona.

Aperiatur liber.

Dehinc apertum tibi trado, ut quod gratis accepisti sine invidia communices, et nunquam erubescas evangelium Dei, quod est in salutem omni credenti.

Ad biretum.

Imponitur tibi biretum nigrum signo sanctae crucis ornatum, et quod fuit Iudeis quidem scandalum, gentibus stultitia, nobis vero iugum suave, et

³⁹¹ The formula that those elected to the post of minister provincial were to utter is set out in *Ibid.*, pp. 28-31; the formula that those awarded a doctorate should utter ends on p. 30.

onus leve, ut tibi in signum honoris, praeeminentiae auctoritatis, et dignitatis, quo intelligas te ad sacrosanctae Ecclesiae aedificationem, et fides incrementum decorari.

Ad osculum pacis.

Osculo pacis sapientiae nomine te amplector, deosculor, atque benedico, sisque semper benedictus, et det tibi Deus de rore caeli, idest Spiritus Sancti, et de pinguedine terrae idest creaturarum scientiae abundantiam, et mittat Deus de coelo sancto suo, et a sede magnitudinis suae sapientiam, ut tecum sit, tecumque faeliciter laboret.

Ad cathedram.

Cathedram magistralem ascendito, et in medio doctorum sedeto, habetoque facultatem legendi, exponendi, et sacros codices interpretandi tanquam magister, et doctor, nunquam tamen ab Ecclesia catholica discedito.

Agantur demum gratiarum actiones.

BIBLIOGRAPHY

Acta capituli 1617 1618 = *Acta capituli generalis Fratrum Min. Conv. sancti Francisci Romae in Conventu Basilicae Sanctorum XII Apostolorum celebrati die xiv maij 1617*, Panormi, Apud Ioan. Baptistam Maringum 1618.

Alfabeto 1619 = *Alfabeto spirituale di s. Bonaventura, con alcuni avvertimenti, et esercitij spirituali annessi alla lettera pastorale. Cavati da diversi autori*, Mondovì, [s.e.] 1619.

Annales Minorum 1934 = *Annales Minorum*, vol. 27 (1628-1632), Firenze, Ad Claras Aquas 1934.

AVERSA 1650 = RAPHAEL AVERSA, *Philosophia metaphysicam physicamque complectens quaestionibus contexta, Lectori auctor*, Bononiae, Ex typographia HH. Evangelistae Ducciae 1650, vol. 1.

BALIĆ 1937 = CARLO BALIĆ, «Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die Erneuerung der skotistischen Schule in der Gegenwart. II. Thomistische und skotistische Legenden», in *Wissenschaft und Weisheit* 4 (1937), 181-210.

BENOFFI 1931 = FRANCESCO ANTONIO BENOFFI, «Degli studi nell'Ordine dei Minori» (first part), *Miscellanea francescana* 31 (1931), 151-160 and 257-259.

BENOFFI 1932 = FRANCESCO ANTONIO BENOFFI, «Degli studi nell'Ordine dei Minori» (second part), *Miscellanea francescana* 32 (1932), 23-27.

BENOFFI 1933 = FRANCESCO ANTONIO BENOFFI, «Memorie minoritiche dal 1560 al 1776», *Miscellanea francescana* 33 (1933), 75-106 and 337-358.

BERARDICELLI 1635 = [GIOVANNI BATTISTA BERARDICELLI], *announcement for calling the general chapter of 1635*, Rome, 24th Febraury, 1635 (Roma, Archivio Generale dell'Ordine dei Minori Conventuali, *Acta capitula generalia OFM-Conv*, I (1260-1700), 1635).

BIANCHI 2011 = LUCA BIANCHI (ed.), *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, Turnhout, Brepols Publishers 2011 (Studia Artistarum, 29).

BONOLI 1989 = GIROLAMO BONOLI, *Storia di Bagnacavallo*, ed. by G. Baldini - M. Bovoli - G. Cortesi, Lugo di Romagna, Walberti editore 1989.

BRLEK 1942 = MICHAEL BRLEK, *De evolutione iuridica studiorum in Ordine Minorum (Ab initio Ordinis usque ad an. 1517)*, Dubrovnik, [s.e.] 1942 (Diss. Pontificio Ateneo "S. Antonio").

BURGIO 1996 = SANTO BURGIO, «Filosofia e Controriforma in Sicilia nel secondo Seicento», *Archivio storico per la Sicilia orientale* 92 (1996), 109-181.

[CAMERANI], MASTRI 1650 = [OCTAVIANUS CAMERANUS], MASTRIUS BARTHOLOMAEUS, *Scotus et scotistae Bellutus et Mastrius expurgati a probrosis querelis ferchianis*, pars prior (the only one published), edited by PAOLO PINZARINI, Ferrariae, Apud Franciscum Succium Thytopographum Cameralem 1650.

CARAMUEL 1664 = IOANNES CARAMUEL, *Theologia intentionalis de reali, morali, et virtuali; divino, angelico, et humano; proprietatis et iurisdictionis dominio*, Lugduni, Sumptibus Philippi Borde - Laurentii Arnaud - Petri Borde - Guillelmi Barbier 1664.

CASOLINI 1936 = FAUSTA CASOLINI, *Luca Wadding, O.F.M.. L'annalista dei francescani*, Milano, Vita e Pensiero 1936.

CICCARELLO 2011 = DOMENICO CICCARELLO, «Note di possesso di frati francescani in due incunaboli della Biblioteca Fardelliana di Trapani», in DIEGO CICCARELLI (ed.), *Francescanesimo e cultura nella provincia di Trapani*, Padova - Palermo, Centro Studi Antoniani - Biblioteca Francescana di Palermo 2011, 99-116.

Constitutiones piae 1565 = *Constitutiones piae*, Bononiae, Apud Ioannem Roscium 1565.

Constitutiones S.I. 1558 = *Constitutiones Societatis Iesu. Anno 1558*, Romae, In aedibus Societatis Iesu 1558.

Constitutiones S.I. cum declarationibus 1583 = Constitutiones Societatis Iesu cum earum declarationibus, Romae, In Collegio eiusdem Societatis 1583.

Constitutiones urbanae 1628 = Constitutiones urbanae, Romae, Apud impressorem cameralem 1628.

COSTA 1973 = FRANCESCO COSTA, «Il p. Bonaventura Belluto, OFMConv (1603-1676)» (first part), *Miscellanea francescana* 73 (1973), 81-136 and 387-437.

COSTA 1976 = FRANCESCO COSTA, «Il p. Bonaventura Belluto, OFMConv (1603-1676)» (second part), *Miscellanea francescana* 76 (1976), 125-208.

COSTA 1987 = FRANCESCO COSTA, «Profili di oratori siciliani dell'Ordine dei Minori Conventuali nel secolo XVI», in *Francescanesimo e cultura in Sicilia (secc. XIII-XV)*, Palermo, Officina di Studi Medievali 1987 (Franciscana, 2), 253-271.

COSTA 2001 = FRANCESCO COSTA, *Il p. m. Giovanni Franchini da Modena dei Frati minori conventuali (1633-1695). Cenni biografici e scritti*, in «*Miscellanea francescana*», 101 (2001), 282-378.

COSTA 2009 = FRANCESCO COSTA, *Il Convento di S. Francesco di Trapani e il suo «Collegium Melitense S. Antonii»*, Palermo, Biblioteca Francescana 2009.

Declarationes et annotationes S.I. 1559 = Declarationes et annotationes in Constitutiones Societatis Iesu, Romae, In aedibus Societatis Iesu 1559.

Decreta capituli Viterbensis 1596 = Decreta generalis capituli Viterbensis de reformatione studiorum Ordinis Minorum Conventualium, Patavii, Apud Laurentium Pasquatium 1596.

DI FONZO 1940 = LORENZO DI FONZO, «Lo studio del dottore serafico nel "Collegio di S. Bonaventura" in Roma (1587-1873)», *Miscellanea francescana* 40 (1940), 153-186.

DI FONZO 1944 = LORENZO DI FONZO, «Studi, studenti e maestri nell'Ordine dei francescani conventuali dal 1223 al 1517», *Miscellanea francescana* 44 (1944), 167-195.

DI FONZO 1987 = LORENZO DI FONZO, «Nel quarto centenario di fondazione del romano “Collegio di S. Bonaventura” OFMConv (1587-1987)», *Miscellanea francescana* 87 (1987), 3-31.

FABRI 1664 = GIROLAMO FABRI, *Le sagre memorie di Ravenna antica*, Venezia, Per Francesco Valvasense 1664, vol. 1.

FONTANA 2012 = EMANUELE FONTANA, *Frati, libri e inse. Antonio (secoli XIII-XIV)*, Padova, Centro Studi Antoniani 2012 (Centro studi antoniani, 50).

FORLIVESI 1993 = MARCO FORLIVESI, *Conoscenza e affettività. L'incontro con l'essere secondo Giovanni di san Tommaso*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano 1993 (Lumen, 8).

FORLIVESI 1994-2001 = MARCO FORLIVESI, «Le edizioni del “Cursus theologicus” di João Poinot (1589-1644)», 2001, <http://paduaresearch.cab.unipd.-it/2122/1/mf2001e.pdf>. Earlier edition of the essay on paper: MARCO FORLIVESI, «Le edizioni del “Cursus theologicus” di Joannes a s. Thoma, Divus Thomas» (Bon.) 97/3 (1994), 9-56.

FORLIVESI 2000 = MARCO FORLIVESI, «Materiali per una descrizione della disputa e dell'esame di laurea in Età moderna», in ALESSANDRO GHISALBERTI (ed.), *Dalla prima alla seconda Scolastica. Paradigmi e percorsi storiografici*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano 2000 (Philosophia, 28), 252-279.

FORLIVESI 2002 = MARCO FORLIVESI, *Scotistarum princeps. Bartolomeo Mastri (1602-1673) e il suo tempo*, Padova, Centro Studi Antoniani 2002 (Fonti e studi francescani, 11).

FORLIVESI 2006(1) = MARCO FORLIVESI (ed.), *“Rem in seipsa cernere”. Saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri (1602-1673)*, Padova, Il Poligrafo 2006 (Subsidia mediaevalia Patavina, 8).

FORLIVESI 2006(2) = MARCO FORLIVESI, «The Nature of Transcendental Being and Its Contraction to Its Inferiors in the Thought of Mastri and Belluto», in FORLIVESI 2006(1), 261-337.

FORLIVESI 2008 = MARCO FORLIVESI, «Gli scotisti secenteschi di fronte al dibattito tra bañeziani e molinisti: un'introduzione e una nota», in STEFANO PERFETTI (ed.), *Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale*, Pisa, ETS 2008 (Philosophica, 44), pp. 239-281.

FORLIVESI 2010 = MARCO FORLIVESI, «Francisco Suárez and the “rationes studiorum” of the Society of Jesus», in MARCO SGARBI (ed.), *Francisco Suárez and His Legacy. The Impact of Suárezian Metaphysics and Epistemology on Modern Philosophy*, Milano, Vita e Pensiero 2010, 77-90.

FORLIVESI 2011 = MARCO FORLIVESI, «Filippo Fabri vs Patrizi, Suárez e Galilei: il valore della “Metafisica” di Aristotele e la distinzione delle scienze speculative», in GREGORIO PIAIA, MARCO FORLIVESI (eds.), *Innovazione filosofica e università tra Cinquecento e primo Novecento - Philosophical Innovation and the University from the 16th Century to the Early 20th*, Padova, CLEUP 2011 (La filosofia e il suo passato, 40), 95-116.

FORLIVESI 2013 = MARCO FORLIVESI, «“Ut ex etymologia nominis patet?”. John Punch on the Nature and the Object of Metaphysics», in VICTOR M. SALAS (ed.), *“Hircocervi” and Other Metaphysical Wonders. Essays in Honor of John P. Doyle*, Milwaukee, Marquette University Press 2013, 121-155.

FORLIVESI 2014 = MARCO FORLIVESI, «Filippo Fabri (1564-1630) on the Nature of Metaphysics. A Paduan Scotistic-Aristotelian Counter-Attack on Rival Doctrinal Traditions», in ALFREDO CULLETON, ROBERTO HOFMEISTER PICH (eds.), *Right and Nature in the First and Second Scholasticism - Derecho y Naturaleza en la primera y segunda escolástica*, Turnhout, Brepols Publishers 2014.

FRANCHINI 1682 = IOANNES FRANCHINUS, *Status religionis franciscanae Minorum conventualium expressus numero provinciarum et conventuum in quibus erat haec religio anno Christi MDCLXXXII*, Romae, Ex typographiae Stephani Caballi 1682, vol. 1.

FRANCHINI 1693 = GIOVANNI FRANCHINI, *Bibliosofia, e memorie letterarie di scrittori francescani conventuali ch'hanno scritto dopo l'anno 1585*, Modena, Per gli eredi Soliani stampatori ducali 1693.

FREEDMAN 1997 = JOSEPH S. FREEDMAN, «The Career and Writings of Bartholomew Keckermann (d. 1609)», *Proceedings of the American Philosophical Society* 141 (1997), 305-364.

GESUALDI 1594 = FILIPPO GESUALDI, *Ordini della purga delli studia da mandarsi alle Provincie*, [end 1594], published in ANTONIO SARTORI, «La “Ratio studiorum” nella provincia del Santo», in ANTONINO POPPI (ed.), *Storia e cultura al Santo di Padova fra il XIII e il XX secolo*, Vicenza, Neri Pozza editore 1976 (Fonti e studi per la storia del Santo di Padova, III, 1), 119-152, here 138-139.

GESUALDI 1595 = FILIPPO GESUALDI, *letter to all ministers provincial*, 27th March, 1595, published in ANTONIO SARTORI, «La “Ratio studiorum” nella provincia del Santo», in ANTONINO POPPI (ed.), *Storia e cultura al Santo di Padova fra il XIII e il XX secolo*, Vicenza, Neri Pozza editore 1976 (Fonti e studi per la storia del Santo di Padova, III, 1), 119-152, here 139-140.

IANNELLI 1994 = PIO IANNELLI, *Lo Studio teologico OFMConv nel San Lorenzo maggiore di Napoli*, Roma, Miscellanea francescana 1994 (I maestri francescani, 3).

Manuale 1618 = *Manuale de' Frati Min[.] Conv[.] nel quale con metodo semplice, e breve s'instruiscono i novitij [...] Per ordine, e dispositione del padre [...] Giacomo da Bagnacavallo*, Napoli - Bologna - Brescia, Per Paolo Bizaro 1618.

MARTIN 1910 = RAYMOND MARTIN, «L'introduction officielle de la “Somme” de saint Thomas à l'ancienne Université de Louvain», *Revue Thomiste* 18 (1910), 230-239.

MASTRI, BELLUTO 1637 = BARTHOLOMAEUS MASTRIUS, BONAVENTURA BELLUTUS, *In libros Physicorum*, Romae, Typis Ludovici Grignani 1637.

MASTRI, BELLUTO 1639 = BARTHOLOMAEUS MASTRIUS, BONAVENTURA BELLUTUS, *In Organum*, Venetiis, Typis Marci Ginami 1639.

MASTRI, BELLUTO 1644 = BARTHOLOMAEUS MASTRIUS, BONAVENTURA BELLUTUS, *In libros Physicorum*, Venetiis, Typis Marci Ginammi, 1644².

MASTRI, BELLUTO 1643 = BARTHOLOMAEUS MASTRIUS, BONAVENTURA BELLUTUS, *In De anima*, Venetiis, Typis Marci Ginammi 1643.

MASTRI, BELLUTO 1646 = BARTHOLOMAEUS MASTRIUS, BONAVENTURA BELLUTUS, *In Organum*, Venetiis, Typis Marci Ginammi 1646².

MASTRI 1646 = BARTHOLOMAEUS MASTRIUS, *In XII libros Metaphysicorum*, vol. 1, Venetiis, Typis Marci Ginammi 1646.

MONTAGNA 1982 = DAVIDE MARIA MONTAGNA, «I Servi ed Enrico di Gand († 1293): inchiesta sui manoscritti», *Studi storici dell'Ordine dei Servi di Maria* 32 (1982), 197-204.

MONTANARI 1617 = GIACOMO [MONTANARI] DA BAGNACAVALLO, copy of letter to all ministers provincial, Rome, 4th February, 1617 (Ordini dei superiori 1614-1641, Archivio di Stato di Rimini, Corporazioni soppresse, AB 65, f. 19r).

MONTANARI 1618 = GIACOMO [MONTANARI] DA BAGNACAVALLO, *Lettera pastorale [...] preparatoria alla visita di tutte le chiese, conventi, e luoghi di detto Ordine*, In Palermo et in Rimino, Per Giovanni Simbeni 1618.

MONTANARI 1619(1) = IACOBUS [MONTANARUS] BAGNACABALLENSIS, *Epistola pastoralis*, Cologne, 6th January, 1619, in *Reformatio* 1620, pp. 9-74 (first series of pages). I read the text of the letter in this edition.

MONTANARI 1619(2) = GIACOMO [MONTANARI] DA BAGNACAVALLO, *Lettera pastorale [...] nel suo ritorno della visita delle parti oltramontane*, Mondovì, [s.e.] 1619.

MONTANARI 1619(3) = GIACOMO [MONTANARI] DA BAGNACAVALLO, copy of letter to the minister provincial of the Province of Naples, Milan, 10th July, 1619 (Costituzioni e ordini dei superiori [XVII sec.], Archivio di Stato di Napoli, Monasteri soppressi, S. Lorenzo maggiore, 1288, f. 28r).

MONTANARI 1619(4) = GIACOMO [MONTANARI] DA BAGNACAVALLO, *Lettera pastorale [...] nella quale, con eruditione, e dottrina, per osservanza, del voto, della povertà professata nella Regola, si vâ discorrendo, et essortando ogn'uno all'essatta vita commune*, Padova, Per Giovanni Battistista Martini 1619.

MONTANARI 1620 = IACOBUS [MONTANARUS] BAGNACABALLENSIS, *Illustrissimo ac reverendissimo d. Marcello Lante S. R. E. cardinali universi Ord. Min. Conventualium protectori vigilantissimo*, in *Reformatio* 1620, pp. 1-7 (first series of pages)

PARISCIANI 1983 = GUSTAVO PARISCIANI, «La riforma tridentina e i frati Minori Conventuali», *Miscellanea francescana* 83 (1983), 499-1021 (in the present work I refer to the essay published as an article in the journal *Miscellanea francescana*. However, Parisciani's work was also published as a book at the same time in its own right, with the same type-set as the essay published in the journal but with its own page-numbering: GUSTAVO PARISCIANI, *La riforma tridentina e i frati Minori Conventuali*, Roma, Miscellanea Francescana 1984).

PIANA 1970 = CELESTINO PIANA, «Chartularium Studii Bononiensis s. Francisci», *Analecta franciscana* 11 (1970), thematic issue (I should like to point out that "Analecta franciscana" can also be considered as a series, whose publisher was Ad Claras Aquas, i.e., the Quaracchi fathers in Florence).

PISELLI 1710 = CLEMENTE PISELLI, *Notizia storica della religione de' PP. Chierici Regolari Minori*, Roma, Nella Stamperia di Gio. Francesco Buagni 1710.

PIUS V 1561 = PIUS V, brief *Ut ampliores et uberiores fructus*, 15th July, 1561 (Roma, Archivio Generale dell'Ordine dei Minori Conventuali, Pergamene, busta 5, no. 227).

POINSOT 1637 = IOANNES A S. THOMA, *Tractatus de approbatione et auctoritate doctrinae angelicae divi Thomae*, in IDEM, *Cursus theologicus*, vol. 1, Compluti, Apud Antonium Vasquez Typographum 1637. The text has also been published in POINSOT 1931, 221-301.

POINSOT 1931 = JOANNES A SANCTO THOMA, *Cursus theologicus*, vol. 1, Parisiis - Tornaci - Romae, Typis Societatis s. Joannis evangelistae Desclée et Sociorum 1931.

PROSPERO DA MARTIGNÉ 1890 = PROSPERO DA MARTIGNÉ, *La scolastica e le tradizioni francescane*, Foligno, Stabilimento poligrafico F. Salviati 1890, it. trans. by

LUIGI DA PIEDALAMA, (PROSPER DE MARTIGNÉ, *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, Lethielleux 1888²), vol. 2.

PONTELONGHI 1653 = FRANCISCUS PONTELONGUS, *Disputationes philosophycae*, vol. 1, Utini, Ex Typographia Nicolai Schiratti 1653.

PUNCH 1645 = IOANNES PONCIUS, *Appendix apologetica*, Romae, Sumptibus Ioannis Baptista Smeraldus - Ex typographia Andreae Phaei 1645.

Reformatio 1620 = *Reformatio studiorum Ord. fratrum Min. Con. sancti Francisci*, a reverendissimo p. magistro f. Iacobo Bagnacaballensi eiusdem Ord. ministro generali ordinata, Perusiae, Typis Marci Naccarini 1620.

ROEST 2000 = BERT ROEST, *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)*, Leiden-Boston-Köln, Brill 2000 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 11).

ROEST 2004 = BERT ROEST, *Franciscan Literature of Religious Instruction before the Council of Trent*, Leiden, Brill 2004 (Studies in the History of Christian Thought, 117).

ROTOLO 1995 = FILIPPO ROTOLO, «La vicenda culturale nel convento di S. Francesco di Palermo», in DIEGO CICCARELLI (ed.), *La biblioteca francescana di Palermo*, Palermo, E.B.F.-Biblioteca Francescana di Palermo - Officina di Studi Medievali 1995 (Franciscana, 4), 11-157.

SARTORI 1966 = ANTONIO SARTORI, «Gli studi al Santo di Padova», in *Problemi e figure della scuola scotista del Santo*, Padova, Edizioni Messaggero - Basilica del Santo 1966 (Pubblicazioni della Provincia patavina dei frati Minori conventuali, 5), 67-180.

SBARAGLIA 1921 = JOANNES HIERONYMUS SBARALEA, *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum s. Francisci a Waddingo aliisve descriptos*, vol. 2, edited by A. NARDECCHIA - T. ACCURTI, Romae, A. Chiappini O.F.M. editore 1921² (Bibliotheca historico-bibliographica, 3).

SCARAMUZZI 1927 = DIOMEDE SCARAMUZZI, *Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel Mezzogiorno d'Italia*, Roma, Collegio S. Antonio - Desclée e C. 1927.

SCHMUTZ 2002 = JACOB SCHMUTZ, «L'héritage des Subtils. Cartographie du scotisme de l'âge classique», *Les Études philosophiques* 2002/1, 51-81.

SOPPELSA 1978 = MARIA LAURA SOPPELSA, «Il ruolo dello scotismo nella "Philosophia naturalis" postgalileiana a Padova», in CAMILLE BÉRUBÉ (ed.), *Regnum hominis et Regnum Dei. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis. Patavii, 24-29 septembris 1976*, vol. 2 *Sectio specialis. La tradizione scotista veneto-padovana*, Romae, Societas Internationalis Scotistica 1978 (*Studia scholastico-scotistica*, 7), 345-354.

SPARACIO 1923 = DOMINUCUS MARIA SPARACIUS, *Seraphici d. Bonaventurae Ord. min. conv. de Urbe Collegii a Sixto V fundati synopsis historica*, Romae, Typis poliglottis Vaticanis 1923.

SUÁREZ 1579 = FRANCISCO SUÁREZ, *letter to Everardo Mercuriano, Valladolid, 2nd July, 1579*. The letter is published as a photoreproduction in R.DE SCORRAILLE, *François Suarez de la Compagnie de Jésus, d'après ses lettres, ses autres écrits inédits et un grand nombre de documents nouveaux*, vol. 1, Paris, Lethielleux 1912, image outside text between pp. 160-161.

SUPERBI 1631-1632 = AUGUSTINUS SUPERBIUS, *Theatrum theologorum [conventualium] triplici ordine et pleno digestum*, [1631-32], Ferrara, Biblioteca Comunale Ariostea, Manoscritti, Classe I, 97.

TRIBOUT DE MOREMBERT 1965 = HENRI TRIBOUT DE MOREMBERT, «Documents inédits sur Martin Meurisse Évêque de Madaure, Suffragant de Metz», *Archivum franciscanum historicum* 58 (1965), 143-147.

VASOLI 1984 = CESARE VASOLI, «Bartholomaeus Keckermann e la storia della logica», in *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Milano, Franco Angeli Editore 1984 (*Collana di Filosofia*, 2), 240-259.

WEIJERS 2013 = OLGA WEIJERS, *In Search of the Truth. A History of Disputation Techniques from Antiquity to Early Modern Times*, Turnhout, Brepols Publishers 2013 (*Studies in the Faculty of Arts. History and Influence*, 1).

WESSELS 1914 = GABRIEL WESSELS, «P. Joannes de Bachone O. C. et eius Schola», *Analecta Ordinis Carmelitarum* 3 (1914), 84-90 and 109-115.

ZEN BENETTI, POPPI 2010 = FRANCESCA ZEN BENETTI, ANTONINO POPPI, «La biblioteca del teologo Filippo Fabri», *Quaderni per la storia dell'Università di Padova* 43 (2010), 209-239.

REVALUATING PHILOSOPHY: CAMPANELLA'S COMMENTARIA AND THE «COLLEGIO BARBERINO PROJECT»

LUANA SALVARANI

The Roman years of Tommaso Campanella, from 1626 to 1634, were made possible by the protection and patronage of the pope Urbano VIII Barberini. It is not surprising that one of his largest works of these years were in strict connection with the cultural production of the pope himself: Urbano VIII, Maffeo Barberini, had cultivated poetry from his youth and was a well-versed poet in Latin and a very talented one in Italian. Campanella composed from 1627 to 1631 three series of lengthy *Commentaria* on the *Poemata*, the book of Maffeo's Latin poems, of which in the same 1631 the Vatican typography published an official edition – but the *Poemata* were by more than ten years a real bestseller in Italy and in France.

What (actually) are the *Commentaria*? This complex, full-length bunch of manuscripts kept in the Barberini funds of Biblioteca Vaticana and only partially edited in modern times¹, seldom deserves more than few pages in scholarly monographs on Campanella and is often dismissed as pure flattery or as another strange, slightly delirious fruit of the exalted mind of the prophet-monk, basically cut out from the cultural edifice erected with his main philosophical system.

Indeed, we think that *Commentaria* are not only part of the edifice, but that they were seen by their author – at least in the happy Roman years – as its new grounds, posited to reinforce it and shedding on the complex of the philosophical work a new light: the light of a *system*, and the reassuring clarity of a *pedagogy*. In reason of a powerful masterwork as *Città del Sole*, we are

¹ BOLZONI 1977; FORMICETTI 1983.

accustomed to see Campanella's pedagogy floating in the realm of Utopia and it is difficult to imagine him dealing with the daily tasks of teaching rhetoric, philosophy, manners and morals with the aid of often mortally boring Latin texts, as all teachers in the Seventeenth century did. But with *Commentaria* Campanella climbs down to earth and tries to found a new educational system fitted for the city and the cultural needs of the élite. And when the city is Rome and the élite is the well paid cultural court gathering around pope Urbano VIII Barberini at the culmination of his fortune, every foundation has the character of a total revaluation where languages are rewritten from scratch and reorganized in a design coordinating all knowledges and arts.

The writing of the *Commentaria* and the connected project of a *Collegio Barberino* «di tutti i primi ingegni d'Europa» [“endowed of all the best brains in Europe”] must be read in the framework of Barberini culture, of an all-encompassing “cultural policy” as Rietbergen² calls it. The main features of this policy were its strong humanistic flavour, in the sign of Florence, Maffeo Barberini's native town, and its unperturbed drive for renovation that *de facto* eradicated many symbols and myths of humanism – first of all the one of a restricted circle of elected minds - in the name of a public, theatrical dimension of culture coordinating arts around the great Baroque achievements: spectacular painting, sculpture, architecture and theatre.

Campanella's Roman years were also the ones of the big frescoes of Palazzo Barberini and other visual achievements of the papacy. Starting almost twenty years before (Maffeo not yet a pope) with the Cappella in Sant'Andrea della Valle, whose program was written by Maffeo himself in collaboration with the Jesuit playwright Bernardino Stefonio³, the project culminated in 1629 with the *Divina Sapienza* of Andrea Sacchi, whose complex astrological and

² RIETBERGEN 2006.

³ Bernardino Stefonio was the author of *Crispus*, one of the best-known masterpieces of Baroque Jesuit didactic theatre. *Crispus* underwent a controversy for his too strong spectacular drive and its ambiguous situations, and encountered the defense of another Jesuit, Tarquinio Galluzzi, in *Renovatione dell'antica Tragedia e Difesa del Crispo*, where the real tradition of Greek tragedy was denied to Aristotle and given to Plato. See also SALVARANI 2014.

allegorical program was almost surely authored by Campanella himself⁴, and went on in 1632 with the starting of *Divina Provvidenza* ceiling fresco by Pietro da Cortona, whose program was written by Francesco Bracciolini, the official epic poet of the pope⁵ - with this fresco *pittura di storia* followed epic poetry, that was seen in Campanella's *Commentaria* as source of philosophical truth. (After the Barberini age, in 1654, Cortona took the program for his frescoes on *Storie di Enea* at Doria Pamphilj palace from the humanistic commentaries of Cristoforo Landino, on which we shall come back soon, where the *Aeneid* was given the same philosophical value). And it is very interesting to find in painting this diptych of "sapienza" and "provvidenza" that echoes the keywords of the returning Campanella project for a universal monarchy. In 1624, the well-known composer and theorbo virtuoso Johann Hieronymus Kapsberger set to music Maffeo's *Poemata*, later commented by Campanella, and in 1633 added more music to the new poems written by the pope for the first, "official" edition of 1631.

We could go on with more and more examples, but it is already clear that *Commentaria* are composed in a timespan in which the "Barberini cultural policy" was at its full bloom and that at the core of this policy there were not only the most public, blatant achievements of visual arts and Baroque music and theatre - aimed at instructing the people and all the citizens - but also the more refined, cultivated work of the pope as poet. The Barberini project still lacked a school policy to counteract or assimilate the Jesuit-Aristotelian monopoly in education, well known by Maffeo as a former student of *Collegio Romano*, and persuade not only the crowds but also the clique of intellectuals, somewhere reluctant to adhere to the self-centered culture promoted by the Barberini and to its courageous anti-traditional, *hoggidiana* vein.

⁴ We find very convincing the analysis of the frescoes by LECHNER 1976.

⁵ Francesco Bracciolini (1566-1645), a poet from Tuscany, was well-versed in epic and heroicomic poetry. He is best known for *Lo Scherno degli Dei*, aimed at scorning Pagan mythology, and for *L'Elettione di Papa Urbano VIII*, perhaps the only seventeenth-century epic in which the narrative and allegorical plan alternates with the chronicle of political contemporary facts (inclusive of some controversies on the legitimacy and the procedure of the Pope's election). The poem has been edited by us in tryptich with Maffeo Barberini's *Poesie Toscane* and Hieronymus Kapsberger's music for the *Poemata* (SALVARANI 2004).

Certainly it is not an accident that Urbano VIII's *Poemata*, already published in 1620, in Paris, when Maffeo wasn't yet elected to the Holy See, and again at least seven times between 1623 and 1628 (not to mention the French translations) never had an official, Vatican edition until 1631, the year in which Campanella completed his *Commentaria* and presented them to the pope with a letter that we shall see afterwards and that links explicitly the *Commentaria* with his "Collegio Barberino project". Not even could be an accident that the sumptuous, Vatican edition 1631 – with plates by Bernini and Cortona – is not only a luxuriant *strenna* but also a didactic edition with full metrical apparatus, and that an *editio minor* of the *Poemata*, probably for the use of teachers, was printed at the same time by the Camera Apostolica press⁶. And especially for this edition the pope composed the vast, programmatic elegy *Poësis probis et piis documentis primaevo decori restituenda*, promptly commented by Campanella, in which he explained his poetic principles and gave instructions for poets and scholars.

So it emerges more and more that the 1631 edition was the starting of an ambitious educational project that would have envisaged the adoption of papal poems, with Campanella commentaries, in all schools and colleges in Papal States, and the erection of *Collegio Barberino* as the top level institution, in which the cultural program expounded in *Poemata* and *Commentaria* would be fully put into practice. And as we shall see, this global reform of teaching was based on a full recovery of Humanistic ideal, the centrality of poetry *as* philosophy. The Aristotelian tradition was, of course, dismissed by Campanella – perhaps beyond the real intentions of the pope – and substituted by a Platonic frame in which poetry as fable was condemned while poetry as a result of the *furor* of the philosopher-prophet was the real and best way to access true knowledge. Seventeenth-century Aristotelianism had from a long time undergo a dangerous transformation from philosophical content to mere intellectual lexicon and jargon, especially in the Jesuit practice of *disputatio* and dialectic exercise⁷, and in this sense Campanella's project aims at reallocating philosophy at the top of the curriculum.

⁶ RIETBERGEN 2006, 113.

⁷ CASALINI 2012.

Indeed, the “Collegio Barberino project” was from the beginning ambitious and, by way of consequence, in potential competition with other *collegia* – mainly the Romano and the Germanico, the great standpoints of Jesuit culture in Rome; while Jesuits could be half-flattered half-feared by the *Collegio Barberino de Propaganda fide*, that borrowed much from their teaching style and curriculum but substituting the collective rule of an Order a centralized rule, not only Jesuits but all the orders (most of all the Dominicans) implied in education through the consolidated *Collegium* model, with its traditional scholastic-aristotelic curriculum differently surrounded by rhetoric or morals, should see the *Collegio Barberino* like a real threat. This is not the place to reconstruct the steps of the progressive misfortune of Campanella at the papal court (partly still uncovered), precipitated by the printing, perhaps in Rome, of a clandestine version of *De fato siderali vitando*, where his astrological and magic practices with the pope were described; an edition prompted, according to Campanella himself and many historians, by a clique of Dominicans (father Ridolfi and father Riccardi, the so-called “padre Mostro”)⁸. It is certain that these sabotage actions occur in coincidence with the permission granted by the pope for the new *Collegio* in 1630⁹, promptly revoked. Campanella writes his *cahier de doléances* in a letter (“Il dì delle Palme 1630”) that we can find in Barberini manuscripts immediately before the letter of presentation of the *Commentaria* to the pope:

[...] Item [il Ridolfi e Padre Mostro] cercano contaminare il Sig. Card. Barberino, che non si pigli informatione contra il tradimento fattomi da loro col Brugiotti a stampar il libro. Il qual non ha però errore, come lei disse; e per che [il Cardinale] non sa la Theologia recondita, e per malignità, credendosi alienar la volontà di V.B. da me servo suo; e far che mai non stampi¹⁰.

The history of Campanella’s misfortune and his repeated requests for his *Collegio*¹¹ are so strongly interwoven that it looks more than probable that the action of Dominicans was acted not only against Campanella as possible *consultor* of the Holy Office, but also against the *Collegio Barberino project*. Domini-

⁸ ERNST 2003, 31-35.

⁹ WALKER 2000 (1958), 208.

¹⁰ BARB. LAT. 2048, c. 38 r. Where possible, texts are checked on BOLZONI 1977.

¹¹ AMABILE 1887, 356-364.

cans were strongly involved in education and their opposition is clearly understandable, while the Jesuits could have chosen, more in their style, to wait for the foundation of the Collegio and then assimilate it with some of their best teachers; or, with their long-exercised political instinct, perhaps they understood that somebody else would have performed the dirty work. Anyway, Campanella did not lose his temper. In 1631, as already said, the official “didactic” publication of *Poemata* was ready, and so was Campanella with his new series of *Commentaria*, including the elegy *Poësis probis et piis documentis primaevò decori restituenda*. He presents the manuscript, accurately copied, to the pope with an autograph letter signed «Zopiro non conosciuto prostrato a’ suoi piedi» and dated 1631:

Santiss.o Padre.

Viene a V.B. il commento della generosa elegia proemiale di V.B. laqual col ristoro della Poesia porta seco il ristoro di tutte le scienze appresso. Ho fatto il resto de’ comenti e si potrebbero stampare, sendomi chiesti da tutte schole e librai e letterati.

[...]

Il Marchese Manso Napolitano vecchio d’età e dottrina, vuol venire a morir in Roma et ajutarmi con sue ricchezze (che non ha figli ne’ parenti) a far il collegio Barberino di tutti primi ingegni d’Europa. Ma senza consenso di V.B. non vuol partire. Suplico mi dia licenza, ch’io li scriva, ch’a V.B. piace, & dir’ al sig.r Card. Ginnetti, che faccia il breve della chiesa di Regnicoli, che m’è già concessa. Da tutte parti d’Europa mi scrivono lodando V.B. in me suo liberato, e desiano questa Academia per ristoro della Religione e delle Scienze. E questa è la via di far caminar i zoppi; conciar prima le gambe: altrimenti son vani i comandamenti che caminin bene: e lascin le stampelle di statisti¹². Così il frumento crescerà senza vedersi come¹³.

We find somewhat hard to believe that so many people from Europe was writing to Campanella and asking for the new *Collegio*, but this letter does not only show his strength in believing in a project that the pope, from his side, was apparently patronizing with the edition of *Poemata* mentioned above. If the sly old fox Giambattista Manso, always able to choose his *protégés* among the best talents of the time – first of all Torquato Tasso, then Giambattista Ma-

¹² The people that follows the mundane suggestions of *Ragion di Stato* and not superior and moral reasons.

¹³ BARB. LAT. 2048, c. 40 r.

rino – had decided to take Campanella's *Collegio Barberino* as his last investment, this means that the project was on the launch pad and with good probabilities of success. This makes the abortion of the project even more surprising, and reinforces the belief that the Dominican sabotage wasn't aimed at the (unlikely) election of the friar as *Consultor*, but at the probable realization of the *Collegio*. Of course, the author imagines for the *Commentaria* all a scholastic life on their own:

In primo luogo il Campanella si mostra molto interessato all'adozione nelle scuole dei *Poëmata* barberiniani accompagnati dai suoi *Commentaria*. Nelle lettere dalla Francia ricorda più volte che richieste in questo senso gli vengono dagli Scolopi, dai Somaschi, dai Gesuiti. Non doveva trattarsi solo di vanterie: sappiamo che in effetti, tra il '31 e il '32, egli viene accolto da Giuseppe Calasanzio nella sua casa di Frascati perché insegni filosofia a un gruppo di chierici scolopi¹⁴.

The relationships between Campanella and Calasanzio would deserve further insights; here we take for granted that there was a correspondence and the teaching experience quoted above, but we think *Commentaria* would not have been used in Calasanzio's *Scuole Pie* themselves, but more as a means of teacher's training, as the expression «chierici scolopi» suggests. Even if they fitted perfectly the pedagogical ideas of the friar, *Scuole Pie* were founded for primary schooling of the lower classes, while the cultural project of the *Poëmata-Commentaria* diptych is clearly thought for the education of an *élite* (Campanella, in the letter quoted, calls the *Collegio* also *Accademia*) and his framework is the Florentine *Accademia Platonica*, reflecting both the anti-Aristotelian views of the friar and the humanistic taste and background of Urbano VIII.

¹⁴ BOLZONI 1988, 116; see also FORMICHETTI 1983, 19-20.

The anti-Aristotelism of the *Commentaria*, and more in general of Campanella's thought and of the whole his pedagogy, doesn't need further demonstration (it is always against Aristotle¹⁵ that Campanella writes his passionate defence of Calasanzio's *Scuole Pie*). The scope of a more in-depth analysis of *Commentaria* is to understand what sort of "Platonic schooling" the author had in mind and how the utopian, shaman-like identity of the *maestro* in *Città del Sole* could find his possible realization in the daily reality of *Collegio*, even in a very selective and sophisticated one.

The choice of poetry as best teaching medium for all subjects, including philosophy, is a well-established Humanist paradigm and is clearly stated in the Letter to the pope: when poetry is good and restored to his native purity, all the sciences are good («laqual col ristoro della Poesia porta seco il ristoro di tutte le scienze appresso»). This paradigm, in the Seventeenth century and particularly in the Italian context, resurfaced in connection with the debate on *poesia honesta* triggered by the success of Giambattista Marino's *Lira* and *Adone*, with all its neo-pagan, Gnostic and materialist subtexts. Of course the façade of the debate focused on more flat themes, more apt to easy propaganda, as the presence of obscenities or the praxis of copying the best turns from other poets¹⁶. Campanella takes for granted that the poetry of the pope shall be honest and void of all obscenities, and that his expression will be original or coming from appropriated Classical sources. He goes right to the heart of the problem: what is the purpose of poetry? The ancient *docere et delectare* was always a good motto but was clearly too general to be the basis of

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ The Jesuits had already come some years before on the stage of the controversy with the treaty *L'huomo di lettere difeso, ed emendato* by Daniello Bartoli (1624). Needless to say, the moralistic statements of Bartoli are *tongue-in-cheek* and clearly supportive of all the new instruments and enchantments of Baroque poetry.

a theory on the educational potential of poetry. For Campanella *fabulae* et *delectatio* were only side effects of a poetry whose aim was knowledge, going back to her mysterious origins: well before Plato, if himself had to drive Homer away from his Republic. He has in mind the idea of *prisca sapientia* flowing from the origins of mankind in an esoteric lineage through Egypt and later Greece.

Unde Aristoteles in fabulis situm esse finem ac substantiam poëseos, coecus coecorum dux, docet; alii in delectatione, sive pura sive impura, ut Catullus, Martialis, Ariostus, recentesque versificatores, quoniam puram desperant; alii poëtam non esse nisi qui mentitur, artem cudentes patris mendaciorum, contendunt.

[...]

Itaque nos, qui in Poëtica nostra hoc carmen, veluti et Plato olim – propterea enim de sua republica Homerum aliosque impietatem ac vitiositatem redolentes expulerat – desiderabamus, quippe qui et alias scientias, iuxta Lateranensis Concilii decreta ac desideria, ad suam originem revocare satagemus, opperientes gavisus valde ad scholarum utilitatem decrevimus explanationem et grammaticalem et philosophicam adiicere, ut et scholares et magistri in quo delectarentur et proficerent in promptu haberent¹⁷.

The Aristotle *magister sapientiae* on which all the educational praxis of the Sixteenth and Seventeenth-century colleges and universities was based, had become *coecus coecorum dux*: not only he is wrong, but also he induces men in error and is literally corrupting them, so being the opposite of an educational author. This could have been stated in the debate about Greek *paideia* in 15th and early 16th century, but in Campanella's years it sounded not less than a revolution.

An educational revolution, also, for other two reasons: the abdication on the absolute value of classics in the name of *gentilismus* - the vice of the "know-it-alls" (*scioli*) of Aristotelism that put the word of the Philosopher over the one

¹⁷ BARB. LAT. 1918, c. 4 r., c. 6 r.-v.

of the Church Fathers – and the necessity to reinterpretate the classics of poetry in order to uncover their hidden truth.

Praeterea non modo gentilismum in poësi fugiendum esse patres nostri docuerunt, unde David, «Narraverunt mihi iniqui fabulationes, sed non ut lex tua, etc. Disperdat Dominus labia dolosa et linguam magniloquam etc.», sed etiam in philosophicis doctrinis, ut Augustinus in 8. de Civit. cap. 9 admonuit, et Clemens Alexandrinus 1. Strom., et Canus 9. de locis et Concilium late ibidem. Quapropter miror unde aristotelismum tam tenaciter contra patrum decreta scioli defendunt. At poëtae non malum id videri suis cationibus fabulosis faciunt, propterea puto purgata poësi omnes scientias suo decori restituendas, ut in nostro prooemio animadvertebamus¹⁸.

This “anti-philological” way to comment the classics was not new. It had an illustrious ancestor in Cristoforo Landino, friend of Ficino and one of the most remarkable intellectuals of *Accademia Platonica*. Landino commented extensively Virgil’s *Aeneid* in his *Disputationes Camaldulenses*, arguing that the real philosophical truth was to be found primarily in epic poetry, but the usual rhetorical and literary analysis were not sufficient to uncover it:

Quod autem petis, id est multo divinius est et magis in obscuro latet et a nullo, quod ego quidem sciam, hactenus sua serie patefactum, quod neque grammaticus neque rhetor noverit, sed sit ex intimis philosophiae arcanis eruendum¹⁹.

The commentator must be initiated in *intimis philosophiae arcanis*, the “Theologia recondita” of which Campanella spoke in one of the letters quoted above, given that philosophy and knowledge of God are the same for a Christian Platonist; a simple *grammaticus* or *rhetor* had no chance to give back to poetry his full potential. This grants the commentator the permission to change the structure of the artwork and intervene on *dispositio* in order to make clearer the contents, as Landino does in commenting Virgil²⁰ and Campanella does in

¹⁸ BARB. LAT. 2048, c. 82 v.

¹⁹ Cristoforo Landino, *Disputationes Camaldulenses*, cit. in KALLENDORF 1983, 524.

²⁰ *Ibid.*, 532-533.

commenting Urbano VIII. The order of the *Poemata* is changed and the didactic structure of the commentary is focused on the displaying of hidden meanings rather than in the metric and rhetorical analysis.

Even if the *Commentaria* follow a pattern in which the *Commentarium philosophicum* is reserved to the older students, keeping the younger ones on the more secure paths of *grammatica* (*Prooemium / Distinctio, metrum et numerus* or *Distinctio formalis / Commentum grammaticale ad minores*, with *Constructio / Commentum philosophicum ad maiores*) the close inspection of the texts reveals that to grammar in itself and to proper *constructio* very short place is given. *Commentum grammaticale* is the place where, with quotations from other poets, etymology and paraetymology, the history of every word and the net of meanings around it is displayed, pointing to the research of an inner, original meaning that was the one of Adam's language or *prisca theologia*. And little difference, except in length and degree of difficulty, is indeed between the structure of *Commentum grammaticale* and *Commentum philosophicum*.

What could look like a didactic flaw is the logic consequence of Campanella's vision of meaning as a *continuum* from concepts in their higher sense, their metaphor for the human comprehension of them and the use of poem and *fabula* in order to give order to metaphors and address men to their hidden, real meaning:

Cum enim sensilibus rebus vocabula imponerentur, iuxta passionem obiectorum, sensibus illatam, unde de sensilibus iudicamus, quemadmodum in Physiolog. monuimus. Res quae non sentiebantur, sed cogitatione ac ratione convincebamus extare, mutuatis vocabulis sensilium coepimus nominare. Itaque animam et angelos, et Deum vocavimus spiritum, eo quod instar spiritus, id est venti invisibiliter, et fortiter operatur; intellectus separatos Angelos, id est missos, quia sunt Dei legati, sicut regis, apud nos; amicitiam, necessitudinem, quia instar necessitatis copulat. Alia vero ex effectibus non aequatis nominavimus, ut Deum a τέρου, quasi videntem; mentem rationem, quia ratiocinatur, etc. Igitur theologia primitus vocabula transtulit mutuando illa a sensilibus et haec mutu-

atio dicitur metaphora, quam extendimus etiam de sensilibus ad sensilia, nedum ad intellectualia: sic dicimus pratum ridere, et sagittam volare, quod tamen minus rationabiliter factum est, quam dum ex sensilibus insensilia nominamus.

Mox eadem necessitas peperit fabulam, cum nedum vox, sed significatio quoque sermonis transfertur²¹.

If *necessitas peperit fabulam*, but *fabula* isn't and must not be the ultimate end of poetry, we are right in the cultural tradition of Neoplatonic humanism, where poets – not only the classics, but also Dante and Petrarca, so often quoted by Campanella in *Commentaria* – were seen as the enlightened witnesses of *furor* and greatly praised, but not as artist of the word, but as bearers of the torch of truth. Florence *Studium* is so far the most probable model for Campanella's pedagogical framework: an education based on poetry not for its beauty's sake (beauty to which Jesuit rhetoricians were more inclined) but as the only science able to contain the whole edifice of philosophy, revaluated and revived out of the shackles of the “professional philosophy”, the Scholastic Aristotelism taught in colleges and universities. As Simone Fellina points out,

Con l'intento di contrapporsi all'Argiropulo e più in generale alla riproposizione di una filosofia 'tecnica' e scolastica, Landino decide di leggere quell'anno [1458] le *Tusculanae* di Cicerone, facendosi in tal modo promotore di una filosofia non professionale aperta alle tradizionali istanze della cultura umanistica²².

Given the genuine hate of Campanella for the “professional philosophers” (often assimilated with the “statisti”, or followers of the earthy *Ragion di Stato*), Landino gives here another element to understand the cultural grounds of the *Commentaria*. And following Landino, it is important to focus that Campanella states the superiority of the poet as philosopher taking into consideration that the poet is the pope, that is to say, the top theologian. Be-

²¹ BARB. LAT. 2048, c. 64 r.-v.

²² FELLINA 2012, 204.

ing a true theologian (i.e., cultivated in the *Theologia recondita*) is to be a poet, and being a poet is to be a philosopher, establishing a clear descent line from Hermetic science to the new Christian *sapientia*.

Neque enim alius est magnus verusque poeta quam theologus, quod non solum Aristotelis tanti philosophi auctoritas testimoniumque ostendit, sed ipsorum quoque scripta apertissime docent. Duplex enim theologia est: altera quam priscam vocant, cuius divinus ille vir Mercurius cognomine Trismegistus primus fontem aperuit, altera nostra est, quae non modo verior comprobatur, sed ita verissima, ut neque addi quicquam nec imminui inde possit²³.

Inserting Campanella in this 15th-century lineage – in spite of the great changes in social context and, most of all, in the cultural role of the court in front of the great European monarchies – becomes easier when we consider its continuity in Florence, where the cultural tradition founded under Lorenzo followed all the history of the Medici family also through the time of its decadence, and we keep in mind its reflections in Rome under the Medici popes, Leone X and Clemente VII, all along the 16th century. Still in 1545 Benedetto Varchi could open a lesson on Petrarch at Accademia Fiorentina with these words:

[...] io assai volte ho non minor frutto della lezione de' Poeti, che delle equale de' filosofi, riportato, né vi paia ciò meraviglia Accademici ingegnosissimi, cionciosiaché i poeti, & i filosofi sono nel vero una cosa medesima, né alcuna differenza è tra loro, se non di nomi, perciocché la Poesia non è altro che una filosofia numerosa et ornata, la quale aprendosi dolcemente per l'orecchie la via al cuore, & quivi bene e dentro sentir facendosi, ne alletta maravigliosamente anzi rapisce gli animi, & massimamente de' più gentili & più generosi; & i poeti altro non sono che filosofi, i quali non meno con gravi & dotte sentenze, che con parole belle & leggiadre, & con dolcissimi concerti n'insegnano luce apertamente, & ora sotto fingimenti di favole (oltra i più bei fiori di tutte l'arti, & discipline liberali) non solo odiare, & fuggire i vizij, ma seguire, & amare le virtù²⁴.

²³ Cristoforo Landino, *Disputationes Camaldulenses*, cit. in KALENDORF 1995, 50.

²⁴ VARCHI 1590, 459.

But Aristotle, particularly in religious colleges, means also Scholastic tradition: the structure of the *quaestiones* is always the one provided by Thomas Aquinas, and, even if Jesuits – for example – had renewed the commentary tradition giving more space to *disputatio* and to rhetorical and dialectic refinement, the Scholastic was always the cultural background of the “official” teaching of philosophy, the one that one Renaissance humanism once, and now Campanella’s project wants to avoid.

Thomas Aquinas, he says, teaches that we cannot in any natural way know the Trinity, which is not reflected in the creatures. But St. Thomas “had not read the Platonists nor Trismegistus, whose works in his time had not been translated into Latin.” [...] For Campanella's theology needs to be put into the context of the history of Thomism in the Renaissance, a history which has not yet been written. It should begin with Ficino and his devious efforts to implicate Thomas Aquinas into approval of the use of talismans. These efforts seem less strange when it is found, as Walker has pointed out, that Cardinal Caietano in his edition of the works of Aquinas, published in 1570, defends in his commentaries the legitimacy of talismans. Campanella used Caietano's edition, since he appealed to it when defending his astral magic²⁵.

This “revaluation” of Aquinas as one of them that legitimated magic practices marks an obvious break with all the Scholastic tradition, implying its rationalism is not the full portrait of Aquinas’ legacy. Campanella states all this very clearly in the *Commentaria*, once more against the *scioli* of the official Scholastica:

Nobis satis est ostendisse quod neque nos divo Thomae adversamur, qui sane prudentia (non agnita sciolis magistrum magistrorum putantibus esse Aristotelem Thomamque eius discipulum) ubi Aristotelem non commentatur, in suis Theologicis, flagellat ab eoque recedit, et Patribus Aristotelem odientibus adhaeret et adulterium spirituale vocat torturamque scripturarum cum trahuntur ad Aristotelis sensum. Nec vates noster sapientissimus Aristotelis regulis si minus arridet celebrandus non erit valde, id quod ex expositionibus sequentibus perspicuum fiet. Cesset zelus sine scientia, erubescat scientia sine zelo²⁶.

²⁵ YATES 1964, 379.

²⁶ BARB. LAT. 1918, c. 14 r.-v.

In a virtuoso *tour-de-force*, Campanella “de-Aristotelizes” and reevaluates Aquinas and with him all the Church Fathers, not only the ones, as Gregorio di Nissa or Origen, more in contact with Eastern thought and so thought to retain more spurs of *prisca theologia*. To bring together Aquinas and Virgil, Ovid and Trismegistus, Plato and Baroque art, is indeed an acrobatic exercise that counts more for the exceptional wit of the friar than for the educational and philosophical incoherencies of the project.

With or without its physical incarnation in the *Collegio Barberino*, the educational framework built by Campanella in the *Commentaria* was an inventing, almost paradoxical – but this is exactly what we expect from him – connection between the *reservato* world of Platonic circles in Quattrocento Florence and the spectacular, extroverted, all-encompassing spirit of Barberini culture. A selected educational path for a handful of initiates was the first phase to bring “true knowledge”, made public and practical, to all the world, beaming from Rome as the real *Città del Sole*. That the project never came into being and that Campanella had to try again his fortune in France – where the Sun King (*le Roi Soleil*) was to become a reality – has prevented the *Commentaria* to undergo the cut-and-paste disasters of daily teaching practice, losing his date with History, but catching the possibility to bring us the original vision of their author and to stand untouched the test of time.

LUANA SALVARANI

DIPARTIMENTO ANTICHITÀ, LINGUE, EDUCAZIONE, FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

BIBLIOGRAPHY

MANUSCRIPT SOURCES

CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA VATICANA, MS. BARB. LAT. 1918

CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA VATICANA, MS. BARB. LAT. 2048

CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA VATICANA, MS. BARB. LAT. 2037

PRINTED SOURCES

AMABILE 1887 = AMABILE LUIGI, *Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli, in Roma ed in Parigi*, Napoli 1887.

BOLZONI 1977 = CAMPANELLA TOMMASO, *Opere letterarie*, a cura di Lina Bolzoni, Torino, UTET 1977.

BOLZONI 1988 = BOLZONI LINA, «I "Commentaria" di Campanella ai "Poëmata" di Urbano VIII: un uso infedele del commento umanistico», *Rinascimento*, I (1998), 113-132.

CASALINI 2012 = CASALINI CRISTIANO, *Aristotele a Coimbra. Il Cursus Conimbricensis e l'educazione nel Collegium Artium*, Roma, Anicia 2012.

ERNST 2003 = CAMPANELLA TOMMASO, *Opuscoli astrologici*, a cura di Germana Ernst, Milano, Rizzoli 2003.

FELLINA 2012 = FELLINA SIMONE, «Cristoforo Landino e le ragioni della poesia: il dissenso con Marsilio Ficino», in *Nuovi Maestri e Antichi Testi. Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno*, Atti del convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli, Firenze, Olschki 2012, 191-222.

FORMICHETTI 1983 = FORMICHETTI GIANFRANCO, *Campanella critico letterario. I Commentaria ai Poëmata di Urbano VIII (Cod. Barb. Lat. 2037)*, Roma, Bulzoni 1983.

KALLENDOF 1983 = KALLENDOF CRAIG, «Cristoforo Landino's Aeneid and the Humanist Critical Tradition», *Renaissance Quarterly*, 36 (1983), 519-546.

KALLENDOF 1995 = KALLENDOF CRAIG, «From Virgil to Vida: The Poeta Theologus in Italian Renaissance Commentary», *Journal of the History of Ideas*, 56 (1995), 41-62.

LECHNER 1976 = LECHNER GEORGE S., «Tommaso Campanella and Andrea's Sacchi Fresco of Divina Sapienza in the Palazzo Barberini», *The Art Bulletin*, 58 (1976), 97-108.

RIETBERGEN 2006 = RIETBERGEN PETER, *Power and Religion in Baroque Rome. Barberini cultural policies*, Leiden-Boston, Brill 2006.

SALVARANI 2006 = BRACCIOLINI FRANCESCO, BARBERINI MAFFEO, KAPSBERGER HYERONIMUS, *L'Elettione di Papa Urbano VIII – Poesie Toscane – Poematia et Carmina composita a Maffaeo Barberino musicis modis aptata*, a cura di Luana Salvarani, Lavis (TN), La Finestra 2006.

SALVARANI 2014 = SALVARANI LUANA, «La didattica delle passioni. Peculiarità e paradossi del teatro gesuita delle origini», *Studi sulla formazione*, I (2014), 203-218.

VARCHI 1590 = VARCHI BENEDETTO, *Lezioni di M. Benedetto Varchi Accademico Fiorentino [...] All'Illustriss. et Excellent. Sig. Don Giovanni de' Medici Raccolte nuovamente*. In Firenze, per Filippo Giunti 1590

WALKER 2000 (1958) = WALKER DANIEL PICKERING, *Spiritual & Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Pennsylvania State University Press 2000 (first ed. London, The Warburg Institute, 1958)

YATES 1964 = FRANCES A. YATES, *Giordano Bruno & the Hermetic Tradition*, University of Chicago Press 1964.

DOCTRINE DES *HABITUS* ET ORDONNANCEMENT ENCYCLOPÉDIQUE DES DISCIPLINES CHEZ

LEIBNIZ :

LA *NOVA METHODUS DISCENDAE DOCENDAEQUE IURISPRUDENTIAE*

MARINE PICON

À l'automne de 1667, le jeune Gottfried Wilhelm Leibniz, récemment promu au grade de docteur en droit de l'Université d'Altdorf, quitte sa Saxe natale pour l'électorat de Mayence. Il ne s'agissait dans son esprit que la première étape d'un long voyage qui devait le conduire jusqu'en Hollande. Mais il apprit à Mayence que le Prince électeur avait chargé l'un de ses conseillers de travailler à une réorganisation du *corpus* du droit civil romain, qui était en vigueur dans les principautés allemandes depuis le siècle précédent. Cette entreprise était trop proche de ses propres préoccupations pour qu'il ne souhaitât pas y être associé. La suite de l'histoire nous est connue par une lettre écrite par lui quarante-cinq ans plus tard à son ami Friedrich Wilhelm Bierling :

En lisant l'élégante dissertation sur l'institution des études que vous m'avez envoyée, je me suis souvenu d'un petit livre que j'avais publié jadis, alors que j'étais un tout jeune homme, sur la *Méthode pour enseigner et apprendre la jurisprudence*, dont la partie générale traite des études dans leur ensemble. Il a paru *in dodecavo* en 1665. J'ai pensé

quelques fois à le remettre sur le métier. Il y a certainement dans ce petit livre des pensées que, même aujourd'hui, je ne méprise pas. Mais je reconnais que beaucoup de choses y sont dites de façon indigente. Car ce fut un travail bâclé en toute hâte dans une auberge de Francfort, afin d'avoir quelque chose à dédicacer à l'Électeur de Mayence¹.

Malgré ces circonstances, Leibniz n'abandonna jamais le projet de donner une nouvelle édition de cet essai. Cet attachement est d'autant plus remarquable si l'on y compare le sort d'un autre opuscule de jeunesse, bien plus connu des lecteurs modernes : la *Dissertatio de Arte Combinatoria* de 1666. Apprenant qu'une nouvelle édition en était parue à son insu en 1690, Leibniz avait élevé de vives protestations et avait à peu près renié cette œuvre². La *Nova Methodus* au contraire a été, sinon l'œuvre de sa vie, en tout cas une œuvre à laquelle il n'a jamais cessé de revenir³. Laissons pour l'instant de côté les reprises cachées de réflexions ébauchées dans ce texte dans des essais des années 1670 et 1680. L'année 1697 vit l'achèvement d'un premier ensemble de notes de révision expressément destinées à une nouvelle édition ; deux autres ensembles suivirent, le second terminé sans doute vers 1709⁴. En 1712 Leibniz demande conseil à plusieurs de ses correspondants pour

¹ « Cum elegantem tuam de studiis instituendis dissertationem legerem, quam mihi miseris, recordabar libelli, quae olim adolescens edideram de *Methodo docendae discendaeque Jurisprudentiae*, cujus pars generalis agit de studiis in universum. Prodiit 1665 in 12. Aliquoties admonitus sum, ut incudi redderem et sane sunt in eo libello cogitationes quaedam, quas ne nunc quidem sperno. Multa tamen, fateor, dicta sunt jejuniis ; nam festinatissimus labor in diversorio Francofurtano effundebatur, ut esset, quod Electori Moguntino dedicaretur » (GP VII, 504).

² A II, 2, 771, 865.

³ Comme le souligne justement PALAIA 1997, p. 194.

⁴ Sur ce travail de révision, voir l'avant-propos de E. Hochstetter en tête du deuxième volume de l'édition académique des *Philosophische Schriften* (A VI, 2, xix-xx), ainsi que la notice des éditeurs aux notes de révision parues dans ce volume (n° 28) p. 25-26.

l'amélioration de son texte. Il mourra quatre ans plus tard sans avoir vu cette nouvelle édition. Elle ne paraîtra qu'en 1748, par les soins de Christian Wolff, sans que le texte de 1667 ait reçu les corrections que Leibniz avait si longuement méditées⁵.

Notre intention n'est cependant pas de faire passer Leibniz pour un théoricien de l'éducation. Il s'agira plutôt de tenter de comprendre comment la théorie des études a constitué pour lui, à un moment donné, une voie d'accès privilégiée à des questions qui ne devaient jamais cesser, par la suite, d'être au centre de ses préoccupations. Nous commencerons par expliciter le projet d'une « nouvelle méthode pour apprendre et enseigner le droit », donc par l'analyse du concept même de *méthode*, tel qu'il est illustré par l'opuscule leibnizien, en particulier dans sa seconde partie. Nous reviendrons ensuite de cette partie proprement juridique à la brève première partie générale qui lui sert d'introduction, et dans laquelle il ne s'agit de rien moins que de l'ensemble de la *philosophie*.

*

1. Qu'est-ce qu'une « méthode » ?

L'intérêt persistant de Leibniz pour cette œuvre de jeunesse peut au premier abord laisser perplexe : la « nouveauté » de cette « méthode » est en effet

⁵ Godofredi Guil. L. B. de Leibnitz Nova Methodus discendæ docendæque Jurisprudentiæ cum Præfatione Christiani L. B. de Wolf, Lipsiæ et Halæ, 1748.

toute relative si l'on tient compte de l'histoire de la discipline juridique au cours des décennies qui précèdent sa rédaction. C'est l'époque dont Paolo Rossi écrivait qu'elle avait à juste titre été appelée l'« âge des manuels »⁶, dans laquelle la profusion des traités *de modo studendi et docendi juris* défie les tentatives de recensement. Ces nombreux ouvrages ont en commun la prétention de renouveler la *méthode* de la discipline. Ce terme s'entend alors en des sens divers, qui tendent plus ou moins, selon le contexte, à se recouvrir ou se confondre. *Méthode* renvoie tout d'abord à une acception et à des enjeux propres à la jurisprudence : la querelle sur la « méthode du droit » s'était ouverte au début du XVI^e siècle, lorsque les travaux historiques de juristes français, auxquels Leibniz fait référence dans sa *Nova Methodus*⁷, avaient débouché sur une critique sévère de la compilation du droit romain accomplie au VI^e siècle à l'initiative de l'empereur Justinien. Cette compilation avait produit le *Corpus* que les médiévaux devaient redécouvrir et commenter à partir du XI^e siècle. L'historien Roderich von Stintzing a justement réservé l'expression de « grande controverse sur la méthode » pour les disputes du XVI^e siècle sur la remise en ordre des matières et des titres contenus dans le *Code* et dans les *Pandectes* justiniens⁸.

C'est d'abord à ce débat canonique que Leibniz prétend apporter sa contribution : il y consacre les paragraphes 8 à 21 de la seconde partie, au titre de la *Forma seu Methodus Juris disponendi* (A VI, 1, 296-307 - voir également la

⁶ Paolo Rossi reprend cette formule de L. Firpo dans ROSSI 1960, p. 5.

⁷ Guillaume Budé († 1540), Hughes Donneau († 1591), François Hotman († 1590) et Jacques Cujas († 1590) avaient été les principaux inspirateurs du *mos gallicus*.

⁸ VON STINTZING 1880-1884, t. I, chap. IV : « Die Wissenschaftlichen Methoden bis in das 17. Jahrhundert », p. 140-141 ; MACLEAN 1992, p. 15-16.

table synoptique de l'ouvrage reproduite en annexe)⁹. Outre le fait que les trois grands recueils du *corpus* – le *Code*, le *Digeste* et les *Institutes* – ne suivent pas les mêmes principes d'organisation, les *Institutes* présentent aux yeux de Leibniz un vice fondamental :

§10. La méthode des *Institutes*, ordonnées selon la distinction des personnes, des choses et des actions, est tout d'abord redondante, car les actions relèvent tant du droit des personnes que de celui des choses (...). Pour le dire en un mot, cette méthode emprunte ses articulations non au droit, mais au fait. Car *personnes* et *choses* sont des termes de fait, tandis que *puissance* et *obligation* sont des termes de Droit. (...) Exactement comme si un arpenteur divisait sa doctrine non pas en fonction de la forme, mais de la matière, et traitait successivement de la mesure des champs, des pâturages, des plaines sablonneuses, argileuses, pierreuses... Qui ne rirait de ce nouvel Euclide ? La division de la jurisprudence en fonction des [objets] concrets est donc la source de toutes les confusions. (...)

§11. Une méthode nouvelle, à l'inverse, apportera des commodités incroyables, pourvu qu'elle soit exacte. Car il en résultera tout d'abord un admirable abrègement de ce qui doit être appris, puisque par les règles générales on apprend une infinité de règles spéciales ; prenant les genres pour points de départ, on descendra graduellement vers leurs espèces, et l'on énoncera uniquement les règles spéciales qui ne se réduisent pas aux générales par une simple subsomption¹⁰.

La critique que Leibniz adresse à l'ordre suivi dans les *Institutes* renvoie à l'opposition la plus fondamentale de son épistémologie : celle du fait et du

⁹ On se reportera, sur ce passage, à l'étude très éclairante de PALAIA 2000, en particulier p. 149-151.

¹⁰ « Institutionum Methodus per personas, res et actiones primùm superflua est, actiones enim tam ex jure personarum, quàm rerum descendunt (...). Et ut breviter dicam, est haec Methodus non ex Juris sed Facti visceribus sumpta. Personae enim et Res sunt Facti, Potestas et Obligatio, etc. Juris termini. Perinde ac si Geodaeta non forma sed materia ratione doctrinam suam partiretur, et ageret de dimensione agrorum, pascuorum, camporum arenosorum, argillosorum, saxosorum. Quis non hunc novum Euclidem rideret? Ita igitur Jurisprudentiae divisio à concreto sumpta, omnis confusionis principium est (...). Methodus vero nova incredibilia commoda afferet, si accurata erit ; ita enim primum mirabile orietur *compendium discendorum*, dum generalibus regulis infinitae speciales simul discuntur, et praemissis generibus gradatim descendetur ad species, dicenturque ea tantum, quae nuda generalium subsomptione non constant » (A VI, 1, 298-299).

droit. Généralisée à l'ensemble des sciences, elle deviendra bientôt celle des vérités de fait et des vérités éternelles de raison¹¹. Elle se présente ici comme un avatar inversé de l'opposition antique entre nature (*φύσις*) et loi (*νόμος*). Tandis que l'ordre concret des faits (*φύσει*), adopté par Tribonien, nous condamne à épeler la diversité des objets auxquels s'appliquent les règles de droit, l'ordre rationnel des concepts et des institutions juridiques (*νόμοι*) se prête à l'abstraction et permet de procéder... « naturellement » : autrement dit, selon la conception ramiste de la *methodus naturalis*, en partant non plus de l'inventaire des particuliers concrets, mais des concepts les plus abstraits et les plus généraux, pour passer progressivement, par dichotomies successives, à leurs espèces et sous-espèces et aux règles qui en dépendent¹². La défense de cette méthode « solide et naturelle » (A VI, 1, 296) dans la seconde partie juridique avait été précédée, dans la partie générale, par le rappel de l'alternative ramiste entre « méthode naturelle » et « méthode occasionnelle », la première ayant pour unique règle, conformément à l'enseignement du dialecticien français, que « tout ce qui peut être connu indépendamment d'autre

¹¹« La doctrine juridique est du nombre de celles qui dépendent non des expériences, mais des définitions, non des démonstrations des sens mais de celles de la raison, et qui sont, pour ainsi dire, de droit et non de fait [Doctrina Juris ex earum numero est, quae non ab experimentis, sed definitionibus, nec a sensuum, sed rationis demonstrationibus pendent, et sunt, ut ita dicam, juris non facti] » (A VI, 1, 460).

¹²« La mémoire est merveilleusement *soutenue* par cette connexion très naturelle des choses découlant les unes des autres, dès lors que des termes posés dans la définition du genre, ou de la différence elle-même du genre, sont tirées les différences opposées l'une à l'autre des espèces [*Memoria ipsa illa naturalissima rerum ex se fluentium connexionem summopere juvabitur, si nempe ex terminis in generis definitione positis, seu ex ipsa generis differentia sumantur differentiae specierum sibi contradistinctae*] » (A VI, 1, 299).

chose, mais sans quoi cette autre chose ne peut être connue, doit être placée avant elle »¹³.

Malgré les critiques convenues que Leibniz croit devoir adresser à Ramus¹⁴, c'est bien son modèle d'enchaînement dichotomique qui persiste non seulement dans son projet de réforme du *corpus*, mais dans l'ensemble de la seconde partie, qui intègre ces considérations sur l'organisation du *corpus* à un projet métathéorique plus vaste : celui de définir et présenter *partes extra partes* les différentes branches de la jurisprudence, selon les rapports de subordination qui font d'elle un tout organique (voir la table synoptique de l'ouvrage, annexe 1). Conformément aux exigences du *mos gallicus*, la systématisation du *corpus* par la « jurisprudence positive » est ici complétée par la jurisprudence historique (§§ 27-40), exégétique (§§ 41-68) et polémique (§§ 69-90).

Le terme de « méthode » est donc encore employé par Leibniz au sens qu'il avait chez Melanchthon et Ramus, ou plus récemment chez Keckermann : pour ces auteurs, à la différence de Zabarella, la méthode consistait en la mise en ordre ou disposition des parties d'une doctrine préalablement

¹³« *Methodus* autem est vel *naturalis*, cujus haec est regula, quicquid sine altero cognosci potest, non vero alterum sine ipso, illud alteri praeponi debet » (A VI, 1, 280). Cf. RAMUS 1555, p. 120 : « Méthode de nature est par laquelle ce qui est du tout & absolument plus évident & plus notoire est préposé ».

¹⁴ La critique des dichotomies ramistes était pour ainsi dire un passage obligé des compositions universitaires de l'époque. Leibniz se réclame sur ce point de Bacon (A VI, 1, 296), même s'il perpétue en réalité la polémique commencée au début du siècle dans certaines universités allemandes (sur cette réaction anti-ramiste, voir HOTSON 2007, p. 57-63), en particulier les arguments de Keckermann (KECKERMANN 1604, p. 133-134). Leibniz reconnaîtra bien plus tard la dépendance de ses premières réflexions sur « l'ordre et la liaison des pensées » à l'égard des tables des ramistes (À Gabriel Wagner, 1696, GP VII, 517).

constituée¹⁵. Il est intéressant de comparer sur ce point Leibniz avec un auteur dont il est alors proche à bien des égards : Johannes Clauberg. Dès *l'Ontosophia* de 1647, Clauberg distinguait, à la suite de Zabarella, entre la méthode comme processus par lequel on parvient à la connaissance et l'ordre comme disposition des connaissances aux fins de leur enseignement¹⁶. À partir de cette distinction, Clauberg adoptera facilement le sens cartésien du terme, selon lequel la méthode régit l'invention et la preuve, et assure par là la fondation d'une science unifiée. Leibniz, à l'inverse, est encore à cet égard un ramiste.

Si Leibniz ne distingue pas entre méthode et ordre didactique, cela ne signifie pas pour autant que son propos soit essentiellement pédagogique. Autant l'avouer tout de suite : la *Nova Methodus* n'est pas vraiment un manuel. La place accordée à la pédagogie y est déterminée en fonction d'une dichotomie d'inspiration néoplatonicienne, omniprésente déjà dans *l'Encyclopédie* d'Alsted, entre l'Idée ou essence d'une discipline et son « existence » possible, compte tenu des limitations inhérentes aux entendements finis et des moyens disponibles pour la leur inculquer. Un coup d'œil à la table synoptique reproduite en annexe suffit pour comprendre que Leibniz est nettement « idéaliste » : la place occupée par les préconisations pédagogiques en vue de l'« existence » de la jurisprudence est très réduite par rapport à celle

¹⁵ B. Keckermann justifiait cette conception de la méthode en écrivant : « Aliud est probare vel refutare conclusionem, quod fit discursu syllogistico, aliud definitiones, divisiones, & alias doctrinæ partes apte inter se connectere, ut alia præcedant, alia subsequantur [...] methodus sit ordo partium doctrinæ » (*Systema logicum majus*, in KECKERMANN 1613, p. 308-309).

¹⁶ Une présentation particulièrement claire de cette distinction est donnée par M. Savini, SAVINI 2011, p. 45-46.

qu'occupe l'exposition détaillée de son « Idée ». Ce sont les articulations internes de la discipline et son architectonique propre qui intéressent Leibniz, bien plus que les moyens à mettre en œuvre par son enseignement. Nous touchons sans doute là à la raison pour laquelle il n'a jamais pu se détourner de cette œuvre de jeunesse. Car avant de traiter, sous prétexte de « Didactique juridique », des rapports de complémentarité interne qui font de la jurisprudence un tout organique, il avait amorcé, au titre de la « Didactique générale », une réflexion semblable étendue à l'ensemble de la *philosophie*.

2. Une conception pré-cartésienne de la science ?

Qu'est-ce au juste que cette partie introductive, consacrée à la « Didactique générale de tous les *habitus* » ? Elle s'ouvre par une définition de la *ratio studiorum* dont on ne se risquera à proposer ici qu'une traduction provisoire :

1. L' *organisation des études* est une espèce particulière d'*Institution de la Raison*, à savoir la manière de parvenir à un état d'actions accomplies.
2. On appelle cet état *Disposition*, que je définis comme une propension acquise permanente à agir¹⁷.

Ces deux premiers paragraphes ayant conduit immédiatement de la définition de la *ratio studiorum* à celle de l'*habitus* ou disposition, la suite de la première partie suit le modèle de théorie de l'*habitus* fixé par Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique* (I-II^{ae}, Q. 50-54). La simple inspection de la

¹⁷ « §. 1. Studiorum ratio est species quaedam Rationis Status, id est, modus perveniendi ad statum actionuni perfectarum. §. 2. Status autem iste dicitur Habitus, quem definio : Agendi promptitudinem acquisitam permanentem » (A VI, 1, 266).

partie gauche de la table synoptique (annexe 1) fait apparaître que Leibniz énumère d’abord les types de *sujets* auxquels une telle « disposition à agir » peut être inhérente : êtres inanimés (selon une innovation de Thomas Hobbes dans le *De Corpore*)¹⁸, animaux irrationnels ou hommes. Il distingue ensuite les causes par lesquelles de telles dispositions sont produites dans des sujets : accoutumance (*assuefactio*), enseignement (*doctrina*) ou instruction (*institutio*) (§§ 8-26), pour en venir, en troisième lieu seulement, aux différentes espèces de *l’habitus* lui-même, qui sont déterminées par la diversité des objets des actes auxquels les sujets sont ainsi disposés¹⁹.

Si l’on se reporte à présent à la partie droite de la table synoptique, on découvre que s’y succèdent, de haut en bas, un premier groupe de disciplines comprenant la mnémonique, la logique et la méthodologie (§§ 22-26), puis une mention générique des arts mécaniques et exercices corporels (§§ 28-29), enfin un troisième groupe qui comprend la métaphysique, à nouveau la logique, puis la philosophie pratique, et les disciplines d’un *quadrivium* aménagé : arithmétique, géométrie, physique, optique, musique (§§ 33-36). Un dernier groupe apparaît au paragraphe 38 sous le nom de cosmographie, à prendre au sens fort de « science du monde », puisque le paragraphe énumère comme ses composantes l’astronomie, la chronologie et l’histoire uni-

¹⁸ « Nam et inanimata certis actionibus assueficri posse, constat » (A VI, 1, 267). Traditionnellement conçu comme propre aux vivants, *l’habitus* avait été réinterprété par Hobbes comme « une certaine génération du mouvement [...], la conduite facile du corps mû en une voie certaine et déterminée » (HOBBS 1655, III, 22, 20).

¹⁹ Conformément à la doctrine de saint Thomas : « Actus differunt specie secundum diversitatem objectorum, ut supra dictum est. Sed habitus sunt dispositiones quaedam ad actus. Ergo etiam habitus distinguuntur secundum diversa obiecta » (ST I-II^{ae}, Q. 54, art. 2, *sed contra*).

verselle avec toutes ses subdivisions. Autant dire que nous sommes ici en présence d'une espèce de récapitulation, en l'espace de quelques pages, des composantes de l'encyclopédie baroque, dont la réalisation la plus éminente avait été l'œuvre de Johann Heinrich Alsted²⁰.

Dans la table de l'opuscule leibnizien, les noms de ces disciplines figurent aux extrémités des ramifications d'un arbre dichotomique dont la racine commune est le concept d'*habitus*. Il semblerait donc que nous soyons en présence, dans ce texte de 1667, d'une conception typiquement pré-cartésienne de la science – ou plutôt des sciences, dans leur diversité irréductible, répondant à celle de leurs objets ; puisque, comme le disait Thomas d'Aquin, « l'*habitus* n'est pas une disposition de l'objet à la puissance [connaissante], mais plutôt une disposition de la puissance à l'objet »²¹. On se rappelle que, dès la première de ses *Règles pour la direction de l'esprit*, rédigées quarante ans plus tôt, Descartes avait récusé cette conception des sciences comme autant d'*habitus* intellectuels ou de dispositions de l'esprit à s'identifier successivement à des objets irréductiblement divers²². Il y avait substitué la thèse de l'unité et de l'universalité fondamentales de la sagesse humaine qui « demeure toujours une et semblable à soi, si différents que puissent être les su-

²⁰ ALSTED 1630. Leibniz disposait de la seconde édition, *Scientiarum omnium Encyclopaedia*, Lyon, 1649.

²¹ « *Habitus enim non est dispositio obiecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiae ad obiectum* » (*ST I-II^{ae}, Q. 50, art. 4, ad. 1*), cité par MARION 1975, p. 27.

²² Voir l'annotation de J.- L. Marion à la première des *Règles utiles et claires*, MARION 1977, p. 90-91, ainsi que MARION 1975, p. 25-30.

jets auxquels elle s'applique, et n'en reçoit pas plus de diversité que la lumière du soleil de la variété des choses qu'elle illumine »²³.

En nous présentant au contraire les disciplines comme autant de terminaisons d'un arbre dichotomique dont le tronc commun est le concept d'*habitus*, Leibniz semble non seulement ressusciter le modèle aristotélicien et thomiste de la science, mais même suggérer qu'il permet de réaliser ce qui avait été l'ambition première des Modernes, dont Francis Bacon avait entrepris la réalisation dans le *De Dignitate et augmentis scientiarum* : établir une « partition », c'est-à-dire une recension systématique exhaustive des disciplines. Car c'est bien cette expression baconienne qui vient sous la plume de Leibniz, lorsqu'il conclut son énumération des *habitus* en écrivant : « Telle est ma partition des disciplines. Je suis certain de les y avoir toutes embrassées, et d'avoir esquissé, brièvement mais exactement, les éléments des sciences »²⁴.

Quoi qu'il en dise, on ne peut s'empêcher de remarquer que manquent dans ce tableau les trois disciplines qui constituaient encore à l'époque les trois facultés supérieures des universités : la théologie, la médecine et... la jurisprudence²⁵. Autant la composition de la science du droit est précisément détaillée dans la seconde partie, autant son rapport avec l'ensemble des disciplines qui la précèdent est passé sous silence. La raison de cette extériori-

²³ Règle I, AT X 359-360, MARION 1977, p. 1-2.

²⁴ « Hâc mea Disciplinarum partitione certus sum omnia exhausisse ; ipsaque scientiarum Elementa breviter, sed solidè adumbrasse » (A VI, 1, 289).

²⁵ Alors qu'elles trouvaient place dans la partition baconienne des disciplines, la théologie naturelle comme première des trois branches de la philosophie (*De Augmentis* III, 2), la médecine comme branche de la philosophie naturelle portant sur le corps humain (*Ib.* IV, 2), la jurisprudence, enfin, sous la forme des réflexions sur la justice universelle relevant de la philosophie humaine civile (*Ib.* VIII, 3).

té, au moins apparente, tient à ce que les *habitus* rassemblés dans la première partie constituent précisément pour Leibniz la philosophie au sens qu'Alsted donnait à ce mot depuis la version de son *Encyclopédie* parue en 1620 :

La Philosophie est la compréhension des disciplines libérales inférieures. Elle est encore appelée *Encyclopaedia*. Ces disciplines sont dites inférieures à la différence des supérieures, que sont la Théologie, la Jurisprudence et la Médecine²⁶.

Voilà donc proprement ce qui nous est présenté dans cette première partie générale : la composition systématique de la philosophie, étendue aux dimensions de l'encyclopédie, dans son rôle traditionnel de propédeutique aux facultés supérieures. De fait, la liste des disciplines énumérées des paragraphes 33 à 38 rappelle assez celles qui composent, dans l'*Encyclopédie* d'Alsted, la « Philosophie théorique »²⁷. Leibniz ne s'en sépare qu'en faisant à nouveau place à la logique – déjà nommée au paragraphe 22 à titre de discipline instrumentale contribuant à l'« instruction » de l'homme – immédiatement après la métaphysique : définie à présent comme traitant de cette « qualité sensible que l'on nomme la pensée », elle est « la plus noble des sciences après la métaphysique »²⁸. L'ordre dans lequel se succèdent ensuite les an-

²⁶ « Philosophia est comprehensio disciplinarum liberalium inferiorum : et aliàs dicitur encyclopaedia. Dicuntur autem disciplinae inferiores ad differentiam superiorum, uti sunt theologia, jurisprudentia et medicina » (*Cursus philosophici encyclopaedia* I, *Archaeologia* col. 1, cité par SCHMIDT-BIGGEMANN 1987, p. 127).

²⁷ Soit le tome III dans l'édition de 1630, ou le tome II dans l'édition de 1649. Cette proximité est d'autant plus nette que la science de l'« action des incorporels vers l'extérieur », que Leibniz présente dans son paragraphe 35 et qui porte dans la table synoptique le nom de « Philosophie pratique », reçoit en réalité, dans le corps du texte, le nom de Pneumatique et la définition plus générale de science des esprits. Or l'acte de naissance de cette discipline se trouve dans le *Cursus philosophici* d'Alsted de 1620 (voir sur ce point la dernière partie de cette étude), et elle est en 1630 la seconde discipline de la Philosophie théorique.

²⁸ « Circa hanc igitur Qualitatem sensibilem quae dicitur Cogitatio versatur Logica, post Metaphysicam nobilissima scientiarum, ab Aristotele ad Mathematicorum formam demon-

ciennes disciplines du *quadrivium* et celles qui leur sont adjointes connaît également certaines modifications, dont il nous faudra rendre compte.

3. L'unité des sciences

Qu'en est-il du principe organisateur de ces ensembles ? On sait que chez Alsted la doctrine des *habitus* ou *hexilogia* revêtait une importance considérable à titre de *praecognitum* de l'*Encyclopédie*, parce qu'elle valait en quelque sorte comme doctrine des capacités subsistant en l'homme après la chute, malgré son état de dépravation, pour se porter à la ressemblance de son créateur²⁹. D'où l'importance, dans le contexte des controverses théologiques de l'époque, de la revendication persistante par Alsted d'un *lumen naturae* inné permettant l'appréhension des principes universels, donc la constitution des sciences³⁰. Quant à la spécification de cet *habitus* théorique en différentes disciplines, elle ne relevait pas pour Alsted de l'*hexilogia*, précisément pour cette raison fondamentale, en régime aristotélicien, que l'*habitus* théorique n'avait pas en lui-même, en tant que tel, le principe de sa diversification, mais que celle-ci lui advenait de la diversité de ses objet³¹. Une fois rappelée la triparti-

strative tradita » (A VI, 1, 286). Alsted cantonnait au contraire la logique au nombre des disciplines philologiques traitées à titre préliminaire dans le premier tome de son *Encyclopédie*.

²⁹ SPARN 1976, p. 188-192 ; SCHMIDT-BIGGEMANN 1983, p. 126-139 ; HOTSON 2000, p. 110-113.

³⁰ « *Lumen naturae, ut in homine est reliquum, est fulgor divinae sapientiae, per quem cernimus lucem, id est, evidentiam & firmitatem primorum principiorum et conclusionum ex illis dependentium* » (ALSTED 1630, t. 1, p. 53).

³¹ *Seconds Analytiques* I, 7 ; MARION 1975, p. 30.

tion aristotélicienne de la philosophie en théorique, pratique et poétique, puis celle de la philosophie théorique en métaphysique, physique et mathématique³², Alsted énumérait dix disciplines théoriques, dont les deux premières résultaient de la scission de la métaphysique en science de l'étant et science des esprits, et dont les sept dernières étaient des subdivisions de la mathématique en tant que science de la quantité en général (voir annexe 2)³³. Encore cette « disposition méthodique des disciplines » n'était-elle que l'image imparfaite de leur « union parfaite », inaccessible à la connaissance humaine³⁴.

Qu'en est-il chez Leibniz ? Comment passe-t-il du concept général d'*habitus* qui est son point de départ, à l'énumération des différentes disciplines ? Laissons de côté pour le moment les premiers groupes des disciplines instrumentales (§§ 23-26) et des arts correspondant aux *habitus* du corps (§§ 28-30), pour nous concentrer sur les disciplines qui, aux paragraphes 33 à 38, correspondent à la composition de la philosophie théorique chez Alsted. Il

³² « [U]niversa philosophia usitate solet distribui in naturalem, moralem & instrumentalem, id est, in theoreticam, practicam & poëticam. (...) Rursus theoretica philosophia est tripartita : metaphysica, physica & mathematica » (ALSTED 1630, éd. 1649, t. II, p. 4).

³³ Conformément à leur inventaire dans la *Methodus admirandorum mathematicorum* de 1613 : « Mathesis est pars encyclopaediae philosophicae tractans de quantitate communiter (...). Ordo scientiarum mathematicarum hic est. Scientiae mathematicae sunt purae vel mediae. Purae sunt quae occupantur circa solam quantitatem : quales sunt arithmetica et geometria. Mediae sunt quae occupantur circa quantitatem haerentem in corpore : ut cosmographia, uranoscopia, geographia ; vel in qualitate ut in optica, musica et architectonica » (ALSTED 1613, rééd. Herborn, 1623, p. 5-7). Seule l'architectonique disparaît de cette liste telle qu'elle est reprise en 1630.

³⁴ « Ea forma [disciplinarum] spectatur vel absolute, vel relate ad nostram cognitionem. Absolute spectata forma est perfecta illa unio, quae nobis non est plane cognita, utcunque tamen adumbratur methodica disciplinarum dispositione » (ALSTED 1630, t. I, p. 75). Voir sur ce point MEHL 2001, p. 114-115.

s'agit de considérer à présent, après la colonne de gauche puis celle de droite de la table synoptique, les articulations qui en occupent le centre. Où l'on découvre que le passage qui s'opère, à partir du paragraphe 31, depuis le concept général d'*habitus* de l'esprit à l'énumération des sciences (§ 33 *sqt.*) met en œuvre une double médiation logique :

Viennent à présent les *dispositions de l'esprit*. Toute action de l'esprit est une pensée, car même vouloir n'est rien d'autre que penser la bonté d'une chose. En outre toute pensée est pensée d'une proposition. Car les termes simples ne se trouvent isolément que chez les bêtes, l'imagination de l'homme n'est jamais sans quelque réflexion³⁵.

Ce n'est pas ici l'*habitus* intellectuel qui rencontre hors de lui des objets divers auquel l'intellect aura à s'identifier ; mais c'est la notion, non pas psychologique, mais logique de *proposition* qui nous fait passer du versant de la classification des *habitus* à celui de l'énumération des disciplines. Celle-ci est toutefois précédée d'un préalable *formel* décisif : en raison de leur forme logique, les propositions se distinguent en singulière contingente, ou « histoire », universelle contingente ou « observation », enfin en universelle nécessaire, « démontrable à partir de ses termes » ou *science* (§§ 32-32a)³⁶. C'est là un point

³⁵ « §. 31. *Habitus animi nunc sequuntur. Omnis autem actio animi est cogitatio, nam et velle nihil aliud est, quam cogitare rei bonitatem. Omnis porrò cogitatio est alicujus Propositionis. Meri enim termini simplices tantùm apud bruta reperiuntur, hominis imaginado nunquam est sine aliqua reflexione* » (A VI, I, 284).

³⁶ « *Propositio omnis est vel singularis, hinc Historia, v. g. Magnes in Mecha Arabiae sursum trahit loculum ferreum Mahumedis, fingamus enim, exempli gratia, hoc ita esse, vel Universalis contingens ex inductione singularium pendens, hinc Observatio, v. g. Magnes trahit ferrum ; vel Universalis necessaria ex ipsis terminis demonstrabilis, hinc Scientia, v. g. Quicquid movetur, ab alio movetur, vel si Magnes trahit ferrum, necesse est corporea effluvia ex Magnete in ferrum ire* » (A VI, 1, 284). La forme d'une proposition consiste pour Leibniz dans sa modalité (portée par la copule) et par sa quantité, qu'elle soit exprimée ou non.

qui persistera d'un bout à l'autre de la philosophie de Leibniz : cette tripartition subsiste sans aucune correction dans le texte modifié des années 1690.

Une fois définie la science comme telle par des critères logiques formels, Leibniz en vient à la classification des propositions en fonction de leur « matière », c'est-à-dire des termes qui y interviennent. Là encore, c'est selon l'une des dichotomies les plus fondamentales et les plus persistantes de son épistémologie qu'il les distingue en termes simples et composés. Dans la *Dissertation sur l'art combinatoire* parue l'année précédente, les termes simples jouaient déjà un rôle central. Ils devaient être identifiés au terme d'un processus d'analyse définitionnelle à partir des notions complexes ; une fois établie la liste de ces « éléments » dont, disait alors Leibniz, « dont toutes les choses sont composées »³⁷, c'était par leur recombinaison que devait pouvoir être établi l'ensemble de toutes les propositions vraies. Concrètement, la tâche d'identifier les termes simples était alors abordée par Leibniz dans un rapport critique à l'inventaire des termes simples de la combinatoire lullienne (A VI, I, 192-194). Tandis que les prédicats absolus étaient pour Lulle les noms des *dignitates* ou attributs divins – Bonté, Grandeur, Durée, Puissance, Sagesse, Volonté, Vertu, Vérité, Gloire – ils devaient pour Leibniz être déterminés en fonction de ce seul critère : « être de tous les plus abstraits »³⁸. Mais il ne con-

³⁷ § 64 : « Porro ut constet ex quibus omnia conficiantur, ad constituenda hujus artis praedicamenta et velut materiam analysis adhibenda est. Analysis haec est : Datus quicumque Terminus resolvatur in partes formales, seu ponatur ejus definitio ; partes autem hae iterum in partes, seu terminorum definitionis definitio, usque ad partes simplices seu terminos indefinibiles » (A VI, I, 194-95).

³⁸ § 60 : « Cur praedicatis absolutis, quae abstractissima esse debent, commiscuit [sc. Lulle] Voluntatem, Veritatem, Sapientiam, Virtutem, Gloriam, cur Pulchritudinem omisit, seu Figuram, cur Numerum? » (A VI, I, 193).

testait pas en 1666 l'idée que ces éléments irréductibles du savoir et de la réalité inclussent les attributs divins, auxquels il envisageait de joindre certains concepts transcendants. L'existence de termes parfaitement simples demeurait cependant dans le *De Arte combinatoria* un postulat abstrait, Leibniz se contentant alors d'en fournir un échantillon pris de la géométrie³⁹.

L'approche de cette question connaît dans la *Nova Methodus* une transformation complète – à telle enseigne que le lecteur qui passe de la recherche des termes simples *De Arte combinatoria* à leur invocation au paragraphe 33 de l'opuscule de 1667 passe littéralement d'un monde à un autre. Leibniz ne se demande plus ici, à la manière de la spéculation lullienne, ce qui est premier et irréductible dans l'ordre de l'être, mais il écrit :

Les termes, quant à eux, sont soit simples soit composés. Les termes *simples* sont ceux que l'on ne peut faire entendre par des termes plus connus, parce qu'ils se présentent immédiatement au sens : ce sont les qualités sensibles elles-mêmes⁴⁰.

La simplicité est déterminée ici d'un point de vue gnoséologique, et même, pourrait-on dire, phénoménologique : son critère ressortit proprement à notre expérience et, qui plus est, aux capacités du langage d'exprimer cette expérience. Car Leibniz ne considère pas les qualités, en général, comme objectivement irréductibles. Au paragraphe 36, il écrira au sujet de celles qui sont propres à chacun des sens : « Il faut que leur histoire, celle de la lumière et des couleurs, ainsi que celle des sons, des odeurs et des saveurs, soit attenti-

³⁹ « Commodissima Mathesis extemporaneo conatui visa est : hinc non a primis simpliciter terminis orsi sumus, sed a primis in mathesi » (A VI, 1, 199).

⁴⁰ « *Termini* porro aut sunt simplices aut compositi. *Simplices* sunt qui sunt indeclarabiles per terminos notiores, quia immediate sensui obijciuntur, ipsae nempe Qualitates sensibiles » (A VI, 1, 285).

vement recueillie, afin que l'on puisse en rendre compte d'autant plus facilement par la matière et le mouvement »⁴¹. Mais en « rendre compte » par l'analyse physique instituée par les Modernes, c'est tout autre chose que de « faire entendre » leur noms par des « termes plus connus ». Leibniz suppose ici, sans encore la thématiser, la distinction qu'il développera dans les écrits de sa maturité entre « simple en soi » et simple « à notre égard »⁴².

Mais la *Nova Methodus* se singularise par le rôle qu'y joue la liste, encore indifférenciée, des « qualités sensibles » : c'est en fonction d'elle que Leibniz y détermine sa « partition des disciplines ». Chacune sera la science de l'une de ces qualités, qui viennent ainsi assumer le rôle qui était celui des grands genres dans la théorie aristotélicienne de la science. Laissons pour l'instant de côté le cas très particulier de la première de ces disciplines, la métaphysique⁴³. Elle est immédiatement suivie de la *Logique* (§ 34) puis de la *Philosophie pratique* en tant que science de la « volonté ou action des incorporels vers l'extérieur » (§ 35). Mais si l'on se reporte au texte de ce paragraphe, on découvre que cette même science y porte le nom plus familier de *Pneumatique* : elle est bien, en réalité, la science des esprits – autrement dit de Dieu, des

⁴¹ « Quarum ut et lucis colorumque, tum sonorum, odorum, saporum historia diligentissimè colligenda est, ut tanto facilius causa per materiam et motum reddi possit » (A VI, 1, 287-288).

⁴² Cette distinction est posée dans les écrits de la dernière année parisienne (*De Formis seu attributis Dei*, A VI, 3, 514 ; *De Plenitudine mundi*, A VI, 3, 524-526) avant d'être théorisée à Hanovre comme celle des attributs distincts et des attributs confus (ainsi en A VI, 4 C, 1960-61). Pour des récapitulations plus tardives, voir la correspondance avec Sophie-Charlotte (GP VI 488, 492-493, 499-500) ou encore les pièces préparatoires aux *Nouveaux Essais* (A VI, 6, 8).

⁴³ Sur le statut et les objets de la métaphysique dans les écrits de la période de Mayence, voir notre introduction à G. W. Leibniz, *Premiers Essais sur les Sciences et la Vérité* (LEIBNIZ 2015).

anges et des âmes séparées – qui s’était trouvée isolée de la science de l’étant en tant qu’étant par la scission de la métaphysique au siècle précédent⁴⁴. Alsted en avait donc fait, dans l’*Encyclopédie* de 1630, la seconde composante de la « Philosophie théorique », venant immédiatement après la métaphysique. Réapparaissant dans une position voisine dans la *Nova Methodus*, elle y est toutefois redéfinie par Leibniz comme la science de la *causalité* :

Cette qualité, à l’exception des autres qualités comme le mouvement, la figure, etc... est dans la cause du monde, c’est-à-dire DIEU, ainsi que dans les causes de certains faits miraculeux, c’est-à-dire les anges, et enfin dans notre esprit [*animo*] en tant que cause du mouvement du corps⁴⁵.

Impensable sous le régime aristotélicien qui gouvernait encore l’encyclopédie alstedienne, cette conception de la causalité comme propre aux esprits s’imposait en revanche sous celui du mécanisme cartésien alors adopté par Leibniz⁴⁶. Mais comment l’auteur de la *Nova Methodus* peut-il inclure la causalité, ainsi entendue comme spontanéité agissante, au nombre des termes simples, c’est-à-dire des qualités sensibles ? Leibniz ne s’arrête pas à si peu : comme il ne peut faire de cette action des esprits *ad extra* l’objet de l’un des cinq sens corporels, il en fait une qualité sensible « à l’esprit seul ». Elle partage ce statut très insolite avec une autre qualité :

⁴⁴ WUNDT 1939, p. 162-170. Pour l’introduction de cet usage de *Pneumatica*, voir ALSTED 1620, p. 298.

⁴⁵ « Et haec Qualitas praecisis aliis Qualitatibus, v. g. motu, figura, etc., inest causae Mundi, seu DEO, tum causis mirabilium quorundam factorum in mundo seu *Angelis*, et denique *Animo* nostro tanquam causae motus corporis » (A VI, I, 286-287).

⁴⁶ Évoquant quelques années plus tard la genèse de sa première philosophie, Leibniz écrira : « [J’]aimais dans Descartes que le premier, il avait nié que les bêtes eussent du sentiment, il leur refusait celui de la joie ou de la douleur et des affections, ou le sens des actions et des passions, et qu’il en faisait des machines comme des horloges » (texte cité en traduction française par FOUCHER DE CAREIL 1905, p. 9).

Par l'esprit sont perçues uniquement deux qualités sensibles : (1) la pensée (2) la causalité. La *pensée* est la qualité sensible de l'intellect humain, ou de je ne sais quelle chose en nous dont nous remarquons qu'elle pense⁴⁷.

On reconnaît ici évidemment le « nescio quid mei quod sub imaginatione non venit » de la seconde *Méditation métaphysique* (AT VII, 29, 23-24). Leibniz n'avait sans doute pas à cette époque de connaissance directe des *Méditations*, pas plus que du reste du corpus cartésien⁴⁸. On peut supposer qu'il a trouvé cette formule sous la plume de l'un des introducteurs de Descartes en Allemagne, comme Johannes de Raei ou Johannes Clauberg⁴⁹.

Il semblerait d'autant plus intéressant d'établir les modalités de cette réception de Descartes que, si l'on en revient à présent à l'ensemble du tableau présentant les articulations de la première partie, on découvre que l'influence cartésienne ne se limite pas à la formule de cette « chose en nous dont nous remarquons qu'elle pense », ou à l'adoption de la thèse mécaniste selon laquelle la causalité ne réside que dans les esprits. La liste qui commence par *cogitatio* et *voluntas*, avant de se poursuivre au paragraphe 36 par les sensibles communs *numerus*, *extensio* et *motus*⁵⁰ est bien celle des natures simples intel-

⁴⁷ « Mente percipiuntur duae tantùm Qualitates sensibles : (1.) cogitatio, (2.) causalitas. Cogitatio est Qualitas sensibilis intellectus humani seu nescio cujus rei in nobis quam animadvertimus cogitare » (A VI, 1, 286).

⁴⁸ Il faut cependant tenir compte de l'hypothèse formulée par R. Bodéüs dans sa très précieuse édition de la *Correspondance* entre Leibniz et son maître Jacob Thomasius : Leibniz avait probablement connaissance des *Principia philosophiae* (BODÉÜS 1993, p. 168).

⁴⁹ Leibniz manifestera en 1668 une connaissance précise de la *Clavis philosophiae naturalis* de J. de Raei, parue à Leyde en 1654 (DE RAEI 1654 ; cf. BODÉÜS 1993, p. 55-70). La médiation la plus probable reste cependant celle de Clauberg, dont il devait connaître, outre la *Defensio cartesiana* (CLAUBERG 1652), les *De Cognitione Dei et nostri centum exercitationes* (CLAUBERG 1656).

⁵⁰ « Qualitates organis corporeis sensibles sunt vel communes pluribus organis, nempe : numerus (qui omnibus sensibus externis percipitur), huc Arithmetica : et Extensio ejusque varii

lectuelles puis matérielles énumérées par Descartes à la Règle XII, et devenues au paragraphe 47 de la première partie des *Principia Philosophiae* « les notions simples dont nos pensées sont composées »⁵¹. De fait, on se rappelle que chez Descartes le critère de la simplicité ressortissait, comme ici, à notre connaissance : les notions simples des *Regulae* étaient des « atomes d'évidence »⁵², indépendamment de la possibilité de pousser plus loin leur analyse *a parte rei*⁵³. Il est vrai que pour Descartes cette évidence ne devait rien aux sens. On a donc affaire, de la part de Leibniz, à une conversion qui reverse au registre du *sensus* une liste de notions élémentaires qui pour Descartes relevaient toutes du seul entendement détaché des sens : aux différentes modalités de leur connaissance par l'entendement, Leibniz substitue différentes modalités d'appréhension sensible.

*

Récapitulons notre parcours : Leibniz rédige à l'automne 1667 une « méthode », c'est-à-dire, au sens du XVI^e siècle, une présentation systématique des composantes d'une discipline, en l'occurrence la jurisprudence ; conformément à l'usage, il introduit la présentation de cette faculté supérieure par un exposé préliminaire portant sur l'ensemble des facultés infé-

modi (quae visu solum et tactu percipitur), hinc *Geometria*. (...) Sensus autem simplicissimus est tactus, quo percipitur : *motus* » (A VI, 1, 287).

⁵¹ Respectivement AT X 417-423 et AT VIIIa 22. Sur les différentes versions de cette doctrine cartésienne, voir J.-L. Marion, *Questions cartésiennes*, chap. III. Relevons toutefois, chez Leibniz, l'absence notable de la figure, qui se trouvait pourtant, l'année précédente, au nombre des termes premiers qu'il reprochait à Lulle d'avoir omis de sa liste des « prédicats absolus » (A VI, 1, 193).

⁵² Selon l'expression d'HAMELIN 1911, p. 86.

⁵³ Voir sur ce point MARION 1975, p. 135.

rieures, autrement dit sur la *philosophie ou encyclopédie*, au sens de son grand prédécesseur Johann Heinrich Alsted. Mais il transforme ce modèle alstedien par deux innovations décisives : l'une d'inspiration baconienne, selon laquelle chaque branche du savoir a pour objet propre une qualité traitée pour elle-même indépendamment des sujets auxquels elle est inhérente, la somme de ces enquêtes constituant l'ensemble de la philosophie dite « abstraite »⁵⁴ ; la seconde, qui fait la singularité de cette œuvre de jeunesse jamais abandonnée, est que ces qualités ne sont plus conçues par Leibniz, comme elles l'étaient par Bacon, comme les éléments derniers constitutifs de la réalité : le critère en fonction duquel elles sont déterminées est le critère cartésien de la simplicité, relatif à notre connaissance : elles deviennent ainsi chez Leibniz les éléments derniers de notre expérience qu'on « ne peut faire entendre par des termes plus connus ».

Leibniz s'attachera, le reste de sa vie durant, à expliciter les présupposés encore confus de cette première ébauche : il posera pour elle-même la distinction entre simplicité absolue et simplicité « à notre égard » ; il expliquera longuement pourquoi seule l'analyse résolutive des qualités est démonstrative, alors que l'étude des sujets auxquels elles sont inhérentes est « historique »⁵⁵ ; il s'efforcera enfin d'intégrer ces éléments à un projet encyclopédique dont il ne reniera jamais le premier modèle alstedien, mais auquel il lui faudra intégrer ses propres inventions dans les domaines de la physique et des mathé-

⁵⁴ « *Philosophiam abstractam de Qualitatibus sequitur Concreta de Rebus, in quas hae Qualitates coierunt* » (A VI, 1, 288).

⁵⁵ A VI, 4 A, 1960 ; A VI, 4 C, 1975, 1986.

matiques⁵⁶, inventions qui ouvrent, littéralement, sur un autre monde. D'où le profil très singulier de cette « Nouvelle Méthode », qui tient d'un côté, par sa première conception, aux controverses des juristes humanistes du XVI^e siècle, et à laquelle sont venus s'agréger, avec le temps, des « ouvertures » sur la science du XVIII^e siècle.

MARINE PICON

INSTITUT D'HISTOIRE DE LA PENSÉE CLASSIQUE

ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE DE LYON

⁵⁶ Les transformations les plus révélatrices de ce changement d'époque sont sans doute celles apportées au paragraphe 24 : la topique ou art d'inventer, présentée en 1667 dans la continuité de Lulle et de Bisterfeld comme reposant sur « les lieux, c'est-à-dire les relations transcendantes » fait l'objet d'une présentation fortement renouvelée par les révisions des années 1690. Elle est alors distinguée en deux voies, « indicative » et « démonstrative », cette dernière reposant largement sur les travaux des mathématiciens modernes « comme Cardan, Viète, Descartes » ainsi, ajoute Leibniz, « que le calcul infinitésimal que nous avons découvert » (A VI, 1, 279). De même, la physique du paragraphe 36 ne sera plus la science du mouvement inspirée de Hobbes, mais aura pour objets les forces motrices et de résistance, dont la doctrine explicatrice reçoit désormais le nom proprement leibnizien de « dynamique » (A VI, 1, 287).

INDEX LEMMATVM
 singulorum Tomorum huius Operis.

TOMVS PRIMVS.

In quo	{	Præcognita Disciplinarum	{	Hexilogia.
				Technologia.
				Archælogia.
				Didactica.
		Philologia	{	Lexica.
				Grammatica.
				Rhetorica.
				Logica.
				Oratoria.
				Poëtica.

TOMVS SECVNDVS.

In quo Philosophia Theoretica.	{	Metaphysica.
		Pneumatica.
		Phyfica.
		Arithmetica.
		Geometria.
		Cosmographia.
		Vranometria.
		Geographia.
		Optica.
		Musica.

TOMVS TERTIVS.

In quo	{	Philosophia Practica	{	Ethica.
				Oeconomica.
				Politica.
				Scholastica.
		Facultates Principes		Theologia.
				Iurisprudentia.
				Medicina.
		Artes Mechanicæ		Mechanologia generalis, & specialis miscellanea.
				Mechanologia Phyfica.
				Mechanologia Mathematica.

TOMVS QVARTVS.

In quo Præcipuæ Farragines disciplinarum.	{	Mnemonicæ.
		Historica.
		Chronologia.
		Architectonica.
		Apodemica, Critica.

NOMEN

BIBLIOGRAPHIE

I. Sources

ALSTED 1613 = JOHANN H. ALSTED, *Methodus admirandorum mathematicorum complectens novem libros Matheseos universae*, Herborn, Johann Heinrich 1613.

ALSTED 1620 = JOHANN H. ALSTED, *Cursus philosophici encyclopaedia (...) complectens universae philosophiae methodum*, Herborn, Johann Heinrich 1620.

ALSTED 1630 = JOHANN H. ALSTED, *Encyclopaedia septem tomis distincta*, Herborn, Johann Heinrich ; réédition sous le titre *Scientiarum omnium Encyclopaedia*, Lyon, Huguetan et Ravaud 1649.

CLAUBERG 1647 = Johannes Clauberg, *Elementa philosophiae seu Ontosophia*, Groningue, Johannes Nicolai 1647.

CLAUBERG 1652 = JOHANNES CLAUBERG, *Defensio cartesiana*, Amstelodami, apud L. Elzevirium 1652.

CLAUBERG 1656 = JOHANNES CLAUBERG, *De Cognitione Dei et nostri centum exercitationes*, Dispargi, ex officina Wingaerden 1656.

AT René Descartes, *Œuvres*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris, L. Cerf 1897-1911.

HOBBS 1655 = THOMAS HOBBS, *Elementorum philosophiae sectio prima De Corpore*, Londres, Crook 1655.

KECKERMANN 1604 = BARTHOLOMÄUS KECKERMANN, *Praecognitorum logicorum tractatus III*, Hanoviae, apud G. Antonium 1604 (Hanau 1599).

KECKERMANN 1613 = BARTHOLOMAUS KECKERMANN, *Systema Systematum* (éd. J. H. Alsted), Hanoviae, apud haeredes Guillelmi Antonii 1613.

GP GOTTFRIED W. LEIBNIZ, *Die Philosophischen Schriften*, éd. CARL I. GERHARDT, Berlin, Weidnam 1875-1890.

A GOTTFRIED W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Deutsche Akademie der Wissenschaften. Berlin, Akademie Verlag, 1923-. L'abréviation A est suivie des numéros de la série, du volume et de la page.

LEIBNIZ 2015 = GOTTFRIED W. LEIBNIZ, *Premiers Essais sur les Sciences et la Vérité : Nova Methodus (I), Accessio ad Arithmetica Infinitorum et autres textes* introduits, traduits et annotés par MARINE PICON et DAVID RABOUIN, Paris, Presses universitaires de France, à paraître en 2015.

DE RAEI 1654 = JOHANNES DE RAEI, *Clavis philosophiae naturalis, seu Introductio ad naturae contemplationem Aristotelico-Cartésiana*, Lugduni Batavorum, ex officina Johannis et Danielis Elsevier 1654.

RAMUS 1555 = PETRUS RAMUS, *Dialectique*, Paris, A. Wéchel 1555.

II. Commentaires

ANTOGNAZZA 2009 = MARIA ROSA ANTOGNAZZA, *Leibniz: an Intellectual Biography*, Cambridge University Press 2009.

BODEÛS 1993 = RICHARD BODEÛS (introduction, traduction et annotation), *Leibniz - Thomasius, Correspondance 1663-1672*, Paris, Vrin 1993.

FOUCHER DE CAREIL 1905 = LOUIS - ALEXANDRE FOUCHER DE CAREIL, *Mémoire sur la Philosophie de Leibniz*, Paris, F. R. de Rudeval 1905.

HAMELIN 1911 = OCTAVE HAMELIN, *Le Système de Descartes*, Paris, Alcan 1911.

HOTSON 2000 = HOWARD HOTSON, *Johann Heinrich Alsted, 1588-1638 : between Renaissance, Reformation, and Universal Reform*, Oxford, Clarendon Press 2000.

HOTSON 2007 = HOWARD HOTSON, *Commonplace Learning: Ramism and Its German Ramifications 1543-1630*, Oxford University Press 2007.

LAERKE 2015 = MOGENS LAERKE , «*More mathematico demonstrata, ordine naturali exposita*. Leibniz sur l'organisation de l'encyclopedie», in ARNAUD PELLETIER (éd.), *Leibniz et l'expérience*, Studia Leibnitiana Sonderheft, à paraître, Franz Steiner 2015.

MACLEAN 1992 = IAN MACLEAN, *Interpretation and Meaning in the Renaissance: the Case of Law*, Cambridge, Cambridge University Press 1992.

MARION 1975 = JEAN-LUC MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes : science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, Paris, Vrin 1975.

MARION 1977 = JEAN-LUC MARION (traduction et annotation), *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité de René Descartes*, La Haye, Nijhoff 1977.

MARION 1991 = JEAN-LUC MARION, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, Presses universitaires de France 1991.

MEHL 2001 = EDOUARD MEHL, *Descartes en Allemagne 1619-1620 : le contexte allemand de l'élaboration de la science cartésienne*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg 2001.

PALAIA 1997 = ROBERTO PALAIA, «Per un lessico leibniziano: appunti sui problemi terminologici della *Nova methodus leibniziana* del 1667» in *Il vocabolario della République des lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo*, Atti del Convegno internazionale in memoriam di Paul Dibon (Napoli, 17-18 maggio 1996), a cura di MARTA FATTORI, Florence, Olschki 1997

PALAIA 2000 = ROBERTO PALAIA, « Unità metodologica e molteplicità disciplinare nella *Nova Methodus discendae docendae Jurisprudentiae* », dans *Unità e Molteplicità nel Pensiero filosofico di Leibniz*, a cura di ANTONIO LAMARRA e ROBERTO PALAIA, Florence, Olschki 2000, p. 143-157.

ROSSI 1960 = PAOLO ROSSI, *Clavis universalis: arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milan - Naples, Ricciardi 1960.

SAVINI 2011 = MASSIMILIANO SAVINI, *Johannes Clauberg, «Methodus cartesiana» et ontologie*, Paris, Vrin 2011.

SCHMIDT-BIGGEMANN 1983 = WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN, *Topica Universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*, Hambourg, F. Meiner 1983.

SPARN 1976 = WALTER SPARN, *Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts*, Stuttgart, Calwer 1976.

VON STINTZING 1880-1884 = RODERICH VON STINTZING, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, Munich - Leipzig, Oldenbourg 1880-1884.

VASOLI 1973 = CESARE VASOLI, « Enciclopedismo, Pansofia e Riforma "Metodica" del Diritto nella *Nova Methodus* di Leibniz », *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 2 (1973), p. 37-109.

VASOLI 1978 = CESARE VASOLI, *L'Enciclopedismo del Seicento*, Napoli, Bibliopolis 1978.

WUNDT 1939 = MAX WUNDT, *Die Deutsche Schulmetaphysik des XVII Jahrhunderts*, Tübingen, P. Siebeck 1939.

THE DIDACTIC, PERSUASIVE AND SCIENTIFIC USES OF ILLUSTRATIONS AFTER DESCARTES

ANDREA STRAZZONI

For anyone willing to understand the ways of teaching philosophy in early modern age, some selection in the scope of analysis is required. First of all, it is to be distinguished the teaching of philosophy in lectures given at scholarly institutions and aimed at an audience of students, from the broader dissemination of philosophical ideas through different contexts and audiences. In other words, one has to distinguish between the didactics or pedagogy of philosophy, and the dissemination of philosophical ideas as such. Yet, this distinction seems to collapse as one approaches the emergence of those ground-breaking ideas, unheard both to students and to more experienced readers, which signalled the emergence of early modernity. Accordingly, the study of the teaching of philosophy in early modern age calls for a clarification of its very object. This paper, presented in a shorter version at the international conference *Dal commentario al manuale: l'insegnamento della filosofia in età moderna*, aims at this clarification by focusing on the functions fulfilled by images in printed sources, showing how and why new ideas were conveyed by illustrations besides by words alone.

Historians and philosophers have neglected the philosophical relevance of the use of illustrations in books for a long time. The first, remarkable exception has been the *Album of Science* of John E. Murdoch, being the first focused on the ways images convey the arguments expressed in text¹. More recently, Cristoph Lüthy and Alexis Smets have highlighted some problems underlying the study of illustrations in philosophical treatises, suggesting «an approach that takes into consideration the epistemological, ontological and pedagogical assumptions that surrounded their production»². While paying attention to these issues, an aim of this paper is to highlight the role of illustrations in the dissemination of new philosophical and scientific paradigms in early modernity, namely, of Cartesianism and Newtonianism. However, different functions can be ascribed to pictures in early modern philosophical books: for example, pictures acted as philosophical means, filling the gap between the premise of a theory and its actual contents. This is the very case of Descartes's *Principia philosophiae*, where illustrations «constitute one of the facets of Descartes's 'clear and distinct ideas', serve as a bridge between logical deduction and rhetorical persuasion, and are therefore also caught up in the tension between metaphysics and mechanical physics that characterizes the *Principia*», as Lüthy has shown³. Moreover, illustrations acted as promoting or propagandistic means, being superfluous in the explanation of the theories expressed in text but useful to present them in a more persuasive or fas-

¹ MURDOCH 1984.

² LÜTHY-SMETS 2009, see p. 400. For an overview of recent literature on the role of images in the scientific revolution, see VANPAEMEL 2011, 241-242.

³ LÜTHY 2006, 103. See also p. 107: «Descartes's illustrations play their prominent role, constituting [...] a fragile bridge between the mode of deduction and that of persuasion. [...] the abstract limpidity of Descartes's deductions begins to yield to the suggestive clarity of visual imagery».

cinating way. Eventually, pictures could have a more proper didactic function, aiming to help the reader in understanding theories expressed by text, yet without any “wondering” function. Actually, the boundaries between such functions are hard to be distinguished, insofar the same picture could serve for all these purposes, and philosophical, persuasive and didactic functions are all subordinated to the aim of conveying an idea or a theory which can be brought to reader’s mind in different ways. For instance, in Descartes’s works one can find the imagery of a theory supposedly based on pure reason⁴. Still, the use of illustrations and the introduction of new scientific and philosophical models are unmistakably related. Insofar illustrations were used to support different approaches in philosophy and in its dissemination, their functions are to be evaluated in the context of their production, determining their presence and typologies in physical treatises, where they figured as allegorical title pages, illustrations of experiments, phenomena, analogue or comparable processes and features, invisible structures, data maps, idealized or geometrical features of nature, all depicted with different degrees of abstraction⁵. Therefore, one has to consider the particular function of each picture by paying attention to the kind and the aim of the text in which it is used, as well as to the theory of knowledge of its author, by evaluating the discrepancies between his metaphysical assumptions and the legitimacy of the use of pictures in presenting his theories. Moreover, the actual entailments of their contents in respect to those declared in texts are to be taken into account.

Actually, the Dutch philosophical context of the Seventeenth and

⁴ See the previous note.

⁵ On the various kinds of scientific illustrations, see HACKMANN 1993.

Eighteenth century offers a special viewpoint for this kind of historical analysis. Owing to the fact that Cartesian philosophy was introduced in the curriculum of Dutch universities in a consistent manner, Dutch scholars used illustrations in philosophical textbooks in different ways. Indeed, ways in teaching the new philosophy have different entailments in the figurative apparatus supporting its acceptance. Being taught for the first time at Utrecht and Leiden universities⁶, Cartesian philosophy found its means of dissemination, besides in the circulation of the very works of Descartes, in private lectures, *praelectiones* and public disputations, as well as in textbooks based on their contents. Hence, a comparative analysis of the interpretations of Cartesian philosophy provided by the first Dutch Cartesian scholars can offer an overview on the functions of illustrations in the teaching and dissemination of Cartesian ideas.

In comparison with Aristotelian treatises, Descartes's books were the first philosophical writings provided with a huge illustrative apparatus⁷. Since Descartes purported a mechanical view of physics, his conceptualization of nature by means of geometrical principles could find a pictorial representation, whereas Aristotle's essentialist physics could not be put in picture⁸. Indeed, the use of pictures in early modernity can be noticed in natural philosophy as this concerns representable physical features, while disciplines as logic, metaphysics or ethics could not be conveyed by

⁶ On the relevant context, see VERBEEK 1992.

⁷ On the use of illustrations by Descartes, see, besides Lüthy's articles, BAIGRIE 1996; ZITTEL 2005; ZITTEL 2009; VAN OTEGEM 2005. On the use of imagery in the establishment of a Cartesian curriculum, see VANPAEMEL 2011, analysing the role of Cartesian engravings in the reform of studies at the University of Louvain in the 1670s.

⁸ MURDOCH 1984, X; LÜTHY 2006, 97-98. For what it concerns the Dutch context, one cannot find any illustration in the widely spread manuals of Franco Burgersdijk.

imaginative means, with the exception of the use of some graph or geometrical sample⁹. Also, purporting Descartes's theories a groundbreaking view in philosophy required some persuasive mean, allowed by the progresses in printing techniques. Eventually, as Lüthy has shown, in Descartes's books images have a relevant philosophical significance as they replace the supposedly rational clarity and distinction with visual representations¹⁰. Still, the use of illustrations in philosophical textbooks was not limited to Descartes's treatises. One can find an extensive use of images in other books aimed to disseminate and teach Cartesian philosophy, helped by an original illustrative apparatus. An analysis of the Cartesian treatises of natural philosophy appeared in the Dutch Republic, therefore, would disclose the different uses Dutch philosophers made both of their own illustrations and of those of Descartes, often reprinted with the same types and included in their books.

1. The propagandistic function

It might seem paradoxical, but indirect information on the role of illustrations is provided by the texts of Adriaan Heereboord (1614-1661), which are deprived of any image. Active at Leiden University since 1643, during his lectures - covering all the fields of philosophy - Heereboord compared the opinions of different philosophers instead of developing a

⁹ Some scheme or organization of text in trees and graphs can be found in the manuals of Ramistic logic, in Clauberg's *Ontosophia* (CLAUBERG 1664B), in Geulincx's *Logica restituta* (GEULINCX 1892, 165-454). Moreover, Spinoza uses three geometrical figures in his *Ethica*: still, these concern extension and the ideas of geometry (see SPINOZA 1677, 13, 47, 55).

¹⁰ *Supra*, n. 3.

comprehensive philosophical corpus. Thus, he integrated Cartesian arguments with Scholastic theories, as well as with those of Bacon and of the Catholic and Reformed thinkers of the Renaissance¹¹. The absence of pictures in his works can be explained both by the fact that Heereboord was not concerned with the introduction of a new paradigm as the replacement of an older one, and by the proceeding of his arguments, as these consist on the confrontation of the ideas of different authors. Eventually, the role of pictures in Cartesian context can be appreciated in contrast to Heereboord's views on philosophy: that is, in the use Henricus Regius (1598-1679) and Johannes de Raey (1620-1702) made of illustrations. However, since Regius's imagery had a longer evolution than De Raey's, who did not improve the illustrative apparatus of his works, I will start my survey with the latter.

In his *Clavis philosophiae naturalis aristotelico-cartesiana* (1654, 1677)¹², De Raey provides a Cartesian interpretation of Aristotle's philosophy by showing that the basics of Cartesian physics were shown by Aristotle. His book aimed at softening the introduction of Cartesianism at Leiden University, where a ban on new philosophy was enacted during the Leiden crisis (1647), was still effective in the early 1650s¹³. However, rather than to impede the dissemination of Descartes's ideas, the ban was meant to avoid any further controversy within the University. Indeed, after having been forbidden to teach Descartes's metaphysics in 1648¹⁴, De Raey was asked in 1651 by the University Curators to provide some lectures on Descartes's

¹¹ HEEREBOORD 1654, *Ad Curatores epistola*, 5-6.

¹² DE RAEY 1654; DE RAEY 1677.

¹³ VERBEEK 1992, 32-51.

¹⁴ MOLHUYSEN 1918, 15*, 11.

natural philosophy¹⁵. Yet, under the condition that the matter would be dealt by showing that Aristotle's philosophy was consistent with Descartes's, and through a commentary of Aristotle's *Problemata*¹⁶. Hence, between 1651 and 1652 De Raey held five disputations *Ad Problemata Aristotelis*, later enlarged and published as his *Clavis philosophiae naturalis*. Along with the establishment of a concordance between Aristotle and Descartes, in these works De Raey provides a *specimen* of Descartes's physics, concerning the nature of matter, the laws of motion and the notion of subtle matter, presented by him as purely intellectual *praecognita*, or the basics of a rational physics. In fact, De Raey's disputations and *Clavis* open with an introductory *Oratio de gradibus et vitiis notitiae vulgaris* assessing the specificity of new philosophy in respect of the means of Scholastic or vulgar knowledge. Still, even if stating that imagination is a mean of the vulgar way of reasoning characterizing Scholastic philosophy¹⁷, De Raey relies on the use of pictures in different manners.

Through De Raey's *Clavis*, one can acknowledge different use of images in the dissemination of Cartesian philosophy. First of all, De Raey wants to establish a concordance between old and new philosophy. Insofar Aristotelian physics concerned qualitative features of reality, it was scarcely capable of visual representation. Still, in De Raey's *Clavis* there is the very depiction of an Aristotelian concept, which could be represented, however, since it regards some geometrical feature of bodies. Such image can be found in the second section of the chapter *De materia subtili*, where the existence of

¹⁵ DE RAEY 1654, *Epistola dedicatoria*, XXIV (unnumbered).

¹⁶ MOLHUYSEN 1918, 54; DE RAEY 1654, *Epistola dedicatoria*, XXIV (unnumbered). See STRAZZONI 2011.

¹⁷ DE RAEY 1654, 8.

subtle matter – admitted by Descartes as one of the three basic elements of the universe¹⁸ – is proven by stating that the inhomogeneity of matter entails the existence of particles that can adapt themselves to every space¹⁹. De Raey argues that this is consistent with Aristotelian physics, as according to Aristotle heterogeneous bodies cannot be composed by regular solids (here reprinted as fig. 1, in the appendix)²⁰, and require a subtler matter to fill their gaps. In this way, De Raey provides the depiction of an Aristotelian concept: being not necessary to understand Descartes’s theory, it acts as a propagandistic mean. Indeed, it is included in a text not aimed to provide a comprehensive view of Cartesian philosophy but only to support its introduction also through persuasive tools as images. That is, to popularize the very contents of Descartes’s *Principia* by tracing them back to Aristotle’s genuine thought and by means of pictures. De Raey, actually, carries out such “popularization”, through imagination as a vulgar or Aristotelian means of knowledge.

This function of De Raey’s *Clavis* is confirmed by the next pictures used by De Raey, which help in understanding Descartes’s laws of motion and rules of collision through the representation of perfectly equal masses (fig. 2)²¹. Such pictures, which can be found also in the original text of De Raey’s *Disputationes ad Problemata Aristotelis* (1651-1652)²², should convey the idea of the different proportions of such bodies, conceived as if they have no contact

¹⁸ It is discussed in DESCARTES 1644, III, §§ 48-52.

¹⁹ DE RAEY 1654, 147-149.

²⁰ Fig. 1, *ibid.*, 149. «Cumque Aristoteles III de coelo, cap. 8 dicit *pyramidem et cubum* [...] *replere posse totum* aliquod spacium [...] manifestum est ibi sermonem esse de istiusmodi cubis, pyramidibus, et c. quae geometricam habeant perfectionem», DE RAEY 1654, 150. See Aristotle’s *De coelo*, III, 8, 306b 3-9.

²¹ Fig. 2, DE RAEY 1654, 113.

²² DE RAEY 1652, 10 (unnumbered).

with all the other ones (i.e., in void). Hence, they serve to help the reader in imaging the in-motion, dynamic sequence of their collision. Being not representable in itself, De Raey still represents such masses, whereas Descartes included only one picture of them in his *Principia* (fig. 3)²³. Such pictures can find their proper place in De Raey's abridgement of Descartes's physics. Thus, they have also a didactic function, to the extent that they help the reader in understanding the laws concerning the proportions of motion, size and forces of bodies, still without formulating these in a mathematical form. The missing mathematical formulation, eventually, is replaced by De Raey through a visual tool, as Descartes did in the main part of his treatise²⁴.

Also, the propagandistic function of De Raey's *Clavis* is noticeable in the use of metaphors in pictures. Like Descartes, De Raey explains how insensible structures can be taken into account for observable phenomena. Because such structures cannot be observed, their features are suggested by means of a comparison with clews of worms or eels²⁵. These pictures, in fact, have a precise reference in Descartes's work, since they depict a metaphor used – but not illustrated in picture – in Descartes's *Meteores*²⁶. As in the case of the colliding masses depicted to present the laws of motion, De Raey integrates Descartes's contents with new images, providing the readers with an illustrated handbook of some sections of Descartes's works.

In other cases, in De Raey's *Clavis* images act as replacements of textual contents. This is the case of the representation of the *particulae striatae*, used by Descartes to explain magnetic phenomena and whose form is argued by

²³ Fig. 3, DESCARTES 1644, 60.

²⁴ LÜTHY 2006.

²⁵ DE RAEY 1654, 151-152.

²⁶ AT VI, 233-234.

De Raey from the nature of round particles, which leave triangular gaps among themselves. These are occupied by subtle matter, which assumes a screwed shape to fit them: actually, such shape is suggested by De Raey through a comparison of images, without any direct statement on its consequentiality from the triangular spaces left between globes (figs. 4-5)²⁷. A similar case concerns the circularity of motion, which is not explicitly stated but only suggested in picture as a corollary to some considerations on the role of subtle matter in rarefaction and condensation (fig. 6)²⁸. Imagination – through illustrations – is thus the means by which De Raey brings the reader to understand the basic shapes of subtle matter. Such matter is required to explain the seeming presence of void shown by Torricelli's tube, the only scientific instrument described and depicted in De Raey's *Clavis* (fig. 7)²⁹. The evidences resulting from its use apparently contradict the Cartesian theory, whose falsification is prevented by the notion of subtle matter. In other words, the tube is not used as a test-bed for theory: its use and depiction are aimed to excite wonder in order to convince the reader of the existence of subtle matter through a lowbrow experience³⁰.

2. Didactics and experience

Whereas De Raey provided a theory of philosophical knowledge consistent with Descartes's metaphysics, while expounding his physics by means of

²⁷ Fig. 4, DE RAEY 1654, 186; fig. 5, *ibid.*, 188.

²⁸ Fig. 6, *ibid.*, 193.

²⁹ Fig. 7, *ibid.*, 194.

³⁰ «Tria insuper alia argumenta magis popularia et obvia coronidis loco obiter indicare lubet», *ibid.*, 191. «Ut naturae hoc arcanum [...] admirandum longius prosequamur», *ibid.*, 196-197.

images also when these were not required to understand the text – and even through images alone –, Regius embraced a different view of philosophical knowledge. Presenting in his *Fundamenta physices* (1646)³¹ a comprehensive physical theory based on Descartes's *Essais*, *Principia* and *Le monde* (which Regius could read as Descartes provided him with a copy³²), Regius defines his theory as a hypothetical account for phenomena, based on experience as the source of philosophical knowledge. Indeed, he rejects the existence of any innate idea – even that of God³³ – and assumes Revelation as the only guarantee for the reliability of mental faculties in providing physical explanations³⁴. Thus, his conclusions are only provisional and not meant to convince everyone, since evidence is determined by bodily temperaments³⁵. Descartes – who could read the proofs of Regius's book in advance – criticized him as leaving the principles of physics without a foundation on adequate *probationes*³⁶. In fact, instead of providing a deductive physics based on metaphysical principles, Regius wanted to furnish some explanations based on experience. Such account of philosophical knowledge, hence, has relevant entailments in the huge illustrative apparatus of his textbook, primarily intended to provide students with a comprehensive manual of new physics, yet deprived of its metaphysical foundation.

³¹ REGIUS 1646. Further editions: REGIUS 1654; REGIUS 1661; REGIUS 1686.

³² See the letter of Descartes to Regius of May 1641, in AT III, 374, and in BOS 2002, 70-71. On Regius's *Fundamenta physices*, see VERBEEK 1994. On Regius's natural philosophy, see BELLIS 2013. Regius's *Fundamenta physices* were also based on the contents of his *Physiologia sive cognitio sanitatis* (REGIUS 1641), *Responsio, sive Notae in appendicem* (REGIUS 1642) and of his unpublished *Compendium physicum*, whose contents were developed by Regius on the sole basis of Descartes's *Essais*: see VERBEEK 1994, 546; BOS 2002, 4, n. 9.

³³ REGIUS 1646, 251-254.

³⁴ *Ibid.*, 249.

³⁵ *Ibid.*, 287, 305-306.

³⁶ See the letter of Descartes to Regius of July 1645: AT IV, 249, BOS 2002, 187-188. For an account of the role of illustrations in Descartes's cosmology, see LÜTHY 2006, 113-116.

First of all, according to Regius the laws of motion are not deduced from the constant action of God on the world³⁷. Hence, he mentions only Descartes's first³⁸ and second law, and grounds these on experience³⁹. Descartes's third law is left out by Regius, nor he adopts all the seven rules of impact drawn by the Frenchman from the laws of motion⁴⁰. Given the problematic status of the third law and of the rules of impact⁴¹, Regius focuses on the relation between force, size and speed of bodies (in his words, *validitas*, *celeritas* and *tarditas*, *magnitudo* and *parvitas*⁴²) by showing how these can be exploited by means of some simple devices⁴³. He does not provide the rules of their behaviour, still maintaining their proportionality. This can be observed with lever (*vectis*), inclined plane (*planum inclinatum*, fig. 8) and pulley (*trochlea*), represented by Regius according to their geometrical features or in more realistic ways⁴⁴. The conclusions reached through these devices are generalized to the use of wheel and axle (*axis in peritrochio*), snail (*cochlea*), wedge (*cuneus*), mentioned as samples of more complex devices, since they embody the combination of the previous tools⁴⁵. Eventually, instead of Descartes's rules of collision – put in pictures by De Raey – Regius sets forth some samples of daily used devices. Their illustration does not convey the idea of the basic, mechanical behaviour of parts of matter in the

³⁷ DESCARTES 1644, II, §§ 36-42.

³⁸ REGIUS 1646, 1, 7.

³⁹ *Ibid.*, 17.

⁴⁰ Regius avails only the first and second rule: *ibid.*, 18-19.

⁴¹ CLARKE 1977.

⁴² REGIUS 1646, 10-11.

⁴³ «Illa proportio celeritatis, in parvo corpore existentis, ad magni mobilis tarditatem, in illis machinis, per earum conformationem variam, infinitis rationibus potest augeri et variari [...]. Atque haec in machinis facile demonstrari possunt», *ibid.*, 11.

⁴⁴ *Ibid.*, 12-13. Fig. 8 is at p. 13.

⁴⁵ *Ibid.*, 15-17.

same way as De Raey attempted to show. In fact, Regius's illustrations serve only to help the reader in grasping the very existence of forces. They have a main pedagogical function and reflect the empirical attitude of Regius, both in discovery and in teaching. On the other hand, illustrations play a more relevant role in Regius's next, general considerations on the properties of motion, concerning its determination or direction.

By considering the difference between motion and direction in a moved body, and the opposition between different determinations in motion – since the quantity of motion cannot vary, whereas directions can be changed in colliding bodies⁴⁶ – Regius presents some samples of reflection and refraction of bodies, for whose discussion he relies on the sample of the tennis ball provided in Descartes's *Dioptrique* (fig. 9), depicted by Regius in its mere geometrical features (fig. 10)⁴⁷. Instead of Descartes's metaphysical deduction of the mechanical laws of nature, which results in a hardly depictable imagery, Regius presents some practical samples revealing the existence of forces and the geometrical determination of colliding bodies, borrowed from Descartes's *Dioptrique*. His empirical and geometrical account of the basics of physics, hence, results in a more consistent illustrative apparatus devoted to their explanation.

Regius's didactic purposes are testified in the most part of his *Fundamenta physices*, which are abounding of several illustrations. Along with

⁴⁶ *Ibid.*, 18-19. Regius mentions Descartes's first and second rule of collision as samples of the modification of determination of motion. See DESCARTES 1644, II, §§ 44-52.

⁴⁷ «Ut motus oritur a corpore movente, ita haec originem ducit ex situ superficiei corporis moventis vel obvii. Quid situs corporis moventis hic possit, manifestum est in determinatione pilae reticulo propulsae», REGIUS 1646, 19 (fig. 9). Fig. 10 is taken from DESCARTES 1637, *La dioptrique*, 13. On the use of geometrical illustrations in Descartes's *Dioptrique*, see LÜTHY 2006, 99-101.

the pictures yet contained in Descartes's *Principia* and *Essais*, one can find new illustrations of the inclination of earth axis⁴⁸, of burning lenses⁴⁹, of the structure of snow⁵⁰, of magnetic phenomena⁵¹ and of anatomical parts⁵². Actually, the images of dissected bodies reveal the source of Regius's empirical attitude, namely, his medical interests. Regius aimed philosophy to the application of Cartesian principles to health care⁵³, and his efforts were to integrate the results of anatomical observations by explaining them with mechanical philosophy, whose epistemic foundation reflects his medical empiricism. According to Descartes, however, Regius plagiarized his unpublished *Traité de l'homme*⁵⁴. Theo Verbeek, who has shown that Regius could read a copy of Descartes's treatise only when he was correcting the proofs of his own book, nevertheless, had established the originality of Regius's *Fundamenta physices*⁵⁵. Therefore, Regius's *Fundamenta physices* include the first complete exposition of a Cartesian physiology, based on Descartes's published works and on his *Le monde*, but also independently developed by Regius.

In order to present in a comprehensive way the functioning of human body, chapters VIII to XI of Regius's *Fundamenta physices* contain some illustration concerning anatomical parts. These are to be considered, thus, as the first anatomical illustrations provided in a Cartesian treatise: indeed,

⁴⁸ REGIUS 1646, 70.

⁴⁹ *Ibid.*, 86.

⁵⁰ *Ibid.*, 117.

⁵¹ *Ibid.*, 135-138, 140-144.

⁵² *Ibid.*, 168-236, 296-297.

⁵³ REGIUS 1647, 3.

⁵⁴ See the preface to the French translation of Descartes's *Principia philosophiae* (1647): AT IX-B, 19-20

⁵⁵ VERBEEK 1994, 542-543.

Descartes's illustrated *De homine* would be published only in 1662 by Florentius Schuyf and in 1664 by Claude Clerselier⁵⁶, who would be refused by Regius (according to Clerselier, the only one who could provide Descartes's explanation of bodily functions with illustrations) of his help⁵⁷. Furthermore, Descartes's *Descriptio humani corporis*, redacted in 1647 and 1648, does not contain any picture, nor in his *Essais, Principia* and *Le monde* any picture is devoted to living bodies, with the exception of some idealized representation of human eye and brain present in his *Dioptrique*⁵⁸. For his physiological explanations, thus, Regius presents the picture of the dissected body of a dog, on which he could have some experience, mentioned also by Descartes⁵⁹. Canine body, indeed, is similar to human body and allows an explanation of *coctio* and of blood circulation, studied through vivisections carried on by tying veins and vessels⁶⁰. Other images, concerning human body, represent heart, lungs, biliary, hepatic and cystic vessels, excretory and genital apparatus, as well as brain⁶¹. Such pictures offer a broad overview of the main structures and organs of body, serving as a didactic introduction to anatomy according to a mechanical point of view. Moreover, such didactic function is revealed by the picture of a slug in a bottle, used in order to

⁵⁶ ZITTEL 2011.

⁵⁷ DESCARTES-CLERSELIER 1664, preface, 6-9 (unnumbered).

⁵⁸ See *Discours* V and VI. Similar pictures are presented by Regius in chapter XII of his *Fundamenta physices*, devoted to man.

⁵⁹ REGIUS 1646, 175. Such experiences concern *coctio* and lacteal vessels, discovered by Gaspare Aselli in the body of dog. On the use of experience in Regius's physiology, see KOLESNIK-ANTOINE 2013; see the letter of Descartes to Regius of 24th of May 1640, commented *ibid.*, 133 (AT III, 66-70). On the relation of physics and medicine in Regius and Descartes, see BITBOL-HESPÉRIES 1993. On the use of illustrations in medical textbooks, see KUSUKAWA 2012; PANTIN 2013.

⁶⁰ REGIUS 1646, 168, 171-172, 185, 189.

⁶¹ *Ibid.*, 176-223.

explain spontaneous movement in body by means of analogy⁶². Still, in his considerations and illustrations on physiology Regius shows some originality in respect to Descartes, who aimed to explain *coctio* in a more general way, whereas Regius was more detailed in his explanations, as he attributed *coctio* to different processes going on in ventricles, intestines, liver and heart. For this purpose, he illustrates the dissected body of a dog from different perspectives (figs. 11, 12)⁶³, in its overall structure.

The empiricist epistemology and the didactic aims of Regius's textbook are even more noticeable in its further editions, as its original structure is revised and enlarged⁶⁴. In its 1654 edition (*Philosophia naturalis*) Regius openly declares how he works with those insensible features hypothesised to explain the observable functions of bodies. He underlines the hypothetical character of explanations involving unobservable qualities, provided only with a moral certitude grounded in Revelation⁶⁵. Their existence and typologies are thus assessed «per manifestam [...] imaginationis demonstrationem»⁶⁶, whereas in the first edition he attributed such hypothesis to intellect only⁶⁷. In this way, Regius provides the assessment of the existence and shapes of insensible particles with a foundation on imagination. Descartes's supposedly clear and distinct deduction of the existence of such particle⁶⁸, therefore, is replaced by Regius with a mere imaginative reasoning, in accordance with his account of

⁶² *Ibid.*, 232.

⁶³ Fig. 11, *ibid.*, 171; fig. 12, *ibid.*, 168, 185.

⁶⁴ VERBEEK 1994, 546.

⁶⁵ REGIUS 1654, 441-442.

⁶⁶ *Ibid.*, 8.

⁶⁷ «Insensibiles sunt, quae, propter exiguitatem [...] sensus fugientes, solo intellectu [...] observantur», Regius 1646, 3; «insensibiles sunt, quae, propter exiguitatem [...] sensus fugientes, solo imaginationis et iudicii intellectu [...] observantur», *ibid.*, 6.

⁶⁸ On imagination and deduction in Descartes, see LÜTHY 2006, 124.

philosophical knowledge. Ultimately, Regius takes Descartes's "clear and distinct knowledge" out of its metaphorical context, that is, it is traced back to visual representation.

Furthermore, between the first and the second edition of Regius's *Fundamenta physices* a main difference in pictures is in the increased number of the devices used to show the properties of motion⁶⁹. Regius includes the image of a balance to illustrate the basic concept of position, by showing how different positions of weights modify the equilibrium in this device⁷⁰. Also, differences in 1654 edition are recognizable in the figurative apparatus enriching the section on astronomy, where Regius adds thirteen pictures, often repeated in text⁷¹. These are all new in respect to Descartes's books, with the exception of a table of solar system which can be found in Descartes's *Principia*, printed with a type used again for Regius's 1646 *Fundamenta physices* (fig. 13), and modified and enriched in 1654 text with a crown of fixed stars (fig. 14)⁷². This replacement could have practical reasons, as the loss of the original type: however, it is more likely a didactic addition within the enlarged section on astronomy⁷³. Even the confrontation with the traditional systems is emphasized, as, along with images concerning Copernican system, tables of Tyhconic and Ptolemaic universe are printed in

⁶⁹ REGIUS 1654, 27, 28, 32.

⁷⁰ «Situs est corporis inter corpora positio. Huius efficacia patet, vel ex sola aequi pondii A, in statera C B, positione varia, qua vel maiora, vel minora pondera D, propter situs eius varietatem, attolluntur, vel in aequilibrio sustinentur», *ibid.*, 43.

⁷¹ New images are at pages 83, 91, 92, 94, 97, 100, 104, 110, 114, 120, 122, 124, 127, 129, 131, 132, 137-141, 167.

⁷² REGIUS 1646, 60 (fig. 13); REGIUS 1654, 83, 91, 114, 137 (fig. 14). See DESCARTES 1644, 83. On the use of illustrations in astronomical treatises, see PANTIN 2001; see also RAPHAEL-JARDINE 2010-2011, and FAY-JARDINE 2012.

⁷³ Such section passes from twenty-two pages of *Fundamenta physices* to fifty-nine of 1654 *Philosophia naturalis*: cf. REGIUS 1646, 54-76 and REGIUS 1654, 82-141.

the book⁷⁴.

Such confrontation reveals the didactic function of the images, serving for the explanation of the differences between old and new models. Finally, in the last edition of Regius's *Fundamenta physices*, i.e. in his 1661 *Philosophia naturalis*, there is the description of a new anatomical experience, carried on by Ludovicus Bilsius on the body of a dog⁷⁵: it serves to confirm that chylum passes through mesaraic vessels in intestines, as Regius already supposed in his 1641 *Physiologia* – which does not contain any picture – and in 1646 *Fundamenta physices*, against Descartes's opinion⁷⁶. Still, this experience is described without any new pictorial means. In fact, mesaraic vessels had already been depicted in fig. 11 (I-K-L), present in Regius's 1646 *Fundamenta physices* and aimed to help the explanation of *coctio* and blood circulation. However, such anatomical images do not convey any interpretation on the mechanical behaviour of canine body, as they have a didactic role in respect to the overall structure of body.

In sum, one can state the didactic function of Regius's illustrations, and, by consequence, of his whole *Fundamenta physices*. This is to be noticed, above all, in the additions to the pictorial apparatus he borrows from Descartes's works. Moreover, one can recognize a more consistent use of illustrations in Regius's books than in Descartes's. Whereas pictures in Descartes's books serve to fill the gap between the clarity and distinction of his supposedly deductive physics and its actual development through hypotheses, *a posteriori*

⁷⁴ *Ibid.*, 140-141.

⁷⁵ REGIUS 1661, 297. Such experience is described in BILSIUS 1659. See KOLESNIK-ANTOINE 2013, 138-139.

⁷⁶ REGIUS 1641, *De actionibus naturalibus; Pars prior*, § 9 (19-20), edited and commented in BOS 2002, 213. REGIUS 1646, 172-174. See BOS 2002, 43-44 (notes 18-19), KOLESNIK-ANTOINE 2013, 131-132.

explanations and conceptualizations based on imagination instead of on pure intellect⁷⁷, Regius uses the same pictures in order to support an explanation of phenomena based on hypothesized or imagined physical features. They can thus find their proper place in Regius's *Fundamenta physices* rather than in Descartes's exposition of his supposedly deductive physics.

3. Missing illustrations

The illustrations provided by De Raey and Regius reveal the different ways by which Cartesian physics was disseminated in the Dutch context. However, it is important to note that Cartesian theories were also spread by scarcely illustrated treatises, or even not provided with any illustration: in so far, such absence deserves an explanation. This is the case of De Raey's pupil Johannes Clauberg (1622-1665), whose attempts to favour the dissemination of new philosophy mainly concerned logic and metaphysics, exposed in his *Defensio cartesiana* (1652), *Logica vetus et nova* (1654, 1658) and *Initiatio philosophi* (1655). Eventually, he edited his writings on natural philosophy in the 1660s, without any illustration. His *Physica*, published in 1664, contains his *Physica contracta* (or *Dictata physica privata*), *Disputationes quibus principia physica latius explicantur*, *Theoria corporum viventium* and *Corporis et animae in homine coniunctio*⁷⁸, which have a scholastic format. His *Physica contracta*, indeed, consists in a series of dictates on the main topics of Descartes's physics, which are discussed in the following *Disputationes*. These, actually, are maintained

⁷⁷ LÜTHY 2006, 107.

⁷⁸ CLAUBERG 1664A.

in their original form as a series of questions and solutions. Whereas De Raey and Regius rearranged the contents of their disputations in illustrated books, Clauberg remained loyal to the original structure of disputes as vehicles of philosophical knowledge, which could be hardly carried on by means of illustrations. Also his *Theoria corporum viventium*, where Clauberg considers life through a Cartesian interpretation of the traditional principles of humidity and heat, is structured on a series of definitions. His *Coniunctio*, finally, focuses on the problem of interaction of soul and body from a metaphysical point of view, which allows no visual representation. According to Clauberg illustrations had no basic didactic use – as this can be appreciated in Regius’s books – and he replaced them by a more traditional exposition of Descartes’s physics through dictates and discussion of particular problems. Ultimately, this was consistent with his broader attempt to provide Cartesian philosophy with a scholastic form.

Furthermore, a scarce figurative apparatus is also found in the texts of Arnold Geulincx (1624-1669), teacher at Leiden University from 1662. His *Physica vera*, indeed, contains few geometrical figures concerning the properties of motion, which were not even printed in the first edition of the treatise, published in posthumous works of his pupil Cornelis Bontekoe (1688)⁷⁹. However, Geulincx’s text explicitly refers to such figures (*schemata*), which can be finally found in the critical edition of his works published by Jan Pieter Nicolaas Land in the 1890s⁸⁰. In fact, these *schemata* reveal the peculiar character of Geulincx’s Cartesian physics, which is provided with a deductive structure. According to Geulincx, indeed, physics relies on few

⁷⁹ BONTEKOE 1688.

⁸⁰ GEULINCX 1892, *Physica vera*, 394-395, 403-404, 406, 410.

rational principles, expounded in his *Physica vera* through a series of properties of body, movement and rest, which are systematically deduced from each other. Thus, the first treatise of Geulincx's *Physica vera* concerns the nature body and its properties (as its being divisible, palpable, or indefinite), whereas the second one is about motion. This latter, actually, is illustrated by few geometrical figures concerning the determination of motion according to straight or circular lines (fig. 15), as well as some case of reflection of bodies⁸¹. Moreover, in the third treatise, *De quiete*, Geulincx include the picture of globes in order to show that some space is left among them, and require a subtler matter to be filled up – as in the case of Descartes's, De Raey's and Regius's imagery. Eventually, these pictures do not convey any mathematical law: still, they reflect the character of Geulincx's physics as visualizations of the deductively argued "geometrical" properties of matter and motion. Therefore, they have a demonstrative and teaching function. On the other hand, in the following treatises of Geulincx's *Physica vera*, devoted to the assessment of a bulk of hypotheses on the constitution of the world and to their use in the explanation of astronomical phenomena and bodily functions, no picture can be found. For instance, in the fifth treatise (*De mundo magno*) Geulincx expounds Descartes's vortex theory and his account of the nature of light⁸². Whereas one can find in Descartes's works an impressive amount of pictures aimed to help the understanding of such theories, this section of Geulincx's treatise is not illustrated. Indeed, as far as the illustrative

⁸¹ *Ibid.*, 394-395, 403, 404, 406. Fig. 15 is at p. 394: it serves to explain that insofar the angle EAB is always minor than GHI (since in the case of a coincidence of points G and H with E and A, the line HI will intersect the arch BA) a body deflecting from the line FE would "facillime" follow the angle EAB as its new direction, rather than GHI. Thus, bodies deflecting from straight direction will assume circular trajectories.

⁸² *Ibid.*, 428-439.

apparatus of Descartes's vortex theory was widely spread and known in Dutch context, there was no need to replicate it. Furthermore, since Geulincx was attempting to reduce Cartesian physics to a deductive bulk of propositions, he did not need any persuasive means besides few geometrical figures to convey his theories.

4. Late Cartesian illustrations

After the death of Geulincx, the appointments of the Cartesian professors Theodor Craanen and Burchard de Volder strengthened the teaching of new philosophy at Leiden University. Moreover, a physical theory embodying some Cartesian principle was developed by Wolferd Senguerd, to be considered, along with De Volder, as the main expounder of Leiden experimental tradition. Theodor Craanen (1620-1689) attempted to develop a Cartesian medicine extensively based on the theories of Henricus Regius, who had been his mentor at Utrecht University. His theories are presented in his *Oeconomia animalis* (1685)⁸³, *Lumen rationale medicum* (1686)⁸⁴, and *Tractatus physico-medicus de homine* (1689)⁸⁵. Actually, Craanen's *Oeconomia animalis* does not contain any illustration. While addressing different problems on the nature and diseases of body, explained in the light of the

⁸³ CRAANEN 1685. See LUYENDIJK-ELSHOUT 1975.

⁸⁴ CRAANEN 1686. Regius's *Praxis medica* had three editions: however, only the second one can be found (REGIUS 1657A). Regius's *Praxis medica* was published along with his *Fundamenta medica* (REGIUS 1647, REGIUS 1657B, REGIUS 1668). Whereas Regius's *Fundamenta medica* are devoted to the explanation of the principles of medicine, his *Praxis medica* contains some samples of their application. On the other hand, his *Fundamenta physices* set the ground for medicine: still, the contents of Regius's medicine are mostly borrowed from traditional medicine: see VERBEEK 1989.

⁸⁵ CRAANEN 1689.

mechanical behaviour of subtle matter and animal spirits in vessels and pores, Craanen presents his theory by a series of questions and answers, avoiding a systematic approach. Also, his *Lumen medicum*, a commentary of Regius's *Praxis medica*, only contains medical prescriptions for particular cases of disease: hence, no illustration is required for it. On the other hand, one can find a magnificent illustrative apparatus in his more systematic *Tractatus physico-medicus de homine*, posthumously edited by Theodor Schoon «cum figuris aeneis». This treatise embodies a comprehensive explanation of the functions of human body from a Cartesian standpoint, based on the principles of subtle matter, fermentation and pores, whose structure is conceived by imagination⁸⁶. It is noteworthy that Craanen refines Regius's and Descartes's imagery, as he provides more detailed anatomical illustrations (fig. 16⁸⁷), pictures of the geometrical figures of pores (fig. 17⁸⁸), and various depictions of phenomena analogue to those taking place in human body. It is to be noticed, for instance, a new use of the illustration of wedge, used in Regius's *Fundamenta physices* to provide an example of the existence of forces (fig. 18), and assumed by Craanen to demonstrate the circulation of fluids in the body (fig.19)⁸⁹. Whereas Regius's illustrations

⁸⁶ «Similem structuram nobis debemus imaginari in tubulis, tendentibus ex uno musculo in eius antagonistam [...]», *ibid.*, 460.

⁸⁷ Fig. 16, *ibid.*, 726: it portrays the female reproductive apparatus. Anatomical pictures are also present at pp. 23, 74, 82, 122, 126, 131, 239, 268, 291, 322, 336, 393, 464, 474, 548, 732 and 746.

⁸⁸ Fig. 17, *ibid.*, 274.

⁸⁹ Fig. 18, REGIUS 1646, 16; fig. 19, CRAANEN 1689, 152. Also, a refinement of the illustrations present in older Cartesian treatises is to be noticed in the depiction of the metaphor of the stick, aimed to explain sense perception, or that of canvas for imagination, inspired by those of Descartes's *De l'homme* illustrated by Clerselier, Craanen uses the example of the sticks to explain vision (CRAANEN 1689, 474; DESCARTES-CLERSELIER 1664, 50), and that of canvas for imagination (CRAANEN 1689, 577; DESCARTES-CLERSELIER 1664, 76).

mainly have a didactic function in respect to Descartes's physiology, those of Craanen aimed to present further discoveries and theories. Hence, he needed a renewed imagery – still based on the previous examples.

Finally, a huge illustrative apparatus is present in the works of Wolferd Senguerd (1646-1724). His use of illustrations reflects the character of his scientific enterprise. First of all, Senguerd was consistently concerned with experimental practices: in his *Philosophia naturalis* (1681, 1685) he uses illustrations to show machines as the air pump Johann van Musschenbroek built for him (fig. 20), as well as De Volder's air pump, built by Samuel van Musschenbroek (fig. 21)⁹⁰. Less embellished pictures of instruments are also present in his *Rationis atque experientiae connubium* (1715), where experimentalism is more carefully theorized in its methodological relevance. Differences with his *Philosophia naturalis* are plain, as Senguerd provides detailed illustrations of pneumatic devices and Torricelli's tube, (fig. 22) relevantly different from its depiction in his 1680 treatise (fig. 23)⁹¹, where it has a decorative character.

Actually, Burchard de Volder, who established the Leiden experimental cabinet in 1675, carried on experiments on pneumatics also. Still, his *Quaestiones de aëris gravitate* (1681), the only text he devoted to physics, do not contain any picture. Apparently, De Volder was more interested in practical, experimental teaching⁹² (aimed to confirm a mechanical worldview based on

⁹⁰ Fig. 20, SENGUERD 1681, 169; a more refined illustration of the same pump can be found in the second edition of Senguerd's *Philosophia naturalis* (SENGUERD 1685), 256; fig. 21, SENGUERD 1681, 65. On Leiden instruments makers, see DE CLERCQ 1997. On De Volder and Senguerd, as well as on the Leiden experimental tradition, see DE PATER 1975; WIESENFELDT 2002.

⁹¹ Fig. 22, SENGUERD 1715, table II; fig. 23, SENGUERD 1681, 62. Cf. fig. 7.

⁹² On De Volder's teaching, see NYDEN 2013 and NYDEN FORTHCOMING.

Descartes's principles), than to develop a comprehensive experimental philosophy. In fact, in his *Quaestiones De Volder* mentions the use of Torricelli's barometer and Von Guericke's sphere: however, he mainly describes mental experiments with the use of tube⁹³ and does not provide any picture. The depiction of his air pump and of barometer, on the other hand, can be found in Senguerd's *Philosophia naturalis*, appeared in the same year of De Volder's *Quaestiones* and meant to provide a comprehensive physical theory, also conveyed by pictures as persuasive tools. In fact, in his *Philosophia naturalis* Senguerd reveals an eclectic approach, as he combines Cartesian, Aristotelian, and atomist positions. For instance, he conceives body as extension itself: still, he admits the existence of void and explains gravity in terms of desire for unit of matter⁹⁴. Eventually, his multifaceted theory is supported by a refinement of Cartesian imagery. This is the case of the illustration of vortex printed in Regius's *Philosophia naturalis* (1654) as a geometrical figure (fig. 24) and replaced with an artistic depiction in Senguerd's treatise (fig. 25)⁹⁵, or that of *particulae striatae*, illustrated in a picture that has a more decorative than a didactic or explanatory value (fig. 26)⁹⁶. Furthermore, some images present in the first edition of the text as terse geometrical figures are replaced by magnified metaphors of natural processes in the second edition of Senguerd's book (1685)⁹⁷. Also, in such edition new images are added to make more understandable the phenomena of the communication of motion, as that of soldiers ramming a gate, which replaces

⁹³ De VOLDER 1681, 16-23.

⁹⁴ SENGUERD 1681, 10-11, 59, 109

⁹⁵ Fig. 24, REGIUS 1654, 19; fig. 25, SENGUERD 1681, 51.

⁹⁶ Fig. 26, SENGUERD 1681, 125. Cf. those of De Raey, figs. 4-5.

⁹⁷ SENGUERD 1681, 62, cf. SENGUERD 1685, 83.

Regius's image of the wedge⁹⁸. Eventually, Senguerd's *Philosophia naturalis* embodies the last development of Cartesian imagery, as Descartes's and Regius's essential visualizations are rendered into fine pieces of art. However, the persuasive or wondering function of pictures would disappear from Newtonian treatises.

5. Newtonian machines in view

The teaching of De Volder and Senguerd at Leiden University paved the way to the dissemination of Newtonian physics in the Netherlands, since they made experimental practices part of academic curriculum and purported a model of philosophical knowledge consistently open to the use of experience⁹⁹. The first expounder of Newtonian physics in the Dutch context was Willem Jacob 's Gravesande (1688-1742), who taught the contents of Newton's *Principia mathematica* (1687) and *Opticks* (1704) to an audience more versed in experimental practices than in the complex mathematical apparatus of Newton's natural philosophy, which hindered its dissemination. Like John Desaguliers, whose lectures in experimental philosophy were attended by 's Gravesande during his staying in England in 1715 and 1716, 's Gravesande tried to spread Newtonian physics «without geometry»¹⁰⁰, that is, by stressing its experimental character. The demonstration of Newton's physics through experiments was thus presented by 's Gravesande in his monumental *Physices elementa mathematica, experimentis confirmata*, firstly

⁹⁸ *Ibid.*, 40.

⁹⁹ VAN BUNGE 2013; VAN BUNGE FORTHCOMING.

¹⁰⁰ GORI 1972, 96, n. 25. On 's Gravesande methodology, see DUCHEYNE 2014.

published in 1720-1721¹⁰¹, which had three further revised editions (1725, 1742, 1748), as well as numerous translations and reprints¹⁰², testifying its international and not only academic audience. Hence, his *Elementa* were provided with several tables representing machines and tools used in experiments, carefully indexed and scale reduced¹⁰³, serving as an essential expository mean. Such *tabulae*, actually, make his *Elementa* a technical manual for their construction (figs. 27-28)¹⁰⁴. On the other hand, no illustration of insensible particles are depicted in 's Gravesande's treatise, in accordance with his rejection of Cartesian hypotheses of insensible features¹⁰⁵. Eventually, Newtonian illustrations are not intended to convey an imaginative physics, and they have no more a persuasive function as Cartesian illustrations; rather, they present the actual means of scientific discovery. Accordingly, such illustrations have not a strict didactic function: indeed, the simplified version of 's Gravesande's *Elementa*, his *Philosophiae Newtonianae Institutiones in usus academicos* (1723), aimed for students, lacks of the tables of machines and experiments performed during lectures¹⁰⁶. These are replaced with few tables showing how forces interact through simple

¹⁰¹ 'S GRAVESANDE 1720-1721.

¹⁰² For a comprehensive bibliography, see DE PATER 1988. On the reception of Newtonian science through illustrations, see DUPRÉ 2008.

¹⁰³ See the 3rd edition ('S GRAVESANDE 1742), *Index Tabularum*, LXXV-LXXXVI.

¹⁰⁴ Fig. 27, *ibid.*, 42, table IV; fig. 28, 'S GRAVESANDE 1720-1721, vol. II, 16.

¹⁰⁵ 'S GRAVESANDE 1736, III, § 34.

¹⁰⁶ «Minori ideo forma eadem nunc recudi curavimus, ut dum in ante edito tractatu, sibi auditores in memoriam revocant, quae a nobis coram oculis exponuntur, in portatili volumine ea habeant, quae circa physicam in privatis et publicis exercitiis explicamus [...]. Experimentorum quibus propositiones aliunde demonstratae confirmantur, aut dilucidantur, nulla hic fit mentio; illorum vero, quibus quae naturae leges spectant deteguntur, ea tantum memorantur quae ad, inde deductas, conclusiones, intelligendas, necessaria sunt», 'S GRAVESANDE 1723, *Ad lectorem*, 2 (unnumbered). The handbook had several reprints.

idealized bodies and geometrical images.

Having been introduced in the Low Countries by 's Gravesande, Newtonian physics was spread and developed also by his pupil Petrus van Musschenbroek (1692-1761), professor at Utrecht and Leiden universities. His works and illustrations reveal an approach different from that of 's Gravesande's. Besides being used to make Newton's physics more understandable¹⁰⁷, his experiments and illustrations are functional to his "Baconian" project to "vex" nature. Following the rules set forth in his *Oratio de methodo instituendi experimenta physica* (1730)¹⁰⁸, Musschenbroek performed several experiments on magnetism, electricity, meteorology, botany, anatomy and zoology, aimed to further the results of the new experimental science. Musschenbroek's "Baconian" attitude is revealed by the large amount of data graphs present in his works, as those provided for the sake of the discovery of a law of magnetism in his *Physicae experimentales dissertationes*, where Bacon and Newton are regarded as the first and the last masters of Seventeenth Century experimental physics¹⁰⁹. Besides simple graphs, moreover, the dissertations contain also depictions of balances and compasses used for experiments and of idealizations of natural bodies, as magnetized masses¹¹⁰. Such historical attitude is even more noticeable in his *Additamenta* to Lorenzo Magalotti's *Tentamina experimentorum in Academia del Cimento* (1667, 1731). Magalotti's essay is a relevant example of Seventeenth Century Italian experimentalism, assumed by Musschenbroek as the starting point of his

¹⁰⁷ «Nous allons tâcher de faire comprendre cela plutôt que de le démontrer mathématiquement. Représentez-vous que le vase ABCD [...]», MUSSCHENBROEK 1739, 386.

¹⁰⁸ In MAGALOTTI-MUSSCHENBROEK 1731, I-XLVIII.

¹⁰⁹ MUSSCHENBROEK 1729, *Praefatio*, II. On Baconianism in the Netherlands, see STRAZZONI 2012.

¹¹⁰ MUSSCHENBROEK 1729, table I, IV, IX.

survey. The most part of images is about machines and instruments mainly yet contained in the original work, whereas new pictures are data graphs added by Musschenbroek¹¹¹. In this treatise, nevertheless, we can find the description and the illustration of pyrometer, one of Musschenbroek's most famous inventions, depicted in an *Additamentum* to Magalotti's *Experimenta circa aliquem effectum caloris et frigoris* (fig. 29)¹¹².

In so far, whereas 's Gravesande's illustrations have a disseminating function in respect to Newton's physics, those of Musschenbroek serve to convey new experimental data. A basic didactic function is however fulfilled by Musschenbroek's handbooks for students¹¹³, and it is revealed by images. As in the case of 's Gravesande's *Institutiones*, such handbooks are scarcely illustrated as they convey the basics of physics. This is the case of his *Epitome elementorum physico-mathematicorum* (1726), which has no illustrations. Musschenbroek's *Elementa physicae* (1734) and *Institutiones physicae* (1748), on the other hand, are enriched with idealizations of optical phenomena and geometrical images, but with few views of machines¹¹⁴. In his *Institutiones* Musschenbroek presents simple devices as barometer, lever and pump¹¹⁵. Machines and tables can be found in a consistent manner again in his posthumous *Introductio ad philosophiam naturalem* (1762), the *resumé* of

¹¹¹ With the exception of tables XXIX-XXXII. Common instruments are aimed to data collection: as thermometer or clock. See MAGALOTTI 1667, 3, 6, 8, 13, 17, 19, 21; MAGALOTTI-MUSSCHENBROEK 1731, tables I, II.

¹¹² Fig. 29, MAGALOTTI-MUSSCHENBROEK 1731, table XXX, 12.

¹¹³ MUSSCHENBROEK 1726; MUSSCHENBROEK 1734; MUSSCHENBROEK 1748; MUSSCHENBROEK 1762A;

¹¹⁴ MUSSCHENBROEK 1734, tables XV-XVI.

¹¹⁵ MUSSCHENBROEK 1748, tables I, III, VIII, XVI, XXIII. Musschenbroek adds the description of the well renowned Leyden jar, used for experiments on electricity, *ibid.*, 198-239.

Musschenbroek's natural philosophy¹¹⁶. Eventually, his *Introductio* contains some pictures of corpuscles, revealing a less critique attitude to the use of hypotheses on the microscopical features of bodies (fig. 30)¹¹⁷.

6. Illustrations as rupture means

Despite their peculiarities, the images used by 's Gravesande and Musschenbroek served to help the understanding and the developments of a natural philosophy different from that of Scholastic or Cartesian philosophers. In Aristotelian philosophy visual depictions were not required and even impossible, as phenomena were explained through essences and teleological principles. On the other hand, Descartes's physics concerned features to be deduced from the notion of extension. Illustrations have thus an important role in Cartesian treatises, as they represent geometrical entities - i.e. the modes of matter - potentially attainable through vision. Finally, Newtonian imagery mainly concerns machines, and has a scientific rather than a persuasive function, as it represents those devices allowing the development and confirmation of scientific theories. In fact, whereas Cartesian machines do not play a central role in scientific discovery and demonstration, and often have a wondering function, in Newtonian physics they are the essential means of scientific enterprise, and are much more carefully illustrated. Still, continuity between Cartesian and Newtonian illustrations stands in their very role as vehicles of new ways in

¹¹⁶ MUSSCHENBROEK 1762B.

¹¹⁷ Fig. 30, *ibid.*, vol. I, table I. See 23-55.

understanding nature. Like Descartes, Regius and De Raey used images as disseminating means in the central years of seventeenth century, 's Gravesande would pursue the exposition of the hardly understandable mathematical physics of Newton through the visual means of experiments, machines and their depiction in books. Eventually, the presence of pictures in early modern philosophical treatises is to be accounted for in the light of their role of rupture means of the established philosophical and scientific paradigms. However, such account is still in its commencement.

ANDREA STRAZZONI

ERASMUS UNIVERSITY, ROTTERDAM

ILLUSTRATIONS



Fig. 1

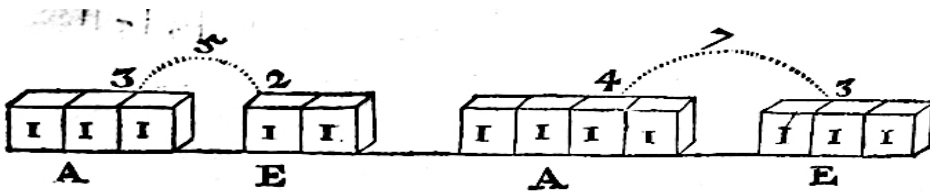


Fig. 2



Fig. 3

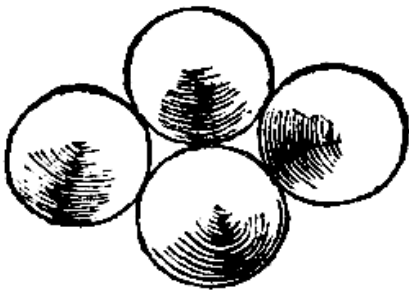


Fig. 4

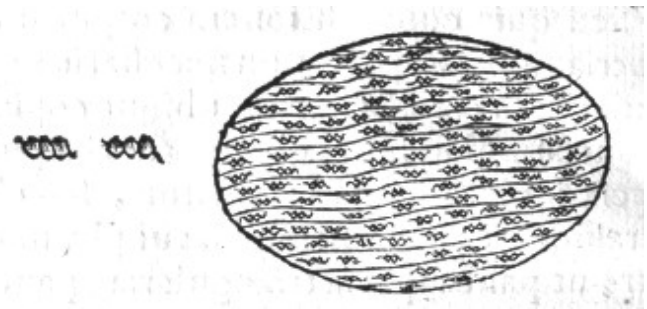


Fig. 5

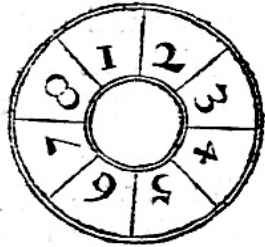
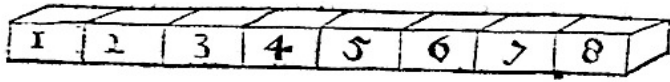


Fig. 6



Fig. 7

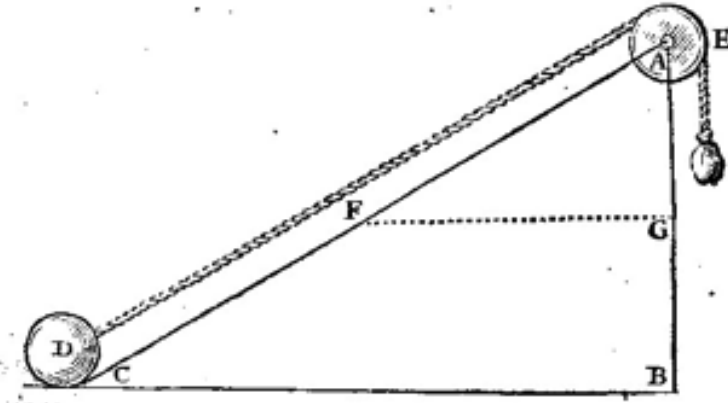


Fig. 8

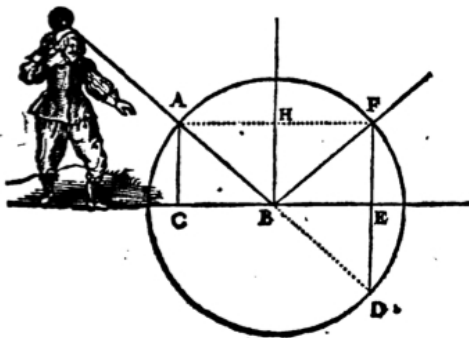


Fig. 9

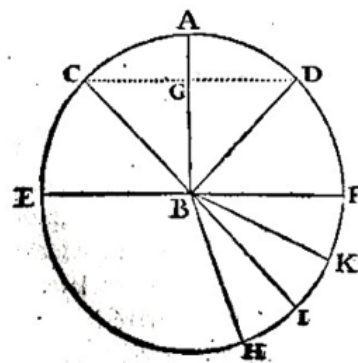


Fig. 10

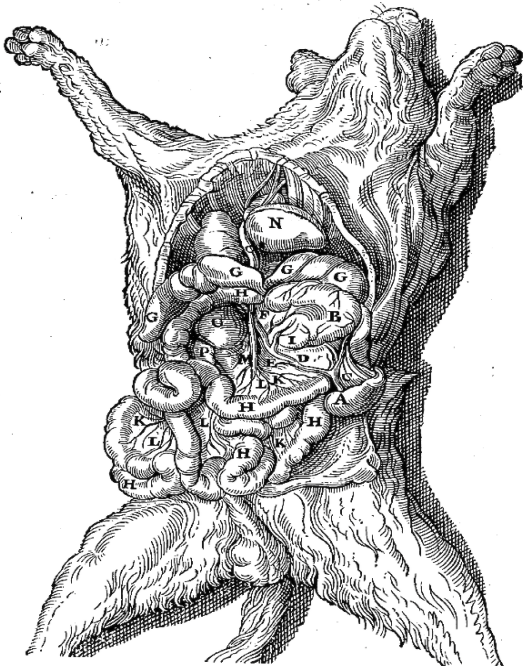


Fig. 11

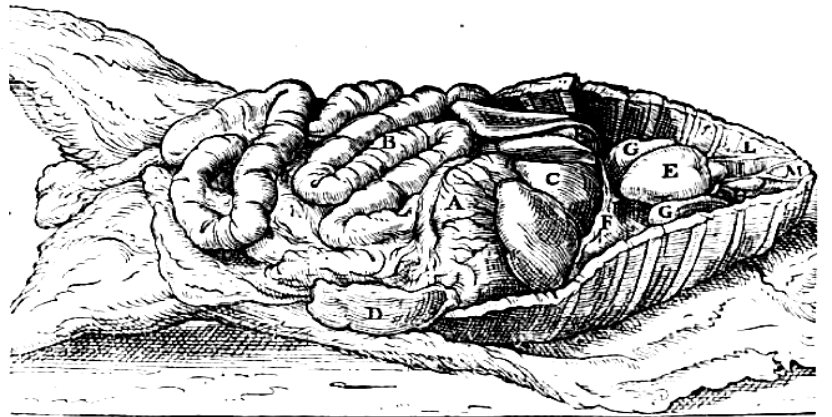


Fig. 12

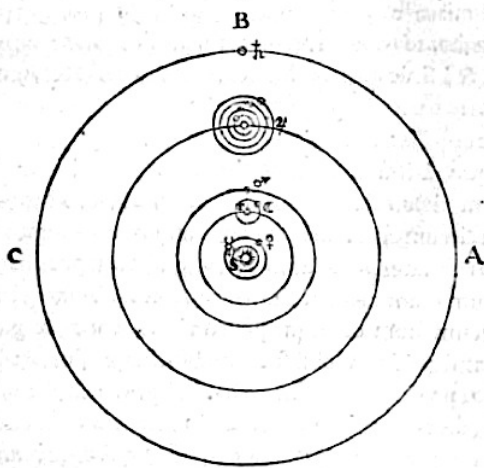


Fig. 13

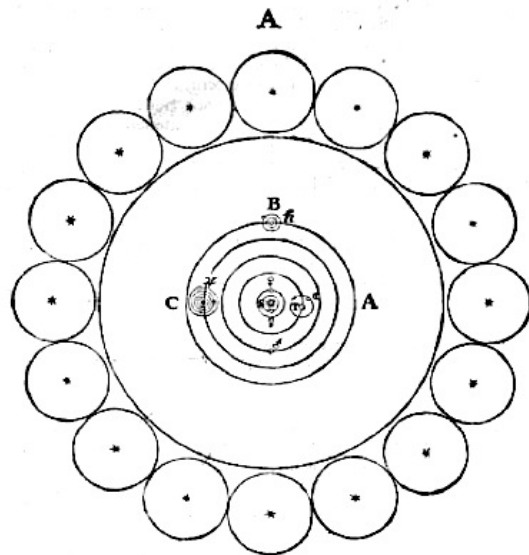


Fig. 14

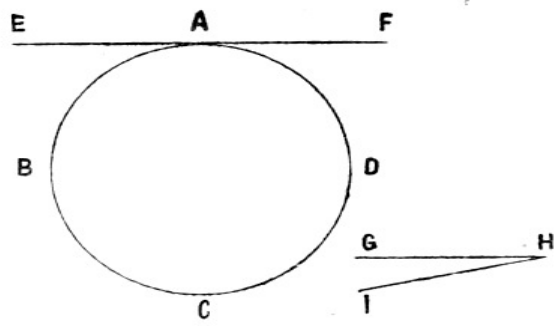


Fig. 15

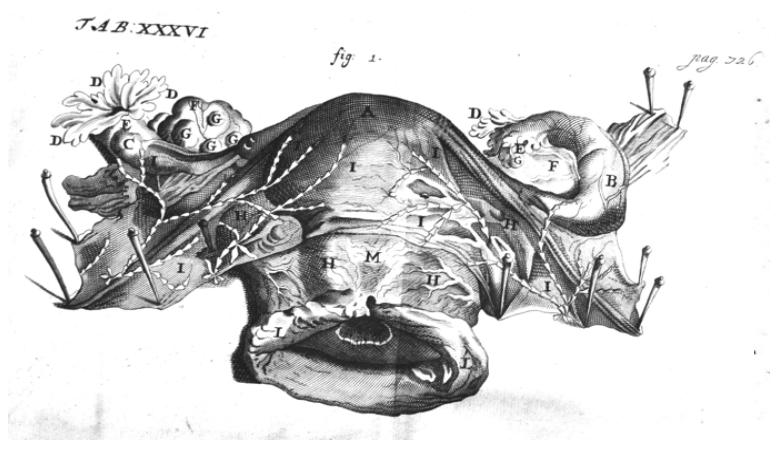


Fig. 16

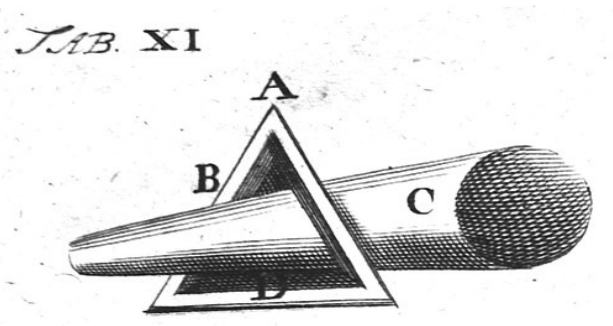


Fig. 17

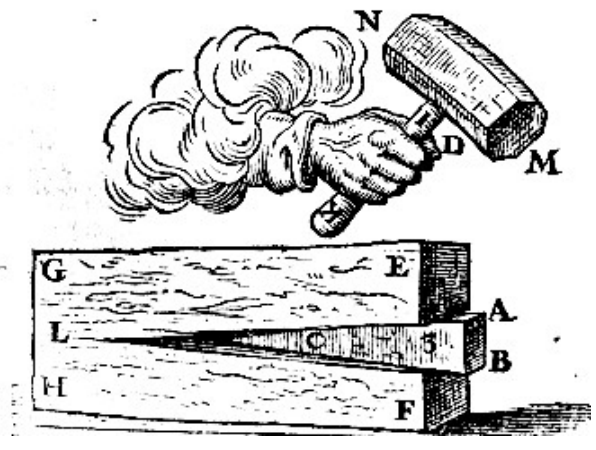


Fig. 18

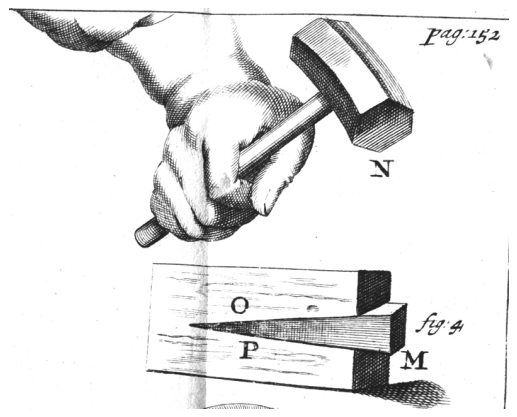


Fig. 19

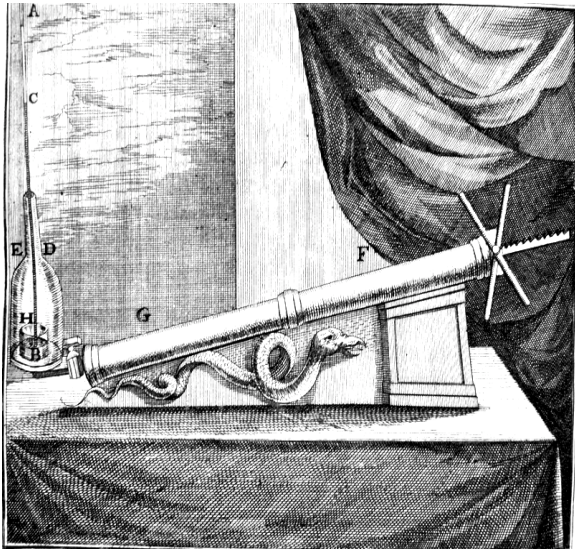


Fig. 20

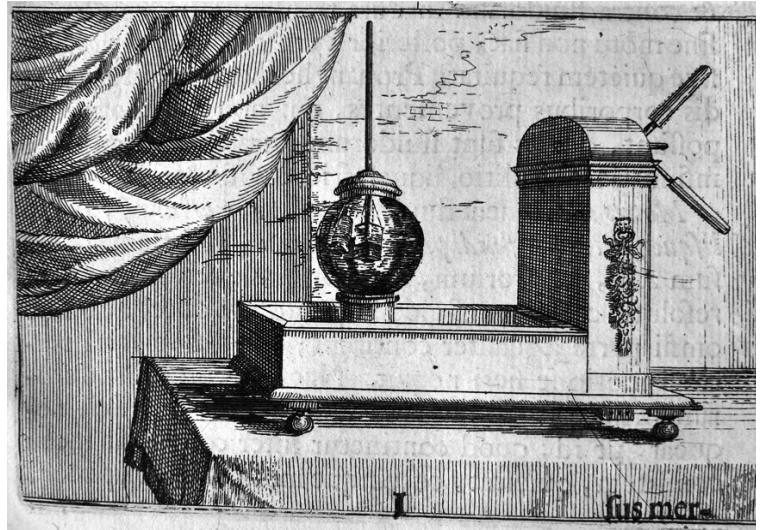


Fig. 21

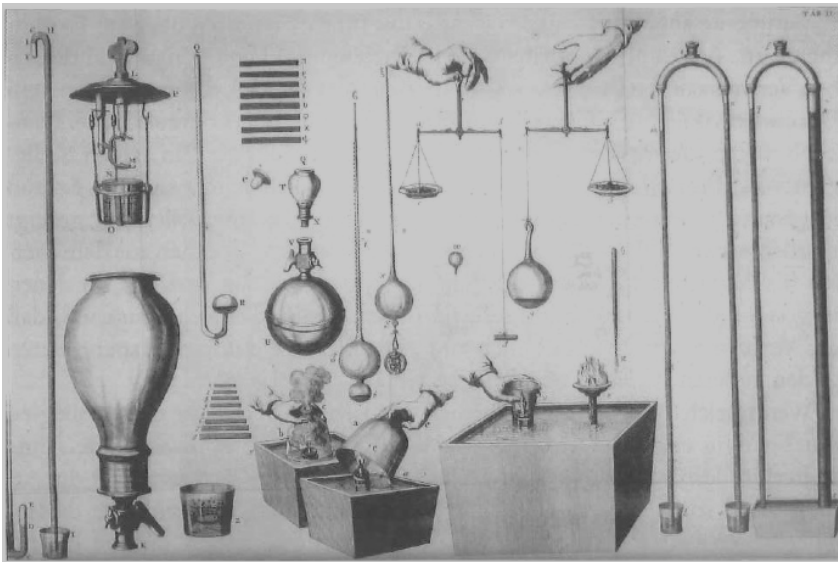


Fig. 22



Fig. 23

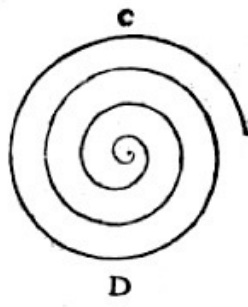


Fig. 24

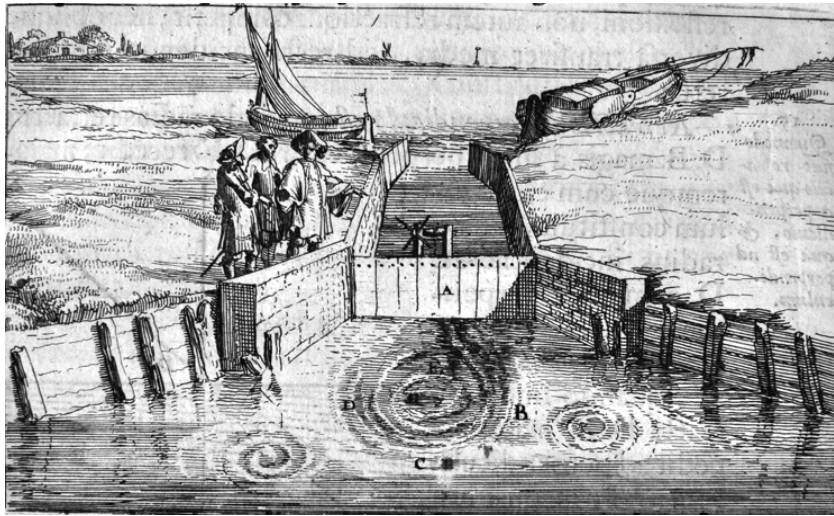


Fig. 25

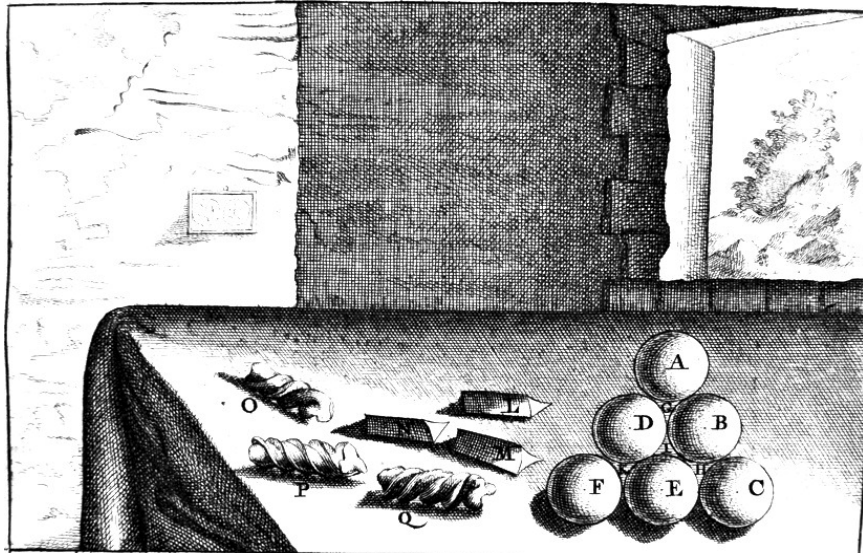


Fig. 26

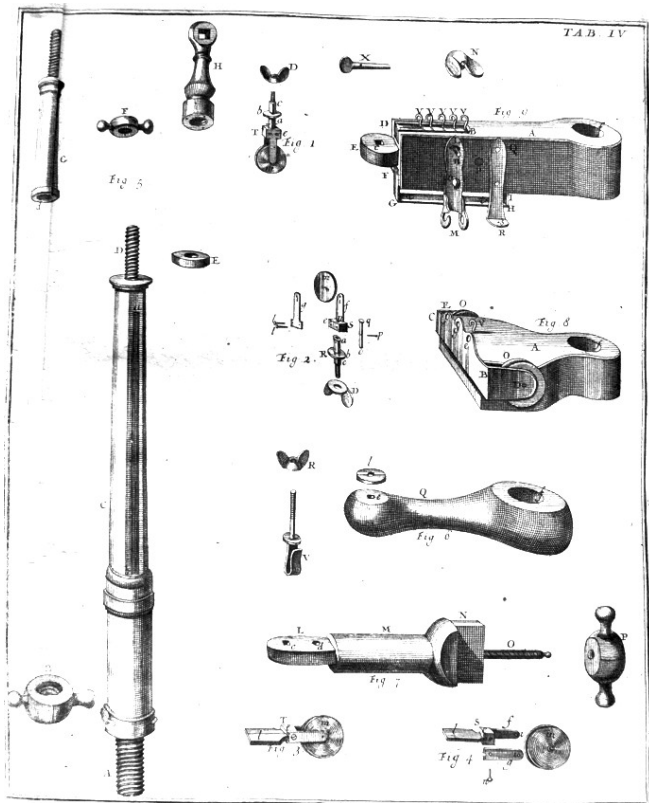


Fig. 27

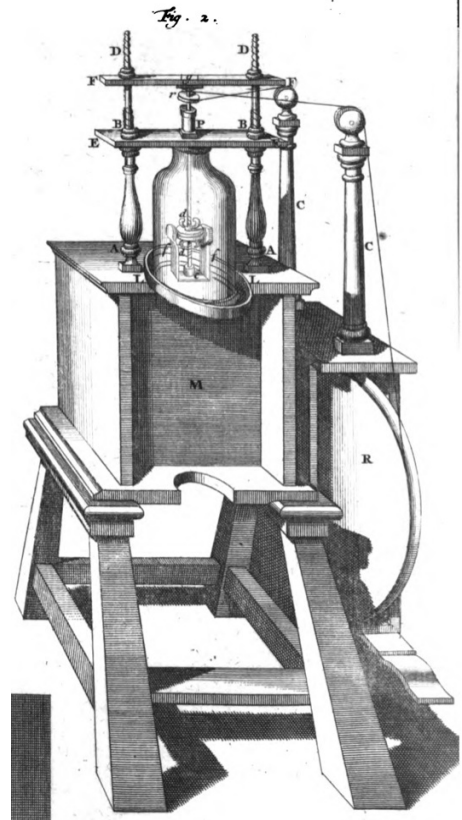


Fig. 28

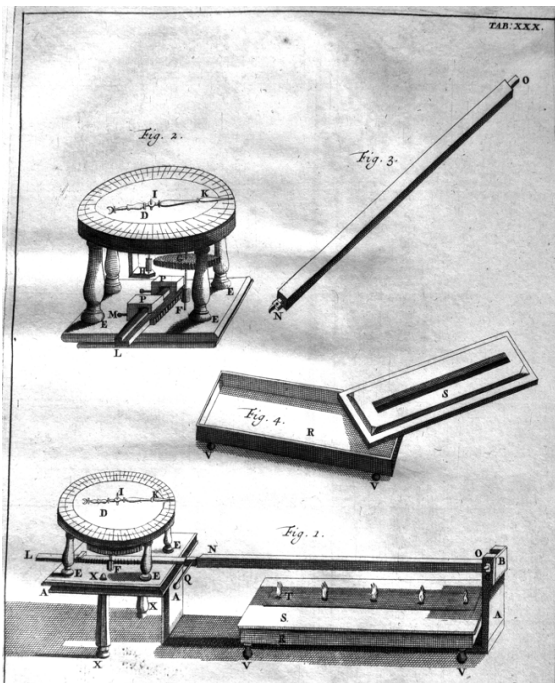


Fig. 29

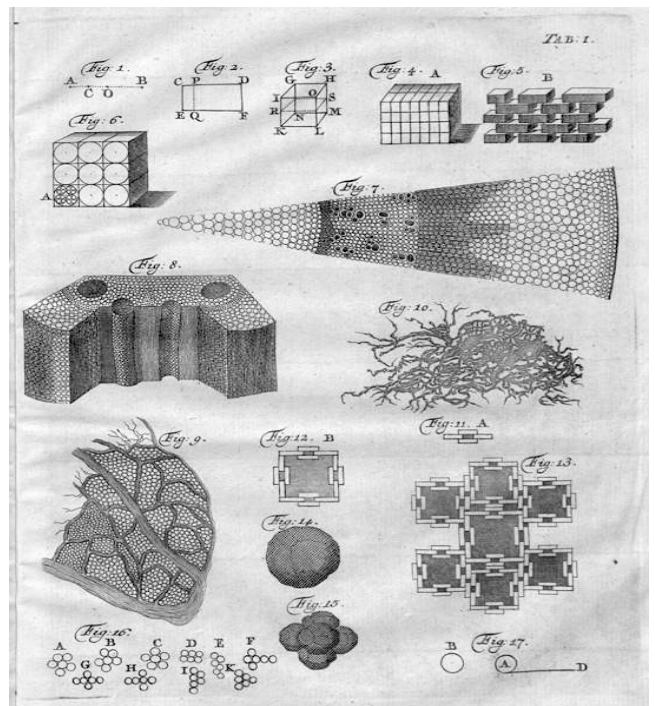


Fig. 30

- Fig. 1: DE RAEY 1654, 149.
- Fig. 2: DE RAEY 1654, 113.
- Fig. 3: DESCARTES 1644, 60.
- Fig. 4: DE RAEY 1654, 186.
- Fig. 5: DE RAEY 1654, 188.
- Fig. 6: DE RAEY 1654, 193.
- Fig. 7: DE RAEY 1654, 194.
- Fig. 8: REGIUS 1646, 13.
- Fig. 9: REGIUS 1646, 19.
- Fig. 10: DESCARTES 1637, *La dioptrique*, 13.
- Fig. 11: REGIUS 1646, 171.
- Fig. 12: REGIUS 1646, 168, 185.
- Fig. 13: REGIUS 1646, 60.
- Fig. 14: REGIUS 1654, 83, 91, 114, 137.
- Fig. 15: GEULINCX 1892, *Physica vera*, 394.
- Fig. 16: CRAANEN 1689, 726.
- Fig. 17: CRAANEN 1689, 274.
- Fig. 18: REGIUS 1646, 16.
- Fig. 19: CRAANEN 1689, 152.
- Fig. 20: SENGUERD 1681, 169.
- Fig. 21: SENGUERD 1681, 65.

Fig. 22: SENGUERD 1715, table II.

Fig. 23: SENGUERD 1681, 62.

Fig. 24: REGIUS 1654, 19.

Fig. 25: SENGUERD 1681, 51.

Fig. 26, SENGUERD 1681, 125.

Fig. 27: 's GRAVESANDE 1742, 42.

Fig. 28: 's GRAVESANDE 1720-1721, vol. II, 16.

Fig. 29: MAGALOTTI-MUSSCHENBROEK 1731, table XXX, 12

Fig. 30: MUSSCHENBROEK 1762B, vol. I, table I.

BIBLIOGRAPHY

AT = RENÉ DESCARTES, *Oeuvres*, ed. by CHARLES ADAM, PAUL TANNERY, Paris, Cerf 1897-1913.

BAIGRIE 1996 = BRIAN SCOTT BAIGRIE, «Descartes's Scientific Illustrations and 'la grande mécanique de la nature'» in BRIAN SCOTT BAIGRIE (ed.), *Picturing Knowledge: Historical and Philosophical Problems Concerning the Use of Art in Science*, Toronto-Buffalo: University of Toronto Press 1996, 86-133.

BELLIS 2013 = DELPHINE BELLIS, «Empiricism Without Metaphysics: Regius' Cartesian Natural Philosophy» in MIHNEA DOBRE, TAMMY NYDEN (eds.), *Cartesian Empiricisms*, Dordrecht-Heidelberg-New York-London, Springer 2013 (Studies in History and Philosophy of Science 31), 151-183.

BILSIUS 1659 = LUDOVICUS BILSIUS, *Epistolica dissertatio, qua verus hepatis circa chylum, et pariter ductus chiliferi hactenus dicti usus, docetur*, Roterodami, typis Joannis Naerani 1659.

BITBOL-HESPERIES 1993 = ANNIE BITBOL-HESPERIES, «Descartes et Regius: leur pensée médicale» in THEO VERBEEK (ed.), *Descartes et Regius. Autour de l'Explication de l'esprit humain*, Amsterdam, Rodopi 1993, 47-68.

BONTEKOE 1668 = CORNELIS BONTEKOE, *Metaphysica et liber singularis de motu, nec non eiusdem oeconomia animalis [...] quibus accedit Arnoldi Geulincx Physica vera*, Lugduni Batavorum, apud Johannem de Vivié, et Fredericum Haaring, 1688.

BOS 2002 = ERIK-JAN BOS, *The Correspondence between Descartes and Henricus Regius*, Utrecht, Zeno, The Leiden-Utrecht Research Institute of Philosophy 2002 (Quaestiones Infnitae. Publications of the Department of Philosophy Utrecht University XXXVII).

VAN BUNGE 2013 = WIEP VAN BUNGE, «Dutch Cartesian Empiricism and the Advent of Newtonianism» in MIHNEA DOBRE, TAMMY NYDEN (eds.), *Cartesian Empiricisms*, Dordrecht-Heidelberg-New York-London, Springer 2013 (Studies in History and Philosophy of Science 31), 89-104.

VAN BUNGE FORTHCOMING = WIEP VAN BUNGE, «The Waning of the Radical Enlightenment and the Rise of Newtonianism in the Eighteenth-Century

Dutch Republic» in WIEP VAN BUNGE, *From Bayle to Bilderdijk. An Essay on Philosophy in the Eighteenth-Century Dutch Republic*, forthcoming.

CLARKE 1977 = DESMOND M. CLARKE, «The Impact Rules of Descartes' Physics», *Isis* 68/1 (1977), 55-66.

CLAUBERG 1664A = JOHANNES CLAUBERG, *Physica, quibus rerum corporearum vis et natura, mentis ad corpus relatae proprietates, denique corporis ac mentis arcta et admirabilis in homine coniunctio explicantur*, Amstelodami, apud Danielem Elzevirium 1664.

CLAUBERG 1664B = JOHANNES CLAUBERG, *Metaphysica de ente, quae rectius Ontosophia*, Amstelodami, apud Danielem Elzevirium 1664.

DE CLERCQ 1997 = PETER DE CLERCQ, *At the sign of the Oriental Lamp. The Musschenbroek workshop in Leiden, 1660-1750*, Rotterdam, Erasmus Publishing 1997.

CRAANEN 1685 = THEODOOR CRAANEN, *Oeconomia animalis in duas partes distributa. Nec non Oeconomiae animalis ad circulationem sanguinis et chyli dispositae, brevis delineatio*, Goudae, ex officina Guilhelmi vander Hoeve 1685.

CRAANEN 1686 = THEODOOR CRAANEN, *Lumen rationale medicum, hoc est Praxis medica reformata sive Annotationes in praxin Henrici Regii, Medioburgi*, apud Johannem de Reede 1686.

CRAANEN 1689 = THEODOOR CRAANEN, *Tractatus physico-medicus de homine, in quo status eius tam naturali, quam praeternaturalis, quoad theoriam rationalem mechanice demonstratur*, Lugduni Batavorum, apud Petrum vander Aa 1689.

DUPRÉ 2008 = SVEN DUPRÉ, «Newton's Telescope in Print: The Role of Images in the Reception of Newton's Instrument», *Perspectives on Science* 16/4 (2008), 328-359.

DESCARTES 1637 = RENE DESCARTES, *Discours de la methode [...] plus la dioptrique, les meteoires et la geometrie*, a Leyde, de l'imprimerie de Ian Maire 1637.

DESCARTES-CLERSELIER 1664 = RENE DESCARTES, *L'homme*, edited and illustrated by CLAUDE CLERSELIER, a Paris, chez Charles Angot 1664.

DESCARTES 1644 = RENE DESCARTES, *Principia philosophiae*, Amstelodami,

apud Ludovicum Elzevirium 1644.

DUCHEYNE 2014 = STEFFEN DUCHEYNE, «'s Gravesande's Appropriation of Newton's Natural Philosophy, Part II: Methodological Issues», *Centaurus* 56/2 (2014), 97-120.

FAY-JARDINE 2012 = ISLA FAY, NICHOLAS JARDINE (eds.), *The Production of Books and Images in Early-Modern Astronomy*, special issue of the *Journal for the History of Astronomy*, 43 (2012).

GEULINCX 1891 = ARNOLD GEULINCX, *Opera philosophica*, ed. by JAN PIETER NICOLAAS LAND, Hagae Comitum, apud Martinum Nijhoff 1891-1893, vol. I (1891).

GEULINCX 1892 = ARNOLD GEULINCX, *Opera philosophica*, ed. by JAN PIETER NICOLAAS LAND, Hagae Comitum, apud Martinum Nijhoff 1891-1893, vol. II (1892).

GORI 1972 = GIAMBATTISTA GORI, *La fondazione dell'esperienza in 's Gravesande*, Firenze, La Nuova Italia 1972.

'S GRAVESANDE 1720-1721 = WILLEM JACOB 'S GRAVESANDE, *Physices elementa mathematica, experimentis confirmata, sive introductio ad philosophiam newtonianam*, Lugduni Batavorum, apud Petrum vander Aa et Balduinum Janssonium vander Aa 1720-1721.

'S GRAVESANDE 1723 = WILLEM JACOB 'S GRAVESANDE, *Philosophiae Newtonianae Institutiones in usus academicos*, Lugduni Batavorum, apud Petrum vander Aa 1723.

'S GRAVESANDE 1736 = WILLEM JACOB 'S GRAVESANDE, *Introductio ad philosophiam: metaphysicam et logicam continens*, Leidae, apud Joh. et Herm. Verbeek 1736.

'S GRAVESANDE 1742 = WILLEM JACOB 'S GRAVESANDE, *Physices elementa mathematica, experimentis confirmata, sive introductio ad philosophiam newtonianam*, Leidae, apud Johannem Arnoldum Langerak, Johannem et Hermannum Verbeek 1742 (3rd edition of 'S GRAVESANDE 1720-1721).

HACKMANN 1993 = WILLEM D. HACKMANN, «Natural Philosophy Textbook Illustrations 1600-1800» in RENATO GIUSEPPE MAZZOLINI (ed.), *Non-verbal communication in science prior to 1900*, Firenze, Leo S. Olschki, 1993 (Biblioteca

di Nuncijs: Studi e testi 11), 169-196.

HEEREBOORD 1654 = ADRIAAN HEEREBOORD, *Meletemata philosophica, maximam partem metaphysica*, Lugduni Batavorum, ex officina Francisci Moyardi 1654.

KOLESNIK-ANTOINE 2013 = DELPHINE KOLESNIK-ANTOINE, «Le rôle des expériences dans la physiologie d'Henricus Regius: les «pierres lydiennes» du cartésianisme» *Journal of Early Modern Studies* II/1 (2013), 125-145.

KUSUKAWA 2012 = SACHIKO KUSUKAWA, *Picturing the Book of Nature. Image, Text, and Argument in Sixteenth-Century Human Anatomy and Medical Botany*, Chicago and London, University of Chicago Press, 2012.

LÜTHY 2006 = CRISTOPH LÜTHY, «Where Logical Necessity Becomes Visual Persuasion: Descartes's Clear and Distinct Illustrations» in SACHIKO KUSUKAWA, IAN MACLEAN (eds.), *Transmitting Knowledge. Words, Images, and Instruments in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press 2006 (Oxford-Warburg Studies), 97-133.

LÜTHY-SMETS 2009 = CRISTOPH LÜTHY, ALEXIS SMETS, «Words, Lines, Diagrams, Images: Towards a History of Scientific Imagery», *Early Science and Medicine* 14 (2009), 398-439.

LUYENDIJK-ELSHOUT 1975 = ANTONIE M. LUYENDIJK-ELSHOUT, «Oeconomia Animalis, Pores and Particles: The Rise and Fall of the Mechanical Philosophical School of Theodoor Craanen (1621-1690)» in THEODOOR H.L. LUNSINGH SCHEURLEER, GUILLAUME H.M. POSTHUMUS MEYJES (eds.), *Leiden University in the Seventeenth Century: An Exchange of Learning*, Leiden: Brill 1975, 294-307.

MAGALOTTI 1667 = LORENZO MAGALOTTI, *Saggi di naturali esperienze fatte nell'Accademia del cimento*, in Firenze, per Giuseppe Cocchini 1667.

MAGALOTTI-MUSSCHENBROEK 1731 = LORENZO MAGALOTTI, PETRUS VAN MUSSCHENBROEK, *Tentamina experimentorum naturalium captorum in Academia del Cimento*, Lugduni Batavorum, apud Joan. et Herm. Verbeek 1731.

MOLHUYSEN 1918 = PHILIPP CHRISTIAAN MOLHUYSEN (ed.), *Bronnen tot de Geschiednis der Leidsche Uniuersiteit, 's-Gravenhage*, M. Nijhoff 1918, vol. III.

MURDOCH 1984 = JOHN E. MURDOCH, *Album of Science: Antiquity and Middle*

Ages, New York: Scribner's Sons 1984.

MUSSCHENBROEK 1726 = PETRUS VAN MUSSCHENBROEK, *Epitome elementorum physico mathematicorum conscripta in usus academicos*, Lugduni Batavorum, apud Samuelem Lugtmans 1726.

MUSSCHENBROEK 1729 = PETRUS VAN MUSSCHENBROEK, *Physicae experimentales, et geometricae [...] dissertationes*, Lugduni Batavorum, apud Samuelem Luchtmans 1729.

MUSSCHENBROEK 1734 = PETRUS VAN MUSSCHENBROEK, *Elementa physicae, conscripta in usus academicos*, Lugduni Batavorum, apud Samuelem Luchtmans 1734.

MUSSCHENBROEK 1739 = PETRUS VAN MUSSCHENBROEK, *Essai de Physique*, a Leyden, chez Samuel Luchtmans 1739.

MUSSCHENBROEK 1748 = PETRUS VAN MUSSCHENBROEK, *Institutiones physicae, conscriptae in usus academicos*, Lugduni Batavorum, apud Samuelem Luchtmans et filium 1748.

MUSSCHENBROEK 1762A = PETRUS VAN MUSSCHENBROEK, *Compendium physicae experimentalis conscriptum in usus academicos*, Lugduni Batavorum, apud S. et J. Luchtmans 1762.

MUSSCHENBROEK 1762B = PETRUS VAN MUSSCHENBROEK, *Introductio ad philosophiam naturalem*, Lugduni Batavorum, apud Sam. et Joh. Luchtmans 1762.

NYDEN 2013 = TAMMY NYDEN, «De Volder's Cartesian Physics and Experimental Pedagogy» in MIHNEA DOBRE, TAMMY NYDEN (eds.), *Cartesian Empiricisms*, Dordrecht-Heidelberg-New York-London, Springer 2013 (Studies in History and Philosophy of Science 31), 227-249.

NYDEN FORTHCOMING = TAMMY NYDEN, «De Volder's Cartesian Physics and Experimental Pedagogy» in ZVI BIENER, ERIC SCHLIESSER (eds.), *Newton and Newtonianism*, Oxford, Oxford University Press, forthcoming.

VAN OTEGEM 2005 = MATTHIJS VAN OTEGEM, «The Relationship between Word and Image in Books on Medicine in the Early Modern Period» in KARL A.E. ENENKEL, WOLFGANG NEUBNER (eds.), *Cognition and the Book: Typologies of Formal Organisation of Knowledge in the Printed Book of the Early Modern Period*,

Leiden, Brill 2005 (Intersections. Yearbook for Early Modern Studies 4-2004), 603-620.

PANTIN 2001 = ISABELLE PANTIN, «L'illustration des livres d'astronomie à la Renaissance: l'évolution d'une discipline à travers ses images» in FABRIZIO MEROL, CLAUDIO POGLIANO (eds.), *Immagini per conoscere: dal Rinascimento alla rivoluzione scientifica. Atti della Giornata di studio, Firenze, Palazzo Strozzi, 29 ottobre 1999*, Firenze Leo S. Olschki 2001, 3-41.

PANTIN 2013 = ISABELLE PANTIN, «Analogy and Difference: A Comparative Study of Medical and Astronomical Images in Books, 1470-1550» *Early Science and Medicine* 18/1-2 (2013), 398-439.

DE PATER 1975 = CORNELIS DE PATER, «Experimental Physics» in THEODOOR H.L. LUNSINGH SCHEURLEER, GUILLAUME H.M. POSTHUMUS MEYJES (eds.), *Leiden University in the Seventeenth Century: An Exchange of Learning*, Leiden, Brill 1975, 309-318.

DE PATER 1998 = CORNELIS DE PATER, *Willem Jacob 's Gravesande: welzijn, wijsbegeerte en wetenschap*, Baarn, Ambo 1988 (Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland 13).

DE RAEY 1654 = JOHANNES DE RAEY, *Clavis philosophiae naturalis, seu introductio ad naturae contemplationem, aristotelico-cartesiana*, Lugduni Batavorum, ex officina Johannis et Danielis Elsevier 1654.

DE RAEY 1677 = JOHANNES DE RAEY, *Clavis philosophiae naturalis aristotelico-cartesiana. Editio secunda, aucta opusculis philosophicis varii argumenti*, Amstelodami, apud Danielem Elsevirium 1677.

DE RAEY 1652 = JOHANNES DE RAEY (*praeses*), *Disputationum physicarum ad Problemata Aristotelis quarta, de propagatione et communicatione motuum*, Lugduni Batavorum, e typographeo Francisci Hackii 1652.

RAPHAEL-JARDINE 2010-2011 = RENÉE RAPHAEL, NICHOLAS JARDINE (eds.), *Forms and Functions of Early Modern Celestial Imagery*, special issue of the *Journal for the History of Astronomy*, 41 (2010) and 42 (2011).

REGIUS 1641 = HENRICUS REGIUS, *Physiologia, sive Cognitio sanitatis. Tribus disputationibus in Academia Ultrajectina publice proposita*, Ultraiecti, ex officina Aegidii Roman 1641.

REGIUS 1642 = HENRICUS REGIUS, *Responsio, sive Notae in Appendicem ad Corollaria Theologico-Philosophica Viri Reverendi et Celeberrimi D. Gisberti Voetii, Ultraiecti, apud Ioannem à Doorn 1642.*

REGIUS 1646 = HENRICUS REGIUS, *Fundamenta physices, Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium 1646.*

REGIUS 1647 = HENRICUS REGIUS, *Fundamenta medica, Ultraiecti, apud Theodorum Ackersdycium 1647.*

REGIUS 1654 = HENRICUS REGIUS, *Philosophia naturalis, editio secunda, Amstelodami, apud Ludovicum Elzevirium 1654.*

REGIUS 1657A = HENRICUS REGIUS, *Praxis medica, medicationum exemplis demonstrata, editio secunda, Traiecti ad Rhenum, typis Theodori ab Ackersdijck, et Gisberti a Zijll 1657.*

REGIUS 1657B = HENRICUS REGIUS, *Medicinae libri quatuor, editio secunda, Traiecti ad Rhenum, typis Theodori ab Ackersdijck, et Gisberti a Zijll 1657.*

REGIUS 1661 = HENRICUS REGIUS, *Philosophia naturalis, in qua tota rerum universitas, per clara et facilia principia, explanatur, Amstelaedami, apud Ludovicum et Danielem Elzevirium 1661 (3rd edition of REGIUS 1646).*

REGIUS 1668 = HENRICUS REGIUS, *Medicina et praxis medica, medicationum exemplis demonstrata, Traiecti ad Rhenum, ex officina Theodori ab Ackersdijck 1668.*

REGIUS 1686 = HENRICUS REGIUS, *Philosophie naturelle, a Utrecht, chez Rodolphe van Zyll 1686, fr. transl. by Claude Rouxel.*

SENGUERD 1681 = WOLFERSD SENGUERD, *Philosophia naturalis, quatuor partibus primarias corporum species, effectiones, vicissitudines, et differentias, exhibens, Lugd. Batav., apud Danielem à Gaesbeeck 1681.*

SENGUERD 1685 = WOLFERSD SENGUERD, *Philosophia naturalis, quatuor partibus: Primarias corporum species, affectiones, differentias, productiones, mutationes, et interitus, exhibens, Lugd. Batav., apud Danielem à Gaesbeeck 1685 (2nd edition of SENGUERD 1681).*

SENGUERD 1715 = WOLFERSD SENGUERD, *Rationis atque experientiae connubium, Roterodami, apud Bernardum Bos 1715.*

SPINOZA 1677 = BENEDICTUS DE SPINOZA, *Opera posthuma*, s.l. [Amsterdam], s.n. 1677.

STRAZZONI 2011 = ANDREA STRAZZONI, «La filosofia aristotelico-cartesiana di Johannes De Raey», *Giornale critico della filosofia italiana* VII/7 (2011), 107-132.

STRAZZONI 2012 = ANDREA STRAZZONI, «The Dutch Fates of Bacon's Philosophy: Libertas Philosophandi, Cartesian Logic and Newtonianism», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa – Classe di Lettere e Filosofia* 4/1 (2012), 251-281.

VANPAEMEL 2011 = GEERT VANPAEMEL, «The Louvain Printers and the Establishment of the Cartesian Curriculum», *Studium: Tijdschrift voor Wetenschaps- en Universiteitsgeschiedenis / Revue de l'Histoire des Sciences et des Universités* IV/4 (2011), 241-254.

VERBEEK 1989 = THEO VERBEEK, «Les passions et la fièvre: L'idée de la maladie chez Descartes et quelques cartésiens néerlandais», *Tractrix: Yearbook for the History of Science, Medicine, Technology and Mathematics* 1 (1989), 45-61.

VERBEEK 1992 = THEO VERBEEK, *Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press 1992.

VERBEEK 1994 = THEO VERBEEK, «Regius's Fundamenta Physices», *Journal of the History of Ideas* 55 (1994), 533-551.

DE VOLDER 1681 = BURCHARD DE VOLDER, *Quaestiones academicae de aëris gravitate*, Medioburgi, typis viduae Remigii Schreveri 1681.

WIESENFELDT 2002 = GERHARD WIESENFELDT, *Leerer Raum in Minervas Haus. Experimentelle Naturlehre an der Universität Leiden, 1675-1715*, Amsterdam, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen 2002 (History of science and scholarship in the Netherlands volume 2).

ZITTEL 2005 = CLAUS ZITTEL, «Abilden und Überzeugen bei Descartes» in KARL A.E. ENENKEL, WOLFGANG NEUBNER (eds.), *Cognition and the Book: Typologies of Formal Organisation of Knowledge in the Printed Book of the Early Modern Period*, Leiden, Brill 2005 (Intersections. Yearbook for Early Modern Studies 4-2004), 535-601.

ZITTEL 2009 = CLAUS ZITTEL, *Theatrum philosophicum. Descartes und die Rolle ästhetischer Formen in der Wissenschaft*, Berlin, Akademie Verlag 2009.

ZITTEL 2011 = CLAUS ZITTEL, «Conflicting Pictures: Illustrating Descartes' *Traité De L' homme*» in CRISTOPH LÜTHY, SVEN DUPRÉ (eds.), *Silent Messengers. The Material Vehicles of the Circulation of Natural Knowledge in the Low Countries*, Berlin, LIT Verlag 2011 (Low Countries Studies on the Circulation of Natural Knowledge Bd. 1), 217-260.

MOTION AND GOD IN XVIIITH CENTURY CARTESIAN MANUALS: ROHAULT, RÉGIS AND GADROYS

NAUSICAA ELENA MILANI

In this paper I will deepen the evolution of the approach to the study of motion in three Cartesian manuals diffused in 17th century France, in order to determine whether it is untainted by the metaphysical component or if, and on what terms, it remains linked to it.

At the end of the 17th century Descartes's thought turned into doctrine and was put into a system in the works of many authors who wished to publish and to accredit new philosophy among a wider audience of scholars and amateurs, but also to rectify its weak points.

Attempts to spread and to rebuild human wisdom in accordance with the principles of the Cartesian method and philosophy have been highlighted by several scholars, who trace them back to two main reasons: the first one, as noted by Roger Ariew¹, concerns the ambition to replace the whole edifice of

This work benefited from the support of TransferS (laboratoire d'excellence, program "Investissements d'avenir" ANR-10-IDEX-0001-02 PSL and ANR-10-LBX-0099), of the Fondation des Sciences de l'Homme (FMSH, Paris) and of the European Commission's Action Marie Curie COFUND Programme.

Aristotelian philosophy definitively²; the second one, as stated by Carlo Borghero³, concerns the need to overcome the costs connected with the strictness of Cartesian method.

Such developments in French Cartesian thought, aiming both to undermine the assumptions of Scholastic philosophy and to justify the adoption of the new philosophy⁴, also led some authors to systematize Descartes's philosophy into a complete course of study modeled on textbook format. Among the attempts of systematization of Descartes' thought we can number Rohault *Traité de physique* (Paris, 1671), aimed at systematizing Descartes's physics and Gadroys's *Système du monde* (Paris, 1675), which intended both to demonstrate the reliability of the Cartesian hypothesis on the structure of the universe and to extend Cartesian principles to astrology. Finally, Régis has the merit of having finalized the attempt to develop a Cartesian encyclopedia: his *Système* (Paris, 1690) is the most mature achievements of Cartesian philosophy.

In his *Dictionnaire philosophique* under the entry "espace", Voltaire claimed that «heureusement, quelque chose que disent les philosophes sur ces questions insolubles, que l'on soit pour Épicure, pour Gassendi, pour Newton, ou pour Descartes et Rohault, les règles du mouvement seront toujours les mêmes»⁵. Through this claim Voltaire dismissed the XVII centuries

¹ ARIEW 2006, 55-71, 66-7.

² It is noteworthy the Roux's reflection on the «generally accepted» opposition «between the "new philosophy" on the one hand and the "old philosophy" on the other» (ROUX 2012, 55): see ROUX 2012.

³ BORGHERO 1983, 35-45, 106-9, 408-12.

⁴ See LEWIS 2007.

⁵ VOLTAIRE 1771, vol. 5, 305. Voltaire's library included Rohault's *Traité de Physique* (VOLTAIRE [2008, vol. 39, 197]), which the jansenist Monsieur Gordon made the *ingénu* read in

theories on motion and paved the way for a strong attack against Rohault's Cartesian interpretation of motion; according to the author, Rohault's attempt to understand how motion can exist in a plenum «n'empêchera pas que nos vaisseaux n'aillent aux Indes, et que tous les mouvements ne s'exécutent avec régularité, tandis que Rohault séchera. L'espace pur, dites-vous, ne peut être ni matière ni esprit; or il n'y a dans le monde que matière et esprit; donc il n'y a point d'espace»⁶. Not without a hint of irony, Voltaire quoted Boileau who mocked Rohault's theory of motion:

Que Rohaut vainement sèche pour concevoir./Comment tout étant plein, tout
a pu se mouvoir⁷.

Jacques Rohault, who was one of the first and most zealous propagators of Cartesian philosophy in France⁸, published a *Traité de Physique*⁹ in 1671 which enjoyed an immense reputation both in and out of France¹⁰. It was translated

the satirical novel *L'ingenu* published in 1767 by Voltaire (VOLTAIRE 1767, 58). In a philosophical letter Voltaire states that «le petit livre de Rohault a fait pendant quelque temps une physique complète; aujourd'hui tous les recueils des académies de l'Europe ne sont pas même un commencement de système: en approfondissant cet abîme, il s'est trouvé infini» (VOLTAIRE 1818, 79).

⁶ VOLTAIRE 1771, vol. 5, 305. Voltaire quotes from BOILEAU, *Epistre V*, vv. 30-31, in BOILEAU-DESPRÉAUX 1722, 338.

⁷ VOLTAIRE 1771, vol. 5, 305-306.

⁸ For Rohault's biography see CONDORCET, *Eloge de Rohault*, in CONDORCET 1847, 94-96; DAMIRON 1846, vol. II, livre IV, 1-23; SAVÉRIEN 1768, vol. VI: *Histoire des Physiciens*, 1-62; BOUILLIER 1854, vol. 1, 496-500. Rohault is also mentioned, together with Régis in BRUCKER 1744, vol. 4, part. 2, 278: «fuit in Ambianensis vir doctus et ingenio praedictus philosophico atque mathematico quibus postea eruditionis partibus eminuit. Maxime autem physicae disciplinae addictus, meruit laudes discipuli P.S. Regisii».

⁹ ROHAULT 1671. The first edition of the *Traité* was reviewed in the *Journal des Sçavans. Du Lundy 22 Juin 1671*, 25-30 as well as in the *Philosophical Transactions. 17 April 1671*, 2138-41.

¹⁰ See BOSSUET 1843, *Introduction*, xxv. In its latin translation Rohault's *Traité* was published in Geneva (1674), London (1682 - edited by Antoine Le Grand -, 1702 - edited by Samuel Clarke -, 1708, 1710, 1713, 1718), Amsterdam (1691, 1700), Leiden (1729, 1739). For the ac-

into Latin by Samuel Clarke, who corrected the Cartesian predilections of the author by the more sound investigations of Newton¹¹. Rohault's *Traité de Physique* was widely appreciated by Leibniz¹², but also by the opponents of Cartesianism, such as the Pères Valois and Lagrange de l'Oratoire, the latter, putting Rohault above Descartes in his *Les principes de la philosophie contre les nouveaux philosophes*:

outré qu'il a beaucoup plus de netteté d'esprit que Descartes et qu'il est plus méthodique, il a tellement ajouté à sa doctrine et expliqué si amplement les plus belles questions de physique, sur lesquelles Descartes n'a dit que très peu des choses, que ce serait commettre une injustice de ne le pas plus estimer que son maître¹³.

Quoted in Cyrano de Bergerac's works¹⁴, ridiculed by Molière¹⁵, at the same time criticized and admired by Pierre Bayle¹⁶, known by Kant¹⁷ and appreci-

count of the latin translation of Rohault's *Traité de physique* see *Journal de Trevoux. Septembre 1702*, 171: «on a publié depuis peu à Londres in 8° une nouvelle version latine de la Physique de Rohault et l'on y a joint des remarques, qui sont assez estimées et dans lesquelles le fameux M. Newton est souvent cité». The 1702 edition was translated into English by Samuel Clarke's brother, John Clarke, and it was re-edited in 1728-1729. Clair provide a detailed list of Rohault's works and their subsequent editions: CLAIR 1978. For the problem of the reception of Rohault's *Traité* in England see DOBRE 2012.

¹¹ In the same entry Voltaire intentionally attacked both Newton's and Clarke's idea of space, which, according to the encyclopedist, was reduced to the mere "God's sensorium": see VOLTAIRE 1771, 307.

¹² «Legi Physicam Gallicam de Monsieur de Rohault, elegantiam in ea agnosco, in summa tamen a Cartesio vix abit» (LEIBNIZ 1768, *ad Martinum Fogelium Epist. III*, vol. 5, 541), passage quoted in NOURISSON 1860, 65. Leibniz's positive opinion concerning Rohault's *Traité* is also highlighted in Paulian's, *Dictionnaire de physique* (see PAULIAN 1781, 326) and in Damiron's *Essai sur l'histoire de la philosophie en France* (see DAMIRON 1846, vol. 1, 8-9).

¹³ LAGRANGE 1675, 31-32. The text is also quoted in BOUILLIER 1854, vol. 1, 500, where the author also cites the epitaph written by Liénard, heir of both his library and his writings: «Quos unum doctrina facit, compingit in unum/Doctaque Cartesii ossa hoc marmor corque Rohaldi./Has tanti exuvias hominis Lienardus ad aras appendit fidi officiis cumulatulus amici» (*ibid.*, note 1).

¹⁴ Concerning the friendship between Rohault and Cyrano de Bergerac see CYRANO DE BERGERAC 1921, vol. 1, XCIX (n. 2), 2; BLOCH 1997, 225-238. A *Fragment de physique* appended

ated by Madame de Sévigné's son¹⁸, Rohault's *Traité* was read throughout the 17th and 18th century. In the *préface* of *Institutions de physique* (1740) Emilie du Chatelet¹⁹ still referred to it using these words: «nous n'avons point de Physique complete (sic), si on en excepte le petit *Traité* de Rohault»²⁰, while Rousseau, writing about his education in the *Confessions* claimed to be pleased «de deux ou trois livres commentés de la main de mon grand-père Bernard le ministre, et entre les autres les oeuvres posthumes de Rohault, dont les marges étoient pleines d'excellentes scholies qui me firent aimer les mathématiques»²¹.

Rohault's *Traité* aims to reform the teaching of physics, by freeing it from the Aristotelian tradition. The original aspect of this work lies on the

to the 1662 edition of *Les Nouvelles Oeuvres de Savinien de Cyrano de Bergerac*, where the proposition that physics is a conjectural science is clearly defended, evidence that the author, not only shared with Rohault a friendship but also the same way of thinking: see AKAGI 1983, 1-17; AKAGI 1984, 1-9; concerning Rohault's relationship with Cyrano see CYRANO DE BERGERAC 1657; MCCLAUGHLIN 2003, 330-46, 331, 333.

¹⁵ The inventory after Molière's death shows that the author of the *Misanthrope* had Rohault's *Traité de physique* in his library (see SOULIÉ 1863, p. 284; JAL 1867, 1075) Rohault is represented in Molière's *Bourgeois gentilhomme*: see MOLIÈRE 1804, vol. 5, 755; JACOB 1876, 62, 100, 112. According to Jacob «Rohault n'est pas nommé une seule fois dans les *Ceuvres* de Cyrano, qu resta lié jusqu'à la mort avec la philosophie cartésien de Jacques Rohault» (*ibid.*, 100). Brucker states that «condamnavit tamen hanc gloriam eruditionis philosophicae moribus pedagogicis, unde ridicula nonnulla de eo narrantur et traductus in scena est a Moliero» (BRUCKER 1744, vol. 4, part 2, 278. See also DAMIRON 1846, vol. 2, livre IV, 9 and SAVERIEN 1768, vol. 6, 21-23).

¹⁶ BAYLE 1727, vol. 1, p. 84; BAYLE 1830, vol. 15, 47, entry "Zenon".

¹⁷ See WASCHKIES 1987, 394; SCHÖNFELD 2000, 169, 287 (n. 31).

¹⁸ *Lettre de Charles de Savigné à Madame de Grignan [1702] (Rochers, dimanche 12 juin 1689)*, in DE SÉVIGNÉ 1818, 488.

¹⁹ In PAULIAN 1773, vol. 1, 404, entry "Chastelet", Emilie du Chatelet is described as «la dame la plus savante que le monde ait encore eu».

²⁰ DU CHÂTELET 1740, 4.

²¹ ROUSSEAU 1793, 55.

importance accorded to the experiments and to the hypothetical reasoning²². Rohault radicalized Descartes's claim that what cannot be observed can be explained on the basis of certain assumptions²³. Moreover, the philosopher ascribes causes why natural philosophy has been sterile for so many ages to the too servile addiction to authority, the resting in metaphysical abstract and general speculations, the severing of reason and experience and the neglecting of mathematics²⁴. The *Traité* is divided into four parts, aimed at organizing the study material according to a strict order which respects the complexity of the object of study without neglecting its ultimate constituents. Although the general structure of the work moves away from that of Descartes's *Le Monde* in order to encourage a more systematic organization of the matter, the *ratio* of this organization follows the Cartesian method²⁵: starting either from the evidence of the phenomena or from experiments conducted with

²² Clarke points out that Cartesian natural philosophers such as Rohault, Gadroys and Régis made a lasting contribution to the modern concept of scientific explanation by qualifying it as necessarily hypothetical: see CLARKE 1989. In accordance with this stance Sophie Roux argues that the natural philosophers of the second half of 17th century France made frequent use of the hypothetical reasoning: see ROUX 1998. Concerning Rohault's contribution both to the experimental research and to the scientific methodology see MC CLAUGHLIN 1976; for a problematization of Rohault's Cartesian experimentalism see ROUX 2013.

²³ The same claim is shared by RÉGIS 1691, vol. 1, *Avertissement à la physique*, 274-275. See Roux 2006, 16-17

²⁴ See ROHAULT 1671, vol. 1, *Preface*. The refusal of metaphysical subtleties is praised in the review of the *Traité* which appeared in the *Journal des Sçavans*: «le choix des choses qui sont contenuës dans ce Livre, ne le rend pas moins recommandable que la maniere dont elles y sont traitées. Car on n'y trouve point ces questions abstraites qui servent ordinairement de sujet aux contestations des Philosophes et qui ne sont d'aucun usage dans le monde» *Journal des Sçavans. Du Lundy 22 Juin 1671*, 25-30, 25.

²⁵ See DOBRE 2013.

scientific rigor²⁶, Rohault analyzes the basic elements in order to explain, by a synthetic process, not only the whole Copernican system but also the natural phenomena which take place in the Copernican frame. Rohault supports the experimental method with the application of the hypothetical-deductive one by establishing the eight fundamental axioms of the Physics²⁷, to which the scientist should refer not only in order to demonstrate the things which can be investigated only by reason hypothetically, but also in order to use them as guiding principles during the experimental process. In the first part he treats the natural bodies and their chief properties according to the Cartesian principles: extension, divisibility, motion, and rest; from which he deduces the general laws of the hydrostatics, the optics and of the deformation and the collision between bodies²⁸. In the second part he treats of the system of the world, according to the three celebrated hypotheses of Ptolemy, Copernicus, Tycho, giving preference to the Copernican, as the plainest and the most rational²⁹. In the third part he explains the nature of the earth and of the bodies

²⁶ Concerning Rohault's proper work as a scientist see MC CLAUGHLIN, PICOLET 1976, MC CLAUGHLIN 1977. As regards both the empirical orientation of the cartesian and the matching of Rohault's experiments with cartesian texts see MC CLAUGHLIN 1996.

²⁷ ROHAULT 1671, vol. 1, 28-32: «le premier est que le Neant ou le Rien n'a aucune propriété (...); le second est qu'il est impossible que quelque chose se fasse absolument de rien, ou que le pur rien devienne quelque chose (...); le troisième est qu'une chose ou une substance ne sauroit estre entierement aneantie, c'est à dire ne sauroit tellement cesser d'estre qu'il n'en reste plus quoy que ce soit (...); la quatrième est que tout effet présuppose une cause (...); le cinquième, qui n'est presque qu'une suite du précédent, est que si nous ne sommes point la cause de quelque effet, il faut necessairement qu'il depend de quelqu'autre cause (...); la sixième est, que chaque chose est déterminée dell'elle-mesme à continuer dans sa façon d'estre (...); le septième, qui n'est qu'une consequence du précédent, est que tout changement procede d'une cause exterieure (...); le huitième est, que lors qu'il se fait quelque changement, il est toujours proportionné à la force de l'agent qui la cause».

²⁸ ROHAULT 1671, vol. 1, 1-382;

²⁹ *ibid.*, vol. 2, 3-140.

that are either contained in it or about it, as the air, water, fire, salts, oils, metals, minerals and meteors; in this part he develop a theory of animation based on the action of a fine matter composed of «particules vis» and «particules écrous»³⁰. In the fourth he endeavours a detailed study of the motion of the animated bodies with particular reference tu the human being.

After having ascribed both the whole creation of the world and the impression of «une certaine partie de mouvement dans ses parties»³¹ to God, Rohault does not take into account the general concept of motion and its metaphysical implications³², but instead analyzes its properties³³: in order to de-

³⁰ *ibid.*, vol. 2, 141-312.

³¹ *ibid.*, vol. 2, 313-382.

³² In the opening chapters of his writing Rohault defines Physics as the «science of natural things» (*ibid.*, vol. 1, 1) since it teaches the reasons and the causes of the effects produced by nature and he declares as well that he will be careful not to deepen what concerns theological boundaries: «sur tout je me garderay bien d'approfondir ce que la foy m'apprend estre un mystere et d'entreprendre d'expliquer ce qu'il y a d'obscur» (*ibid.*, vol. 1, 32). God is thus mentioned with reference to the creation of the world (*ibid.*) and to his omnipotence unintelligible to man (*ibid.*, 32, 38, 42, 47, 55), but, as regards the physical survey, it is restricted by Rohault to what can be understood rationally and tested by experience: «maintenant, avant que d'entrer plus avant en matiere, comme mon but est de traiter des choses naturelles et d'expliquer tantost les causes par les effets et tantost les effets par les causes, pour ne point sortir des bornes de mon sujet et me renfermer dans les limites de la science que je traite, je declare expressément que mon dessein est de considerer les choses dans leur estat ordinaire et naturel, et que je ne pretens pas dire, ce qu'elles sont dans un estat extraordinaire et surnaturel; parce que j'estime qu'il y a de la temerité d'entreprendre de déterminer jusqu'ou s'estend la puissance de Dieu, que je reconnois estre l'Auteur de tout ce qui est au monde et que je crois pouvoir faire une infinité des choses qui sont beaucoup au delà de la portée de l'esprit humain» (*ibid.*, vol. 1, 31-2). Like Galileo, Rohault believes that non-mathematical properties and attributes, to which no quantitative measures may be assigned, they play no role in physical causation, and, therefore they are not part of physics. Rohault states that the foundation of the purely physical word is the extension, which is Cartesianally considered a substance: «l'essence de la matiere consiste dans l'étenduë, puis que c'est la premiere chose qu'elle y apperçoit et celle d'où dérivent et dépendent tous les autres. Après quoy pour continuër à estendre nos connoissances, autant que la lumiere naturelle nous le pourra permettre, nous considererons que l'idée de l'étenduë est tellement idépendante de tout Estre créé, qu'il nous est presque impossible

fine the motion he refers to the experience, the movable objects and to the axioms which function as foundation of his physical speculation, rather than to the causes. The investigation of the first efficient cause of motion is judged by Rohault as useless on the grounds that it is not an essential property of physical bodies and thus in principle it is not reducible to something describable in purely physical terms. Everything which is not describable in terms of movement and extension, Rohault claims, has to be ascribed to the metaphysical-theological domain. The root of this claim, which differentiates Rohault's attitude toward the study of the physics from that of Descartes is the fundamental scientific assumption that all physical matter, its behaviour and properties, should be objectively identified by scientists and should thus be precisely described in terms of physics.

de la bannir de nostre esprit, lors mesme que nous tâchons de concevoir le neant que nous croyons avoir devancé la creation du monde. Ce qui montre qu'elle n'en dépend point, qu'elle n'en est point une suite ny une propriété, encore moins un accident, ou une simple façon d'Estre et partant qu'elle est une veritable substance» (*ibid.*, vol. 1, 38). This idea of the physical world, which brings Rohault closer to Galileo than to Descartes, is based on the claim that because all objectively existing properties and attributes of things are either physical, having physical causes and effects, or are causally related to things which are physical, then all properties and attributes of all objectively existing things may be described in purely physical terms. Non-physical things and properties, on the other hand, which are not related in a causal way to objectively existing physical things, and which cannot be described in terms of, or be reduced to something physical, simply do not pertain to the scientific domain: see *ibid.*, vol. 1, *Preface*, 24-25. Also Sophie Roux points out that «le *Traité* de Rohault ne contient aucun développement métaphysique a proprement parler» (ROUX 2000, 40, n. 24).

³³ «Il est bon sans doute de rechercher la nature du mouvement en general; il pourroit mesme n'estre pas tout-à-fait inutile d'examiner un peu s'il a esté bien ou mal définy *l'Acte d'une Estre en puissance, entant qu'il est en puissance*; mais sans perdre trop de temps à décider cette question ou autres semblables, je voudrois qu'après s'estre un peu arrêté sur la notion generale du mouvement, l'on en examinât en détail et dans le particulier toutes les proprieté, en sorte que ce que l'on en diroit se pût rapporter à l'usage» (ROHAULT 1671, vol. 1, *Preface*).

Comme il n'y a que les propriétés essentielles d'un sujet qui se puissent déduire de son essence quand elle est connue, ce seroit inutilement que nous tascherions de découvrir comment le mouvement a pu être produit la première fois dans le corps, puis que ce n'en est pas une propriété essentielle; nous ne nous arrêtons donc pas à raisonner sur ce sujet; et comme nous reconnaissons Dieu pour le créateur de la matière, de même le reconnaissons nous par son premier moteur³⁴.

That Rohault's Cartesian system implies a strong metaphysical stance, giving his side to Voltaire's criticism, is confirmed by the fact that, despite his aim to exclude the metaphysical component from physical survey, the philosopher, following Descartes, appeals to God in order to justify both the existence of «une certaine partie de mouvement dans ses parties»³⁵ and the preservation of its quantity³⁶.

The sixth axiom of the physics states, along the lines of the second law of nature set in Descartes's *Principia*, that «chaque chose est déterminée d'elle-même à continuer dans sa façon d'être»³⁷; following Descartes, Rohault concludes either that «rien ne tend de soy même à sa destruction»³⁸ or the law of nature according to which «les choses doivent toujours demeurer dans un même état»³⁹. While Descartes refers to the relationship between

³⁴ *Ibid.*, vol.1, 62.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, vol. 1, 65. The account of the methods for evaluating the quantity of motion and its properties it is conducted experimentally: see *ibid.*, vol. 1, 59-62.

³⁷ ROHAULT 1671, vol. 1, 30. See DESCARTES, *Principia*, II, XXXVIII, AT VIII-1 62: «prima lex naturae»: «unamquamque rem, quatenus est simplex et indivisa, manere, quantum in se est, in eodem semper statu, nec unquam mutuari nisi a causis externis». While Rohault explains this law through the impossibility that an object changes its shape by itself, Descartes justifies the same law through the link between second causes and immutable divine will. In pointing out the importance of this axiom, Rohault quotes Descartes: «c'est ce que d'autres ont entendu quand ils ont dit que rien ne tend à la destruction de soy-même» (ROHAULT 1671, vol. 1, 30-31; Descartes, *Principia*, XXXVII)

³⁸ ROHAULT 1671, vol. 1, 31; DESCARTES, *Principia*, II, XXXVIII, AT VIII-1 62.

³⁹ ROHAULT 1671, vol. 1, 63; DESCARTES, *Principia*, II, XXXVIII, AT VIII-1 63.

second causes and the immutable divine will⁴⁰, and makes reference to experience only in second place in order to prove that bodies tend to move in a straight line⁴¹, Rohault justifies this rule by appealing both to the impossibility of an object to change its shape in an autonomous way and to multiple experiences⁴². This axiom, together with the definition of matter in terms of extension, implies an idea of motion as a relative entity. Motion exists as a subsequent application of a figured body to different parts of matter. Since motion (together with the rest and the figure) is necessarily related to a physical body, Rohault treats it as a property which is quantitatively determined and which appertains to an extended body. Starting from these assumptions Rohault provides an empirically grounded definition and frame analysis of motion⁴³. Rohault states that the foundation of the purely physical world is the extension, which is Cartesianally considered a substance:

Que si quelqu'un nous vouloit objecter qu'il se pourroit peut-estre faire que Dieu eust mis dans la matiere quelque chose que nous ne connoissons point, et qu'aucun homme vivant n'est pas mesme capable de connoistre, en quoy il auroit fait consister son essence, nous n'avons rien autre chose à luy respondre, sinon que Dieu estant le Maistre, il a pû faire les choses comme il luy a pleu; n'ayant garde d'entreprendre de decider par nostre raison ce que nostre raison

⁴⁰ «Causa hujus regulae eadem est quae precedentis, nempe immutabilitas et simplicitas operationis, per quam Deus motum in maria conservat. Neque enim illum conservat, nisi praecise qualis est eo ipso temporis momento quo conservat, nulla habita ratione ejus qui forte fuit paulo ante» (DESCARTES, *Principia*, II, XXXIX, AT VIII-1 63-64).

⁴¹ «Ac quamvis nullus motus fiat in instanti, manifestum tamen est omne id quod movetur, in singulis instantibus quae possunt designari dum movetur, determinatum esse ad motum suum continuandum versus aliquam partem, secundum lineam rectam, non autem unquam secundum ullam lineam curvam. (...) Hocque etiam experientia confirmatur» (DESCARTES, *Principia*, II, XXXIX, AT VIII-1 64).

⁴² Rohault mentions a square body, the celestial phenomena, the behaviour of a cannonball, of a stone thrown in the air, of the motion of two cubes with different surfaces, of an arrow, of a copper ball: see ROHAULT 1671, vol. 1, 63-70.

⁴³ *Ibid.*, vol. 1, 100-119.

ne peut atteindre. C'est pourquoy laissant à ceux qui sont d'une profession plus relevée que celle d'un simple Physicien à traiter de semblables questions, et à porter leur veuë plus loin que nostre raison ne peut aller, nous nous renfermons dans les limites qu'elle nous prescrit, sans empieter sur les terres d'autrui; et concludrons, suivant ce qu'elle nous a déjà fait connoistre, que l'essence de la matiere consiste dans l'estenduë, puis que c'est la premiere chose qu'elle y aperçoit, et celle d'où dérivent et dépendent toutes les autres⁴⁴.

Rohault's definition of motion is based on the analysis of «une homme qui se promene a pied dans le cours»⁴⁵: Rohault rejects the causal explanation⁴⁶ and focuses on the factual one insofar as motion is identified with the subsequent application of a body to the different parts of the bodies that surround it⁴⁷.

⁴⁴ *Ibid.*, vol. 1, 38.

⁴⁵ *Ibid.*, vol. 1, 55.

⁴⁶ «Comme nous connoissons mieux le mouvement par experience que nous n'en sçavons la definition ny la cause, je me serviray icy d'un exemple fort clair et dont tout le monde convient, qui servira à vous en donner la connoissance et à vous en faire découvrir la nature» (*ibid.*). According to Rohault the motion of a man cannot be identified with the force which gives rise to it neither with its direction nor with the object to which it tends. The first corresponds to Aristotle's "efficient cause", while the second and the third are the equivalent of Aristotle's "final cause": «or il est certain que le desir que peut avoir cet homme n'est pas le mouvement de cet homme; car n'est autre chose que penser et nous reconnoissons du mouvement dans des sujets ausquels nous n'attribuons aucune pensée. De plus, nous devons juger le mouvement de cet homme ne consiste pas non plus dans l'effort qu'il fait pour se promener» (*ibid.*, vol. 1, 56-57).

⁴⁷ «Supposons donc que dans un temps fort calme un homme se promene à pied dans le cours et que s'estant trouvé au commencement entre les premiers arbres de cette grande allée, il se recontre après entre les seconds, et continüe ainsi de se promener jusqu'à ce qu'il soit arrivé à l'autre bout. Personne ne doute qu'un homme qui se promene de la sorte ne se meuve et que chaque pas qu'il fait ne soit un veritable mouvement. Considerons maintenant que le mouvement de cet homme est quelque chose de nouveau, qui n'estoit pas auparavant en luy; afin que faisant un denombrement exact de toutes les choses que nous pourrons concevoir luy estre survenuës de nouveau, depuis qu'il a commencé à se mouvoir et que rejettant toutes celles que nous sçaurons certainement n'estre pas son mouvement, nous soyons assurez que celle qui restera sera sans doute celle que nous cherchons et que cela nous fasse connoistre en quoy consiste proprement le mouvement» (*ibid.*, vol. 1, 55-56). The attention to the factual data from which it is possible to deduce by empirical-hypothetical means it is consistent with the method outlined by the author in order to «philosopher sur les choses naturelles» which consists in «trouver une chose en luy qui puisse servir à rendre raison de tous les effets dont l'experience nous fait voir qu'il

While remaining in the boundaries of the physics, the weak point of this definition of motion can be identified with what was considered by Rohault as its strong point: if it accounts for the motion of a fish hindered by the current⁴⁸, it can be equally applied to a motionless body, like a rock in a stream⁴⁹. This is the reason why Pierre Bayle, in the *Dictionnaire Historique et Critique* in the entry on “Zenon”, having dismissed as absurd and pitiable the definitions of Aristotle and Descartes respectively, focuses on Rohault’s failed attempt of rectifying the Cartesian definition of motion: in his view, Rohault produced an inconsistent definition, equally applicable to the mobile bodies, to those in motion and to the static ones.

Il est sûr que jusqu’ici on n’a point trouvé la définition du mouvement. Celle d’Aristote est absurde, celle de M. Descartes est pitoyable. M. Rohault, après avoir bien sué pour en trouver une qui ractifiât celle de Descartes a produit une

est capable» (*ibid.*, vol. 1, 19). In line with the mechanistic perspective, this approach to the study of nature aims at focusing on the measurable physical properties of bodies, by excluding the qualitative features from the scientific survey. For Rohault the latter denotes a subjective point of view, which cannot herald well-founded scientific theories (see *ibid.*, vol. 1, 19-22).

⁴⁸ «(...) quand nous verrons du mouvement et du repos estant ainsi établi, quand nous verrons dans la riviere un poisson qui correspondra quelque temps vis à vis d’un mesme endroit du bord, sans que l’eau courante dont il est entierement environné l’entraîne vers le bas, ny que l’effort qu’il fait le fasse approcher plus près de sa source, nous dirons alors qu’il se meut veritablement; puis qu’en effet nous trouvons en luy toutes les mesmes choses qui se rencontrent dans un autre que l’on reconnoist se mouvoir dan un estang; et que l’effort qu’il fait, le fait correspondre successivement aux diverses parties de l’eau de la riviere, comme l’effort que fait celuy qui est dans un estang, le fait correspondre successivement aux diverses parties de l’eau de l’estang» (*ibid.*, vol. 1, 58).

⁴⁹ Rohault stresses the difference between a body in motion and a body at rest in the water by stating that a floating body carried by the stream is always moving but the philosopher doesn’t take into account the case of a non-floating motionless body, like a rock in a stream: «quand nous verrons une buche flotter entre deux eaux qui l’entraînent vers le bas de la riviere, nous dirons qu’elle est en repos, puisqu’en effet elle est toûjours environnée des mesmes parties (qui est la commune raison pourquoy un corps est dit en repos) quoy que cependant et cette buche et la riviere composent ensemble un tout qui se meut» (*ibid.*).

description qui peut convenir à des corps que nous concevons très-distinctement ne se mouvoir pas; et de là vient que M. Régis s'est cri obligé de la rejeter: mais celle qu'il a donné n'est point capable de distinguer le mouvement d'avec le repos. Dieu, l'unique moteur, selon les cartésiens doit faire sur une maison la même chose que sur l'air, qui s'en écarte pendant un grand vent; il doit créer cet air dans chaque moment avec de nouvelles relations locales, par rapport à cet air⁵⁰.

The qualification of Régis's system as occasionalistic demonstrates that Bayle did not intend to appreciate the efforts that Descartes' successors were doing in order to legitimize the autonomy of the course of nature. The *Système* represents a concrete attempt to rebuild human wisdom in order to make it universally oriented to the pursuit of truth according to the criteria of modern science – dictated by the Cartesian method – and it results in solving the unity of the sciences evoked in the *Discourse* in an ordered set of materials.

In his *Système* Régis doesn't limit himself to propose a summary of Descartes's ideas: he draws on different sources, sometimes also implicitly, in order to show the effectiveness of Descartes's method and scientific achievements. Since its aim is to turn into a system the new vision of the world, it represents one of the riper outcomes of the Cartesian philosophy. By interpreting empirically Descartes's philosophy, the author attempts to reconcile the new scientific discoveries with *les principes de Monsieur Descartes* by combining them into a scholarly manual whose aim is to stimulate the *ars inveniendi* and to avoid the risk of scattering the findings of the research into a series of «hypothèses arbitraires»⁵¹. The *Système* reflects two important phenomena occurring in 17th century France: the achievement of *Radical Cartesi-*

⁵⁰ BAYLE 1830, vol. 15, 47, entry "Zenon".

⁵¹ RÉGIS 1691, vol. 1, *Avertissement à la physique*, 276.

anism and the importance of Academies for the development of scientific knowledge. In fact, this ambitious work, based on the empirical interpretation of Descartes's thought, could be undertaken with the support of the *Académie des Sciences* and the *Journal des Sçavans*. But it also reflects the strong relationship between the Academy of Paris and the Royal Society of London. Régis's writing is composed of fifteen books: one of Logic, three of Metaphysics, eight of Physics and three of Morals. According to Descartes's metaphor of the tree, the metaphysic represents the starting point both of the physical and of the moral. Therefore, physical laws are based on metaphysical principles and physics comprises principles that are closely connected to each other and can be reduced to the axioms of metaphysics. In the first book, starting from the analysis of the properties of bodies and of the first matter, Régis investigates the nature and the properties of motion and he establishes the twenty rules of the motion of bodies. In the second he explains the Cartesian theory of vortex, while in the third book he determines the existence, the number and the situation of the main parts of the universe. Having determined the structure of the universe the author is able to deal with his particular parts: the fourth and the fifth book of the physics concern the study of the nature of the earth (which includes a chemical study of the main solid, liquid and gaseous bodies) and of the meteors. After an in-depth examination of inorganic bodies, Régis focuses on the organic ones: the last three books of the physics concern the biological analysis of plants and the anatomical-physiological analysis of men and animals.

While logic, metaphysics and morality are aimed at absolute knowledge, like that of mathematics and mechanics, according to Régis physics is by

its nature open to an hypothetical knowledge⁵². We can number two reasons which drive Régis to organize the scientific results of his time in a single system: the first, epistemological, is the «nouvelle methode de raisonner»⁵³ introduced by Descartes – but not yet sufficiently implemented –; the second, metaphysical, involves the belief that «la nature agit par les voyes toujours les plus simples»⁵⁴. Hence, since nature always follows the simplest rout and the term “Système” designates an «amas de plusieurs hypoteses dépendantes les unes des autres»⁵⁵, Régis believes it right and proper to give an explanation of

⁵² The hypotheses are built deductively starting from both the metaphysical axioms and the basic laws of nature established experimentally, in order to be finally formulated in mathematical terms; according to Régis, the hypothetical nature of some theories has to be ascribed to men’s inability to know all the circumstances and all the connections related to a phenomenon which are not in contradiction with their basic validity. Concerning the role of hypotheses in Régis’s System see WATSON 1964, 33-36; CLARKE 1980, 298-306.

⁵³ COSTE, *Discours sur la philosophie*, in RÉGIS 1691, vol. 1, s.n. It is notheworthy the cartesian bequest concerning the building of a universal knowledge; both in Descartes’s and Régis’s philosophy, the problem of methodology – which is a merely personal investigation – (see DESCARTES, *Cogitationes privatae*, AT X 214, 1-3 and GOUHIER 1958, 22; Descartes’s reflection on the method which appears in the «petit registre» is then developed in the *Regulae ad directionem ingenii*; see DESCARTES, *Regulae*, X, AT X 403 12-21) – merges with the building of a «universal science» (DESCARTES, *Regulae*, I, AT X 360); in a letter dated 20 April 1637 Descartes informs Mersenne that the fusion of the method with the universal science is possible «plus en pratique qu’en théorie» (DESCARTES, *To Mersenne, March 1637*, AT I 349 11 20-3); the same opinion can be found in the *Discours*; see DESCARTES, *Discours de la méthode*, II, AT VI 21). Régis’s *Système* seems to respect Descartes’s statement that while the *methodus* help each man as rational beings to use their intellectual capabilities as best they can (see *Discours de la méthode*, I, AT VI 2-3), the attempt to make a complete refoundation of knowledge, aimed at rendering it an *organum* homogeneous and well-structured cannot be «si bien achevé par aucun autre que par le même qui l’a commencé, c’est celui auquel je travaille» (*Discours de la méthode*, VI, AT 72). Concerning the cartesian theory about the *Mathesis Universalis* see VAN DE PITTE 1979, 154-74; SCHUSTER 1980, 41-96; as regards the connection between metaphysics and method see MARION 1999, 31-38 and SPALLANZANI 1999, 111-126.

⁵⁴ RÉGIS 1691, vol. 1, 275.

⁵⁵ *Ibid.*, vol. 1, 275-6.

the nature «par un seul Système»⁵⁶. The dynamism and flexibility of the system are grounded on the clarity of its principles and on the evidence of its axioms; the axioms, in fact, provide the truth of the hypothesis, although leaving open the way for the refutation of their demonstration:

je n'ay rien supposé dans la logique, dans la metaphysique, ni dans la morale; e si j'ay fait quelques suppositions dans la physique ce n'a esté que pour expliquer ce qu'elle a de plus problematique, avec cette precaution: que les suppositions que j'y ay faites dépendent absolument de loix generales de la nature ou au moins n'y sont pas contraires. Je suis cependant bien éloigné de croire que toutes mes explications sont justes; je suis persuadé au contraire qu'il y en peut avoir un grand nombre de fausses, sans toutefois qu'on puisse dire que mes hypotheses ne soient pas vraies; car il peut arriver que je n'auray pas connu toutes les circostances de choses que j'auray voulu expliquer, ou si je les ay connuës, que je n'ay pas compris tous les circostances des choses que j'auray voulu expliquer, ou si je les ay connuës, que je n'ay pas compris tous les rapports qu'elles ont avec les suppositions que j'auray faites⁵⁷.

Only a systematic approach is able to undermine definitively the claims of traditional philosophy and transform the "hypoteses arbitraires" of modern philosophers on well-founded conjectures. Régis's philosophical system is therefore not confined to encompass all fields of knowledge, but it goes on to connect them in order to show their mutual dependence starting from a strong metaphysics.

According to Régis, in order to give rise to a well grounded knowledge it is essential both to regnognize the hypothetical value of the physics⁵⁸ and to

⁵⁶ *Ibid.*, vol.1, 275.

⁵⁷ *Ibid.*, vol. 1, *Preface*.

⁵⁸ According to Régis «il faudroit estre aussi déraisonnable pour demander des demonstrations en physique qu'on l'est de se contenter des probabilitéz en Mathematique», in fact he states that «comme celle-cy ne doit rien admettre que de certain et de demonstratif, l'autre est obligée de recevoir tout ce qui est probable, pourvû qu'il soit déduit d'un seul Système fondé sur les premieres veritez de la nature» (*ibid.*, vol. 1, 275). The hypothetical value of the speculations which belong to the physics and the heterogeneity between phy-

set it in the framework of a system based on the first natural truths⁵⁹. Perrault was convinced of the impossibility of developing a system capable of solving

sics, mechanics and demonstrative sciences had already been noticed by Perrault in the *Essais de physique*: «je supplie le lecteur de prendre en bonne part la liberté et la hardiesse avec laquelle je propose les opinions qui me sont particulieres, principalement touchant les choses qui sont purement physique et qui ne tombent pas tant sous nos sens que celles qui tiennent de la mechanicque et qui dépendent d'une composition que l'on peut connoistre sans savoir les veritables causes des parties qui entrent dans cette composition; et de considerer que la physique ne se peut guere traiter que de cette maniere, c'est à dire par des problemes; ce qui est d'une autre nature ne luy appartenant presque point; qu'au contraire des sciences où l'on admet rien que de certain et de demonstratif, elle doit recevoir tout ce qui est probable [...]» (PERRAULT 1680, vol. 3, *Avertissement*, 5-6).

⁵⁹ The first truths of the physics stated by Régis corresponds to the fundamental principles of the cartesian physics but they are also the keystones of Régis's empirical reinterpretation of the relationship between modes and substances: «nous nous servons donc comme les autres du droit de faire des hypotheses; nous prendrons même la liberté de corriger celles qui sont faites, quand nous le jugerons necessaire: mais pour n'en établir que d'exactes, nous ferons en sorte qu'elles dependent absolument des premieres veritez. Ces veritez sont: qu'il y a une nature corporelle qui existe; que cette nature considerée selon quelque grandeur prend le nom de Quantité; que la quantité est divisible par sa nature et actuellement divisée par le mouvement local; que le mouvement local se fait suivant quelques regles; que selon ces regles les parties de la quantité reçoivent differentes figures; que selon ces differentes figures les corps physiques qui sont composez de ces parties sont capables de produire differents effets. Ce sont là les premieres veritez ausquelles se doivent necessairement rapporter toutes les hypotheses qui sont propres à former le veritable système de la physique» (RÉGIS 1691, vol. 1, 276-7). For Régis, on the basis of these truths it is possible to develop conjectures about the nature of physical bodies by studying their effects and to increase then the system of knowledge: «c'est pourquoy, quand nous voudrons découvrir la nature de quelque corps particulier nous serons obligez de recourir aux effets de ce corps pour nous conduire à la connoissance de leurs causes; et parce que nous ne pourrons parvenir à cette connoissance qu'en faisant des hypotheses, nous supposerons dans le corps dont nous aurons vu les effets une telle grandeur, une telle figure et un tel arrangement de parties que nous appercevions clairement qu'il y a un rapport necessaire entre cette grandeur, cette figure, et cet arrangement de parties, et la production des effets qui dependent de ce corps. Par exemple, quand nous voudrons connoître la nature de l'ayman, nous supposerons qu'il y a dans cette pierre des pores en forme d'ecrouës, ce qui n'est nullement opposé aux premieres veritez que nous avons etablies; il semble au contraire que cela en soit une suite et une consequence necessaire, n'estant pas possible de concevoir que parmi ce nombre presque infini de differens corps, dont le monde est composé, il n'y en ait pas qui ont des pores de cette nature. Or ce que nous disons de l'hypothese de l'ayman en particulier sera pratiqué à l'égard de toutes les autres hypotheses que nous ferons pour expliquer les proprietes des corps physiques» (*ibid.*, vol. 1, 275).

all the problems related to physical phenomena and therefore he preferred to rely on different systems, all equally likely⁶⁰. Unlike Perrault, in accordance with the Cartesian postulate that nature always acts in accordance with the simplest route, Régis claims that the action of nature, «ne sçauroit être expliquée que par un seul Systeme»⁶¹.

The first book of physics focuses on the properties of the motion, its laws and its rules⁶². Rather than rejecting Rohault's definition of motion – as

⁶⁰ Perrault, like Régis, points out the problematicity of the physics; but, unlike the cartesian philosopher, who aims at setting the physical hypothesis in a well-grounded system in order to avoid their arbitrariness, in the *Avertissement* to the third volume of his *Essais* Perrault is open to a “methodological relativism” on the basis of which he admits that the impossibility to explain some physical hypothesis in the frame of a specific system compels to adopt a different system in order to explain them. According to him, the scientist, instead of adequating the hypotheses to the systems, should recognize that the systems are relative to the hypotheses; in principle it is therefore possible to admit as many systems as the hypotheses theorised: «la beauté de cette philosophie et [...] celle de la nature consiste dans la diversité; et [...] comme on n'estimerait pas davantage un jardin pour n'avoir point d'autres fleurs que les roses, on peut dire que plusieurs systemes probables les uns plus que les autres valent mieux que le plus probable tout seul; car enfin il n'y en sauroit avoir qui le soit assez pour resoudre toutes les difficultez qui se rencontrent dans la recherche des secrets de la nature; et il faut necessairement pour satisfaire ce desir de savoir qui nous est si naturel que ce dont on ne sauroit trouver la raison dans un Systeme s'explique par un autre, dans lequel il est impossible qu'il n'y ait encore des choses incapables d'estre éclaircies que par les hypotheses d'un troisième: et ainsi supposer que tant que le mond durera, les Systemes se succederont selon que les reflexions faites sur des differens phenomenes donneront occasion à en inventer de nouveaux; sans que l'on puisse esperer de jamais découvrir le veritable» (PERRAULT 1680, vol. 3, *Avertissement*, 6). Régis criticizes Perrault's stance in the *Avertissement* to the physical part of the *Système*; he states that he doesn't share «l'opinion d'un philosophe moderne [scil. Perrault] qui croit que plusieurs systemes probables les uns plus que les autres valent mieux que le plus probable tout seul, pretendant qu'il n'y en peut avoir aucun d'assez probable pour resoudre toutes les difficultez qui se presentent et que les choses dont on ne sçauroit trouver la raison dans un système s'expliquent dans un autre» (RÉGIS 1691, vol. 1, 275).

⁶¹ *Ibid.*, vol. 1, p. 275. See DESCARTES, *Principia philosophiae*, III, AT VIII-1 86

⁶² Régis draws a distinction between laws of motion and rules of motion; the first concern the explanation of the motion of bodies considered in themselves, the second refer the explanation of the motion of bodies affected by sensible qualities: «il n'y a personne qui ne sçache par experience que les corps qui se meuvent ou qui sont en repos changent di-

Bayle claims in his *Dictionnaire – Régis* completes it⁶³ by defining the motion not merely as a successive application but as the «application successive active d'un corps par tout ce qu'il a d'exterieur à divers parties des corps qui le touchent immédiatement»⁶⁴. It seems that in Rohault's definition of motion Régis noticed the same weak point outlined by Bayle. Motion is therefore denoted not only as something relative, but it is also distinguished from the rest either as constant application to the parts that touch a body directly, or as a subsequent passive application, such as water flowing under a floating inan-

versement l'état où ils sont selon la differente nature des corps qu'ils rencontrent ou par lesquels ils sont rencontrez. (...) Or les regles suivant lesquelles se font ces changemens, sont proprement ce qu'on appelle en general *les loix du mouvement*; d'où il s'ensuit qu'il y a deux sortes de loix du mouvement, sçavoir les loix du mouvement des corps considerez en eux-mêmes et depouillez de toutes leurs qualitez sensibles, telles que sont la dureté, la liquidité, la pesanteur, la legereté, la flexibilité à ressort ou sans ressort, etc. Et les loix du mouvement des corps considerez comme revêtus de ces qualitez. Bien que les premieres loix du mouvement paroissent maintenant inutiles, à cause que les corps ne sont plus dans l'état où elles supposent qu'ils ont esté, nous ne laisserons pas neanmoins de les proposer, puis que le plus seur moyen que nous ayons de connoître exactement les choses est de les examiner jusques dans leur origine. (...) et parce que les changemens de mouvement que les corps reçoivent dans ces deux états sont fort differens, pour plus grand facilité nous appellerons *loix du mouvement*, les regles, suivant lesquelles se changent les mouvemens des corps qui sont depouillez des qualitez sensibles, et nous nommerons *regles du mouvement*, les loix suivant lesquelles se changent les mouvemens des corps revêtus des mêmes qualitez» (*ibid.*, vol. 1, 362-263).

⁶³ Like Rohault, also Régis takes advantage of the “walking man”, but, he characterize his motion not only by the desire to reach a place, by the effort the man makes in order to achieve its goal, by the consecutive application to different parts of the bodies which touch him while he is walking, but he counts also the external correspondence to different elements. Régis underlines that the motion is relative not only to the parts of the matter that the body touches but also to some elements which can be raised as benchmark of the reference system (*ibid.*, vol. 1, 296).

⁶⁴ RÉGIS, *Système*, vol. 1, 296. Concerning Régis's and Rohault's contribution to the spread of the cartesian philosophy see DES CHENE 2007.

imate body. Following Descartes Régis accounts the movement as a mode of the body in order to stress its accidental character⁶⁵.

According to Régis modal things are the result of the interaction between bodies and motion⁶⁶. Régis distinguishes two different kind of motion: efficient motion and the formal motion. The former is nothing but the divine will as first agent producing all things⁶⁷, while the latter is the quantity of motion that has been created by God and can be defined as continuous interaction between bodies. For Régis, if on one side God creates the motion directly, the way in which the continuous interaction between bodies performs in the world of phenomena depends on the features of the bodies that are involved

⁶⁵ Descartes agrees that without impulse there would be no motion, but he believes that matter «impellitur a Deo, tantumdem motus sive translationis in materia, quantum a primo creationis momento in ea posuit» (DESCARTES, *To More, August 1649*, AT, V, 404). In the correspondence, Descartes recites this well known account of motion as a mode in a body and he specifies two powers that might cause it: «vis autem movens potest esse ipsius Dei conservantis tantumdem translationis in materia, quantum a primo creationis momento in ea posuit» or «vel etiam substantiæ creatæ, ut mentis nostræ, vel cujusvis alterius rei, cui vim dederit corpus movendi» (AT, V, 403-404). See SMITH 2009, 307-332, p. 313.

⁶⁶ See Schmaltz 2002, 107-112, SCHMALTZ 2003.

⁶⁷ Régis justify the cartesian principle of the conservation of motion, by stating that formal motion can be considered as a substance: «et il ne serviroit de rien de dire que la volonté de Dieu estant immuable, elle ne peut produire immédiatement le mouvement, d'autant que le mouvement est quelque chose de successif et de changeant: car il est aisé de répondre, que quoy que le mouvement formel soit quelque chose de successif et de changeant quant à ses modes, il est néanmoins immuable quant à sa substance. Or Dieu ne produit immédiatement que la substance du mouvement formel, car pour les modes de ce mouvement, ils dépendent immédiatement des creatures. (...) On dira, peut-être, qu'on conçoit bien que les substances sont des êtres permanens, parce qu'elles subsistent en elles-mêmes, mais qu'on ne conçoit pas que le mouvement formel, qui est un mode, puisse estre considéré comme une substance. Toutefois on peut répondre que, comme les substances ne sont dites des êtres permanens qu'entant qu'elles procedent immédiatement de la volonté de Dieu, qui est immuable, par la même raison le mouvement formel pris substantiellement doit estre considéré comme une substance, parce qu'il procede immédiatement de la même volonté. C'est pour cette raison que le mouvement formel ne peut jamais changer quant à sa nature, ni quant à sa quantité» (RÉGIS 1704, 142-143).

in the action. Such interaction occurs only in the phenomenal world, from which God is completely exempt and in which He can act only through the created beings. While the essence of modes is produced immediately by God's will as first cause, their existence is produced directly by the created beings as second causes and only indirectly by God as first cause⁶⁸:

il n'en est pas de même de l'existence des choses modales que de leur essence. Il vient d'être prouvé que leur essence dépend immédiatement de la volonté de Dieu; l'existence, au contraire, des choses qui arrivent dans le monde selon les loix du mouvement ne dépend pas seulement de Dieu, elle dépend encore et immédiatement des causes secondes, car il ne faut pas s'imaginer que Dieu produise jamais rien de successif par luy-même immédiatement⁶⁹.

It follows that, while the mere possibilities of the future development of modes have been placed in substances directly by God, the actions of modal things themselves are determined not only by God, but also by created things.

By considering motion as a *medium*, Régis can both justify the relationship between God and the created beings and preserve the independence of bodies and spirits from God, trying to avoid spinozistic ontologism on one side and Cartesian dualism on the other. Régis claims that secondary causality is involved in both body-body and mind-body relations. In body-body case, the production of modes is grounded in a freely created formal motions, and in the mind-body case God brings it about that the thoughts in a human soul and the motions in its body stand in a certain causal relation.

Pierre Bayle's sagacity was also troubled by the interpretation of Cartesianism provided by Claude Gadroys; according to him «la philosophie

⁶⁸ See SCHMALTZ 2002, 97-101.

⁶⁹ *Ibid.*, 130-131.

de Descartes, qui a été le fléu des superstitions doive être le meilleur appui des astrologues et des faiseurs d'enchantements» and «M. Gadroys, bon cartésien, a déjà montré qu'il n'y a point de Système plus favorable à l'Astrologie que celui de M. Descartes»⁷⁰. Secretary of the quartermaster of the *Armée d'Allemagne* and in charge of the military hospital in Metz, in 1675 he published a *Système du monde selon les trois hypothèses*, dedicated to the *Académie des Sciences*⁷¹, based largely on Rohault's work and quoted in Régis's *Système*⁷². In this work, Gadroys discusses the three main cosmological hypotheses: Ptolemaic, Copernican and Tychonic. Also Gadroys's work is characterized by a strong relationship between hypothesis and system. As Ratcliff points out, «the notion of hypothesis is partially used in the classical sense found in logic: the author employs it equally to designate competing astronomical systems – Ptolemaic, Copernican, Keplerian – concerning the motion of heavenly bodies»⁷³. Gadroys expressed well which was the ideal root of

⁷⁰ BAYLE, *Nouvelles de la République des Lettres. Mois d'Avril 1686*, in BAYLE 1727, vol. 1, 536. See MOUY 1934, 143. On the contrary, according to Pirocchi, Gadroys is one of the responsables of the affirmation of a Cartesianism vitiated by application of the Cartesian physics to areas not included by Descartes in the scientific domain: see PIROCCHI 2011.

⁷¹ As Roger Hahn has pointed out, even if Claude Gadroys had little regard for the empiricism of the Baconian approach, «he expected that the collective work of the Academy would bring greater yields than the fruits of any single individual, no matter how grifted» (HAHN 1971, 25); see GADROYS 1675, *Epistre*. In his *Discours* Gadroys states that he is satisfied with having laid the foundations of a new astrology (GADROYS 1671, 188-218) of which he leaves it to the other scientists to construct the edifice in order to make this science noteworthy: «c'est donc un sujet à des esprits plus éclairés de pousser plus avant les preuves que je n'ai fait qu'ébaucher. Je me contente d'avoir jetté des fondemens; je laisse aux autres à élever l'édifice; et je ne doute point que si l'on s'apliquoit principalement à chercher la nature de chque Astre en particulier et à observer le tems de sa domination, on ne rendit cette science fort considérable» (*ibid.*, 218).

⁷² RÉGIS 1691, vol. 1, pp. 44, 444 ; vol. 3, 328.

⁷³ GADROYS 1675, pp. 61, 121. RATCLIFF 1997, 200.

the tragedy in respect to the study of the astronomy: the spirit is not satisfied if an hypothesis explains many appearances, the spirit wants its likeness.

L'esprit ne se contente point si une hypothèse explique bien les apparences, il veut qu'elle ait encore quelque vray-semblance et puis que le monde est une grande machine, et qu'il part d'un si excellent ouvrier, les mouvemens en doivent estres simples et les ressorts nullement forcez. Ceux qui en ont fait des hypotheses devoient avoir en veuë cette regle; mais il paroist bien que Ptolomée et Ticho ne l'ont point considéré⁷⁴.

Even if Gadroys, like Rohault, excludes explicitly what pertains to domain of the metaphysics as beyond the boundaries of the intellect⁷⁵, the relationship between hypothesis and system is grounded on the metaphysical claim that nature always acts following the simplest way. He rejects the Ptolemaic system as the least simple of them – because of the excess of eccentrics and epicycles – and as completely contrary to the appearances of both Venus and Mercury and as incapable of supporting any meaningful deductive process⁷⁶.

⁷⁴ *Ibid.*, Preface.

⁷⁵ According to Gadroys it is exactly the perfection of the laws of nature which cannot be understood by men: «le monde est un ouvrage admirable. De quelque costé que nous l'envisagions, il ne nous presente que des sujets d'étonnement. Chaque chose y a son lieu, ses inclinations, et ses varietez, et nous pouvons dire que la perfection d'un si grand corps ne consiste pas tant dans la beauté de ses parties, qu'en l'ordre que ces mesmes parties gardent entr'elles [...]. La puissance qui l'a crée estant immense et la sagesse qui l'a disposé, infinie; ce seroit presumer de nous mesmes que de luy donner des limites que luy donnent nos yeux. Ainsi nous arresterons point à plusieurs questions qu'on a coustume de faire icy par maniere de preambule: nous ne rechercherons point par exemple si le monde est indefiny ou non, quel le est sa figure, si au delà il y a quelque chose: nous ne rechercherons point encore s'il y a, ou du moins s'il peut y avoir plusieurs mondes, ny pour quelle fin celui-cy a esté crée: nous perderions le temps sur des semblables choses et c'est estre temeraire de vouloir rechercher les fins que Dieu s'est proposées et de pretendre penetrer dans ses plus secretes pensées. Nous nous arresterons seulement aux choses sur lesquelles Dieu a bien voulu que nous disputassions, et qui sont de nostre portée. Nous chercherons la disposition de ses parties et la situation qu'a la terre à l'égard des corps qui l'entourent» (*ibid.*, 1-3).

⁷⁶ GADROYS 1675, 124-127.

He argues that even if the Tychonic does not have the difficulties of the Ptolemaic, it has to be rejected for the reason given by Descartes in his *Principia* that «Tycho qui n'a inventé son système que pour ne point donner de mouvement à la terre, luy en donne cependant plus que Copernic»⁷⁷. Gadroys resolves his choice of the astronomical hypotheses in favour of the Copernican one as the easiest and the most compatible with both natural causes and the Cartesian cosmology⁷⁸. Following some aspects of this hypothesis, he bases his explanation of the «fabrique du monde»⁷⁹ on two things: 1. God created the matter; 2. He maintains in the world a certain amount of movement. Wherein it differs from Descartes, who assumes that God has divided matter into several portions; and that He gave all the parts that arrange these portions two motions, the first around their own center, the other around a common one⁸⁰. However, as Parmentier points out, in the *Système du monde* we can see the transformation of motion considered according to efficient causes in finalized motion within the framework of the justification of the principle of inertia⁸¹. Gadroys numbers three «loix du monde»⁸²:

la première loy est que chaque chose demeure en l'état où elle est pendant que rien ne change. La seconde qu'un corps qui est en mouvement tend à le continuer en ligne droite. La troisième quel es corps qui se meuvent en rond font effort pour s'écarter du centre de leur mouvement⁸³.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 129. See DESCARTES, *Principia*, III, XV-XIX, AT VIII-1 84-86.

⁷⁸ GADROYS 1675, 130-131.

⁷⁹ GADROYS 1675, 141.

⁸⁰ *Ibid.*, 142-143.

⁸¹ PARMENTIER 1995, 710-815.

⁸² GADROYS 1675, 143.

⁸³ *Ibid.*, 144.

In Gadroys's system the last two laws are the consequence of the first one, which is grounded on God's immutability⁸⁴. Every motion has to be considered natural insofar as it follows natural laws, which in turn are the expression of divine will. Régis's attention is focused on second causes and on the effectiveness of their action, and motion represents the element that permit to free natural world from God's interventionism, Rohault tries to take into account only the physical-scientific aspect of motion by focalising the study on its properties instead of its general notion, while Gadroys insists on the relationship between rules of motion, state of the created matter and God's will⁸⁵.

All the changes happening in the world are ascribed to nature⁸⁶ as part of a divine perfect plan⁸⁷. The immutability of the divine will involves the conservation of things in the state in which they are, while the action of bodies in accordance with the laws of nature, which reflects a precise design, is the condition of possibility of change. In this frame, the principle of inertia is justified on the basis of both the intrinsic finality of created bodies and the principle of simplicity.

Once again the justification of the principle of inertia belongs to the domain of metaphysics and is ascribed to divine teleology, which is inscruta-

⁸⁴ See *ibid.*

⁸⁵ «Il ne suffit pas de supposer que Dieu ait meu la matiere: il faut de plus penser aux regles qu'il a voulu que chaque partie observast dans l'estat où elle se trouveroit et c'est ce que nous entendons par les Loix du monde» (GADROYS 1675, 143-144).

⁸⁶ «(...) tous les changemens qui arrivent dans le monde ne doivent pas estre rejettez sur Dieu, qui agit toûjours de la mesme maniere, ils doivent estre seulement rejettez sur la nature» (*ibid.*, 145).

⁸⁷ See *ibid.*, *Preface*, 141-143, 144-146.

ble to man⁸⁸, while the interference to the maintenance of its status as part of the body are attributable to the encounter with other bodies and can be investigated empirically⁸⁹.

Natural phenomena can not be understood by investigating their causes (which are part of the divine plan and are incomprehensible to man), but starting from the laws that rule the «fabrique du monde»⁹⁰.

In 1721, Bernard Nieuwentijdt in his curious *The religious philosopher*, aimed at convincing atheists and infidels about the existence of God, took into account the laws of percussion established by Wallis, Huygens and Wren and invited an atheist to consider

whether it can be without a superior direction that so many thousand million of bodies, all of 'em entirely ignorant of what they are doing, should have so strictly obey'd the rules of mathematicks for the space of so many ages⁹¹.

⁸⁸ «Car si une chose persiste naturellement dans l'estat où elle se trouve, il est nécessaire qu'un corps qui se meut vers un certain endroit continuë toujours de se mouvoir de ce costé-là. Or tendre vers un endroit c'est se mouvoir en ligne droite, puis que nous ne concevons ce vers là, pour ainsi parler, que comme une ligne droite; à cause que nous le concevons comme une chose tres-simple et que de toutes les lignes il n'ya que la droite qui soit simple. C'est pourquoy comme il n'y a point de corps qui dans son mouvement ne tendent vers quelque endroit, il n'y en a point aussi qui ne tende à décrire une ligne droite» (*ibid.*, 149).

⁸⁹ « de sorte que si un corps se détourne du droit chemin, ce ne peut estre que par la rencontre d'autres corps qui l'en détournent: d'où il faut conclure qu'un corps, qui dans son mouvement parcourt les trois costez d'un triangle, est détourné par trois causes différentes, que celui qui fait les quatre costez d'un quarré est détourné par quatre; et enfin que celui qui décrit un cercle est détourné par une infinité de costez, on ne le peut décrire que par un détour continuel. C'est ce que l'expérience confirme» (*ibid.*, pp. 149-150).

⁹⁰ «Tant que nous regarderons la terre toute faite, il n'y a pas lieu d'esperer de parvenir à la connoissance de ses causes: mais si suivant la methode que nous avons suivie dans la fabrique du monde nous regardons comment elle se seroit pû faire si Dieu avoit voulu laisser agir la matiere dont elle est composée selon les loix qu'il a établies dans le monde, peut-estre que nous en viendrons à bout» (*ibid.*, 313).

⁹¹ NIEUWENTIJDT 1721, vol. 3, 896.

He stated that, since among these laws that are observed in the percussion of bodies there are many laws which – even if they may be deduced by consequence from others that are intelligible – are incomprehensible to man in respect to the manner how they are performed «we ought not to conclude from the incohomprehensibility of the manner of the operation, the incomprehensibility of the operator himself and thereby acknowledge a wonder-working God»⁹².

Actually, the analysis of the theories of Descartes's scholars concerning the principle of inertia and the definition of motion leads us to the conclusion that they are remarkable on account of the metaphysical principle which they involve. The role given to God in the physical structure of the universe results in the attempt of liberation from the burden of divine intervention by emphasizing the role of second causality, as in the case of Régis, the emphasis on the object of investigation, as for Rohault, and in the relationship between rules of motion, state of the created matter and God's will, as in Gadroys's "frabrique du monde"; moreover, Régis and Rohault attempted to make a closer connection between theory and practice. However, even if the development of an empirical attitude in the scientific research influenced the attempts to systematize the Cartesian thought, it seems that the systematization of the cartesian philosophy is grounded on a precise metaphysics through which philosophers and scientists view the world, even where the attempts of systematization are limited to the boundaries of physics, since they are not able to reject both the Cartesian assumption that without divine impulse

⁹² *Ibid.*

there would be no motion and the role of God as the guarantor of physical laws, first of all the principle of inertia.

Régis, Rohault and Gadroys emphasize respectively the role of secondary causes, the objects of investigation and the laws of nature, but, despite their remarkable efforts, they were not able to break the chains of metaphysics.

NAUSICAA ELENA MILANI

DIPARTIMENTO ANTICHIPTICA, LINGUE, EDUCAZIONE, FILOSOFIA
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

ENS, RÉPUBLIQUE DES SAVOIRS USR3608, MATHESIS – LABEX
TRANSFERS

FONDATION MAISONS DES SCIENCES DE L'HOMME (FMSH, PARIS)

BIBLIOGRAPHY

Primary Sources

BOILEAU-DESPRÉAUX 1722 = NICOLAS BOILEAU-DESPRÉAUX, *Oeuvres*, La Haye, Isaac Vaillant, Pierre Gosse, Pierre De Hondt 1722.

BOSSUET 1843 = JACQUES BÉNIGNE BOSSUET, *Oeuvres philosophiques de Bossuet*, éd. par Louis de Lens, Paris, Hachette 1843.

CYRANO DE BERGERAC 1657 = HECTOR SAVENIEN DE CYRANO DE BERGERAC, *Histoire comique ou voyage dans la lune*, Paris 1657

CYRANO DE BERGERAC 1921 = HECTOR SAVENIEN DE CYRANO DE BERGERAC, *Les oeuvres libertines de Cyrano de Bergerac*, 2 vols, ed. by Frédéric Lachèvre, Librairie ancienne Champion 1921.

DESCARTES = RENÉ DESCARTES, *René Descartes. Œuvres*, publiées par Ch. Adam et P. Tannery, 11 voll., Paris, Vrin 1964-1974.

DE SÉVIGNÉ 1818 = MARIE DE RABUTIN-CHANTAL MARQUISE DE SÉVIGNÉ, *Lettres de Madame de Sévigné à sa fille et à ses amis*, Paris, J. J. Blaise 1818.

DU CHÂTELET 1740 = GABRIELLE-ÉMILIE TONNELIER DE BRETEUIL DU CHÂTELET, *Institutions de physique*, Paris, Prault fils 1740.

GADROYS 1671 = CLAUDE GADROYS, *Discours sur les influences des astres, selon les principes de M. Descartes*, Paris, J.-B. Coignard 1671.

GADROYS 1675 = CLAUDE GADROYS, *Le système du monde selon les trois hypothèses*, Paris, Desprez 1675.

LAGRANGE 1675 = JEAN-BAPTISTE DE LAGRANGE, *Les principes de la philosophie contre les nouveaux philosophes*, Paris, Georges Josse 1675.

LEIBNIZ 1768 = GOTHOFREDI GUILLELMI LEIBNITII *Opera omnia, nunc primum collecta, in classes distributa, praefationibus & indicibus exornata*, 6 vols., studio Ludovici Dutens, apud Fratres de Tournes 1768, vol. 5.

MOLIÈRE 1804 = MOLIÈRE (PSEUD. OF JEAN-BAPTISTE POQUELIN), *Oeuvres de Molière: avec des remarques grammaticales des avertissemens et des observations sur chaque piece*, 6 vols., ed. by Antoine Bret, Paris, La Compagnie des Libraires Associés 1804.

NIEUWENTIJD T 1721 = BERNARD NIEUWENTIJD T, *The religious philosopher, or, the right use of contemplating the works of the Creator*, engl. transl. by John Chamberlayne, 3 vols., London, J. Senex 1721.

PERRAULT 1680 = CLAUDE PERRAULT, *Essais de Physique, ou recueil de plusieurs traités touchant les choses naturelles*, 4 vols., Paris, Jean Baptiste Coignard 1680.

RÉGIS 1691 = PIERRE SYLVAIN REGIS, *Cours entier de philosophie, ou système general selon les principes de M. Descartes contenant la logique, la metaphysique, la physique et la morale*, 3 voll. in-4°, Amsterdam, Huguetan 1691.

RÉGIS 1704 = PIERRE SYLVAIN REGIS, *L'usage de la raison et de la foy ou l'accord de la foy et de la raison*, Paris, Jean Cusson 1704

ROHAULT 1671 = JACQUES ROHAULT, *Traité de physique*, Paris, Charles Savreux 1671.

ROUSSEAU 1793 = JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Œuvres completes de J.J. Rousseau*, 38 vols., Paris, Ponçot 1793, Vol. 23: *Confessions*.

VOLTAIRE 1767 = VOLTAIRE [PSEUD. OF FRANÇOIS-MARIE ARUET], *L'ingenu*, Londres 1767

VOLTAIRE 1771 = VOLTAIRE [PSEUD. OF FRANÇOIS-MARIE ARUET], *Questions sur l'Encyclopédie, par des amateurs*, Geneve, Cramer 1771.

VOLTAIRE 2008 = VOLTAIRE [PSEUD. OF FRANÇOIS-MARIE ARUET], *The complete works of Voltaire*, ed. by Theodore Besterman, Institut et Musée Voltaire 2008, vol. 39.

VOLTAIRE 1818 = VOLTAIRE [PSEUD. OF FRANÇOIS-MARIE ARUET], *Melanges historiques I*, in *Oeuvres complètes de Voltaire*, 56 vols., Paris, Peronneau et Cerioux 1817-1821, vol. 20 (1818).

Secondary Sources

AKAGI 1983 = SHOZO AKAGI, «Rohault, Descartes et le fragment de physique de Cyrano de Bergerac (1)», *Gallia* 21-22 (1983), pp. 1-17.

AKAGI 1984 = SHOZO AKAGI, «Rohault, Descartes et le fragment de physique de Cyrano de Bergerac (2)», *Gallia* 23 (1984), pp. 1-9;

ARIEW 2006 = ROGER ARIEW, «Descartes, les premières cartésiens et la logique», *Revue de métaphysique et de morale* 49/1 (2006), pp. 55-71.

BAYLE 1727 = PIERRE BAYLE, «Nouvelles de la République des Lettres», in *Oeuvres diverses de Pierre Bayle*, 5 vols., La Haye, P. Husson 1725-1731, vol. 1:1727.

BAYLE 1830 = PIERRE BAYLE, *Dictionnaire historique et critique. Nouvelle édition*, 16 vols., Paris, Desoer 1830.

BLOCH 1997 = OLIVER BLOCH, *Matière à histoires*, Paris, Vrin 1997.

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

BOUILLER 1854 = FRANCISQUE BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 2 vols., Paris-Lyon, Durand-Brun 1854.

BRUCKER 1744 = JOHANN JACOB BRUCKER, *Historia critica philosophiae: a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, 4 vols., Lipsiae, Breitkopf 1742-1744, vol. 4 (1744).

CLAIR 1978 = PIERRE CLAIR, *Jacques Rohault. Bio-Bibliographie*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique 1978.

CLARKE 1980 = DESMOND M. CLARKE, «Pierre-Sylvain Régis. A Paradigm of Cartesian Methodology», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 62/3, 1980, pp. 289-310.

CLARKE 1989 = DESMOND M. CLARKE, *Occult Powers and Hypotheses: Cartesian Natural Philosophy Under Louis XIV*, Oxford, Oxford University Press 1989.

CONDORCET 1847 = JEAN-ANTOINE-NICOLAS DE CARITAT MARQUIS DE CONDORCET, *Eloge de Rohault*, in ID., *Œuvres de Condorcet: eloges*, ed. by Arthur O'Connor, François Arago, Paris, Firmin Didot Frères 1847.

COSTE 1691 = PIERRE COSTE, «Discours sur la philosophie», in PIERRE SYLVAIN REGIS, *Cours entier de philosophie, ou système general selon les principes de M. Descartes contenant la logique, la metaphysique, la physique et la morale*, 3 voll. in-4°, Amsterdam, Huguetan 1691, vol. 1, s.n.

DAMIRON 1846 = PHILIBERT DAMIRON, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France, au XVII siècle*, 2 vols., Paris, Hachette 1846.

DES CHENE 2007 = DENNIS DES CHENE, «Cartesian Science: Régis and Rohault», in STEVEN M. NADLER (ed.), *A companion to early modern philosophy*, Malden (Mass.), Blackwell Publishing 2007 («Blackwell companions to philosophy, 23»), pp. 182-191.

DOBRE 2012 = MINHEA DOBRE, «Rohault's *Traité de physique* and its newtonian reception», in A. ROCA-ROSELL (ed.), *The Circulation of Science and Technology: Proceedings of the 4th International Conference of the ESHS, Barcelona, 18-20 November 2010*, Barcelona SCHCT-IEC 2012, pp. 389-394.

DOBRE 2013 = MINHEA DOBRE, «Rohault's Cartesian Physics» in MINHEA DOBRE and TAMMY NYDEN (eds.), *Cartesian Empiricism*, Dodrecht, Springer 2013, pp. 47-88.

GOUHIER 1958 = HENRI GOUHIER, *Les premières pensées de Descartes*, Paris, Vrin 1958.

HAHN 1971 = ROGER HAHN, *The Anatomy of a Scientific Institution: The Paris Academy of Sciences, 1666-1803*, Berkely-Los Angeles-London, University of California Press 1971.

JACOB 1876 = PAUL LACROIX JACOB, *Iconographie Moliéresque*, Paris, Fontaine 1876.

JAL 1867 = AUGUSTE JAL, *Dictionnaire critique de biographie et d'histoire*, Paris, Henri Plon 1867.

Journal des Sçavans, Paris, Jean Cusson 1666-1690.

Journal de Trevoux, Trevoux, Imprimerie de S.A.S. 1701-1782.

LEWIS 2007 = ERIC P. LEWIS, «Cartesianism Revisited», *Perspectives on Science* 15/4 (2007), pp. 493-522.

MARION 1999 = JEAN-LUC MARION, *Cartesian Questions: Method and Metaphysics*, Chicago, University of Chicago Press 1999.

MC CLAUGHLIN, PICOLET 1976 = TREVOR MC CLAUGHLIN, GUY PICOLET, «Un exemple d'utilisation du Minutier central de Paris: la bibliothèque et les instruments scientifiques du physicien Jacques Rohault selon son inventaire après décès», *Revue d'histoire des sciences* 29/1 (1976), pp. 3-20.

MC CLAUGHLIN 1977 = TREVOR MC CLAUGHLIN, «Le concept de science chez Jacques Rohault», *Revue d'histoire des sciences* 30/3 (1977), pp. 225-240.

MC CLAUGHLIN 1996 = TREVOR MC CLAUGHLIN, «Y avait-il un mouvement empirique dans la France du milieu du XVII^e siècle? Les expériences dans le Traité de physique de Jacques Rohault», *Revue d'histoire des sciences* 49/4 (1996), pp. 459-481.

MC CLAUGHLIN 2003 = TREVOR MC CLAUGHLIN, «Descartes, experiments and Jacques Rohault» in STEPHEN GAUKROGER, JOHN SCHUSTER, JOHN SUTTON (eds.), *Descartes' Natural Philosophy*, London and New York, Routledge 2003, pp. 330-46.

MOUY 1934 = PAUL MOUY, *Le Développement de la physique cartésienne (1646-1712)*, Paris, Vrin 1934.

NOURISSON 1860 = JEAN-FELIX NOURISSON, *La philosophie de Leibniz*, Paris, L. Hachette 1860.

PARMENTIER 1995 = MARC PARMENTIER, «Le principe de la simplicité des voies dans la seconde moitié du XVII^e siècle», *Revue du Nord* 77/312 (1995), pp. 710-815.

PAULIAN 1773 = AIMÉ-HENRI PAULIAN, *Dictionnaire de physique*, 3 vols., Nismes, Gaudé Libraire 1773.

PAULIAN 1781 = AIMÉ-HENRI PAULIAN, *Dictionnaire de physique: dictionnaire des nouvelles découvertes faites en physique, pour servir de supplément aux diffé-*

rentes éditions du Dictionnaire de physique, Nismes-Avignon, Gaudé-J.J. Niel 1781.

Philosophical Transactions, London, John Martyn 1665-1887.

PIROCCHI 2011 = FRANCESCO M. PIROCCHI, «Claude Gadrois: cartesianesimo e astrologia nella seconda metà del Seicento», in CARLO BORGHERO and ANTONELLA DEL PRETE (eds.), *Immagini filosofiche e interpretazioni storiografiche del cartesianesimo*, Firenze, Le Lettere 2011.

RATCLIFF 1997 = MARC J. RATCLIFF, «The probabilities of hypothesis in the works of Charles Bonnet (1720-1793)», *Archives des sciences* 50/3 (1997), pp. 197-205.

ROUX 1998 = SOPHIE ROUX, «Le scepticisme et les hypothèses de la physique», *Revue de synthèse* 4 (1998), pp. 211-255.

ROUX 2000 = SOPHIE ROUX, «Descartes Atomiste?» in ROMANO GATTO AND EGIDIO FESTA (eds.), *Atomismo e continuo nel XVII secolo*, Napoli, Vivarium 2000, pp. 211-274.

ROUX 2006 = SOPHIE ROUX, «La philosophie naturelle à l'époque de Le Nôtre. Remarques sur la philosophie Mécanique et sur le cartésianisme», in GEORGES FAHARAT, *Fragments d'un paysage culturel, André Le Nôtre. Institutions, arts, sciences et techniques*, Sceaux, Musée de l'Île-de-France 2006, pp. 98-111.

ROUX 2012 = SOPHIE ROUX, «An empire divided: French natural philosophy (1670-1690)», in DANIEL GARBER and SOPHIE ROUX (eds.), *The mechanization of natural philosophy*, Dordrecht, Springer 2012, pp. 55-98.

ROUX 2013 = SOPHIE ROUX, «Was there a Cartesian Experimentalism in 1660s France?», in MINHEA DOBRE and TAMMY NYDEN (eds.), *Cartesian Empiricism*, Dordrecht, Springer 2013, pp. 47-88.

SAVÉRIEN 1768 = ALEXANDRE SAVÉRIEN, *Histoire des Philosophes Modernes*, 7 vols., Paris, Brunet 1760-1769, vol. VI (1768): *Histoire des Physiciens*, pp. 1-62.

SCHMALTZ 2002 = TAD SCHMALTZ, *Radical Cartesianism: the French Reception of Descartes*, Cambridge, Cambridge University Press 2002.

SCHMALTZ 2003 = TAD SCHMALTZ, «Cartesian causation: body-body interaction, motion, and eternal truths», *Studies in History and Philosophy of Science* 34/4 (2003), pp. 752-756.

SCHÖNFELD 2000 = MARTIN SCHÖNFELD, *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project*, Oxford, Oxford University press 2000.

SCHUSTER 1980 = JOHN SCHUSTER, «Descartes' Mathesis universalis», in STEPHEN GAUKROGER (ed.), *Descartes, Philosophy, Mathematics*, Brighton, Totowa N.J., Arvest, Barnes&Noble 1980, pp. 41-96.

SMITH 2009 = JUSTIN E.H. SMITH, «Descartes and Henry More on Living Bodies» in VLAD ALEXANDRESCU (ed.), *Branching Off: The Early Modern in Quest for the Unity of Knowledge*, Bucharest, Zeta Books 2009, pp. 307-332.

SOULIÉ 1863 = EUDORE SOULIÉ, *Recherches sur Molière et sa famille*, Paris, Hachette 1863.

SPALLANZANI 1999 = MARIAFRANCA SPALLANZANI, *Diventare filosofo. Descartes "en philosophe"*, Firenze, Alinea Editrice 1999.

VAN DE PITTE 1979 = FREDERICK P. VAN DE PITTE, «Descartes' Mathesis Universalis», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 61/2 (1979), pp. 154-174.

WASCHKIES 1987 = HANS-JOACHIM WASCHKIES, *Physik und Physikotheologie des jungen Kant: die Vorgeschichte seiner Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, John Amsterdam, Verlag B.R. Grüner 1987.

WATSON 1964 = RICHARD A. WATSON, «A Note on the Probabilistic Physics of Régis», *Archives Internationales d'Histoire des Sciences* 17 (1964), pp. 33-6.

INDICE DEI MANOSCRITTI

- BOLOGNA, ARCHIVIO DI STATO, DEMANIALE, S. FRANCESCO, 268/4400 270, 271,
272
- CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, BARB. LAT. 1918
393, 398
- CITTÀ DEL VATICANO, BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA, BARB. LAT. 2048
389, 390, 394, 396
- COIMBRA, BIBLIOTECA GERAL UNIVERSIDADE DE COIMBRA, MS 2399 187
- LONDON, LAMBETH PALACE LIBRARY, CHRIST CHURCH COLLECTIONS BOOK 1699–
1772 37, 41, 53, 54
- FIRENZE, BIBLIOTECA MEDICEA LAURENZIANA, ACQUISTI E DONI 706 158
- FIRENZE, BIBLIOTECA MORENIANA, BIGAZZI 109 119
- FIRENZE, BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE, MAGL. IX, 141 130
- FIRENZE, BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE, MAGL. XII, 11 114
- FIRENZE, BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE, MAGL. XII, 12 134, 141
- FIRENZE, BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE, MAGL. XXXIV, 16 121
- FIRENZE, BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE, MAGL. XXXIV, 17 114
- FIRENZE, BIBLIOTECA NAZIONALE CENTRALE, FILZE RINUCCINI 18 147
- FIRENZE, BIBLIOTECA RICCARDIANA, RICC. 707 142
- MILANO, BIBLIOTECA AMBROSIANA, MS. D 496 INF., 1 216, 217, 229
- OXFORD, BODLEYAN LIBRARY, MS LAT. MISC. f 7 41
- OXFORD, BODLEIAN LIBRARY, MS LOCKE e 17 29
- OXFORD, BODLEIAN LIBRARY, MS LOCKE f 11 36, 39, 41, 50
- OXFORD, BODLEIAN LIBRARY, MS LOCKE f 33 50

OXFORD, BODLEIAN LIBRARY, MS RAWL D 40 29

OXFORD, BODLEIAN LIBRARY, MS RAWL D 1059 49

OXFORD, BODLEIAN LIBRARY, MS RAWL D 1178 29, 54

OXFORD, BODLEIAN LIBRARY, MS WOOD 276A 28

OXFORD, BODLEIAN LIBRARY, OXFORD UNIVERSITY ARCHIVES. TRANSCRIPTS OF
INVENTORIES MENTIONING BOOKS 39, 40, 43, 44

OXFORD, BODLEIAN LIBRARY, OXFORD UNIVERSITY ARCHIVES, HYP.\B\10-
HYP.\B\20 40

RIMINI, ARCHIVIO DI STATO, CORPORAZIONI SOPPRESSE, AB 73 292

ROMA, ARCHIVIO GENERALE DELL'ORDINE DEI MINORI CONVENTUALI, A-28
278, 326

ROMA, BIBLIOTECA VALLICELLIANA, MS. E 50 217, 218

ABRA DE RACONIS CHARLES-FRAN-
 ÇOIS 338
 ACCIAIOLI DONATO 135
 ACE CARMEL FRANCESCA 253
 ACHILLINI ALESSANDRO 85
 ACOSTA JACOPO 224
 ADAM CHARLES 440, 442, 445, 446
 ADAMO 395
 AGLAOFEMO 128
 AGRICOLA RODOLFO 42, 43, 50
 AIRAY CHRISTOPHER 50
 AKAGI SHOZO 484
 AKASOI ANNA 223
 ALBERICI GIROLAMO 330, 340
 ALBERTO MAGNO 16, 68, 225, 227
 ALBRECHT MICHAEL 13
 ALCINOO 120
 ALDRICH HENRY 25, 37, 41, 44, 47,
 52, 53
 ALEMANNI COSIMO 338
 ALESSANDRO D'AFRODISIA 76, 154,
 163, 166, 187, 213, 223, 227, 229
 ALESSANDRO DI HALES 16, 261, 275,
 282, 287, 296, 306, 348, 349
 ALESSANDRO MAGNO 149, 187
 ALESSANDRO VII 345
 ALLEN MICHAEL J.B. 118, 125
 ALSTED JOHANN H. 54, 409, 412, 414,
 415, 416, 421, 424
 AMABILE LUIGI 389
 AMBROSINI 292
 AMICO FRANCESCO 338, 362
 AMMONIO 165, 187
 ANASSAGORA 72
 ANTONACI ANTONIO 63, 84
 ANTONIO DA PADOVA 348
 ARESI PAOLO 362
 ARIEW ROGER 481
 ARIOSTO LUDOVICO 393
 ARISTOTELE 2, 3, 8, 15, 25, 26, 27, 28,
 32, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 44, 46, 50, 51,
 54, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 75, 77,
 78, 79, 81, 83, 84, 85, 87, 97, 98, 99,
 100, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110,
 111, 112, 113, 117, 120, 122, 126, 127,
 130, 143, 144, 145, 149, 150, 153, 154,
 157, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 169,
 170, 171, 172, 174, 182, 184, 185, 186,
 187, 188, 190, 192, 195, 199, 204, 205,
 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 216,

217, 222, 229, 245, 256, 257, 260, 285,
 286, 310, 332, 336, 337, 338, 339, 359,
 366, 367, 368, 386, 393, 397, 398, 435,
 437, 438, 439, 492, 493
 ARRAIS AMADOR 183, 191
 ASELLI GASPARE 446
 ASHWORTH E. JENNIFER 24, 36, 37,
 42, 46, 47, 49, 50, 53, 55, 235
 ASSELINE EUSTACHE 43, 338
 AUREOLO PIETRO 328
 AVERROÈ 3, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 71,
 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85,
 87, 105, 154, 166, 187, 205, 223, 224,
 225, 227, 228, 229
 AVERSA RAFFAELE 336, 338, 362
 AVICENNA 72, 73, 170, 217
 BACONE FRANCESCO 8, 408, 413
 BACONTHORPE JOHN 340
 BAIGRIE BRIAN SCOTT 435
 BALDINI UGO 5
 BALDUINO ANTONIO 224
 BALIĆ CARLO 334
 BARBARO ERMOLAO 133, 134
 BARBERINI MAFFEO V. URBANO VIII
 BARBO PAOLO 74
 BARLOW THOMAS 29, 40, 50
 BARONIO CESARE 273
 BAROZZI FRANCESCO 168
 BARSANTI DANILO 117
 BARTHES ROLAND 186
 BARTOLI DANIELLO 392
 BASILIO 128
 BAUR LUDWIG 4
 BAUSI FRANCESCO 133, 140
 BAYLE PIERRE 484, 485, 493, 494, 500,
 502, 503
 BEDDARD ROBERT A. 52
 BELLUTO BONAVENTURA 6, 73, 253,
 254, 329, 342, 343, 344, 346, 351, 352,
 357, 358, 360, 361, 362, 363, 364, 365,
 366, 367, 368, 369
 BENIVIENI GIROLAMO 111, 131, 133,
 135, 136
 BENOFFI FRANCESCO ANTONIO 256,
 270, 278, 323
 BERARDICELLI GIOVAN BATTISTA 324
 BERNARD EDWARD 41
 BERNARDI ANTONIO 183, 198
 BERNARDI GIOVAN BATTISTA 86
 BERNINI GIAN LORENZO 388

BERTAZZO LUCIANO 253
 BESSARIONE 63, 128, 144, 150
 BIANCHI LUCA 336
 BIERLING FRIEDRICH W. 402
 BILL EDWARD G. W. 30
 BILSIUS LUDOVICUS 449
 BINGHAM CHARLES W. 27, 36
 BINI ANDREA 345
 BIONDI FRANCESCO ANTONIO 330
 BISTERFELD JOHANN H. 425
 BITBOL-HESPÉRIES ANNIE 446
 BLOCH OLIVER 484
 BLUM PAUL R. 12, 211, 212, 222, 225,
 227, 228
 BLUMENTHAL HENRY J. 146
 BODÉÛS RICHARD 422
 BOETHIUS SEVERINUS A. M. 25, 26,
 187
 BOILEAU-DESPRÉAUX NICOLAS 11,
 483
 BOISSARD EDMOND 341
 BOLZONI LINA 385, 389, 391
 BONAVENTURA DA MONTEREGIO 122,
 257, 261, 275, 282, 287, 296, 306, 309,
 311, 321, 324, 328, 329, 348, 349, 350
 BONAVENTURA DI MONTEGIORGIO
 330
 BONOLI GIROLAMO 270
 BONTEKOE CORNELIS 451
 BORGHERO CARLO 10, 481, 482
 BORGIA FRANCESCO 228
 BORRI GEROLAMO 174
 BOS ERIK-JAN 442, 449
 BOULLIER FRANCISQUE 483, 484
 BRACCIOLINI FRANCESCO 387
 BRACCIOLINI POGGIO 170
 BRADWARDINE THOMAS 47
 BRAHE TYCHO 487, 504, 505
 BRANCATI LORENZO 352
 BREREWOOD EDWARD 50, 54
 BRIZZI GIAN PAOLO 5
 BRLEK MICHAEL 254, 256
 BROCKLISS LAURENCE 12
 BRUCKER JOHANN JACOB 2, 18, 483,
 485
 BRUGIOTTI ANDREA 389
 BRUNI LEONARDO 170
 BUDDEUS JOHANN FRANZ 14
 BUONAFEDE APPIANO 2
 BURGEDIJK FRANCO 43, 54, 435

BURGIO SANTO 334, 340
 BURIDANO GIOVANNI 47
 BURLEY WALTER 86, 227
 BUYCKEROOD JAMES G. 55
 BZOWSKI ABRAHAM 272, 273, 333
 CAESARIUS JOHANNES 42, 43
 CALASANZIO GIUSEPPE 391, 392
 CALCIDIO 167
 CALONIMO CALO 163
 CAMERANI OTTAVIANO 271
 CAMERANI OTTAVIANO JR 329, 330,
 340, 343, 346, 348, 349, 350, 352, 353,
 355, 360, 364, 366
 CAMPANELLA TOMMASO 385, 386,
 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394,
 395, 396, 397, 398, 399
 CANISIO PIETRO 223, 224, 227
 CANISIO THEODERIC 223, 224, 227
 CANO MELCHIOR 190, 394
 CANONICO GIOVANNI (JUAN
 MARBRES) 337, 360
 CAPOCCIA ANNA RITA 5
 CAPPONI LUIGI 345
 CAPULIO PIETRO 330
 CARAMUEL JOHANNES 362, 367
 CARDANO GEROLAMO 191, 425
 CARELLA CANDIDA 5
 CARNSEW (BROTHERS) 42
 CARO FRANCESCO 334
 CARTER PETER 50
 CASALINI CRISTIANO 1, 38, 183, 185,
 193, 245, 253, 388
 CASE JOHN 39, 44
 CASOLINI FAUSTA 340
 CASTIGLIONE BALDASSARRE 134
 CATTANI DA DIACCETO FRANCESCO
 99, 108, 119, 124, 131, 134, 135, 137,
 140, 141, 146, 147, 149, 150, 152, 168,
 173, 174
 CATTOLICA DANIEL J. 253
 CATULLO 393
 CAVALCANTI GUIDO 135, 136
 CENTINI FELICE 330
 CENTINI MAURIZIO 330
 CHIARADONNA RICCARDO 146
 CHOUET JEAN-ROBERT 9
 CICCARELLO DOMENICO 354
 CICERONE 26, 37, 54, 100, 396
 CLAIR PIERRE 484
 CLARENDON EDWARD H. 34, 35

CLARKE DESMOND M. 443, 485, 496
 CLARKE JOHN 483
 CLARKE SAMUEL 483, 484
 CLAUBERG JOHANNES 8, 409, 422,
 436, 450-451
 CLAVERI BONAVENTURA 330
 CLEATON H. 36
 CLEMENTE ALESSANDRINO 12, 200,
 394
 CLEMENTE VII 397
 CLEMENTE VIII 325
 CLERSELIER CLAUDE 446, 454
 COLANERI JOHN 135
 COLBERT JEAN-BAPTISTE 54
 COLE THOMAS 44
 COMIN DA TRINO 70
 CONTARINI MARCO ANTONIO 65
 COPERNICO NICOLÒ 487, 505
 CORSINI ODOARDO 12, 17
 COSIMO DE' MEDICI 114, 123, 124,
 134, 158
 COSTA FRANCESCO 258, 320, 354,
 355, 357
 COSTE PIERRE 17, 496
 COSTIN WILLIAM C. 39
 COUJOU JEAN-PAUL 185
 COURTINE JEAN-FRANÇOIS 235
 CRAANEN THEODOOR 453-455
 CRAKANTHORPE RICHARD 49, 50, 54
 CRESCINI ANGELO 97
 CRISOSTOMO GIOVANNI DA MILANO
 330
 CRONIN TIMOTHY J. 233, 244
 CUJAS JACQUES 405
 CYRANO DE BERGERAC 484, 485
 D'ALEMBERT JEAN 2
 D'ESTOUTEVILLE GUGLIELMO 332
 DA CORNEO PIER FILIPPO 132
 DA FONSECA PEDRO 73, 74, 183, 184,
 185, 187, 188, 190, 236, 237, 238, 239,
 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246
 DALMAS DAVIDE 117
 DAMIRON PHILIBERT 484, 485
 DANTE 3, 153, 191, 396
 DAVID 394
 DAVIES JONATHAN 119
 DE ARRIAGA RODRIGO 339, 362
 DE CARVALHO MARIO S. 182, 184,
 185, 186, 189, 191, 222, 245
 DE CLERCQ PETER 455

DE CONDILLAC ÉTIENNE BONNOT 2
 DE CONDORCET NICOLAS 483
 DE FERRARI AUGUSTO 115
 DE GÓIS MANUEL 184, 185, 186, 187,
 188, 189, 190, 199, 245, 246, 247, 248
 DE GOUVEIA ANTONIO 206
 DE LAGRANGE JEAN-BAPTISTE 484
 DE LEDESMA DIEGO 210, 212, 222,
 224, 225, 226, 227, 228, 230
 DE MORAIS SEBASTIÃO 182, 199
 DE ORBELLIS NICOLAUS V. DORBELLES
 DE PATER CORNELIS 455, 458
 DE RAEY JOHANNES 8, 422, 437- 441,
 443, 444, 450, 451, 452, 456, 462
 DE SÁ MANUEL 224
 DE SCORAILLE RAOUL 335
 DE SERRES JEAN 101, 102, 103, 104,
 112, 175
 DE SÉVIGNÉ MARIE 485
 DE SOTO DOMINGO 362
 DE VILLEMANDY PIERRE 9
 DE VOLDER BURCHARD 453, 455-456,
 457
 DE ZUÑIGA DIEGO 337
 DE' VIERI FRANCESCO (VERINO I)
 130, 134, 135, 157
 DE' VIERI FRANCESCO 97, 108-175
 DEJORDY ALMA 29, 41, 50
 DEL FANTE ALESSANDRA 108, 109,
 115, 120, 121, 124, 134, 157
 DEL PRETE ANTONELLA 8
 DELFFS WILHELM H. II
 DELLA TORRE ARNALDO 118
 DENISSE NICOLAS 283, 286, 261
 DES CHENE DENNIS 500
 DESAGULIERS JOHN 457
 DESCARTES RENÉ 8, 10, 11, 12, 54, 55,
 186, 233, 234, 235, 236, 237, 243, 244,
 245, 246, 247, 248, 249, 412, 421, 422,
 423, 425, 432-457, 461-462, 481, 482,
 484, 486, 488, 489, 490, 491, 493, 494,
 495, 496, 499, 501, 503, 505
 DI FONZO LORENZO 256, 261, 262,
 319, 320, 322, 323, 324, 325, 327, 328,
 330, 340, 349
 DI LISCIA DANIEL A. 206
 DIDEROT DENIS 2
 DIONIGI CERTOSINO 309
 DIONIGI L' AEROPAGITA 125, 128, 164
 DIONISIO DI SIRACUSA 126

DIOTIMA 135
 DO COUTO SEBASTIÃO 184, 185, 186,
 187, 194, 199
 DOBRE MINHEA 484, 486
 DONNEAU HUGHES 405
 DORBELLES NICOLAS 360
 DORNE JOHN 36, 42
 DU CHATELET EMILIE 485
 DU FOUR VITALE 328
 DU HAMEL JEAN 10
 DU HAMEL JEAN-BAPTISTE 10, 11, 12,
 14, 16, 54
 DU TRIEU PHILIP 31, 50, 51, 54
 DUCHEYNE STEFFEN 457
 DUFF GORDON 44
 DUNS SCOTO GIOVANNI 6, 85, 254,
 256, 257, 260, 261, 272, 273, 275, 281,
 282, 284, 286, 287, 294, 296, 306, 310,
 311, 328, 329, 330, 331, 333, 334, 339,
 340, 341, 343, 346, 347, 348, 349, 350,
 351, 355, 360, 362, 363, 368, 369
 DUPASQUIER SÉBASTIEN 334
 DUPRÉ SVEN 458
 DURKHEIM EMILE 189
 EDWARD VI 26
 EGIDIO ROMANO 73, 85, 122, 340
 ENEA DI GAZA 127, 128, 129
 ENGLISH JOHN 39, 44
 ENRICO DI GAND 339
 EPICURO 3, 482
 ERASMO DA ROTTERDAM 205
 ERIZZO SEBASTIANO 97
 ERMETE TRISMEGISTO 124, 126, 128,
 170, 397, 398, 399
 ERNST GERMANA 389
 ESTIENNE HENRI 101, 112
 EUCLIDE 168, 169
 EURIDICE 139
 EUSTACHE DE SAINT PAUL V.
 ASSELINE
 EVANS T. A. R. 33
 FABRETTI GIACOMO 345
 FABRI FILIPPO 330, 339, 341, 351, 352,
 353, 359, 360, 361, 362, 363
 FABRIZIO DI S.GIOVANNI IN
 PERSICETO 330
 FARMER STEPHEN A. 168
 FARNESE ALESSANDRO 182
FASCICULUS PRECEPTORUM
LOGICORUM 43

FAY ISLA 448
 FAYE EMMANUEL 246
 FEINGOLD MORDECHAI 31, 33, 41, 45
 FELL JOHN 52
 FELLINA SIMONE 119, 125, 133, 135,
 137, 139, 141, 142, 147, 150, 151, 396
 FERDINANDO I DE' MEDICI 108, 116,
 117
 FERREIRA GOMES JOAQUIM 236
 FICINO MARSILIO 107, 114, 118, 123,
 124, 125, 127, 128, 129, 131, 134, 136,
 137, 138, 139, 140, 141, 144, 146, 147,
 149, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 167,
 168, 173, 174, 394, 398
 FIGLIUCCI FELICE 123
 FILONE 128
 FILOPONO GIOVANNI 83, 163, 164,
 168, 187
 FIRPO LUIGI 405
 FLAVEL JOHN 40, 41
 FLAVIO GIUSEPPE 123
 FLEMING GEORGE 30, 31, 38, 39, 50
 FLEMING HENRY 31, 38, 39, 40, 41, 44,
 45, 50, 51
 FLETCHER FRANCIS H. 25, 26, 41, 42
 FONTANA EMANUELE 254
 FONZIO BARTOLOMEO 107
 FORLIVESI MARCO 1, 6, 73, 183, 264,
 320, 335, 342, 347, 350, 353, 354, 366,
 367, 369
 FORMICHETTI GIANFRANCO 385, 391
 FOUCHER DE CAREIL LOUIS-
 ALEXANDRE 421
 FRANCESCHINI FELICE 309
 FRANCESCO DA MEYRONNES 261, 328
 FRANCESCO I DE' MEDICI 113, 115,
 116, 157, 158
 FRANCHINI GIOVANNI 270, 343, 349,
 352, 353, 354, 357, 358, 359, 360, 366,
 367
 FRASSEN CLAUDE 6
 FRÉ MATTEO 328, 329, 330, 333, 344,
 346, 348, 349, 352
 FREEDMAN JOSEPH S. 5, 8, 336
 FREITAS CARVALHO JOSÉ ADRIANO
 182
 GADROYS CLAUDE 482, 485, 502, 503,
 504, 505, 506, 508, 509
 GAGLIARDI ACHILLE 222, 224, 225,

227, 230
 GALENO 163, 187, 215, 216
 GALILEI GALILEO 488
 GALLUZZI TARQUINIO 386
 GARIN EUGENIO 18, 115, 132, 136,
 150, 170
 GASSENDI PIERRE 3, 10, 12, 51, 482
 GAVAZZI MODESTO 330
 GENOVESI ANTONIO 13, 14, 17
 GENTZKEN FRIEDRICH 14
 GERHARD EPHRAIM 15
 GESUALDI FILIPPO 255, 256, 257, 258,
 261, 269, 270, 277, 279, 284, 287, 293,
 297, 299, 303, 310, 311, 312, 325, 327
 GEULINCX ARNOLD 436, 451- 453
 GIACOBBE 139
 GIACOMO DA BAGNOCAVALLO 348
 GIAMBILICO 125, 126, 128, 131, 151,
 175
 GIANNINI TOMMASO 175
 GIBBA ALESSANDRA 115, 141
 GIBSON STRICKLAND 26, 27, 38
 GIGLIONI GUIDO 223
 GILBERT NEAL W. 206
 GILLY CARLOS 101
 GILMORE MYRON P. 132
 GINAMMI MARCO 342, 362, 367
 GINNETTI CARDINALE 390
 GIOVANNA DE' MEDICI 113, 114, 115,
 123, 157, 158
 GIOVANNI DI BACONTHORPE 85
 GIOVANNI EVANGELISTA 128, 173
 GIUSTINIANO 405
 GIUSTINO 123, 126
 GÖCKEL (GOELENUS) RUDOLF 7
 GORI GIAMBATTISTA 457
 GORMAN MICHAEL 208
 GOUDIN ANTON 12
 GOUHIER HENRI 496
 GRANT EDWARD 73
 GRATTAROLA AURELIO 304
 'S GRAVESANDE WILLEM JACOB 457-
 462
 GREGORIO DA RIMINI 85
 GREGORIO DI NISSA 165, 399
 GREGORIO XV 326
 GREGORY TULLIO 246
 GRENDLER PAUL F. 119
 GRIFFITHS JOHN 27, 28,
 GUÉRINOIS JACQUES-CASIMIR 7

GUTENBERG JOHANNES 191
 HACKMANN WILLEM D. 434
 HAMELIN OCTAVE 423
 HANKINS JAMES 114, 119, 125, 151
 HARRIS FRANCIS F. 29, 50
 HEEREBOORD ADRIAAN 8, 54, 436,
 437
 HEGEL GEORG WILHELM F. 18
 HEIDER DANIEL 235
 HEINECCIUS JOHANN GOTTLIEB 15
 HERBERT OF CHERBURY 45
 HERMOGENES 26
 HEYWOOD THOMAS 29, 54, 55
 HOBBS THOMAS 411, 425
 HOCHSTETTER ERICH 403
 HOFFAEUS PAULUS 224
 HOTMAN FRANÇOIS 405
 HOTSON HOWARD 408, 415
 HUGUES WILLIAM 269
 HURTADO DE MENDOZA PEDRO 338,
 362
 HUTTON JOHN 40, 43, 44
 HUYGHENS CHRISTIAAN 507
 IANNELLI PIO 278, 320, 327, 354
 IAVELLI CRISOSTOMO 74, 75, 337, 362
 IEROTEO 128
 IGNAZIO DE LOYOLA 207
 IOANNES A S. THOMA V. POINSOT
 IPPARCO 171, 172
 JACOB PAUL L. 485
 JARDINE NICHOLAS 448
 JEAN DE JANDUN 64, 67, 68, 75, 227
 JOÃO III RE DEL PORTOGALLO 183
 JOHN OF HOLYWOOD 338
 KALLENDORF CRAIG 394, 397
 KANT IMMANUEL 197, 484
 KAPSBERGER JOHANN H. 387
 KECKERMANN BARTOLOMAEUS 336,
 408, 409
 KER NEIL R. 32, 36
 KESSLER ECKHARD 206
 KOLESNIK-ANTOINE DELPHINE 446,
 449
 KRAYE JILL 104
 KRISTELLER PAUL O. 118
 KUSUKAWA SACHIKO 446
 LA NAPOLA GIUSEPPE JR 344, 352, 353,
 354, 355, 356
 LAMANNA MARCO 7, 204, 211
 LAND JAN PIETER N. 451

LANDINO CRISTOFORO 150, 152, 153,
 387, 394, 396
 LANTE MARCELLO 277
 LARDINOIS DE MARCOURT EVERARD
 335
 LAUD WILLIAM 31
 LAURA 138, 148, 152
 LE CLERC JEAN 54
 LE GRAND ANTOINE 483
 LE VALOIS LOUIS 484
 LECHNER GEORG S. 387
 LEE SEUNG-KEE 14
 LEE SIDNEY 45
 LEEDHAM-GREEN ELISABETH 42
 LEIBNIZ GOTTFRIED W. 402, 403, 404,
 405, 406, 408, 409, 410, 411, 413, 414,
 416, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424,
 425, 484, 504
 LEINSLE ULRICH G. 244, 245
 LEONE X 397
 LEWIS ERIC P. 482
LIBELLUS SOPHISTARUM AD USUM
OXONIENSIIUM 24, 36, 37, 42, 43, 46,
 47, 49
 LICHETTO FRANCESCO 328
 LIENARDUS 484
 LOCHERER ALIPIUS 7
 LOCKE JOHN 17, 29, 36, 38, 41, 50, 53,
 55
 LOHR CHARLES 64, 65, 67, 75, 84, 217,
 218
 LOMBARDO PIETRO 257, 260, 275, 332,
 354
 LORENZO DE' MEDICI 124, 158, 397
 LUCIANO 36
 LUCKÁCS LADISLAO 182, 212, 213,
 224, 225, 227, 228
 LULLO RAIMONDO 43, 418, 425
 LUTERO 205
 LÜTHY CRISTOPH 433, 435, 436, 440,
 442, 444, 447, 450
 LUYENDIJK-ELSHOUT ANTONIE M.
 453
 MACLEAN IAN 405
 MADAN FALCONER 36, 42
 MAGALOTTI LORENZO 459, 460
 MAGRATH JOHN R. 30, 31, 38, 39, 40,
 41, 44, 49, 50, 51
 MALEBRANCHE NICOLAS 504
 MANSO GIAMBATTISTA 390

MARCEL RAYMOND 118

MARIA DEL PORTOGALLO 182

MARINO GIAMBATTISTA 392

MARION JEAN-LUC 233, 237, 243, 412, 415, 423, 496

MARTELLI BRACCIO 128

MARTIN RAYMOND 337

MARTINI CORNELIUS 7

MARTINS ANTONIO MANUEL 236, 237, 238

MARZIALE 393

MAS DIEGO 337

MASKELL DAVID 132

MASTRI BARTOLOMEO 6, 73, 253, 254, 271, 328, 329, 330, 340, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 356, 357, 358, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369

MATTON SYLVAIN 141

MAZZONI JACOPO 105, 106, 107, 115, 117, 118

MCCLAULINGH TREVOR 485, 486

MCCONICA JAMES 26, 32, 33, 42, 43, 44, 45

MEHL EDOUARD 416

MELANTONE FILIPPO 42, 43, 46, 50, 102, 205, 408

MELLINI DOMENICO 116

MERCENARIO ARCANGELO 362

MERSENNE MARIN 233, 236, 245, 248, 496

METHUEN CHARLOTTE 206

MEURISSE MARTIN 339, 363

MICHELE DA CESENA 275

MICHELE DI EFESO 165

MILL JOHN STUART I, II

MILTON JOHN 54

MOCENIGO ANDREA 66

MOHLER LUDWIG 144

MOLESCHOTT JACOPO II, III

MOLHUYSEN PHILIPP C. 437, 438

MOLIÈRE 485

MONTAGNA DAVIDE MARIA 339

MONTANARI GIACOMO 253, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 283, 284, 286, 287, 288, 289, 291, 292, 294, 295, 296, 297, 302, 304, 305, 306, 307, 309, 310, 311, 312, 315, 317, 325, 326, 327, 328, 330, 331, 333, 334, 339, 341, 342, 347, 348,

349, 350, 351, 356, 358, 361
 MORGAGNI GIAMBATTISTA 11
 MORGAN PAUL 52
 MORISAN BERNARD 338, 362
 MORO TOMMASO 132
 MOUY PAUL 503
 MURDOCH JOHN E. 433, 435
 NADAL GEROLAMO 245
 NARCISO ENRICO IGNAZIO 7
 NARDI BRUNO III, 64, 84, 85
 NEWTON ISAAC 457, 459, 460, 462,
 482, 483, 484
 NICCOLI SANDRA 136
 NICCOLINI GIOVANNI 123
 NICOLETTI PAOLO (PAOLO VENETO)
 47, 227
 NIEUWENTIJD T BERNARD 507, 508
 NIFO AGOSTINO 227
 NUCHELMANS GABRIEL 51
 NUMENIO 123, 128
 NÜSSEL FRIEDERIKE 14
 NYDEN TAMMY 455
 OCKHAM WILLIAM 53
 OGREN BRIAN 151
 OLDRINI GUIDO 97
 OMERO 37, 393
 ORAZIO 37
 ORFEO 128, 139
 ORIGENE 399
 OVIDIO 36, 399
 PACE GIULIO 38, 40, 43
 PALADINI ALBA 64, 78, 80
 PALAIA ROBERTO 403, 406
 PALLANTIERUI GIROLAMO 256
 PANTIN ISABELLE 446, 448
 PAOLO 128
 PAOLO V 307, 326
 PAPULI GIOVANNI 64
 PARISCIANI GUSTAVO 256, 270, 272,
 273, 278, 325, 326, 327, 340
 PARKS GEORGE B. 132
 PARMENTIER MARC 505
 PASQUALIGO ZACCARIA 339, 362
 PASSERI BONAVENTURA 328, 330, 331
 PATRIZI FRANCESCO 175
 PATRIZI MOLESCHOTT ELSA II
 PAULIAN AIMÉ-HENRI 484, 485
 PEARSON JOHN 37
 PELBART LÁSZLÓ 283, 286, 261
 PEREIRA BAPTISTA MIGUEL 236, 240,

241
 PEREIRA BENITO 191, 204, 210-230,
 237
 PEREIRA JOSÉ 235
 PEREZ FERDINANDO 199
 PERPYNIÀ PEDRO JUAN 224
 PERRAULT CLAUDE 498, 499
 PETRARCA FRANCESCO 148, 396, 397
 PHILIP IAN GILBERT 52
 PIAIA GREGORIO 2, 3, 4, 10, 11, 12, 13,
 14, 15, 16, 17,
 PIANA CELESTINO 262, 263
 PICCOLOMINI FRANCESCO 362
 PICO DELLA MIRANDOLA
 GIANFRANCESCO 131, 132
 PICO DELLA MIRANDOLA GIOVANNI
 111, 112, 123, 124, 129, 130, 131, 132,
 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141,
 142, 143, 145 147, 149, 150, 152, 153,
 154, 155, 168, 173, 174
 PICOLET GUY 486
 PIETRO DA CORTONA 387
 PIETRO DI AQUILA 328
 PIETRO ISPANO 257, 260
 PIGNATTI FRANCO 108
 PINTAUDI ROSARIO 158
 PIO IV 320, 321
 PIO V 319, 320,
 PIROCCHI FRANCESCO M. 503
 PISELLI CLEMENTE 336
 PISISTRATO 171
 PITAGORA 107, 128, 170
 PLAISANCE MICHEL 108
 PLATONE 54, 63, 80, 97, 98, 99, 100,
 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108,
 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116,
 117, 118, 119, 120, 122, 124, 125, 126,
 127, 128, 129, 135, 144, 146, 149, 153
 154, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163,
 164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 172,
 174, 175, 386, 393, 399
 PLETONE 123
 PLOTINO 124, 126, 128, 129, 131, 146,
 151, 169, 174
 PLUTARCO 187
 POCATELA JACOPO 65
 POINSOT GIOVANNI 339, 341, 342,
 362
 POMPONAZZI PIETRO 63, 80, 82, 83,
 84, 85

PONTELONGHI FRANCESCO 362
 POPPI ANTONINO 353
 PORFIRIO 26, 39, 131, 151, 175, 187
 POTENGER JOHN 27, 36
 POURCHOT EDMOND 11, 12
 POWELL GRIFFITH 40, 41
 POZZO RICCARDO 7, 14
 PRISCIANO DI LIDIA 143
 PROCACCIOLI PAOLO 153
 PROCLO 128, 131, 150, 151, 152, 167,
 168, 169, 175
 PROSPERO DA MARTIGNÉ 319, 322
 PSEUDO GROSSATESTA 4
 PUNCH JOHANNES 362, 367
 QUAIN EDWIN A. 15
 QUARRIE PAUL 37
 QUINTILIANUS 26, 107
 RABELAIS 205
 RAINOLDS JOHN 46
 RAMO PIETRO 7, 8, 42, 43, 44, 206, 408
 RAPETTI ELENA 11
 RAPHAEL RENÉE 448
 RATCLIFF MARC J. 503
 RÈGIS PIERRE-SYLVAIN 8, 17, 482, 483,
 485, 486, 493, 494, 495, 496, 497, 498,
 499, 500, 501, 502, 503, 506, 508, 509
 REGIUS HENRICUS 437, 442-450, 451,
 452, 453-454, 456-457, 462,
 REINHARD LORENZ 15
 REVERDIN OLIVIER 101
 RIBADENEIRA PEDRO 182
 RICCARDI NICCOLÒ 389
 RICCARDO DI MIDDLETON 261, 282,
 287
 RIDOLFI NICCOLÒ 389
 RIETBERGEN PETER 386, 388
 RISSE WILHELM 54
 ROBSON JOHN M. *I, II*
 ROEST BERT 254, 263, 320
 ROHAULT JACQUES 8, 482, 483, 484,
 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492,
 493, 499, 500, 503, 504, 506, 508, 509
 ROOD THEODERIC 47
 ROSELLI SALVATORE MARIA 7
 ROSSI PAOLO 405
 ROSSIGNOLI BERNARDINO 304
 ROTOLO FILIPPO 262, 278
 ROUSE MARY A. 87
 ROUSE RICHARD H. 87
 ROUSSEAU BERNARD 485

ROUSSEAU JEAN-JACQUES 485
 ROUX SOPHIE 481, 485, 486, 489
 RUBIO ANTONIO 245, 338, 362
 RUGGE DANIELA 64, 67
 S. AGOSTINO 121, 122, 124, 128, 196,
 394
 SACCHI ANDREA 386
 SALVARANI LUANA 386, 387
 SANDER CHRISTOPH 187, 205
 SANDERSON ROBERT 25, 31, 37, 41,
 43, 44, 46, 47, 50, 51, 52, 53, 54
 SANTINELLO GIOVANNI 2, 3, 4, 10, 12,
 13, 14, 15, 17,
 SAPRUT 163
 SARAIVA JOSÉ H. 197
 SARTORI ANTONIO 262
 SAVÉRIEN ALEXANDRE 2, 483, 485
 SAVINI MASSIMILIANO 409
 SAVONAROLA GEROLAMO 132
 SBARAGLIA GIOVANNI GIROLAMO 355
 SCALIGERO GIULIO CESARE 191
 SCARAMUZZI DIOMEDE 331, 354
 SCHEIBLER CRISTOPH 40, 41, 43
 SCHMALZ TAD 501, 502
 SCHMIDT-BIGGEMANN WILHELM 414,
 415
 SCHMITT CHARLES B. 39, 65, 69, 86,
 115, 205
 SCHMUTZ JACOB 333, 352
 SCHÖNFELD MARTIN 485
 SCHOON THEODOR 454
 SCHUSTER JOHN 496
 SCHUYL FLORENTIUS 446
 SCRIBANO EMANUELA 246
 SENECA 276
 SENGUERD WOLFERD 453, 455, 456,
 457
 SENOCRATE 147
 SETON JOHN 43, 44, 49, 50
 SGARBI MARCO 14, 37, 38, 51
 SGHEMMA GASPARE 330, 357
 SIMPLICIO 83, 162, 163, 166, 187, 227
 SIRIANO 168
 SISTO V 127, 319, 321, 340
 SMETS ALEXIS 433
 SMIGLECIUS MARTINUS 38, 40, 54
 SMITH JUSTIN E.H. 501
 SMITH SAMUEL 50, 53, 54
 SOAVE FRANCESCO 4,
 SOCRATE 110, 126, 135

SOPHIE CHARLOTTE 420
 SOPPELSA MARIA LAURA 288
 SOULIÉ EUDORE 485
 SPADA LELIO 345
 SPADE PAUL 47
 SPALLANZANI MARIAFRANCA 496
 SPARACIO DOMENICO MARIA 319,
 322, 323, 325, 327, 330, 340
 SPARN WALTER 415
 SPINOZA BARUCH 436
 STEELE ROBERT 149
 STEFONIO BERNARDINO 386
 STEGMÜLLER FRIEDRICH 182
 STEWART DUGALD 3
 STIERIUS JOHANNES 44, 54
 STONE LAWRENCE 32
 STRAMBIATI OTTAVIANO 256, 269,
 329, 330, 340, 341
 STRAMBIATI OTTAVIANO JR 284, 341
 STRAZZONI ANDREA 438, 459
 STURM JOHANN CHRISTOPH 14
 SUAREZ FRANCISCO 73, 74, 185, 217,
 233, 234, 235, 237, 245, 246, 248, 335,
 337, 362
 SUPERBI AGOSTINO 330, 353, 355
 SVETONIO 36
 SWIFT JONHATAN 9
 SWYNESHEAD ROGER 47
 SYRBIUS JOHANN JAKOB 15
 TANNERY PAUL 440, 442, 445, 446
 TARTARETO PIETRO 256, 260, 284,
 328, 337, 360
 TASSO TORQUATO 390
 TEMISTIO 76, 83, 163, 187, 227
 TEOFRASTO 76, 122, 143, 186
 THOMASIIUS CHRISTIAN 13, 14, 16,
 THOMASIIUS JACOB 422
 TIEDEMANN DIETERICH 3
 TIGERSTED EUGÈNE N. 175
 TIMEO DI LOCRI 103, 168, 169
 TIMPLER CLEMES 7
 TIRABOSCHI GIROLAMO 3
 TOLEDO FRANCISCO 224, 236, 245,
 337
 TOLOMEO 487
 TOMASONI FRANCESCO 13
 TOMMASO D'AQUINO 3, 73, 74, 81, 84,
 122, 130, 145, 146, 153, 154, 164, 165,
 167, 186, 187, 188, 190, 205, 207, 208,
 209, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227,

309, 328, 337, 339, 342, 355, 359, 362,
 369, 398, 399, 410, 412
 TOMMASO DA VIO 74, 122, 154, 207,
 352, 362, 398
 TORRI COSTANZO 328
 TORRICELLI EVANGELISTA 441, 455,
 456
 TRAPEZUNZIO GIORGIO 42
 TRAPP JOSEPH B. 42
 TRIBONIANO 407
 TRIBOUT DE MOREMBERT HENRY 339
 TULLY THOMAS 51
 TYAKKE NICHOLAS 33,
 URBANO VIII 309, 385, 386, 387, 388,
 390, 395
 USIMBARDI PIERO 108, 157
 VACCARI FRANCESCO MARIA 344
 VALERIO MASSIMO 36
 VALLISNERI ANTONIO 11
 VALORI BACCIO 115, 116, 117, 118,
 123, 124, 132, 157
 VAN BUNGE WIEP 457
 VAN DE PITTE 496
 VAN MUSSCHENBROEK JOHANN 455
 VAN MUSSCHENBROEK PETER 17, 459-
 461
 VAN MUSSCHENBROEK SAMUEL 455
 VAN OTEGEM MATTHIJS 435
 VANPAEMEL GEERT 433, 435
 VARCHI BENEDETTO 397
 VASOLI CESARE 97, 113, 336
 VERBEEK THEO 8, 435, 437, 442, 445,
 447, 453
 VERDE ARMANDO F. 113, 115, 116,
 118, 119
 VERNIA NICOLETTO III
 VIÈTE FRANÇOIS 425
 VINCENZI ANTONIO 157
 VIRGILIO 36, 394, 399
 VIVES LUDOVICUS 205
 VOLPI ANGELO 330, 351, 352, 353,
 354, 355
 VOLTAIRE 482, 483, 484, 490
 VON STINTTZING RODERICH 405
 VON WILLE DAGMAR 14
 WADDING LUCAS 340
 WAGNER GABRIEL 408
 WAKÚLENKO SEHRII 187
 WALKER DANIEL P. 389, 398
 WALKER OBADIAH 52, 53

WALLIS JOHN 41, 47, 52, 53, 54, 507
WARD GILBERT N. 97
WARD SETH 34, 35
WARDEMANN PATRICIA 15
WASCHKIES HANS-JOACHIM 485
WEISS ROBERT 132
WESSELS GABRIEL 340
WIESENFELDT GERHARD 455
WILDING JAMES 43
WOLFF CHRISTIAN 404
WREN CHRISTOPHER 507
WUNDT MAX 421
YATES FRANCES A. 398
YOLTON JOHN 55
ZABARELLA JACOPO 38, 40, 45, 363,
408, 409
ZACCONE SINA MARIA GRAZIA 12
ZAMBELLI PAOLA 13
ZANARDI MICHELE 338
ZEN BENETTI FRANCESCA 353
ZIMARA MARCO ANTONIO 63-96,
223, 227
ZITTEL CLAUS 435, 446
ZOROASTRO 123. 128, 156
ZWINGER THEODOR 99, 100, 105, 107,
108, 112

ABSTRACTS

Gregorio Piaia, *I manuali di filosofia nella prima età moderna: uno sguardo introduttivo*, pp. 1-23

During the early modern age, the teaching of philosophy pivots on the systematic manual which replaces the traditional 'commentarium' also in the schools run by the religious orders of the Catholic Church. When confronted with the rise and diffusion of the new philosophy and of the new science, the authors of philosophical manuals basically follow three different directions: beside the defenders of the Aristotelian-Scholastic tradition and the enthusiastic innovators (who were usually followers of Descartes), there emerges a third conspicuous orientation, which tries to take a middle course and draws inspiration from the 'philosophia eclectica' understood as a path independent of the various philosophical schools. At the same time, the historico-philosophical perspective starts to be introduced into the systematic manual of philosophy, to the extent that it becomes an autonomous treatment with respect to the manual itself.

E. Jennifer Ashworth, *Logic teaching at the University of Oxford from the sixteenth to the early eighteenth century*, pp. 24-62

This paper considers the nature of the changes that took place in logic teaching at the University of Oxford from the beginning of the sixteenth century, when students attended university lectures on Aristotle's texts as well as studying short works dealing with specifically medieval developments, to the beginning of the eighteenth century when teaching was centred in the colleges, the medieval developments had largely disappeared, and manuals sum-

marizing Aristotelian logic were used. The paper also considers the reasons for these changes, including changes in English society, and the effect of humanism and the more scholarly Aristotelianism that it produced.

Stefano Caroti, «Ut sine tuo labore». *La Tabula cum dilucidationibus in dictis Aristotelis et Averrois di Maro Antonio Zimara*, pp. 63-96

Since 1537 Marco Antonio Zimara's *Tabula cum dilucidationibus in dictis Aristotelis et Averrois* has been one of the most efficient and largely used instrument for a swift and at the same time precise access to the philosophical topics discussed in Aristotle's works and in Averroes' commentaries as well. In this paper the long and laborious gestation of Zimara's *Tabula* is taken into account, starting with the notes in a 1507 edition of Aristotle's works.

Simone Fellina, *Platone a scuola: l'insegnamento di Francesco de' Vieri detto il Verino secondo*, pp. 97-181

From the second half of the 16th century the question about *Platonis Aristotelisque Concordia* is no more a merely doctrinal problem, but it involves a discussion about *methodus* and *ordo*, according to the importance given to them in the coeval philosophical debate. In many cases underscoring Plato's scientific merits, not only about *inventio* but also about the transmission of knowledge, meant promoting platonism as a philosophy suitable for University. In this context the need for Platonic handbooks is perceived as compelling, due to the recognised didactic superiority of Aristoteles' writings. The *Compendio* and the *Vere Conclusioni* are the specific contribution of Francesco Verino secondo (1524-1591), who gave holiday lectures on Plato at the Florentine *Studium* from 1576 to 1579. The present study focuses on the platonism of

Francesco Verino, covering nearly all his works, printed and manuscript, in a constant comparison with his noble predecessors Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola and Francesco Cattani da Diacceto. In order to give light to Verino's lectureship, particular attention is paid to glosses in his working and teaching copy of *Platonis Opera*.

Mário S. de Carvalho, *Ensinar Filosofia na Coimbra do século XVI: O caso dos 'Commentarii Collegii Conimbricensis S.I. (1592-1606)'*, pp. 182-203

The first case of comprehensive Jesuit philosophical textbook, the *Cursus Conimbricensis* stands as a hallmark of the Jesuit way of teaching philosophy during the second half of the Sixteenth century. After having placed the *Cursus conimbricensis* in the European philosophical scenario, this paper aims to show how Manuel de Gois, as well as the other contributors, felt to be bound to Aristotle, the major authority according to the *Ratio studiorum*, in dealing with questions and (sometimes totally “new”) issues.

Cristiano Casalini, *Benedictus Pererius and the ordo doctrinae. Lessons and Texts in the First Jesuits' Philosophy*, pp. 204-232

Contrary to a long-lasting caricature, which depicted the Jesuits as prone followers of the pedagogical dictate of Aristotle, the Jesuits were among the firsts to challenge his established order of books and questions. In the second half of the Sixteenth century, some Jesuit professors of philosophy, such as Benet Perera, the Coimbrans, and Francisco Suárez, consistently and purposely modified the traditional order of discipline for dealing with philosophical issues, according the rational order of doctrine. In particular, this paper

presents the case of Benet Perera, by following his pedagogical paths both in classes and published writings.

Alfredo Gatto, *Gli avversari di Descartes. Pedro da Fonseca e i Conimbricenses*, pp. 233-252

This paper is aimed to indicate two new possible Descartes' sources. As far as the Cartesian theory of free creation of eternal truths is concerned, this doctrine has often been considered as a reaction to the thought of Francisco Suárez. In this article, we tried to demonstrate that there is the possibility of extending the domain of Cartesian references. In this regard, we have focused on Pedro da Fonseca and the Coimbra Commentaries, trying to point out some additional sources in the Cartesian reflection.

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*, pp. 253-384

During the century following the Council of Trent, two trends within Catholic religious orders matured: the first consisted in unifying and strengthening the Order's culture by focussing on one author of reference; the other in elaborating a new way of presenting that author's doctrines. In the case of the Friars Minor Conventuals, these trends were fostered in the second decade of the seventeenth century by the minister general of the Order, Giacomo Montanari, who promoted the idea that providing the Order with new works featuring innovative didactic characteristics and a renewed defence of the doctrines of John Duns Scotus was a prime way to lead an authentic religious life. Bartolomeo Mastri and Bonaventura Belluto's "philosophiae cursus ad

mentem Scoti” was probably the major result of this impulse. This essay examines the ways in which this process occurred and the outcomes to which it led.

Luana Salvarani, *Reevaluating Philosophy: Campanella’s Commentaria and the «Collegio Barberino Project»*, pp. 385-401

The Roman years of Tommaso Campanella were made possible by the protection and patronage of the pope Urbano VIII Barberini. Campanella composed from 1627 to 1631 three series of lengthy *Commentaria* on the *Poemata*, the book of Barberini’s Latin poems.

What (actually) are the *Commentaria*? This complex, full-length bunch of manuscripts is often dismissed as pure flattery or as another strange, slightly delirious fruit of the exalted mind of the prophet-monk. We think instead that the *Commentaria* were seen by Campanella as a new start for his philosophical system, furthermore shedding on it a new light: the light of a system, and the reassuring clarity of a pedagogy. Moreover, with the “Collegio Barberino” project, strongly tied to the *Commentaria*, Campanella tries to lay the foundations of a new educational system fitted for the new Rome and the cultural needs of the 17th-century élite.

Marine Picon, *Doctrine des «habitus» et ordonnancement encyclopédique des disciplines chez Leibniz : la Nova Methodus Discendae Docendaeque Iurisprudentiae*, pp. 402-431

In the autumn of 1667, the young Leibniz published a « new method » for the science of law. Producing a revised edition of that early work was to become his lifelong project, to the purpose of which he wrote, in the 1690’, a succes-

sion of new versions of most of its sections. The main reason for this enduring interest was probably the fact that the juridical part of the treatise was preceded with a more general one, encapsulating in a few pages a systematic overview of the disciplines composing the baroque encyclopaedia, after the model of Johann Heinrich Alsted's monumental *Encyclopaedia septem tomis distincta* (1630). If Leibniz still depended on Alsted's notion of philosophy as the « circle of disciplines », he deeply transformed that pre-cartesian conception of knowledge by two decisive innovations: following Bacon, he defines each branch of demonstrative science as bearing on one single « quality », abstracted from the subjects in which it inheres; yet, contrary to Bacon, he no longer conceives of these qualities as the ultimate components of reality, but as those of our experience of it, marking the limit of the explanatory capacity of language.

Andrea Strazzoni, *The didactic, persuasive and scientific uses of illustrations after Descartes*, pp. 432-480

The aim of this article is to unveil the ways of teaching new philosophical paradigms in Dutch Universities between Seventeenth and Eighteenth Century, by means of an analysis of the uses of illustrations in Cartesian and Newtonian natural-philosophical textbooks. This analysis allows to understand the overall functions of philosophical textbooks, where illustrations act as (a) conceptual means, filling the gap between the premise of a theory and its actual contents; (b) didactic means, aiming to help the reader in understanding scientific models fully explained in texts; (c) promoting or propagandistic instruments, useful to present theories in a fascinating way. Eventually, I argue for a positive correlation of the use of illustrations and the in-

roduction of new philosophies, and for the existence of non-philosophical reasons for such use: as to the propagandistic function of illustrations intended as decorative means.

Nausica E. Milani, *Motion and God in XVIIIth Century Cartesian Manuals: Rohault, Régis and Gadroys*, pp. 481-516

This work takes into account three Cartesian manuals diffused in 17th century France (Claude Gadroys, *Le système du monde selon les trois hypothèses*, Paris, Desprez 1675; Jacques Rohault, *Traité de physique* (Paris, 1671); Pierre Sylvain Régis, *Cours entier de philosophie, ou système general selon les principes de M. Descartes contenant la logique, la metaphysique, la physique et la morale* (Amsterdam, 1691)) in order to question if the development of an empirical attitude in the scientific research influenced their approaches to the study of motion. The article intends to deepen the role that these authors give to God in the physical structure of the universe with the purpose of investigating whether their analysis of motion is untainted by the metaphysical component or on what terms it remains linked to it.

