

RAVA





4. inv. 5250

~~10~~ = 10

Er. Raphael

Maur. B.

159

III c

159

V

c

35

10 - 10

10 - 10

Arnauld

L A

# LOGICA

O

L'ARTE DEL PENSARE  
CONTENENTE,

OLTRE ALLE REGOLE COMUNI,

Molte nuove osservazioni proprie a  
formare il giudizio.

TRADOTTA DAL FRANZESE

*Su l'ultima edizione di Amsterdam, e notabilmente  
migliorata nella presente terza impressione.*

*M. J. Gris*

*Gentilia a*



*Dominici*

*Palagoni.*

V E N E Z I A.

---

APPRESSO TOMMASO BETTINELLI

*Con Licenza de' Superiori, e Privilegio.*

M D C C X L V I.

UNIVERSITÀ DI PADOVA

ISTITUTO

FILOSOFIA DEL DIRITTO

DI  
DOTT. GOMPARATO



Nov 1862

Comin  
Belap...

W. S. Co.  
Genl. a

## Avvertimento al Lettore.

**I**L principio di questa Opericciuola è totalmente dovuto al caso, e più tosto a una specie di divertimento, che ad una seria deliberazione. Una persona di qualità ragionando con un giovane nobile, che in un'età poco avanzata dava a divedere una mente molto soda e perspicace, gli disse, che essendo giovane, avea trovato un uomo, che avealo in quindici giorni ammaestrato in una parte della Logica. Questo discorso porse motivo a un altro quivi presente, il quale di questa scienza non faceva molto di stima, di risponder ridendo, che s'impegnava d'insegnare a quell' illustre garzone in quattro o cinque giorni quanto v'ha d'utile nella Logica: purchè ad esso non fusse per increscerne la fatica. Essendosi alquanto favellato di tal proposta fatta a caso, si risolse finalmente venire alle prove. Ma perocchè le Logiche ordinarie non giudicaronsi assai brevi nè assai pure, stimossi spedito il farne un piccol

compendio , il quale avesse a servire solamente per lui .

Questo è l'unico fine , col quale vi si portò l'autore a travagliare ; e stimavasi di spendervi non più d'un giorno . Ma quando s'accinse all'impresa , gli sovvennero tanti nuovi riflessi , che fu obbligato a scriverli , per isgravarne la memoria . Così invece d'un giorno , ne impiegò quattro , o cinque , durante i quali ne formò il corpo di questa Logica , alla quale dipoi si sono aggiunte molt' altre cose .

Benchè però egli abbiavi abbracciato più di materie , che non s'era proposto sul bel principio ; tuttavia la prova riuscì conforme a ciò che s'era promesso . Imperocchè il giovane avendo ridotto il tutto in quattro tavole , ne apprese una al giorno , senza quasi aver bisogno di chi gliele spiegasse . Egli è vero , che non è da sperare in altri la stessa facilità in apprendere ; conciossiachè lo ingegno di quello era totalmente singolare nelle cose , che dipendono dall'intendimento .

Ecco l'occasione , onde s'è scritta quest'opera . Ma qualunque sia per esserne il giudizio ,



dizio, non se ne può almeno disapprovare  
la stampa, che è stata anzi sforzata, che  
volontaria. Perchè essendosene fatte molte  
copie a mano, ne seguì, come suol avve-  
nire, che vi scorressero molti errori: e'n  
questo mezzo s'ebbe avviso, che alcuni Li-  
braj già disponevansi a imprimerla. Onde  
s'è giudicato più spedito il pubblicarla  
corretta e intera, che permettere, che ne  
seguisse l'impressione su qualche copia di-  
fettosa. Ma ciò altresì obbligò l'autore a  
farcir diverse giunte, che l'hanno accresciu-  
ta di quasi un terzo; perchè s'è stimato,  
doverne stendere i confini più in là, che non  
s'era proposto. E questo si è'l soggetto del  
seguente Discorso, ove sponesi il fine, il  
quale l'Autor s'è proposto, e la ragion del-  
le materie, che ci si trattano.

# DISCORSO PRIMO,

*Ove spiegasi il disegno di questa nuova Logica.*

**N**IENTE avvi di più apprezzabile, che l' buon senso, e l' ugalità della mente nel discernere il vero dal falso. Tutte l'altre qualità dello spirito hanno l' ufo assai limitato: ma la rettitudine della ragione è universalmente utile in tutte le parti, e'n tutti gl' impieghi della vita. Non solamente nelle scienze è difficile il distinguer la verità dall' errore; ma eziandio nella maggior parte delle cose, delle quali parlano gli uomini, e degl' interessi, che trattano. Dappertutto s'incontrano strade diverse, altre che conducono al vero, altre che al falso: e appartenenti alla ragione l' eleggere. Que' che bene eleggono, hanno una mente ben disposta: diversamente l' han coloro, che fanno una mala elezione. E questo si è il principale, e'l più importante divario, che può mettersi tralle qualità dell' intelletto umano.

Però la principal applicazione, che dovrebbe aver, e ciò a cui tender dovrebbe la maggior parte de' nostri studj, bisognerebbe che fusse nel formare il suo giudizio, e nel renderlo il più perfetto che si può. Noi ci serviamo della ragione come d'uno strumento per l'acquisto delle scienze; e pure ci dovremmo servir delle scienze come di strumenti da perfezionar la ragione: la rettitudine della mente essendo infinitamente più da apprezzare, che tutte le cognizioni speculative, che possono conseguirsi mediante le scienze più vere e più sode. Il che dee indurre gli uomini saggi a non vi si applicare, se non in quanto posson giovare al conseguimento di un tal fine; e per esercitarvi in esse il loro spirito, ma non mai per consumarvi nelle medesime tutte le forze loro.

Se



Se tale non è il fine delle nostre occupazioni, ognun vede, che lo studio di queste scienze speculative, cioè della Geometria, dell' Astronomia, e della Fisica, altro non è, ch' una occupazione vana; e che il saper quelle cose non è più pregevole, che l' ignorarle: se non che da tal ignoranza se ne coglie questo frutto, ch' ella è men faticosa, e altro non fa, se non che pazzamente insuperbiamo di tali cognizioni sterili, e infruttuose.

Non solamente queste scienze hanno luoghi e sottiliezze molto poco utili, ma le hanno eziandio totalmente inutili, quando si considerino in se stesse, e per se stesse. Gli uomini non son nati per ispendere tutti i lor giorni in misurar linee, in esaminar le proporzioni degli angoli, e in considerare i moti diversi della materia. Il loro spirito è troppo grande, la loro vita è troppo breve, il tempo è troppo prezioso, per occuparlo in oggetti così dappoco. Ma son obbligati ad usar giustizia, equità, e senno in tutti i loro discorsi, azioni, e maneggi: in ciò specialmente debbono esercitarsi, e rendersene periti.

Tanto più è necessario questo studio e diligenza, quanto più di rado si ha questa rettitudine di giudicare. Sono in grandissima copia gl' intelletti facili all' errare; che non fanno discernere il vero; che lasciansi accecare dalle minori apparenze; che ricevono ogni cosa pel mal verso; che ingannan se stessi, e vogliono ingannare altrui con false ragioni; che sempre sono negli eccessi, e negli estremi; che non fanno fermarsi nelle verità conosciute, perchè a quelle veli ha condotti il caso, e non un vero lume: o che all' incontro si fidano de' loro sensi con tanto d' ostinazione, che nulla ascoltano di ciò, che può sgannarli, che decidono audacemente ciò che ignorano, ciò che non intendono, e ciò che da altri non può essere inteso; che non pongon divario tra parlar e parlare; che giudican della verità delle cose da



foli vocaboli . Chi parla speditamente e gravemente , ha la ragione dalla sua ; chi dura qualche pena in esprimere i fuoi sensi , o che li esprime con della stentatezza , ha il torto . Nè diversamente fanno formarne i loro giudizj .

E però non v' ha assurdi sì insopportabili , che non trovino approvatori . Chiunque vuole ingannare il mondo , è sicuro di trovar persone disposte ad essere ingannate ; e alle più ridicole sciocchezze non mancano ingegni proporzionati . Dacchè scorgonsi tanti uomini ammalati dalle pazzie della Strologia giudiziaria , e dacchè persone gravi trattan seriamente questa materia , di niente più è da farsi stupore . V' ha una costellazione in cielo , che libbra han voluto chiamarla alcuni , e che s' affomiglia tanto a una libbra , quanto a un mulin da vento . La libbra è 'l simbolo della giustizia : dunque saranno giusti coloro , che nasceran sotto a questa costellazione . Havvi tre altri segni nel zodiaco , chiamati , il montone , il toro , e 'l capricorno , e che medesimamente sariensi potuti chiamare il lionfante , il coccodrilo , e 'l rinoceronte . Il montone , il toro , il capricorno sono animali , che ruminano : dunque chi piglia medicina , quando la luna è sotto a quelle costellazioni , si mette a rischio di rivomitarla . Quantunque stolti sieno questi modi di discorrere , trovasi tuttavia chi li usa , e chi da essi si lascia persuadere .

Questa falsità nel giudicare e nel discorrere , non è solamente cagion degli errori , che si frammischian nelle scienze , ma eziandio della maggior parte di que' falli , che si commetton nella vita civile , delle querele ingiuste , delle liti mal fondate , de' consigli temerarij , e delle malconcertate imprese . Poche finalmente cose tali ci sono , che non abbian la lor sorgente da qualche errore , o da qualche falso giudizio . Sicchè non v' ha difetto di correggere il quale possiamo aver noi maggior interesse .

Ma quanto questo correggimento è più da desiderare, tanto è più malagevole: perchè dipende da quella misura d'ingegno, che noi abbiám fortita dalla nascita. Il senso comune non è una dote così comune, come si crede. V' ha una sorta di spiriti grossolani e stupidi, i quali diriger non si possono, col dar loro a conoscere la verità; ma solamente col ritenerli nella cognizion di quelle cose di cui son capaci, e coll' impedirli dal giudicar di quelle ch'eccedono la loro capacità. Tuttavia è vero, che una gran parte de' falsi giudizj degli uomini non proviene da questo principio; ma vien cagionata dalla precipitazione o inconsideratezza, la quale fa che noi temerariamente giudichiamo di ciò, che solo in confuso, e oscuramente conosciamo. Il poco amore, che hanno gli uomini della verità, fa che per lo più non si curino di distinguere il vero dal falso. Ammetton ogni sorta di discorso, e di massime; voglion anzi supporle per vere, che esaminarle; non le intendono, e voglion credere, che gli altri le intendano. E così riempion si la memoria d'una infinità di cose false, oscure, e non intese. Ragionan dipoi su questi principj, senza quasi riflettere, nè a quel che dicono, nè a quel che pensano.

La vanità e la profunzione contribuiscono eziandio molto a questo difetto. Credon cosa vergognosa il dubitare, e'l non sapere; e vogliono anzi parlare, e decidere accaso, che confessare di non essere abbastanza istruiti, per formarne il giudizio. Siamo tutti pieni d'ignoranze e d'errori; e ciò nullostante durasi una somma fatica in trar di bocca agli uomini questa confession sì giusta, e sì conforme alla condizione della lor natura: *Io m'inganno; Io niente so.*

Altri per l' opposto ci sono, i quali avendo assai di lume, per cognoscer che vi ha molte cose oscure e incerte, e volendo con un' altra sorta di vanità dar a vedere, che non si lascian portare dalla credulità popolare,



re, metton la lor gloria in sostenere, che niente ha-  
vi di certo. Così non si prendon briga d' esaminare  
cosa veruna, e con tal principio mettono in dubbio le  
verità più ferme, e la Religione stessa. Di qua nacque  
il Pirronismo, che è un' altra specie di follia della men-  
te umana, la quale contuttochè apparisca contraria al-  
la temerità di coloro, i quali credono, e decidono il tut-  
to; ha tuttavia la stessa origine, cioè il mancamento  
d' applicazione. Perchè come i primi non voglion pig-  
liarsi pensiero, di discernere gli errori; così gli altri  
non pigliansi quello, di esaminare le verità, come fa  
d' uopo, per comprenderne l' evidenza. Il minor lume  
basta a' primi, per persuaderli di cose falsissime, e ba-  
sta agli altri, per farli dubitar delle cose più certe. Ma  
negli uni, e negli altri v' ha la stessa mancanza d' ap-  
plicazione, donde nascono effetti sì differenti.

La vera ragione dà a tutte le cose il luogo, che loro  
conviene. Dubita di quelle che son dubbiose; rigetta  
quelle che sono false; ammette quelle che sono eviden-  
ti; senza por mente alle false ragioni de' Pirronici, le  
quali ne pure negl' intelletti de' loro autori distruggon  
la certezza ragionevole che v' ha delle cose certe. Nis-  
suno mai dubitò da vero, se abbiavi una terra, un sole,  
e una luna, nè se 'l tutto sia maggiore della sua parte.  
Può ben far dire alcuno esteriormente alla sua bocca;  
che ne dubiti, perchè ei può mentire; ma non può far-  
lo dire alla sua mente." Così il Pirronismo non è una  
"setta d' uomini, i quali sieno persuasi di ciò che dicono;  
"ma è una setta di mentitori. Sovente si contraddicono,  
parlando della propria opinione, il cuore non potendo-  
si accordar colla lingua; come si può vedere nel Signor  
della Montagna, il quale s' è industriato di farla risor-  
gere nel secolo passato. Perchè dopo aver detto, che  
gli Accademici eran differenti da' Pirronici; in ciò, che  
gli Accademici confessavano avervi delle cose più veri-  
simili dell' altre, il che negavano i Pirronici, dichia-  
rasi



rafi poi a favor di questi, col dire, che *la lor opinione è ben più ardita, ma altresì più verisimile*. V'ha dunque delle cose più verisimili che l'altre. Nè egli ha detto ciò a bello studio: queste sono parole uscitegli di bocca senza riflettervi, nate dal fondo della stessa natura, che da opinioni menzognere non può restare affogata.

Ma il male si è, che queste persone, che pigliansi il piacere del dubitar delle cose meno sensibili, non lascian, che 'l loro spirito s' applichi a ciò che potrebbe persuaderli; o non vi s' applicano se non imperfettamente; e di là finalmente cadono in una incertezza volontaria nelle cose spettanti alla religione. Però questo stato di tenebre, il quale si procurano, è loro aggradevole; e sembra comodo, per acchetare i rimordimenti della coscienza, e per soddisfar liberamente alle passioni.

Laonde siccome questi errori di mente, che sembran opposti, portando l' uno a creder leggermente le cose oscure o dubbiose, e l' altro a dubitar delle cose certe ed evidenti, provengono tuttavia dallo stesso principio, di non recarsi alla dovuta attenzione nella ricerca della verità: così egli è evidente che bisogna porvi uno stesso rimedio; e che l'unico mezzo per difendersene, egli si è di pesare con attenzione perfetta tutti i nostri pensieri e giudizj. Ciò solo può tener da noi lontani gli errori. Perchè ciò che dicevano gli Accademici, esser così impossibile il trovar la verità, mentre d' essa non ne abbiamo alcun contrassegno; come il ravvisare uno schiavo fuggitivo, di cui vadasi in tracia, mentre non sappiamo, incontrandosi in esso lui, per quali marche distinguerlo dagli altri: questa è una vana sottigliezza. Come non abbisognano altri indizj, per discernere la luce dalle tenebre, che la luce medesima, la quale si fa bastevolmente sentire: così per riconoscere la verità altro non abbisogna, fuorchè la chiarezza medesima, da cui vien circondata, la quale si sottomette lo spirito,

rito, e mal suo grado lo persuade. Cosicchè tutte le ragioni di questi filosofi tanto possono fare che l'intelletto non s'arrenda alla verità, quando lor si affaccia con tutto il suo lume; quanto possono fare, che gli occhi non vedano la luce del sole, allorchè essendo aperti, lo han dirincontro.

Ma imperciocchè l'intelletto si lascia qualche fiata ingannare da falsi lumi, allorchè non usa l'attenzione necessaria; e imperciocchè vi ha parecchie cose, che non si conoscono, se non dopo un esaminamento lungo e difficile; farebbe fuor d'ogni dubbio cosa utile, l'aver regole per indirizzarvisi, tal che la ricerca della verità ne fusse più facile, e più sicura; e tali regole certamente non sono impossibili. Perchè, conciossiachè gli uomini qualche fiata s'ingannano ne' loro giudizj, e qualche volta non vi s'ingannano; or bene, or male ragionano; e dopo avere mal ragionato, sono capaci di riconoscere il proprio errore: perciò possono considerare, qual metodo hanno seguito, ben ragionando; e qual è stata la cagion dell'errore, quando si sono ingannati; e così possono formar regole su questi riflessi, per non ricader in avvenire negli stessi errori.

E ciò propriamente i filosofi imprendono, e di ciò ne fanno promesse magnifiche. Se vogliamo prestar fede a loro, porgono a noi in questa parte destinata da essa un tal effetto, e nominata Logica; un lume bastevole a sgombrare tutte quante le tenebre dalla nostra mente: tutti correggon gli errori de' nostri pensieri; e ci danno regole così sicure, che infallibilmente conducono alla verità; e insieme così necessarie, che senza di esse è impossibile il conoscerla con una certezza intera. Tali sono gli elogi, che danno coloro a' lor precetti. Ma se si considera, quanto ci fa veder la speranza, nel praticarli che fanno i Filosofi, sì nella Logica stessa, come nell'altre parti della filosofia, si averà un gran fondamento di diffidare della verità di sì fatte promesse.

Nul-



\* Nulladimeno perchè non è giusto il rigettare assolutamente quanto v'ha di buono nella Logica, a cagion dell' abuso che se ne può fare; e perchè non è verisimile, che tante sì grand' ingegni, i quali con sì grande accuratezza si sono applicati alle regole del ben discorrere, niente affatto di sodo v'abbiam trovato; e perchè finalmente il costume ha introdotto una tal quale necessità di sapere almeno in confuso, che cosa è Logica: si è stimato giovevole al pubblico, il trarne di là, tutto ciò che può servire al rettamente giudicare. E questo propriamente s'è il disegno di quest' opera, alla quale poi si sono aggiunte molte nuove riflessioni, che sono sovvenute scrivendo, e che ne formano la parte maggiore, e forse la più considerabile.

Imperciocchè sembra, che per l' ordinario i filosofi abbian solo atteso a dar le regole del bene e del mal discorrere. Ma quantunque non possa dirsi che elle sieno inutili, perchè talvolta servono a scoprire i difetti di certi argomenti avviluppati, e a disporre i lor pensieri in una maniera più convincente: tuttavia non deesi credere, che troppo estendasi questa utilità; la maggior parte degli errori degli uomini non consistendo in lasciarsi ingannare da male conseguenze, ma in formare falsi giudizj, da' quali si deducono le male conseguenze. Onde quanti fin ora hanno trattato della Logica, vi han procurato pochi rimedj: il che si è il principale soggetto delle nuove considerazioni, che si rattroveranno sparse per tutto questo libro.

Fa di mestieri tuttavia di confessare, che queste considerazioni, le quali chiamansi nuove, perchè non s'attrovano nelle Logiche comuni, non sono tutte di chi ha compilato quest' opera; e che parecchie n' ha prese da un celebre filosofo \* di questo secolo, il quale ha tanto di chiarezza di mente, quanto v'è di confusione

ne-

\* *Del Cartesio. Vedi la part. IV. cap. II.*

negli altri. Alcune ancora se ne son tratte da un piccolo manuscritto del Sig. Pascale, che avealo intitolato, *Dello Spirito Geometrico* ed è ciò che si dice nel caponono della prima parte, della differenza tra la definizione del nome e la definizione della cosa; e quelle cinque regole spiegate nella quarta parte, dove men diffusamente che dal loro Autore son trattate.

Questo poi è quanto ho io tratto dalle Logiche dozzinali.

Primieramente si è avuto disegno di restringer quì tutto ciò, che era veramente utile nell'altre, come i precetti delle figure, le divisioni de' termini e dell'idee, e alcune osservazioni su le proposizioni. Aveavi altre cose, che giudicavansi inutili, come le categorie e i luoghi; ma perchè eran brevi, facili, e comuni, s'è creduto, non doverli omettere; avvisando però della stima che se ne dee fare, affinchè non si credessero più utili, che in fatti non sono.

S'è stato vie più in dubbio intorno a certe materie spinose, e poco utili, come le Conversion delle Proposizioni, e la dimostrazion delle Regole delle Figure. Ma finalmente s'è risoluto di non le trasandare; la difficoltà medesima non essendone interamente inutile. Imperciocchè è vero, che quando non conducono alla cognizion di qualche verità, v'ha ragione di dire: *Stultum est difficiles habere nugas*. Ma altresì la difficoltà non è da schifare, quando ci è di scorta al ritrovamento di qualche verità; essendo sempre vantaggioso l'esercitarsi a intender le verità difficili.

V'ha degli stomachi, che non posson digerire, se non vivande leggeri e delicate: v'ha parimenti degl'intelletti, che non posson fissarsi a comprendere, se non verità facili e adorne d'eloquenza. L'una e l'altra dilicatezza è biasimevole, o più tosto è una vera debolezza. Convien render la mente capace a discoprire la verità, eziandio quando è nascosa e invilupata, e a rispettarla, sotto  
qua-



qualunque sembante ella ci si presenti. Se non si supera quell'avversione e nausea che s'ha di ciò che apparisce alquanto sottile e scolastico, s'estenua insensibilmente l'ingegno, e rendesi inetto a comprender ciò, che solamente si conosce dal concatenamento di più proposizioni. E così quando una verità dipende da tre o quattro principj, che a noi s'affacciano tutti ad un tratto, ne restiamo abbarbagliati, la rigettiamo, e ci priviamo in tal guisa della cognizione di più cose utili; il che è un difetto rimarcabile.

La capacità della mente s'estende e ristringe con l'uso: e però giovano principalmente le matematiche, e universalmente tutte le cose difficili, come queste delle quali favelliamo. Imperocchè affinan in certo modo l'ingegno, e l'avvezzano a un'applicazione e affissamento maggiore nelle cose conosciute.

Tali ragioni hanno indotto l'autore a non omettere queste materie spinose, e a trattarvele ancora con ugual sottigliezza, che in qualsivisa altra Logica. Que' che ciò non approveranno, potran soddisfarsene col non leggerle. E però se n'è avuta la cura d'avvertirneli dopo il titolo degli stessi Capi; affinchè non abbian motivo di lagnarsene: e se le leggono, ciò faccian di buon grado.

S'è stimato ancora non dovervisi far caso della nausea di certuni, i quali hanno in orror certi termini artificiali, formati per più facilmente tenere a memoria i diversi modi de' sillogismi, come se fosser parole magiche. Sovente assai freddamente ridonsi delle parole *Baroco*, e *Baralipson*, come sappian di pedanteria. Noi però più ci offendiamo di quelle freddure, che di questi termini. Chi è ragionevole, e ha buon senno, non permette, che si metta in ridicolo ciò che tale non è. Ma niente v'ha di ridicolo in sì fatti termini, purchè non se ne faccia un mistero troppo grande; ed essendosi sol ritrovati per ajutar la memoria; non si voglia farli passare

fare nell' uſo comune, e dire d' aver fatto un argomen-  
to in *Bocardo*, o in *Felapton*: il ch' in effetto farebbe eſ-  
ſer ridicoli.

Alcuni talvolta molto abuſano queſto rimprovero di  
pedanteria, e ſpeſſo vi cadono attribuendola agli altri.  
La pedanteria è un vizio dell' animo, non della profeſ-  
ſione; e v' ha de' pedanti in ogni abito, in ogni condi-  
zione, e in ogni ſtato. Dar prezzo a coſe vili e da nien-  
te; far pompa vana della ſua ſcienza, tratto tratto in-  
ſerendo ne' ſuoi ragionamenti del greco e del latino ſen-  
za giudizio; ſcaldarſi in diſcorrere ſu l' ordine de' meſi  
Attici, ſu l' abito de' Macedoni, e in altre sì fatte diſpu-  
te di niun utile; rubare a un autore e ingiuriarlo; lacerar  
villanamente non chi è del noſtro parere nella ſpoſizion  
d' un paſſo di Svetonio, o nell' etimologia d' una paro-  
la, come ſe vi ſi trattate di religione o di ſtato; voler  
aizzare tutto il mondo contro a chi non fa la dovuta ſti-  
ma di Cicerone, come contro a un perturbatore della  
pubblica quiete, ſiccome ha procurato di fare Giulio  
Scaligero contro d' Eraſmo; intereſſarſi per la fama d'  
un filoſofo antico, quaſichè ei fuſſe un ſuo ſtretto paren-  
te; ciò propriamente può chiamarſi pedanteria. Ma el-  
la non c' è nello intendere e ſpiegar parole artificiali, af-  
ſai ingegnolaſamente inventate, e le quali non hanno al-  
tro fine, che l' aiuto della memoria; purchè ſi uſino  
con le precauzioni antedette.

Reſta ſolo il render la ragione, perchè ſiaſi ommeſſo  
un gran numero di quizioni, le quali trovanti nelle Lo-  
giche ordinarie; come quelle, che trattanti ne' prole-  
gomeni, l'univerſale *a parterei*, le relazioni, e molte  
altre di tal fatta. E qui baltrebbe quaſi riſponde-  
re, che elle appartengono più toſto alla metaſſica  
che alla Logica. Tuttavia non s' è badato principal-  
mente a ciò: perchè quando s' è giudicato, che una  
materia eſſer poteſſe utile per formare il giudizio, poco  
s' è riguardato, a quale ſcienza ella s' apparteneſſe.



La disposizion delle nostre diverse cognizioni è libera come quella de' caratteri in una stamperia. Ciascuno ha 'l diritto, di disporle secondo il suo bisogno; quantunque ciò deesi fare nel modo il più naturale. Basta, che una materia ci sia utile per servircene, e considerarla, non come straniera, ma come propria. E però qui si troveranno in gran copia le cose della fisica e della morale, e quasi altrettante della metafisica; il che è necessario da sapersi: benchè può dirsi, nulla essersi pigliato in prestito da altri. Tutto ciò, che serve alla Logica, a lei s'appartiene; ed è una cosa totalmente ridicola la pena, che si prendono certi autori, come il Ramo e i Ramisti, persone per altro assai dotte, di limitar la giurisdizione di qualunque scienza; e di fare, che l'una non passi ne' confini dell'altra; quasichè s'avesse a segnare i confini de' regni, e a regolar le giurisdizioni de' parlamenti.

Motivo ancora di troncar totalmente queste questioni, non è semplicemente, perchè elle sieno difficili e di poco uso; essendosene trattate alcune di tal natura; ma perchè avendo tutte queste male qualità, s'è creduto in oltre poterle tralasciare, senza offendere alcuno, perchè sono in poca stima.

Perchè bisogna fare una gran differenza tra le questioni inutili, onde ne son ripieni i libri della filosofia. Ne sono alcune assai sprezzate da quegli stessi che le trattano; altre all'opposto ne sono celebri e rinomate, e molto frequenti negli scritti delle persone per altro degne di stima.

Sembra, che quantunque tali opinioni comuni e celebri vengano credute false, tuttavia certa convenienza ci obblighi a non ignorarle. Deesi questa civiltà, o più tosto questa giustizia, non alla falsità che ciò non merita, ma agli uomini che ne son preoccupati; cioè che noi non rigettiamo quello che essi apprezzano senza esaminarlo. E così è ragionevole, che con la pena di apprendere tali questioni noi ci comperiamo il diritto del dispregiarle.

Ma c'è più di libertà nelle prime; e quelle, che nella nostra Logica abbiain giudicato di dovere ommettere, sono di questo genere. Hanno questo vantaggio, d'aver poco di credito, non solo appo coloro tra' quali sono ignote; ma eziandio appo coloro che le insegnano. Niuno, Dio mercè, più si prende pensiero dell' universale *a parterei*, dell' Ente di ragione, nè delle seconde intenzioni, e così non è più da temere, che alcuno s'offenda, che di cotali cose più non se ne parli. Oltre a che queste materie sono sì poco idonee all' espressione *nostra volgare*, che arebbon più tosto discreditata la filosofia delle scuole, che accreditatala.

Egli è pur da avvertire, che non si sono sempre seguite le leggi d' un metodo totalmente perfetto; essendosi poste più cose nella quarta parte, che avrebbon potuto aver luogo nella seconda, e nella terza. Ma ciò s'è fatto, perchè s'è giudicato spedito il vedere in un sol luogo che che è necessario per rendere una scienza perfetta: il che è la maggior opera del metodo, di cui trattasi nella quarta parte. E a tal fine s'è riserbato il parlare quivi degli assiomi, e delle dimostrazioni.

Eccovi i fini di questa Logica. Forse contuttociò ci faran pochi che ne profittino, s' avveggian del frutto che ne trarranno; perchè per l'ordinario guari non s'applicano a riflettervi, mentre mettono in pratica i precetti. Tuttavia si spera, che chi l'avrà letta con alquanto d'attenzione, potrà prenderne una tintura, che lo renderà più accurato e costante ne' suoi giudizj, anche senza pensarvi: siccome v'ha certi rimedj, che guariscono de' mali, coll' accrescere il vigore e col fortificare le parti. Che che siane alla fine, almeno ella non attedierà lungo tempo; que' che sono alquanto avanzati, la potran leggere, e apprenderla in sette o otto giorni; ed è cosa difficile, che contenendo tanta varietà di cose, ciascheduno non vi trovi il prezzo della sua penosa lettura.



## DISCORSO SECONDO,

*Che contiene le risposte alle principali obbiezioni fatte  
contro a questa nuova Logica.*

**C**Hunque si risolvono di pubblicare un qualche libro, debbon considerare d'aver ad avere tanti giudici, quanti lettori; nè questa condizione dee sembrar loro ingiusta e greve. Imperciocchè se sono veramente disinteressati, deggiono averne abbandonata la proprietà nel pubblicarlo, e mirarlo in avvenire con la stessa indifferenza, con cui mirano le opere altrui.

Possono riserbarfi questo solo diritto, di correggervi quanto v'ha di difettoso: al che assai giova questa varietà di giudizj. Perchè essi sono sempre utili, quando son giusti; e quando sono ingiusti, niente nuociono; essendo permesso il non seguirli.

Nondimeno spesso è prudenza l'accomodarsi a que' giudizj, che non ci sembrano giusti: non già perchè ci mostrino alcun fallo in ciò, che riprendono; ma perchè danno a divedere, ciò non esser proporzionato all'intelletto di chi riprende. E ciò fuor d'ogni dubbio è il meglio, ogni qualvolta possa farli senza pericolo di cadere in qualche maggiore inconveniente, con lo scegliere un temperamento sì giusto, che contentando le persone di giudizio, non si contentin coloro, che hanno il giudizio men perfetto; perchè non è da supporre, di dover avere i lettori tutti dotti e intelligenti.

E però sarebbe cosa disiderabile, che gli autori non considerassero le loro prime edizioni, se non come abbozzi imperfetti, da essi proposti agli uomini letterati per sentirne i loro pareri; e che dipoi vi travagliassero di bel nuovo, per ridurre il proprio componimento a quel-

la perfezione, la quale son essi capaci di dare.

Così aremmo desiderato di diportarci nelle posteriori edizioni di questa Logica, se ci fossero venute a notizia in maggior numero le obbiezioni fatte alla prima. S'è fatto tuttavia quanto s'è potuto. Si son aggiunte, levate, corrette molte cose, secondo i pensieri di coloro, che hanno avuto la bontà di farci intendere ciò che ci disapprovarono.

E primieramente in quanto al linguaggio, s'è seguito quasi in tutto il parere di due persone, le quali si sono presa la briga di notarvi alquanti difetti scorsivi per inavvertenza, e alquante espressioni giudicate non proprie. Che se tal volta non ci siamo tenuti al lor parere, ciò fu, perchè essendoci consigliati con altri, abbiam trovato le loro oppinioni divise: onde in tal caso ci era permesso il far ciò che più veniaci a grado.

Qui si troverà più di giunte, che di mutazioni, o troncamenti, in quanto alle cose; l'autore essendone meno stato avvisato di ciò, che vi si riprendeva. Tuttavia son venute a notizia certe obbiezioni generali fatte contro a questo libro, delle quali s'è creduto non doverse far caso, perchè s'è giudicato, che que' medesimi che le faceano, ne sarian rimasti paghi, ogni qualvolta ad essi loro si fossero esposte le ragioni, che si considerarono, intorno alle cose riprese. E però fa d'uopo qui di rispondere alle principali di queste obbiezioni.

V'ebbe alcuni, a' quali dispiaque il titolo *L'Arte del pensare*; al quale volevano, che si sostituisse quest'altro, *L'Arte del ben discorrere*. Ma son pregati di riflettere, che essendo fine della Logica il dar precetti per tutte le azioni dell'intelletto, ed egualmente per l'idee semplici, e per li giudizj, che pel discorrere, non aveavi altra parola, che abbracciasse tutte queste operazioni differenti. E certamente la parola, *Pensiero*, tutte le abbraccia; perchè e l'idee semplici son pensieri, e i giudizj son pensieri, e l'argomentazioni son pen-  
sie.



fieri. Sarebbeſi invero potuto dire, *L'Arte del benpenſare*: ma queſta giunta non era neceſſaria; mercecchè queſta parola, *Arte*, eſſa medefima ſignifica un metodo di ben far qualche coſa, come oſſerva lo ſteſſo Ariſtotile: e però baſta a lui il dire, l'Arte del dipignere, l'Arte del numerare, perchè ſi ſuppone, che non vi ſia biſogno d'arte per mal dipignere, o per mal numerare.

S'è fatta un' obbjezione vie più importante contro di quella moltitudine di coſe tratte da varie ſcienze, le quali trovanti in queſta Logica: e perchè va ella a ferire il fin noſtro principale, e così porge a noi occaſion di ſpiegarlo, perciò ci è d'uopo l'eſaminarla con più d'accuratezza. A che, dicono eſſi, cotale miſcuglio di rettorica, di morale, di fiſica, di metaſiſica, di geometria? Allorchè ci crediamo di trovar precetti di Logica, veniam traſportati tutto ad un tratto nelle ſcienze le più ſublimi, ſenza riſletterſi, ſe noi le abbiamo appreſe. Anzi per l'oppoſto non era da ſupporre, che ſe noi aveſſimo digià tutte queſte cognizioni, non avremmo più biſogno di queſta Logica? E non era meglio il darcene una affatto ſemplice, e ignuda, ove le regole ſi ſpiegaſſero con eſempj tratti da coſe comuni, di quello che imbarazzarne con tante materie, che ci opprimono?

Ma que' che così la diſcorrono, non han conſiderato, che un libro non potrebbe avere un diſetto maggiore, che il non eſſer letto; poichè ſerve ſolamente a que' che 'l leggono. E però che che contribuiſce a far leggere un libro, contribuiſce eziandio a renderlo utile. Egli dunque è certo, che ſe ſi foſſe ſeguito il loro parere, e ſe ſi foſſe teſſuta una Logica tutta ſecca, e con gli eſempj volgari di animale e di cavallo; per quanto eſſer poteſſe diligente e metodica, altro fatto non avrebbe, fuorchè accreſcerne il numero di tant'altre, delle quali il mondo è ingombro, e che punto non

si leggono. Là dove saggiamente qui si son adunate cose così varie; perchè ciò ha dato qualche corso alla presente logica, e la fa leggere con alquanto meno di noia, di quello che l'altre si leggono.

Ma questo non è il fin principale, di allettare il mondo con questa varietà a leggerla, rendendola più dilettevole, di quello che sono le logiche volgari ordinarie. Di più si pretende d'aver seguito una strada la più naturale, e la più vantaggiosa di trattar quest'arte, rimediando, quanto sia possibile, a un inconveniente, che ne rende lo studio quasi inutile: imperocchè la speranza dimostra, che di mille giovani, i quali apprendon logica, non ve n'ha dieci, i quali ne sappian qualche cosa sei mesi dopo terminatone il corso. La vera cagione poi di questa dimenticanza, e trascuratezza così comune e sembra essere, imperciocchè tutte le materie, delle quali trattasi nella Logica, essendo per se stesse astrattissime e lontanissime dall'uso, s'uniscono eziandio ad esempi poco aggradevoli, e de' quali mai altrove non si ragiona. E così l'intelletto, che solo vi s'applica con pena, niente ritrova, che ve lo fermi, e perde facilmente le idee che n'avea concepute, perchè non sono mai rinnovate dalla pratica.

In oltre come si fatti esempi comuni non fanno bastevolmente comprendere, che quest'arte possa applicarsi a qualche cosa di utile, s'avvezza l'intelletto a restringer la Logica dentro i confini della Logica; mentrechè ella solo è stata ritrovata per servir d'istrumento all'altre scienze. Cosicchè come non se n'è mai veduto il vero uso, così ancora mai non si è messa in uso; anzi facilmente si rigetta, come una cognizione vile e disutile.

S'è dunque stimato il miglior rimedio a tale inconveniente, il non distaccar come si pratica, totalmente la logica dall'altre scienze alle quali è indirizzata, e mediante gli esempi unirli a cognizioni sode, in guisa che



che se ne veggia in un medesimo tempo e le regole, e l'uso; affinchè dalla logica s'apprenda a giudicare dell'altre scienze. E da queste scienze la logica resti meglio affissa nella memoria.

Tanto è vero poi, che questa varietà possa pregiudicare a' precetti, che anzi nulla può più contribuire a farli ben intendere, e a metterceli bene in mente. Imperciocchè la loro troppa sottigliezza ce li rende poco intelligibili, quando a qualche cosa di più aggradevole e di più sensibile non vengano applicati.

E per render più utile una tal varietà, non se ne son presi a caso gli esempi: ma si sono scelte le verità più importanti, e che meglio servire possan di regole, e di principj per trovar la verità nell'altre materie, che non vi si sono potute trattare.

In ciò per esempio, che s'appartiene alla rettorica, s'è notato, che non era di verun momento l'aiuto che se ne poteva ritrarre per trovarne sentimenti, frasi, e ornamenti. L'ingegno è abbastanza ferace di sentimenti, l'uso ne somministra le frasi, e sono sempre troppe le figure e gli ornamenti. Onde quasi che tutto consiste in astenersi da certe male maniere di scrivere e di parlare, e sovra il tutto da uno stile artificioso e rettorico, è tessuto di sentimenti falsi e iperbolicî, e di figure ricercate; il che è il peggiore di tutti i vizj. Si troverà forse in questa logica tante cose utili per conoscere e schifare tali precetti, quanto ne' libri, che espressamente ne trattano. Il capo ultimo della prima parte mostrando la natura dello stile figurato, insegna nello stesso tempo l'uso che se ne dee fare, e scuopre la vera regola di discernere le buone figure dalle cattive. Quello dove trattasi de' luoghi in generale, può molto giovare per troncar l'abbondanza soverchia de' sentimenti volgari. L'articolo ove parlasi de' fallaci argomenti, insegnandoci a non pigliar mai come una bellezza, ciò che è una falsità, propone di passaggio

una delle più rilevanti regole della vera rettorica, e che può più di qualunque altra insegnare una maniera di scrivere semplice, naturale, e prudente. Finalmente ciò, che dicefi nello stesso capo, della diligenza che deeſi avere di non provocarſi contro la malignità di coloro, con cui ſi ragiona, moſtra come poſſa ſfuggirſi un numero grandiffimo di difetti tanto più particolari, quanto più difficili da conoſcere.

Inquanto alla morale, il ſuggetto principale, che ſi trattava, non ha permeſſo, che ſe n'inferiſſero molte coſe: Credo però, che ciò che ſe ne vede nella prima parte, al Capo delle falſe idee de'beni e de'mali, e'n quello degli argomenti fallaci, i quali commettonſi nella vita civile, s'è trattato affai diffuſamente, e dà il modo di conoſcere in gran parte gli errori degli uomini.

Nulla v'ha di più rimarcabile nella metaſſica, che l'origine delle noſtre idee; la ſeparazione delle idee ſpirituali dalle corporee; la diſtinzion dell'anima dal corpo; e le prove della ſua immortalità fondate ſu queſta diſtinzione. Il che ſi ſcorgerà trattato affai ampiamente nella prima, e nella quarta parte.

Troveraffi parimenti in più luoghi la maggior parte de'principj generali della fiſica, i quali facilmente potranno concatenare inſieme; e potrà prenderſi affai di lume dalle coſe dette intorno alla gravità, alle qualità ſenſibili, alle azioni, a'ſenſi; alla forze attrattive, alle qualità occulte, e alle forme ſuſtanziali, per iſgannarci d'un'inſinità di falſe idee, le quali il noſtro intelletto ha ereditate da'pregiudizj della noſtra infanzia.

Non ſi dice già, che ſi poſſa laſciar di ſtudiare tutte queſte coſe più accuratamente ne'libri, i quali eſpreſſamente ne trattano. Ma s'è conſiderato, che v'ha molte perſone, le quali non penſando di darſi allo ſtudio della logica, pel quale è neceſſario l'avere appreſa accuratamente la filoloſia ſcolatiſtica, che n'è per coſì dire il ſuo



linguaggio, possono appagarfi d'una cognizion più generale di queste scienze. Ma benchè non possano trovare in questo libro ciò tutto che fa d'uopo d'apprendere; tuttavia può dirsi con verità, che vi troveranno pressochè tutto ciò, che fa d'uopo di ritenere nella memoria.

Vien opposto, avervi alcuni di questi esempi, non molto proporzionati alla capacità de' principianti. E tali esser quelli della geometria. Io lo concedo: ma gli altri possono essere intesi da chiunque ha qualche talento, ancorchè niente mai abbia appreso di filosofia. E forse anche saranno più intelligibili a chi ancor non ha verun pregiudizio, che a chi avrà la mente ripiena delle massime della filosofia volgare.

Gli esempi poi della geometria, egli è vero, che non saranno intesi da ognuno; ma questo non è troppo inconveniente. Perchè, o ivi s'adducono, ove se ne fan discorsi espressi, e separati dagli altri, e i quali però potranno facilmente ommettere; o in materie assai chiare per se stesse; o bastevolmente rischiarate da altri esempi; sicchè se ne potrà far di meno di que della geometria.

Oltre a ciò se si esaminan i luoghi, ove io me ne sono servito, si vedrà, che era difficile il trovarne altri che vi fossero così proprj; avendovi questa sola scienza, che possa somministrare idee chiare e distinte, e proposizioni incontestabili.

S'è detto per esempio, parlando delle proprietà reciproche, tale esservi nel triangolo rettangolo, nel quale il quadrato dell'ipotenusa è uguale a' quadrati degli altri due lati. Ciò è chiaro e certo a chiunque l'intende, e chi non l'intende, il può supporre e non lascia di capire la cosa, a cui vien applicato quest'esempio.

Ma se ci fossimo voluti servire di quello, che volgarmente s'adopra della risibilità, la quale dicesi essere una proprietà dell'uomo, farebbesi affermata una cosa molto oscura, e vie più contrastabile. Perchè se

con la parola di risibilità s'intende il poter fare quell'aprir e torcere della bocca, che facciam ridendo; non veggio, perchè le bestie non possano fare il medesimo; e forse ancora alcune il fanno. Che se con questa parola si significa, non solo il cangiamento, che'l riso fa nel volto, ma altresì il pensiero, che l'accompagna, o lo produce, sicchè intende per risibilità il poter rider pensando; tutte le azioni dell'uomo diverrebbero in questa maniera proprietà reciproche, niuna essendosene, che non sia propria dell'uomo solo, ogni qualvolta s'unisca al pensiero. Così dirassi, essere una proprietà dell'uomo il camminare, il bere, il mangiare, non avendovi uomo che non cammini, bea, e mangi pensando; e in tal significato non mancheranno esempi di proprietà; ma ancora non saranno certi nella mente di coloro che attribuiscono de pensieri alle bestie, e che medesimamente potranno attribuire ad esse col pensiero il ridere: là dove l'esempio, di cui ci siamo serviti, è indubitato presso di chi che sia.

S'è voluto parimenti mostrare in un luogo, che ci farebbe delle cose corporee, le quali concepirebbonfi in una maniera spirituale, e senza immaginarcele. E a tal proposito s'è recato l'esempio d'una figura di mille angoli, la quale si concepisce chiaramente dallo spirito, quantunque non se ne possa formare un' immagine distinta, che ne rappresenti tutte le proprietà. S'è detto di passaggio, che una delle proprietà di questa figura si è, che tutti i suoi angoli sono eguali a millenovecenove angoli retti. Chiara cosa è, che tali esempj provano bene a maraviglia ciò, che quivi si vuol dimostrare.

Resta solo di soddisfare a una doglianza odiosa, cui fanno certe persone, per essere pigliati da Aristotile alcuni esempj di definizioni difettose, e di mali argomenti; il che sembra a loro, che nasca da un segreto mal talento di porre in ginoco quel filosofo.

Ma



Ma non farebbonfi mai formato un sì ingiusto giudizio, s'avessero considerato le vere regole che deggionfi osservare, citando esempi d'errori; al che s'è avuta la mira, citando Aristotile.

Primieramente la speranza fa vedere, che la maggior parte di quegli esempi, i quali comunemente si propongono, son poco utili, e duran poco nella memoria; perchè sono formati a capriccio, e sono sì palpabili e grossolani, che vien giudicato pressochè impossibile il cadervi. E' dunque giovevole per ritenere in mente que' difetti, e per farli scansare, lo scegliere esempi reali, tratti da qualche autore accreditato, e la cui fama vie più ci eccita a guardarci da tal sorta di errori, ne quali scorgesi, che gli uomini più grandi son atti a cadere.

In oltre dovendosi aver per fine il rendere ciò che si scrive, quanto più utile si può, conviene sceglier esempi, i quali giovi il non ignorare. E per certo molto inutilmente s'aggraverebbe la memoria di tutte le frenesie del Flud, del Van-Elmont, e di Paracelfo. E' meglio dunque cercar esempi in autori talmente famosi, che sia, per dir così, cert'obbligazione di conoscerne fino i difetti.

E tutto questo scorgesi perfettamente in Aristotile. Imperocchè nulla può meglio fare, che ci guardiamo da un errore che il dare a divedere, che v'è caduto un ingegno sì grande. La sua filosofia è divenuta così celebre pel gran numero di persone di merito, le quali l'hanno abbracciata, che è una necessità, il sapere anche ciò, che potrebbe avervi di difettoso. Onde perchè giudicavasi utilissimo, che chiunque leggesse il presente libro, apprendesse di passaggio diversi punti della filosofia di lui; e perchè non mai giova l'ingannarsi, perciò quelli si sono addotti per farli conoscere, e se ne sono alla sfuggita notati i difetti che v'erano, per impedire a chi che sia l'ingannarsi.

Si son tratti dunque tali esempli da' libri d'Aristotile non per farcene beffe di esso lui, ma all'opposto per onorarlo quanto si può in cose, circa le quali noi siamo di sentimento diverso. Chiaramente dunque apparisce, che i punti da noi ripresi, son di pochissima importanza, e non appartengono al massiccio della sua filosofia, la quale non siamo stati mai d'animo d'impugnare.

Che se medesimamente non si sono recate più cose, le quali nobilmente scritte rattrovanfi dappertutto ne' libri d'Aristotile la ragione si è, perchè non se n'è presentata l'occasione; per altro sariafi fatto ciò di buon genio, e non sariafi mancato di dargli le lodi giustamente dovute al suo merito. Egli è certo, che Aristotile è un ingegno vastissimo, e sommamente esteso, e delle materie, che tratta, deduce un gran numero di conseguenze. E però esso è ottimamente riuscito in ciò che scrive degli affetti nel secondo libro della sua retorica.

V'ha eziandio molte cose insigni ne' suoi libri della politica e della morale, ne' problemi e nell'istoria degli animali. E qualunque confusione s'attrovi ne' suoi Analitici, tuttavia bisogna confessare, che di là s'è pigliato, quanto di regole abbiamo nella logica. Sicchè da niun autore si son prese più cose in questa logica, che da Aristotile; e a lui ne dobbiamo il meglio de' nostri precetti.

Sembra veramente, che la men perfetta dell'opere sue sia la sua fisica; la quale più lungo tempo ella è stata condannata, e proibita nella Chiesa: come dimostra un uomo erudito in un suo libro. Ma ancora il suo principal difetto non è, ch'ella sia falsa; ma all'opposto, ch'ella sia troppo vera, e che insegna cose, le quali è impossibile ignorare. Imperciocchè chi può dubitare, che tutte le cose sieno composte di materia, e d'una certa forma di questa materia? Chi può dubitare, che affinchè la materia acquisti un nuovo modo, e una nuova forma,  
è for-



è forza, che prima non l'abbia, cioè a dire, che ne abbia la privazione? Chi può dubitare alla fine di quegli altri principj metafisici; che il tutto dipende dalla forma; che la materia sola niente opera; che vi è un luogo, che vi ha de' moti, delle qualità, delle facoltà? Ma dopo aver imparato tutte queste cose, non pare, che niente di nuovo siasi imparato, e che ancor non siasi in istato di render la ragione di veruno degli effetti della natura?

Che se alcuni asseriscono, niente mai esser lecito d' affermare, che non sia conforme alla dottrina d' Aristotile; sarebbe cosa facile il dare a dividere a coloro, quanto questa delicatezza sia ragionevole.

Che se si dee rispettare qualche filosofo, ciò è da fare per due sole ragioni; o a riguardo della verità, che egli ha conseguito; o a riguardo della stima, che gli uomini hanno di lui.

A riguardo della verità, deesi rispettare, dove esso l' ha conseguita: ma la verità non può obbligarci a rispettar la falsità in chi che sia.

In quanto al consenso degli uomini intorno all' approvazione d' un filosofo, certa cosa è che si merita eziandio qualche rispetto; e che sarebbe imprudenza, offenderlo senza un gran riguardo. Avvegnachè chi offende uno, che è approvato da tutto 'l mondo, si rende sospetto di profunzione, credendo avere un intelletto più illuminato che tutti gli altri.

Ma quando circa l' opinioni d' un autore il mondo è diviso, e v' ha delle persone insigni dall' una e l' altra parte, non siamo più obbligati a tai riguardi, e con libertà possiam dire il nostro sentimento intorno all' approvare, o disapprovar que' libri, intorno a' quali gli uomini hanno pareri diversi. Perchè questo non è un antiporre il nostro parere al parer di quell' autore, o di coloro, che lo approvano; ma un porsi nel partito di que' che n' ciò gli son contrarj.

E que-

E questo propriamente è lo stato, dove ora trovasi la filosofia d' Aristotile. Siccome ella ha scorso diverse fortune, in un tempo essendo stata generalmente rigettata, e in altro poi generalmente approvata; così ora è ridutta a uno stato di mezzo tra questi estremi. Ella è difesa da molte persone dotte, ed è impugnata da molt' altre di riputazion non minore. Scrivesi tuttodì liberamente in Francia, in Fiandra, in Inghilterra, in Alemagna, in Olanda, a favor e contro della filosofia d' Aristotile. Le conferenze in Parigi son divise, e ciascuno si chiama offeso, da chi si dichiara contro di lui. I più celebri Professori non più s' obbligano a cotal servitù, di cecamente ricevere tutto ciò che troverà ne' suoi libri. Ci sono eziandio delle sue oppinioni, che sono universalmente sbandite. Imperocchè quai de' medici vorrebbe or sostenere, che i nervi si diramino dal cuore, come lo ha creduto Aristotile; mentre la notomia ci ha così chiaramente dimostro, che traggono l' origine dal cervello, ciò che ha fatto dire a Santo Agostino: *Qui ex puncto cerebri, & quasi centro sensus omnes quinaria distributione diffundit*? Qual filosofo s' ostinerà in dire, che la velocità delle cose gravi cresce a proporzion del suo peso, mentrechè niuno c' è, che non possa sgannarsi di quell' oppinion d' Aristotile, lasciando cader da alto due cose di peso disugualissimo; nelle quali tuttavia si scorgerà pochissima disugualità di prestezza.

Tutti gli stati violenti per l' ordinario son poco durevoli; e tutte l' estremità son violenti. E' cosa troppo dura il condannare universalmente Aristotile, come altre volte s' è fatto: ed è poi una gran pena, crederli obbligato ad approvarlo in tutto, e a pigliarlo per norma della verità nelle oppinioni filosofiche, come sembra essersi voluto far dipoi. Il mondo non può guari di tempo durare in questa schiavitù; e insensibilmente torna al possedimento della sua libertà naturale, e ragione.



gionevole, consistente in approvar ciò che si giudica esser vero, e in rigettar ciò che si giudica esser falso.

Alla ragione non par disdicevole, il sottometerfi all' autorità, nelle scienze, le quali trattando di cose superiori alla ragione, deggiono seguire un altro lume; cioè quello dell' autorità Divina. Ma nelle scienze umane, le quali professano d'appoggiarsi alla sola ragione, non può ella sofferrir di suggettarfi all' autorità contro alla ragione.

Questa regola s'è seguita nell' oppinioni tanto antiche, quanto moderne. Nell' une e l' altre s'è considerata la sola verità, senza sposare universalmente i pareri di chissia in particolare, e senza dichiararsi ancora generalmente contro d'alcuno.

Sicchè per conchiuderla, quando ho rigettato qualche oppinion d' Aristotile o d' alcun altro, ciò ho fatto, perchè in tal occasione non sono del sentimento di lui. Ma non perciò è da conchiudere, che io non lo siegua in altri punti; e molto meno che n' abbia qualche avversione, o qualche mal talento di deprimerlo. Penso, che un tal consiglio resterà approvato da tutti gli uomini giusti, e che si riconoscerà in questa Opericciuola solamente un desiderio sincero di contribuire alla pubblica utilità, quanto più sarà possibile con un libro di tal fatta, composto senza passione alcuna contro di chissia.

# INTRODUZIONE,

## LA LOGICA,

*O l'Arte del pensare.*

**L**A Logica è l'arte del ben diriger la ragione nella cognizione delle cose: sì per istruzione di se stesso, come d'altrui.

Quest' arte consiste nelle osservazioni che gli uomini han fatte su le quattro operazioni principali della nostra mente, cioè *apprendere, giudicare, discorrere, e disporre.*

*Apprendere* si chiama la semplice considerazion delle cose che si presentano alla mente; come del sole, della terra, d'un albero, d'un rotondo, d'un quadrato, del pensiero, dell'arte, senza formarne alcun espresso giudizio. E la forma con che ci si rappresentan queste cose, chiamasi *Idea*.

*Giudizio*, chiamasi l'operazion del nostro intelletto, con la quale egli unendo insieme diverse idee, afferma che l'una sia l'altra, o il nega. Come quando avendo l'idea della terra e del rotondo, afferma o nega, che la terra sia rotonda.

*Discorso* appellasi l'operazion dell'intelletto con la quale egli da più giudizj ne deduce un altro: come quando dopo aver giudicato, che la vera virtù dee riferirsi a Dio, e che la virtù de' Pagani a lui non si riferiva, si conchiude, che la virtù de' Pagani non era vera virtù.

*Disposizione* chiamasi quell'operazione, con la quale l'intelletto, avendo diverse idee, giudizj, e discorsi sopra uno stesso soggetto, come sul corpo umano, li dispone e ordina nella maniera più propria, per far conoscere questo medesimo soggetto. E questa operazione chiamasi ancora *Methodo*.

Tutto ciò si fa naturalmente, e talvolta meglio da chi non ha mai avuto precetto veruno di Logica, che da chi ne ha avuto.

Onde



Onde quest'arte non consiste in trovare i mezzi per far queste operazioni, perchè questi ce li dà la ragione; ma in fare dell'osservazioni sopra di ciò, che la natura opera in noi: il che a tre cose può esser giovevole.

La prima si è, d'esser certi, che ci serviamo bene della nostra ragione; perchè la considerazion della regola fa, che noi vi rechiamo una nuova attenzione.

La seconda si è, di scoprire e spiegar più facilmente i difetti e gli errori, in cui possiam cadere nelle operazioni della nostra mente. Mercecchè spesso avviene, che col solo lume naturale si scopre, un ragionamento esser falso; e tuttavia non se ne scopre il perchè; come a coloro, che non san dipingere, può spiacere una pittura, senza poter conoscere, da qual difetto ne derivi tale dispiacimento.

La terza si è di farci meglio conoscere la natura del nostro spirito mediante tali considerazioni, che noi facciamo su queste operazioni. La qual cognizione è nobilissima e da antiporsi alla cognizione di tutte le cose corporee, le quali sono infinitamente inferiori alle spirituali.

Che se le osservazioni, che noi facciamo su' nostri pensieri, si dovessero far solamente a nostro riguardo; farebbe bastato il contemplarle in se stesse, senza vestirle di parole o di alcun altro segno. Ma perchè noi non possiam manifestare i nostri pensieri, se non esprimendoli con segni esterni; e perchè quest'uso è tanto invalso, che ogniqua volta noi sol pensiamo, sempre i pensieri si presentano al nostro spirito con quelle parole, delle quali siamo soliti di vestirli, palesandoli agli altri: egli è di necessità nella logica, il considerar le parole unite all'idee, e l'idee unite alle parole.

Da quanto abbiamo detto ne segue, che la logica può dividersi in quattro parti, conforme le varie osservazioni, che si fanno su queste quattro operazioni della mente.

# TAVOLA

## DE' DISCORSI, E DE' CAPITOLI.

*Avvertimento al Lettore.*

### DISCORSO PRIMO,

*Ove spiegasi il disegno di questa nuova Logica*

### DISCORSO SECONDO,

*Che contiene le risposte alle principali obbiezioni fatte  
contro a questa nuova Logica.*

## INTRODUZIONE.

*La Logica, o l'Arte del pensare.*

### PARTÈ PRIMA.

**C**ontenente le considerazioni su l'Idee, o sulla prima operazione della mente, che chiamasi *Apprensione*.

Pag. 1.

Cap. I. Dell'Idee secondo la lor natura e origine. 2.

Cap. II. Dell'Idee considerate secondo i lor oggetti. 11.

Cap. III. Delle dieci Categorie d'Aristotile. 15.

Cap. IV. Dell'Idee delle cose, e dell'Idee de' segni. 18.

Cap. V. Dell'Idee considerate secondo la lor composizione, o semplicità: dove trattasi della maniera di conoscer per astrazione, o precisione. 21.

Cap. VI. Dell'Idee considerate secondo la loro universalità, particolarità, e singolarità. 24.

Cap. VII. Delle cinque sorte d'idee universali. *Genera*



- re, Specie, Differenza, Proprio, e Accidente. 27.
- Cap. VIII. De' Termini Complessi, e della loro universalità, o particolarità. 34.
- Cap. IX. Della chiarezza e distinzione dell' Idee, e della loro oscurità e confusione. 41.
- Cap. X. Alcuni esempj di queste Idee confuse ed oscure, presi dalla morale. 49.
- Cap. XI. D' un' altra cagion della confusione de' nostri pensieri e discorsi, cioè che gli attacchiamo alle parole. 58.
- Cap. XII. Del rimedio alla confusione, che nasce ne' nostri pensieri e discorsi; della confusione delle parole; della necessità e utilità di definir le parole, delle quali noi ci serviamo; e della differenza tra la definizione delle cose, e quella delle parole. 62.
- Cap. XIII. Osservazioni rilevanti circa la Definizione delle parole. 67.
- Cap. XIV. D' un' altra sorta di Definizione di parole, con le quali spiegasi ciò che esse significano nell' uso comune degli uomini. 71.
- Cap. XV. Dell' Idee che l' intelletto aggiunge a quelle che precisamente per l' intelletto vengon significate. 78.

## P A R T E S E C O N D A .

Che contiene le considerazioni, che gli uomini hanno fatte sopra i Giudizj.

- C**ap. I. Delle parole, relativamente alle proposizioni. 83.
- Cap. II. Del verbo. 90.
- Cap. III. Che cosa è Proposizione, e di quattro sorte di Proposizioni. 96.
- Cap. IV. Dell' opposizione tra le proposizioni che hanno il medesimo soggetto e'l medesimo attributo. 100.
- Cap. V. Delle Proposizioni semplici e composte: che alcune semplici sembran composte, e non sono, che pos-

- possono chiamarsi complesse, e delle proposizioni complesse, o nel soggetto, o nel attributo. 103.
- Cap. VI. Della natura delle proposizioni incidenti, che costituiscono una parte delle proposizioni complesse. 106.
- Cap. VII. Della falsità che trovasi ne' termini complessi, e nelle proposizioni incidenti. 111.
- Cap. VIII. Delle proposizioni complesse secondo l'affermazione e la negazione, e d'una specie di tali proposizioni da' filosofi chiamate Modali. 115.
- Cap. IX. Di varie sorte di proposizioni composte. 118.
- Cap. X. Delle Proposizioni composte nel senso. 125.
- Cap. XI. Osservazioni per conoscere in certe proposizioni fatte in una maniera men ordinaria, qual è il soggetto, e quale l'attributo. 133.
- Cap. XII. De' soggetti, ch'essendo confusi, equivagliono a due soggetti. 135.
- Cap. XIII. Altre osservazioni per conoscere, se le proposizioni sono universali o particolari. 139.
- Cap. XIV. Delle proposizioni, dove a' segni si dà il nome di cose. 147.
- Cap. XV. Di due sorte di proposizioni di grand'uso nelle scienze; cioè della Divisione e della Definizione; e primieramente della Divisione. 153.
- Cap. XVI. Della Definizion chiamata definizione della cosa. 157.
- Cap. XVII. Della conversion delle proposizioni; ove fondatamente si spiega la natura dell'affermazione, e della negazione; e primieramente della natura dell'affermazione. 162.
- Cap. XVIII. Della Conversion delle proposizioni affermative. 165.
- Cap. XIX. Della natura delle proposizioni negative. 168.
- Cap. XX. Della Conversion delle proposizioni negative. 170.



## PARTE TERZA.

- D** *El Discorso.* 172.  
 Cap. I. *Della natura del ragionamento, e delle sue diverse specie.* 173.  
 Cap. II. *Division de' Sillogismi in semplici e congiuntivi; e dei semplici in incompletti e complessi.* 176.  
 Cap. III. *Regole generali de' Sillogismi semplici incompletti.* 177.  
 Cap. IV. *Delle figure, e modi de' Sillogismi in generale; e che le figure non posson essere più di quattro.* 185.  
 Cap. V. *Regole, modi e fondamenti della prima figura.* 188.  
 Cap. VI. *Regole, modi, e fondamenti della seconda figura.* 192.  
 Cap. VII. *Regole, modi, e fondamenti della terza figura.* 196.  
 Cap. VIII. *De' modi della quarta figura.* 199.  
 Cap. IX. *De' Sillogismi complessi, come posson ridursi a' Sillogismi comuni, e giudicarne giusta queste medesime regole.* 202.  
 Cap. X. *Principio generale, mediante il quale, senza relazione veruna a figure e a modi, può giudicarsi della bontà e difetti d'ogni Sillogismo.* 210.  
 Cap. XI. *Applicazion di questo principio generale a molti Sillogismi, che sembrano intrigati.* 213.  
 Cap. XII. *De' Sillogismi congiuntivi.* 218.  
 Cap. XIII. *De' Sillogismi, che hanno la conclusione condizionale.* 223.  
 Cap. XIV. *Degli Entimemi, e delle sentenze entimematiche.* 228.  
 Cap. XV. *De' Sillogismi composti di più di tre proposizioni.* 230.  
 Cap. XVI. *De' Dilemmi.* 233.  
 Cap. XVII. *De' luoghi, ovvero del metodo di ritrovar gli argomenti; e quanto poco utile egli è.* 236.  
 Cap.

- Cap. XVIII. *Division de' luoghi in gramatici, logici, e metafisici.* 241.  
 Cap. XIX. *Di diversi modi di mal ragionare, chiamati sofismi.* 248.  
 Cap. XX. *Dei mali ragionamenti, che commettonsi nella vita civile, e ne' discorsi ordinarij.* 271.

## PARTE QUARTA.

**D**EL Metodo. 307.

- Cap. I. *Della scienza; che le cose conosciute dal solo intelletto son più certe, di quelle che conosconsi per via de' sensi; che alcune cose è incapace di sapere l'intelletto umano: frutto che può raccorsi da questa ignoranza necessaria.* ivi  
 Cap. II. *Di due sorte di Metodo, Analisi, e Sintesi: Esempio dell' Analisi.* 318.  
 Cap. III. *Del metodo di Composizione, e particolarmente di quello, che osservano i geometri.* 327.  
 Cap. IV. *Spiegazion più particolare di queste regole, e primieramente di quelle, che appartengono alle definizioni.* 329.  
 Cap. V. *Che sembra, i geometri non aver sempre ben compreso la differenza che c'è tra la definizione delle parole, e la definizione delle cose.* 334.  
 Cap. VI. *Delle regole appartenenti agli assiomi, cioè alle proposizioni chiare ed evidenti per se stesse.* 337.  
 Cap. VII. *Alcuni assiomi importanti che possono servir di principj a grandi verità.* 344.  
 Cap. VIII. *Delle regole, che appartengono alle dimostrazioni.* 348.  
 Cap. IX. *Di alcuni difetti che ordinariamente s'incontran nel Metodo de' geometri.* 351.  
 Cap. X. *Risposta a quello che dicono i geometri su tal proposito.* 358.  
 Cap. XI. *Il metodo delle scienze ridotto a otto regole prin-*



principali.

- Cap. XII. Di quello che noi conosciamo per mezzo della fede tanto umana quanto divina. 360.  
 Cap. XIII. Alcune regole per ben dirigere la ragione nella credenza degli avvertimenti che dipendono dalla fede umana. 362.  
 Cap. XIV. Applicazione delle regole precedenti alla credenza de' Miracoli. 366.  
 Cap. XV. Altre osservazioni su'l medesimo soggetto della credenza degli avvenimenti. 370.  
 Cap. XVI. E ultimo. Del giudizio che vuol farsi delle cose avvenire. 376.  
 380.

Il Fine della Tavola.

# NOI RIFORMATORI

Dello Studio di Padova.

**A** Vendo veduto per la Fede di Revisione, ed Approbazione del P. Frà Paolo Tommaso Minuelli Inquisitor Generale del Santo Offizio di Venezia nel Libro intitolato: *La Logica, o l'Arte del Pensare* contenente, oltre alle Regole Comuni, molte nuove Osservazioni proprie a formare il Giudizio, Tradotto dal Francese, non v'esser cos' alcuna contro la Santa Fede Cattolica, e parimente per Attestato del Segretario Nostro; niente contro Principi, e buoni costumi, concedemo Licenza a Tommaso Bettinelli Stampatore di Venezia, che possi esser stampato, osservando gli ordini in materia di Stampe, e presentando le solite Copie alle Pubbliche Librarie di Venezia, e di Padova.

Dat. li 9. Febraro 1742.

( f. Alvise Mocenigo 2.<sup>o</sup> Rif.

( Zuanne Querini Proc. Rif.

(

Registrato in libro a carte 61.

Agostino Bianchi Segr.

PAR-



# PARTE PRIMA,

*Contenente le considerazioni su l' Idee, o su la  
prima operazion della mente, che  
chiamasi Apprensione.*

**C**OME non possiamo aver cognizione veruna delle cose, che sono fuor di noi, se non mediante l' idee, che sono in noi; così l' osservazioni che posson farsi su le nostre idee, sono forse la cosa più importante della Logica, perchè sono il fondamento di tutto il rimanente.

Possono ridursi queste osservazioni a cinque capi, secondo le cinque maniere, nelle quali noi considereremo le idee.

La prima secondo la lor natura e origine.

La seconda secondo la principal differenza degli oggetti, che rappresentano.

La terza secondo la lor semplicità o composizione; dove noi tratteremo delle astrazioni e precisioni dell' intelletto.

La quarta secondo la loro estensione o ristrignimento; cioè secondo la loro universalità, particolarità e singolarità.

La quinta secondo la loro chiarezza e oscurità, o distinzione e confusione.

## CAPITOLO PRIMO.

*Dell'Idee secondo la lor natura e origine.*

**L**A parola, idea, è del numero di quelle le quali sono così chiare, che non possono spiegarfi con altre parole; perchè non ve n'ha di più chiare, o di più semplici.

Ma tutto quello che può farfi, acciocchè non c'inganniamo, è di osservare il falso significato che potriasi dare a questa parola, restringendola a quel solo modo di concepir le cose che falsi, applicando la nostra mente all'immagini dipinte nel nostro cervello, e che chiamansi immaginazioni.

Perchè, come osserva spesso S. Agostino, l'uomo dopo il peccato s'è talmente avvezzo a considerer solamente le cose corporee, le immagini delle quali entrano per mezzo de' sensi nel nostro cervello, che la maggior parte credesi di non poter concepire una cosa, quando non se la può immaginare, cioè rappresentarsela in una immagine corporea; quasi che questo solo fosse il modo di pensare e di concepire.

E pure chiunque bene considererà tutte l'operazioni della nostra mente, riconoscerà, che noi concepiamo un numero grandissimo di cose senza alcuna di tali immagini; e comprenderà, qual divario c'è tra l'immaginazione, e la pura intelletzione. Perchè quando per esempio io m'immagino un triangolo, io solamente nol concepisco come una figura terminata da tre linee rette, ma in oltre per la forza e applicazione interiore della mia mente, io considero queste tre linee come presenti a me stesso, e questo è propriamente ciò che chiamasi immaginare. Che s'io vo pensare a un chiliagono<sup>+</sup>, io veramente concepisco questa essere una figura composta di mille lati con quella stessa facilità, con che concepi-

*+ figura di  
mille an-  
goli*



cepisco il triangolo essere una figura composta sol di tre lati; ma non posso immaginarmi i mille lati di questa figura, nè per dir così, rimirarli come presenti agli occhi della mia mente.

Tuttavolta è vero, che'l nostro uso di servirci dell'immaginazioni, quando pensiamo alle cose corporee, fa sovente, che concependo noi un chiliagono, ci presentiamo confusamente qualche figura. Ma egli è altresì vero, che questa figura, che si presenta dall'immaginazione a noi, non è un chiliagono; perchè ella non è differente da un'altra, la quale io mi rappresenterei, pensando a una figura di diecimila angoli, ed ella in nissun modo serve a discoprir le proprietà che costituiscono la differenza tra un chiliagono, e qualunque altro poligono.

Propriamente io dunque non posso immaginarmi un chiliagono; perchè l'immagine la quale se ne dipingerebbe nella mia immaginazione, più tosto mi rappresenterebbe ogni altra figura d'un gran numero di angoli. E pure io posso chiarissimamente, e distintissimamente concepire il chiliagono, conciossiachè io posso dimostrarne tutte le proprietà; come per esempio che tutti gli angoli suoi insieme sono uguali a millenovecentonovantasei angoli retti. Onde per conseguenza altro è immaginarsi, e altro è concepire.

Ciò rende ancora più chiaro la considerazion di più cose, le quali noi chiarissimamente concepiamo, quantunque in niun modo sieno del numero di quelle che si possono immaginare. Avvegnachè qual cosa noi concepiamo più chiaramente del nostro pensiero, allorchè pensiamo? E pure si è impossibile, immaginare il pensiero, o dipingerne alcuna immagine nel nostro cervello. Il sì, e'l no non ne possono avere alcuna; quello, con che si giudica, la terra esser rotonda; e questo, con che si giudica, ella non esser rotonda. Tuttavolta, e chi afferma ciò, e chi lo nega, ha dipinte nel cervello

amendue le medesime cose, cioè la terra, e rotondità: ma quegli v'aggiugne l'affermazione senza veruna immagine corporea; e questi v'aggiugne un'azione contraria, qual è la negazione, di cui molto meno può esservi immagine alcuna.

Quando dunque noi parliamo d' idee, con tal nome non chiamiamo l'immagini dipinte nella nostra fantasia, ma ciò ch'è nel nostro intelletto, allorchè concepiamo semplicemente una cosa, in qualunque modo la concepiamo.

Donde ne siegue, che nulla possiamo esprimer con parole, allorchè intendiamo ciò che diciamo; e che insieme non sappiamo di certo d'avere in noi l'idea di quella cosa, che noi significhiamo con le nostre parole: quantunque questa idea qualche volta sia più chiara e distinta, e qualche volta più oscura, e confusa, come spiegheremo più innanzi. Perchè e' faria una contraddizione il dire di saper ciò ch'io dico, pronunziando una parola; e che tuttavia nulla ne concepisco pronunziandola, fuorchè il suono della stessa parola.

E ciò dimostra la falsità di due opinioni dannosissime, divulgate da' filosofi de' nostri tempi.

La prima si è, che noi non possiamo avere idea alcuna di Dio. Perchè se non ne abbiamo idea alcuna, pronunziando il nome di Dio, concepiremmo solamente queste tre lettere D, I, O; e un *Italiano* niente di più avrebbe nella sua mente, udendo il nome di Dio; di quello che se entrando in una Sinagoga, ed essendo totalmente ignorante della lingua ebraica, ne udisse a pronunziare i vocaboli Ebraici, *Adonay*, o *Elohà*. E quando gli uomini hanno preso il nome di Dio, come *Caligola* e *Domiziano*, non arebbon commesso empietà veruna; poichè nissuna di queste lettere, o di queste due sillabe, *Deus*, c'è, che non possa attribuirsi a un uomo, quando a esse non s'accoppi qualche idea. E però attorto s'accuserebbe d'empio quell' *Olandese* cognominato-



P A R T E I. Cap. I.

minato *Lodovico de Dieu*. In che dunque consisteva l'empietà di questi Principi, se non in ciò, che a questa parola, *Deus*, lasciando accoppiata una parte almeno della sua idea, come è quella d'una natura eccellente e adorabile, s'appropriavano questo nome con la stessa idea?

Ma se noi non abbiamo idea di Dio, fu che possiam fondare ciò, che diciamo di Dio; cioè a dire, che egli è un solo, che egli è eterno, onnipotente, ottimo, sapientissimo? Niente di ciò contienfi nel suono di questa parola, *Deus*; ma solamente nell'Idea, che abbiain di Dio, e che abbiamo accoppiata a questa stessa parola.

E però noi neghiamo il nome di Dio a tutte le false deità, come fu loro attribuito da' Pagani; non perchè non si potesse attribuire alle medesime questo vocabulo preso materialmente; ma perchè l'idea che abbiamo d'un Ente sommo, e che l'uso ha accoppiata a questa parola, Dio; non conviene ad altri, che al vero Dio.

La seconda di queste false oppinioni è quella d'un certo Inglese, il quale ha detto, *Il discorso altro forse non essere, che un assembramento e concatenazione di nomi per mezzo il verbo, Est. Donde ne seguirebbe, che argomentando niente affatto concludiamo, spettante alla natura delle cose; ma solamente spettante alle loro appellazioni: cioè che noi semplicemente veggiamo, se annettiamo bene o male i nomi delle cose, secondo ciò che abbiain pattuito con la nostra fantasia circa i significati di quelle.*

Al che aggiugne quest' Autore: *Se ciò si è, come essere può, il discorso dipenderà dalle parole; le parole dall'immaginazione, e l'immaginazione dipenderà forse a mio credere dal moto degli organi corporali: e così la nostra mente altro non sarà, che un moto in qualche parte del corpo organico.*

Egli è da credere, che queste parole contengono solamente, un'obbiezione lontana dal sentimento, di chi la propone: ma imperocchè venendo prese assertivamente, distruggerebbono l'immortalità dell'anima, però fa di mestieri il mostrarne la falsità; il che non sarà malagevole. Perchè le convenzioni e patti, di cui parla questo filosofo, altro non possono essere stati, fuorchè i patti, che han fatto gli uomini di pigliar certe voci, acciocchè sieno i segni dell'idee che abbiamo nella nostra mente. Onde se oltre a' nomi non avessimo eziandio l'idee delle cose; queste convenzioni sariano state impossibili; come è impossibile per qualunque convenzione far intendere a un cieco nato ciò che significhi la parola di rosso, di verde, o d'azzurro: perchè non avendo esso tali idee, non può accoppiare a voce alcuna.

Oltre a ciò le diverse azioni avendo dato nomi diversi alle cose, eziandio alle più chiare, e alle più semplici, come a quelle che son l'oggetto della geometria, non avrebbon fatto esse i medesimi ragionamenti intorno alle stesse verità; quando il ragionamento altro non fosse, che un assembramento di nomi mediante il verbo sostantivo.

E come scorgiamo dalla varietà delle parole, che gli Arabi per esempio non sono convenuti con gl'Italiani, per dare alle voci uno stesso significato; non potrebbero altresì convenire ne' loro giudizj e ragionamenti, quando essi dipendessero da una tal convenzione.

Finalmente c'è un grand'equivoco in questa parola d'*arbitrario*, allorchè dicesi, che'l significato delle voci è arbitrario. Imperciocchè egli è vero, che è una cosa puramente arbitraria, l'accoppiare un'idea anzi ad una tal voce, che ad un'altra: ma le idee non sono cose arbitrarie, nè dipendono dalla nostra fantasia; almen quelle, che sono chiare e distinte. E per mostrarlo evidentemente; e' farebbe ridicolo, l'immaginarsi, che effetti realissimi potesser dipendere da cose puramente arbitra-



trarie. E però quando un uomo ha conchiuso col suo ragionare, che 'l perno di ferro, il quale passa per mezzo a due macine di mulino, potria girarsi, senza far girare la macina di sotto, s'essendo ritondo passasse per un forame ritondo; ma che non potria girarsi, senza far che insieme girasse la medesima, se essendo quadrato, entrasse nella medesima per uno scavamento simile; una tal conchiusione infallibilmente ne siegue: e conseguentemente tal suo ragionare non è stato un accozzamento di nomi, secondo una convenzione la quale farebbe totalmente dipenduta dalla fantasia degli uomini; ma un vero e real giudizio della natura delle cose, nato dalla considerazion delle idee, che si hanno nella mente, e le quali è piaciuto agli uomini di significare con certi vocaboli.

Eccovi dunque ciò ch'intendiamo per la parola, *Idea*. Resta ora il dirne poche cose della sua origine.

Tutta la quistione consiste in sapere, se tutte le nostre idee vengano da' nostri sensi; e se debbasi ricever per vera questa massima comune: *Nil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*.

Questo è'l sentimento d'un filosofo di gran nome, il quale principia la sua logica da questa proposizione: *Omnis idea ortum ducit a sensibus*: Ogni idea ha la sua origine da' sensi. Confessa tuttavia, che tutte le nostre idee non sono state tali ne' nostri sensi, quali sono nella mente: ma pretende, che elle almeno sieno formate da quelle, che son passate pe' nostri sensi, o per composizione, come quando dall'immagini separate dell'oro e d'un monte abbiamo l'immagine d'un monte d'oro; o per ingrandimento, o per isminuimento, come allorchè dell'immagine d'un uomo d'ordinaria statura se ne forma un gigante o un nano; o per adattamento e proporzione, come quando dell'immagine d'una casa che s'è veduta, se ne forma l'idea d'una non mai veduta. E così, e' dice, noi concepiamo Id-

dio, il quale non può cadere sotto a' sensi, nell'immagine d'un vecchio venerabile.

Secondo una tal oppinione, benchè tutte le nostre idee non fossero simili a qualche corpo particolare che noi abbiain veduto, o che sia caduto sotto a' nostri sensi; elle tuttavia sarebbon corporee, e niente ci rappresenterebbono, che non fosse entrato ne' nostri sensi, almeno secondo qualche sua parte. E così tutte le cose, che noi concepiamo, sono immagini simili a quelle, che formanfi nel cervello, quando veggiamo, o quando c'immaginiamo de' corpi.

Ma quantunque quest' oppinione abbia egli comune con molti de' Filosofi Scolastici, nulladimeno io non dubiterò di dire, che ella è un grandissimo inconveniente, ed ugualmente contrario alla Religione, che alla vera Filosofia. Perchè per non asserir nulla, che non sia evidente; niente con più di chiarezza e distinzione noi concepiamo, che'l nostro medesimo pensiero; nè formiamo proposizione più chiara di questa: *Io penso; dunque io sono.* Ma noi non potremmo avere alcuna certezza di questa proposizione, quando distintamente non concepiamo, che cosa è *l'essere*, e che cosa il *pensare*. A noi soli poi abbiamo a domandare la spiegazione di questi termini; perchè son del numero di quelli i quali sono talmente intesi da tutti gli uomini, che s'oscurerebbon, volendo spiegarli. Se dunque non può negarsi, che noi abbiamo in noi medesimi le idee dell'essere e del pensiero, domando: Per quale senso sono elleno entrate? Son esse luminose o colorite, perchè entrino per la vista? D'un suono grave o acuto, perchè entrino per l'udito? Di soave o grave odore, perchè per l'odorato? Di buon o mal sapore, perchè pel gusto? Fredde o calde, dure o molli, perchè pel tatto? Che se mi si dirà, che elle sono state formate d'altre immagini sensibili; mi si dica eziandio, quali sono quest'altre immagini sensibili, delle quali si pre-



si pretende, che le idee dell'essere e del pensiero si sieno formate, e come hanno potuto essere formate, o per composizione, o per ingrandimento, o per isminuimento, o per proporzione. Che se niente a tutto ciò può risponderfi, che non sia irragionevole, è forza il confessare, "che le idee dell' essere e del pensiero in nessun modo traggon l'origine da' sensi, ma che la nostr'anima ha la facoltà di formarle da se stessa, quantunque spesso avvenga, che ella è eccitata a farlo da qualche cosa che cade sotto a' sensi; come un pittore dalla mercede che se gli promette, può essere indotto al dipingere; e pure non può mai dire, ch'abbia tratto l'origine dalla mercede la sua pittura.

Ma ciò, ch'aggiungono questi medesimi autori, che l'idea la quale abbiamo noi di Dio, tragge l'origine sua da' sensi, perchè noi lo concepiamo sotto l'idea d'un vecchio venerabile; egli si è un pensiero degno solamente degli Antropomorfiti, o il quale confonde le vere idee che noi abbiamo delle cose spirituali, con le false immaginazioni che noi ne formiamo per una mala consuetudine di volerci immaginar tutto; mentre si è tanto inconveniente, il volere immaginarci ciò che non è corporeo, quanto il voler udire i colori e vedere i suoni.

Per confutar questo pensiero, basta il considerare, che se noi non abbiamo altra idea di Dio, se non quella d'un vecchio venerabile, ci dovrebbero apparir falsi quanti giudizj formeremmo di Dio, allorchè fosser contrarj a questa idea. Perchè noi naturalmente crediamo, esser falsi i nostri giudizj, quando son contrarj all' idee che abbiamo delle cose. E però non potremmo giudicar con certezza, che Iddio non ha parti, che non è corpo, ch'è da pertutto, ch'è invisibile; perocchè tutto ciò niente affatto è conforme all'idea d'un vecchio venerabile. Che se Iddio s'è qualche fiata manifestato sotto d'un tal sembiante: non perciò questa è l'idea che

che noi dobbiamo averne: conciossiachè noi eziandio non dovremo avere altra idea dello Spirito santo, fuorchè d'una colomba, imperciocchè sotto d'un tal sembiante s'è reso manifesto: ovvero dovremmo noi concepire Iddio come un suono, perchè il suono del nome di Dio serve a risvegliarne in noi l'idea.

Egli è dunque il falso, che tutte queste idee vengano da' sensi; ma può dirsi all'opposto, che nìuna idea, la quale è nella nostra mente, prende da' sensi la sua origine, se non con l'occasione de' movimenti, che si fanno nel nostro cervello; il che è quanto possono fare i nostri sensi, dando occasione all'anima di formarli varie idee, le quali essa per altro non si formerebbe; quantunque pressochè mai queste idee niente abbian di simile a ciò che si fa ne' sensi e nel cervello; e di più che abbiavi un grandissimo numero d'idee che in nissun modo rassomigliando a immagini corporee, non possono, senza un inconveniente manifesto, ascriversi a' nostri sensi.

Che se mi s'opponne, che nel medesimo punto, che noi abbiamo l'idea delle cose spirituali, come a dire del pensiero, non lasciamo di formar qualche immagine corporea, almen del suono, che lo significa, niente dirassi di contrario a quanto abbiamo noi provato. Perchè quest'immagine del suono del pensiero, che noi c'immaginiamo, non è l'immagine dello stesso pensiero, ma solamente d'un suono: ed ella non può servire a farcelo concepire, se non inquanto l'anima essendosi avvezza nel concepir questo suono, a concepir eziandio il pensiero, formasi nel tempo medesimo un'idea tutta spirituale del pensiero, che non ha somiglianza veruna con quella del suono, ma le è solamente annessa dalla consuetudine. E ciò scorgeasi evidentemente ne' fordi, i quali tuttochè non hanno immagine veruna del suono, tuttavia non lasciano d'aver l'idee de' loro pensieri, almeno allora quando sopra di essi riflettono.



## C A P I T O L O II.

*Dell' Idee considerate secondo i lor oggetti.*

CIO' che noi concepiamo, si rappresenta al nostro intelletto, o come cosa, o come modo di cosa, o come cosa modificata,

Chiamo cosa ciò, che si concepisce, come sussistente da per se, e come il soggetto di ciò, che in lui si concepisce: e ciò altrimenti chiamasi sostanza.

Chiamo modo di cosa, o maniera, o attributo, o qualità, ciò, che concependosi nella cosa, e senza di quella non potendo sussistere, la determina ad essere in una certa foggia, e la fa denominar tale.

Chiamo cosa modificata, allorchè si considera la sostanza come determinata da un certo modo, o maniera.

E ciò meglio verrà compreso con gli esempj.

Quand'io considero un corpo, l'idea, che ne ho, mi rappresenta una cosa, o una sostanza; perchè io lo considero come una cosa, che sussiste da per se, e che non ha d'uopo di soggetto per esistere.

Ma quando considero, che questo corpo è rotondo, l'idea che ho della rotondità, non mi rappresenta, se non un modo o una maniera d'essere, che io concepisco, non poter naturalmente sussistere senza il corpo, di che essa è rotondità.

Quando alla fine unendo il modo con la cosa, considero un corpo rotondo, questa idea mi rappresenta una cosa modificata.

I nomi, che servono ad esprimer le cose, chiamansi sostantivi, o assoluti; come *terra, sole, spirito, Iddio*.

Quelli eziandio, che significan primieramente, e direttamente i modi, perchè in ciò in qualche guisa convengono colle sostanze, sono parimenti chiamati sostantivi, come *durezza, calore, giustizia, prudenza*.

I no-

I nomi, che significan le cose come modificate, segnando primieramente, e direttamente la cosa, benchè più inconfuso; e indirettamente il modo, benchè più distintamente, vengon chiamati addiettivi, aggiunti, e connotativi; come *rotondo*, *duro*, *giusto*, *prudente*.

Ma notisi, che'l nostro intelletto essendo avvezzo a conoscere la maggior parte delle cose come modificate, perchè quasi non le conosce, che per mezzo degli accidenti o qualità, le quali muovono i nostri sensi; spesso divide l'essenza della sua sostanza in due idee, delle quali considera l'una come il soggetto, e l'altra come il modo. Onde benchè tutto ciò ch'è in Dio, sia Iddio medesimo, non lascia tuttavia l'intelletto di concepirlo come un essere infinito, e di considerar l'infinità come un attributo di Dio, e l'essere di lui come il soggetto di questo attributo. Così considera sovente l'uomo come il soggetto dell'umanità, *habens humanitatem*, e per conseguenza come una cosa modificata.

E in tal caso pigliasi per modo l'attributo essenziale, ch'è la cosa medesima, perchè si concepisce come in un soggetto. E ciò propriamente chiamasi l'astratto delle sostanze, come umanità, corporeità, ragione.

Nondimeno moltissimo rilieva il sapere ciò che veramente è modo, e ciò che è in apparenza; perchè una delle principali cagioni de' nostri errori s'è, il confondere i modi con le sostanze, e le sostanze co' modi. Appartienfi dunque alla natura del vero modo, che senza di lui possa chiaramente e distintamente concepirsi la sostanza, della quale è modo; e che nulladimeno scambievolmente non possa concepirsi con chiarezza questo modo, senza che insieme si concepisca la relazione che egli ha alla sostanza, senza la quale non può naturalmente esistere.

Non dico già, che non possa concepirsi il modo, senza avere un'attenzione distinta ed espressa al suo soggetto:



to: ma, ciò che dimostra, le relazion del modo alla sostanza racchiudersi almeno in confuso nell'idea del modo, egli è, che non può negarsi una tal relazione, senza distruggerne l'idea che se ne aveva. La dove quando concepisconsi due cose, e due sostanze, può negarsi l'una dell'altra, senza distruggerne le idee che se n'avevano d'entrambe.

Posso io per esemplo considerer la prudenza, senza avere un'attenzion distinta all'uomo, che è prudente: ma non posso concepir la prudenza, negando quella relazione, che ella ha ad un uomo, o ad altra natura intellettuale di cui è questa virtù.

Quand'io per lo contrario ho considerato ciò che conviene a una sostanza estesa, che chiamasi corpo, cioè l'estensione, la figura, la mobilità, e la divisibilità; e dall'altro canto io considero ciò che conviene allo spirito, e alla sostanza che pensa, cioè il pensare, il dubitare, il raccordarsi, il volere, il ragionare: io posso negare della sostanza estesa, tutto quel che conosco della sostanza che pensa; senza lasciar perciò di concepir distintissimamente la sostanza estesa, e tutti quanti gli altri attributi a quella congiunti. E vicendevolmente io posso negar della sostanza che pensa, ciò che ho concepito della sostanza estesa, senza lasciar perciò di concepire distintissimamente tutto quello che io concepisco nella sostanza, che pensa.

E questo eziandio dimostra, che 'l pensiero non è un modo della sostanza estesa; perchè l'estensione, e tutte le proprietadi che la sieguono, posson negarsi del pensiero, e ciò non ostante ben si concepisce il pensiero.

Puossi notare sul proposito de' modi, essercene alcuni che posson chiamarsi intrinseci, perchè si concepiscono nella sostanza, come rotondo, quadrato: altri poi, che si possono chiamar estrinseci, perchè son presi da qualche cosa, che non è nella sostanza, come amato, veduto, desiderato, i quali son nomi pigliati dalle

azioni altrui; e questi appellansi nelle Scuole, *Denominazioni estrinseche*. Che se queste parole son tratte da qualche maniera, con che si concepiscono le cose, chiamansi seconde intenzioni; perchè son maniere, con le quali si concepiscono le cose, come son nella nostra mente, la quale ha accoppiato due idee, affermando l'una dall' altra.

Altresì è da notare che ci sono modi, i quali possono chiamar sostanziali, perchè ci rappresentano vere sostanze applicate ad altre sostanze come modi, e maniere; e vestito, ornato, armato sono modi di tal sorta.

Ne son degli altri, i quali possono chiamarsi semplicemente reali, i quali sono i veri modi, e non sostanze, ma modificazioni della sostanza.

Altri alla fine possono chiamarsi negativi, perchè ci rappresentano la sostanza con la negazione di qualche modo reale o sostanziale.

Che se gli oggetti rappresentati da queste idee ( o sieno essi sostanze, o sieno modi ) sono in effetto tali, quali ci vengono rappresentati; le loro idee si chiamano vere. Ma se tali nol sono, elle son false, nella maniera, in cui elle possono esserlo. E questi sono, che nelle scuole appellansi Enti di ragione, che per l'ordinario consistono nell'accozzamento, che fa l'intelletto di due idee reali in se e di cose veramente non unite, per formarne una medesima idea; come quella, che può formarsi d'un monte d'oro, è un Ente di ragione; perchè ella è composta di due idee accoppiate, del monte e dell'oro; le quali essa rappresenta come unite, quantunque veramente elle nol sono.



## C A P I T O L O I I I.

*Delle dieci Categorie d' Aristotile.*

**P**OSSONO ridursi a questa considerazion delle idee secondo i loro oggetti le dieci Categorie d' Aristotile; perchè altro elle non sono, che diverse classi, alle quali questo filosofo ha voluto ridur tutti gli oggetti de' nostri pensieri; comprendendo tutte le sostanze nella prima categoria, e nell'altre nove tutti gli accidenti. Eccole.

1. LA SOSTANZA, che è, o spirituale o corporea, ec.

2. LA QUANTITA', che chiamasi *Discreta* o *Discontinua*, quando le parti son disunite, come il numero;

*Continua*, quando le parti sono unite. E allora ella è, o *Successiva* come il tempo e'l moto;

O *Permanente*, ed è quella, che altrimenti chiamasi Spazio od Estensione in lunghezza, larghezza, e profondità; la lunghezza sola facendo le linee; la lunghezza con la larghezza le superficie: tutte e tre insieme i solidi.

3. LA QUALITA', che Aristotile divide in quattro spezie.

La prima comprende gli *Abiti*, cioè le disposizioni della mente o del corpo, che acquistansi con atti replicati; come le scienze, le virtù, i vizj, la destrezza nel dipingere, scrivere, e danzare.

La seconda le *potenze naturali*, quali sono le facoltà dell'anima o del corpo; l'intelletto, la volontà, i cinque sentimenti, la potenza del camminare, ec.

La terza le *qualità sensibili*; come la durezza, la mollezza, la gravità, il freddo, il caldo, i colori, i suoni, gli odori, e i sapori diversi.

La

La quarta la *forma* o la *figura*, che è la determinazion esteriore della quantità; come l'esser rotondo, quadrato, sferico, cubico.

4. LA RELAZIONE, o'l rispetto d'una cosa a un'altra; come del padre al figliuolo, del padrone al servo, del Re al suddito, della potenza al suo oggetto, della vista alla cosa visibile; e di qualunque cosa che denota paragone; come simile, uguale, maggiore, minore.

5. L'AZIONE; o in se medesima, come camminare, danzare, conoscere, amare; o fuora di se, come battere, tagliare, spezzare, rischiarare, riscaldare.

6. LA PASSIONE; come esser battuto, spezzato, rischiarato, riscaldato.

7. IL DOVE; cioè a dire ciò con che rispondefi alle domande, che riguardano il luogo; come essere in Roma, in Parigi, nella sua camera, nel suo letto, nella sua sedia.

8. IL QUANDO; cioè tutto ciò con che rispondefi alle interrogazioni spettanti al tempo; come: Quanto egli è vivuto? Egli è vivuto cent'anni. Quando ciò s'è fatto? Jeri.

9. LA SITUAZIONE; come l'essere assiso, in piedi, coricato, innanzi, addietro, a mano dritta, a mano manca.

10. L'AVERE; cioè aver qualche cosa intorno a se, perchè serva di vestimento, ornamento, o armatura; come l'esser vestito, coronato, calzato, armato.

Eccovi le dieci categorie d'Aristotile, delle quali si fan tanti misterj; benchè a dire il vero, elle sono per se stesse di pochissimo utile; e non solamente niente servono a formare il giudizio, il che è il fine della vera logica; ma sovente molto vi nuocciono, per due ragioni, le quali farà bene di notare.



La prima ragione si è, che si riguardano queste categorie, come una cosa stabilita su la ragione, e su la verità; imperocchè elleno son cosa tutta arbitraria, e che non ha altro fondamento, fuorchè l'immaginazione d'un uomo, il quale non ha avuto autorità veruna di prescrivere una legge agli altri; mentre gli altri hanno tanto di diritto, quanto esso di ordinare in un'altra guisa gli oggetti de' loro pensieri, ciascheduno secondo la sua maniera di filosofare. E in effetto certuni hanno compreso in questo distico, tutto ciò, che si considera, giusta una nuova filosofia, in tutte le cose del mondo.

*Mens, Mensura, Quies, Motus, Positura, Figura,  
Sunt cum Materia cunctarum exordia rerum.*

Cioè queste persone si persuadono, di poter render ragione di tutta la natura, considerandosi queste sole sette cose o modi. 1. *Mens*, lo spirito o la sostanza che pensa. 2. *Materia*, il corpo o la sostanza estesa. 3. *Mensura*, la grandezza o la piccolezza di ciascheduna parte dalla materia. 4. *Positura*, la loro situazione, l'una riguardo all'altra. 5. *Figura*, la lor figura. 6. *Motus*, il loro moto. 7. *Quies*, la loro quiete, o l'menor moto.

La seconda ragione, che rende lo studio delle categorie dannose, si è, che elle avvezzano gli uomini ad appagarfi di parole, e ad immaginarsi di sapere ogni cosa, allorchè solamente conoscono nomi arbitrarj, i quali non formano nell'intelletto idea veruna chiara e distinta, come dimostrerassi in altro luogo.

Potrebbeasi eziandio dir qualche cosa degli attributi de' Lullisti, *bontà, possanza, grandezza, ec.* Ma per verità ella è una cosa tanto ridicola, l'immaginarsi loro, di poter render ragione di qualsivisa cosa che ad essi venga proposta, con l'applicarvi queste sole parole metafisiche; che ciò nè pure si merita d'essere confutato.

Un autore de' nostri tempi ha detto a gran ragione, che le regole della logica d'Aristorile servono solo a provare a un altro ciò ch'esso già sapeva: ma che l'arte del Lullo serve solamente a far parlare senza giudizio di ciò che non si fa. L'ignoranza è vie più da apprezzarsi, che questa falsa scienza, la quale si dà a creder di sapere ciò, che non fa. Perchè, come savissimamente Santo Agostino ha notato nel libro dell'Utilità del credere, questa disposizion della mente è biasimevole al sommo per due ragioni. L'una, perchè chi falsamente s'è persuaso di conoscer la verità, rendesi incapace d'esserne istruito. L'altra, perchè questa profunzione e temerità è indizio d'una mente malsana. *Opinari, duas ob res turpissimum est: quod discere non potest, qui sibi iam se scire persuasit: & per se ipsa temeritas non bene affecti animi signum est.* Avvegnachè il verbo, *Opinari*, nella purità della lingua latina significa la disposizion d'uno spirito, il quale acconsente troppo di leggieri a cose incerte, e così viene a creder quelle cose che non fa. E però tutti i filosofi giudicavano, *Sapientem nihil opinari*. E Cicerone biasimando in se stesso questo vizio, dice che esso era *Magnus opinator*.

## CAPITOLO IV.

*Dell' idee delle cose, e dell' idee de' segni.*

**A**llorchè noi consideriamo in lui stesso un oggetto, e nel proprio suo essere, niente riflettendo alla cosa che può rappresentare, l'idea che n'abbiamo, ella è un'idea di cosa, come l'idea della terra, del sole. Ma allorchè consideriamo l'oggetto, in quanto egli rappresenta un'altr'oggetto, quella che n'abbiamo, è un'idea di segno, e segno chiamasi quel primò oggetto. Così per l'ordinario si riguardano le carte e le pitture. E però al segno include in se due idee, l'una della cosa rappre-  
sen-



sentante, l'altra della rappresentata; e sua natura è d' eccitar la seconda per la prima idea.

Posson farsi diverse divisioni de' segni, noi qui di tre ci contenteremo, che son le più utili.

I. Ci sono segni certi, in greco detti *τεκνυρία*, qual del vivere degli animali è il respiro. E altri sono meramente probabili, detti *σημεία*, qual è la pallidezza, segno probabile della gravidanza delle femmine.

Quinci per lo più procedono i giudicj temerarj, che noi confondiamo queste due sorte di segni, attribuendo un effetto ad una tal cagione, tuttochè nascer possa da altre cagioni, e conseguentemente egli sia di quella cagione un puro segno probabile.

II. Ci sono segni congiunti alle cose significate, come l'aria del viso, ch'è segno de' movimenti dell' anima, sta congiunta a questi movimenti; i sintomi, segni delle malattie, alle medesime son congiunti. E per valermi di più grandi esempj, l'Arca, segno della Chiesa, era congiunta a Noè e a' suoi figliuoli, ch'eran la vera Chiesa d'allora; così i nostri tempj, materiali segni de' fedeli, sono spesso uniti a' fedeli; la colomba, figura dello Spirito-santo, è congiunta allo Spirito-santo; il lavar del battesimo, segno della spiritual generazione, alla medesima va congiunto.

Altri sono segni dalle cose disgiunti; come i sacrificj dell'antica legge, segni di Gesu-cristo immolato, eran disgiunti da ciò, che rappresentavano.

Tal divisione di segni dà motivo di stabilir le massime seguenti.

1. Nè dalla presenza del segno vale il precisamente conchiudere che sia presente la cosa significata; imperocchè v'ha de' segni di cose lontane; nè dalla presenza del segno vale il conchiudere che la cosa sia lontana, imperocchè v'ha de' segni di cose presenti. Convien dunque giudicare secondo la particolar natura del segno.

2. Ancorchè una cosa in uno stato non possa esser segno di se stessa in quel medesimo stato, perciocchè ogni segno esige distinzione fra la cosa rappresentante e la rappresentata; tuttavolta può avvenire che una cosa in un tale stato rappresenti se stessa in altro stato: siccome può un uomo in sua stanza rappresentare se stesso nell'atto del predicare. Sicchè la sola distinzione degli stati è sufficiente fra la cosa figurante e la figurata; cioè a dire una cosa medesima in uno stato può essere la cosa figurante, e in un altro stato la cosa figurata.

3. Può anche avvenire, che una stessa cosa in uno stesso tempo nasconda e scuopra un'altra cosa; e però mal sicura è quella che certuni come massima hanno voluto stabilire, *Niente può darsi a conoscere per mezzo di ciò che lo nasconde*. Avvegnachè una cosa potendo in un medesimo tempo essere e cosa e segno, come cosa può nascondere ciò che discuopre come segno. Così la cenere calda, come cosa cuopre il fuoco, e come segno lo scuopre. Le forme prese dagli Angioli, gli occultano come cose, e come segni gli palesano. E le specie eucharistiche, come cose ascondono il corpo di Cristo, e come simboli lo fanno manifesto.

4. Si può conchiudere, che in ciò consistendo la natura del segno, che esso, mediante l'idea della cosa figurante, risvegli ne' sensi l'idea della cosa figurata; infino a tanto che quest'effetto sussiste, cioè a dire infino a tanto che questa doppia idea è risvegliata, il segno anche sussiste, eziandio che la cosa nel suo essere sia già distrutta. Così niente importa, che i colori dell'iride, che Iddio ha preso per segno, di non mai più distruggere il genere umano con un diluvio, sieno reali e veri, purchè i nostri sensi abbian sempre la stessa impressione, e servansi di tal impressione per concepir la promessa di Dio.

Parimenti niente importa, che il pane dell'Eucaristia sussista nella sua propria natura, purchè ecciti sempre



P A R T E I. Cap. IV. 21

pre ne' sensi nostri l'immagine d'un pane, il quale ci fa concepire la maniera in cui il corpo di Cristo è il nutrimento dell'anime nostre, e per cui fra di loro i fedeli son congiunti.

La terza divisione de' segni è, che altri sono naturali; e non dipendenti dalla fantasia degli uomini; siccome l'immagine che apparisce nello specchio è segno naturale di colui che v'è rappresentato: ed altri sono sol dall'istituzione e stabilimento degli uomini, ovvero abbian qualche relazione rimota con la cosa figurata, ovvero non ne abbian veruna affatto. Le parole in tal guisa sono segni d'istituzione de' pensieri, e i caratteri delle parole. Allorchè tratterassi delle proposizioni, spiegheremo una verità importante sovra segni di tal fatta, che è, qualche volta poterli quelli affermare delle cose significate.

C A P I T O L O V.

*Dell'Idee considerate secondo la loro composizione o semplicità: dove trattasi della maniera di conoscer per astrazione o precisione.*

**C**IO' che di passaggio abbiamo detto nel capo secondo, che noi possiamo considerare un modo, senza riflettere distintamente alla sostanza, della quale esso è modo, ci porge occasione di spiegare ciò, che appellasi *Astrazione di mente*.

Le angustie della nostra mente fanno, che ella non può comprendere perfettamente le cose un po' composte, se non considerandole parte per parte, e per dir così, per le diverse facce che possono avere. E ciò può generalmente chiamarsi, conoscere per astrazione.

Ma imperciocchè le cose sono diversamente composte, e alcune hanno parti realmente distinte, che chiamansi integranti, come il corpo umano, e le parti diverse

d'un numero; non v'ha dubbio, che 'l nostro intelletto può considerarne l'una senza l'altra, perchè queste parti sono realmente distinte. Ma questo non chiamasi conoscere per astrazione.

Tuttavia torna bene anche in queste cose, considerar più tosto le parti separatamente, che 'l tutto; perchè senza ciò quasi non può averse ne cognizione distinta. Imperocchè non c'è, per esempio, miglior mezzo per conoscere il corpo umano, che dividendolo nelle sue parti somiglianti, e dissomiglianti, e dando a tutte quelle nomi diversi. Tutta l'arimmetica eziandio è fondata sopra di ciò. Avvegnachè non c'è bisogno di misurar i piccoli numeri, potendo la mente comprenderli tutti interi. Onde tutta l'arte consiste, in misurare a parte a parte que' che tutti interi misurare non si potrebbero; come qualunque si fosse la capacità della mente, sarebbe impossibile, il moltiplicar due numeri, ciascheduno di otto o nove figure, pigliandoli tutti interi.

La seconda cognizion per le parti si è, quando si considera un modo, senza pensare alla sostanza; o quando essendo due modi uniti in una stessa sostanza, si considera l'uno separatamente dall'altro. E ciò fanno i geometri, i quali si son preso per oggetto della loro scienza il corpo esteso in lunghezza, larghezza, e profondità. Perchè per meglio conoscerlo, si son primieramente applicati a considerarlo secondo una sola dimensione, che è la lunghezza, alla quale han dato il nome di linea. Dipoi lo han considerato secondo due dimensioni, cioè la lunghezza, e la larghezza, e gli hanno dato nome di superficie. Considerandovi poscia tutte e tre le dimensioni insieme, lunghezza, larghezza, e profondità, l'han chiamato solido o corpo.

Donde si scorge, quanto è ridicolo l'argomento d'alcuni scettici, che vogliono mettere in dubbio la certezza della geometria, perchè suppone delle linee, e delle superficie, le quali non ci sono nella natura. Concioffia-  
chè



chè i geometri non suppongono, che v'abbia linee senza larghezza, nè superficie senza profondità: ma solamente suppongono, che si può considerarle la lunghezza, senza pensare alla larghezza; il che è indubitabile: come quando per misurare la distanza dall'una all'altra città, misurasi la sola lunghezza della strada, senza prendersi briga della larghezza della medesima.

Quanto più dunque si possono separar le cose in diverse maniere, tanto più la mente si abilita a ben conoscerle. E così noi veggiamo, che finchè nel moto non s'è distinta la determinazione verso qualche parte, dal medesimo moto, come pure le parti diverse in una stessa determinazione, non s'è mai potuto rendere una ragion evidente della sua riflessione, e della refrazione. Ma ciò agevolmente s'è fatto per mezzo di cotal distinzione, come può vedersi nel capo secondo della Diottrica del Descartes.

La terza maniera di concepir le cose per astrazione si è, quando una cosa medesima avendo attributi diversi, si pensa all'uno senza pensare all'altro; quantunque fra essi non abbiavi altra distinzione, che di ragione. Ed eccovi come ciò si fa. Se per esempio considero, ch'io penso, e che per conseguenza io sono che penso; nell'idea che ho di me che penso, io posso considerare una cosa, che pensa, senza considerare, che quella son io; quantunque in me, io e quel che pensa, sieno una cosa medesima. Onde l'idea, che io concepirò, d'una persona che pensa, potrà rappresentar non solamente me, ma eziandio tutte l'altre persone che pensano. Medesimamente avendo io descritto su una carta un triangolo equilatero; s'io considero il luogo, dov'egli è, con tutti gli accidenti, che lo determinano, avrò l'idea d'un solo triangolo. Ma se stacco il mio intelletto da tutte queste circostanze particolari, e m'applico solamente a pensare, ch'egli è una figura terminata da tre linee eguali, l'idea che io ne formerò in me stesso, da un canto più pura-

mente mi rappresenterà questa ugualità di linee, e dall'altro sarà capace di rappresentarmi tutti i triangoli equilateri. Che s'io m'avanzo, nè più fermandomi su questa ugualità di linee, considero solamente, che quello è una figura terminata da tre linee rette, mi dipingo un'idea, che può rappresentarmi ogni sorta di triangolo. Se poi non pensando al numero delle linee, solamente considero, che egli è una superficie piana, terminata da linee rette; l'idea, che io dipingerò a me stesso, potrà rappresentare ogni figura rettilinea; e così di grado in grado potrò salire sino all'estensione. Dunque in tali astrazioni scorgesi sempre, che'l grado inferiore comprende il superiore con qualche determinazion particolare; come io comprendo ciò che pensa, e'l triangolo equilatero comprende il triangolo, e questo la figura rettilinea. Ma il grado superiore essendo meno determinato, può rappresentare più cose.

Finalmente chiara cosa è, che mediante queste sorte d'astrazioni, l'idee di singolari diventano comuni, e le comuni più comuni: il che fa, che noi passiamo al capo seguente, ove tratteremo dell'idee considerate secondo la loro universalità o particolarità.

## CAPITOLO VI.

*Dell' Idee considerate secondo la loro universalità, particolarità, e singolarità.*

**B**enchè tutte le cose esistenti sieno singolari, nulladimeno per via delle astrazioni, che noi spiegate abbiamo, non lasciamo tutti d'aver molte sorte d'idee, delle quali le une ci rappresentano una sola cosa, come l'idea, che ha ciascheduno di se medesimo; e l'altre ce ne possono rappresentar molte insieme, come quando si concepisce un triangolo, senza considerarvi altro, se non che egli è una figura di tre linee, e di tre



tre angoli: la qual idea può servire a concepir ogni altro triangolo.

L'idee, che ci rappresentano una sola cosa, chiamansi singolari o individuali; e *individui* chiamansi le cose, che rappresentano: e quelle, che ne rappresentano più cose, chiamansi universali, generali, e comuni.

I nomi che servono a denotar le prime, chiamansi proprij, come *Socrate*, *Roma*, *Bucefalo*. E que' che servono a denotare le seconde, chiamansi comuni e appellativi, come *uomo*, *città*, *cavallo*. E tanto l'idee universali, quanto i nomi comuni possono chiamarsi termini generali.

Ma deesi osservare, che le parole son generali in due maniere; l'una, che chiamasi *univoca*, cioè quando son elle accoppiate a idee generali; di modo che una medesima parola convenga a molti, e inquanto al suono e inquanto all'idea che gli è congiunta. E tali sono le parole sopradette, *uomo*, *città*, *cavallo*.

L'altra maniera si è, che chiamasi *equivoca*; cioè quando un medesimo suono è stato legato dagli uomini a idee differenti: talchè la medesima parola convenga a più cose, non secondo una stessa idea, ma secondo più idee differenti, alle quali l'uso l'accoppiò. Così la parola, *Toro*, significa una sorta d'animale, e un segno nel zodiaco; ma ciò significa secondo idee totalmente diverse.

Contuttociò questa universalità equivoca è di due sorte. Perchè le diverse idee congiunte ad un medesimo suono, o non hanno alcuna relazion naturale tra di loro, come nella parola, *toro*, o ne hanno alcuna; come allorchè una parola essendo principalmente unita ad un'idea, non s'unisce ad un'altra, se non perchè ha qualche relazione; o di cagione, o d'effetto, o di segno, o di rassomiglianza alla prima. E allora questa sorta di parole equivoeche chiamansi *analoghe*; come quando  
la

la parola, *Sano*, s'attribuisce all'animale, all'aria, e alle vivande. Perchè l'idea congiunta a questa parola, *sano*, è principalmente la sanità, la quale propriamente conviene al solo animale; ma vi s'accoppia un'altra idea; che si riferisce alla prima, cioè d'esser cagione della sanità; il che fa, che dicasi, un'aria esser sana, una vivanda esser sana, perchè servono a conservarne la sanità.

Ma quando noi qui nominiamo parole generali, intendiamo le univoche, le quali sono accoppiate a idee universali e generali.

E in queste idee universali v'ha due cose, le quali moltissimo importa, che ben si distinguano, cioè la *comprensione*, e l'*estensione*.

*Comprensione* dell'idea io chiamo gli attributi, che ella in se racchiude, e i quali non se le posson levare, senza distruggerla; come la *comprensione* dell'idea del triangolo rinchiude l'*estensione* figurata, tre linee, tre angoli, l'uguaglià di questi tre angoli a due retti, ec.

*Estensione* dell'idea chiamo i soggetti, a' quali essa conviene. Chiamansi eziandio gl'inferiori d'un termine generale, il quale riguardo a loro è chiamato superiore; come l'idea del triangolo in generale stendesi a tutte le diverse specie del triangolo.

Ma benchè l'idea generale indifferentemente s'estenda a tutti i soggetti, a' quali essa conviene, cioè a tutti i suoi inferiori, e'l nome comune li significhi tutti; c'è tuttavia un tal divario tra gli attributi che ella comprende, e i soggetti a' quali s'estende; che non se le può torre alcuno de' suoi attributi senza distruggerla, come già detto abbiamo; ma per l'opposto si può ristringere la sua estensione, solo applicandola a qualcheuno de' suoi soggetti, senza che però distruggasi l'idea.

Questa restrizione, o restringimento dell'idea generale-



generale inquanto alla sua estensione può farsi in due maniere.

La prima si è per via d'un'altra idea distinta, e determinata, che se le accoppia; come quando all'idea generale del triangolo io accoppio quella, d'avere un angolo retto; il che restringe questa idea ad una sola specie di triangolo, ch'è il triangolo rettangolo.

L'altra si è, aggiugnendovi solamente un'idea di parte indistinta, e indeterminata; come quando io dico, qualche triangolo. E dicesi allora, che'l termine comune diventa particolare; perchè allora s'estende ad una sola parte di que'fuggetti, a'quali prima s'estendeva, senza però determinare, qual siasi questa parte, a cui ella s'è ristretta.

## C A P I T O L O V I I.

*Delle cinque sorte d'idee universali, Genere, Specie, Differenza, Proprio, e Accidente.*

**C**IO' ch'abbiam detto ne' capi antecedenti, ci porge il modo d' esporre in breve i cinque Universalì, che ordinariamente si spiegano nelle Scuole.

Imperocchè quando l'idee generali ci rappresentano i loro oggetti come tante cose, e si denotano con termini, detti sostantivi e assoluti, chiamansi, *Generi*, e *Specie*.

## D E L G E N E R E.

**L'**Idee s'appellano Generi, quando talmente son comuni, che s'estendono ad altre idee, esse pure universali: come il quadrilatero è genere a riguardo del parallelogrammo e del trapezio: la sostanza è genere a riguardo alla sostanza estesa, chiamata corpo, e alla sostanza che pensa, chiamata spirito.

DEL

## DELLA SPECIE.

**Q**Uelle idee comuni, che contengono sotto ad un'altra più comune e più generale, chiamansi Specie: come il parallelogrammo e 'l trapezio sono le specie del quadrilatero; il corpo e lo spirito sono le specie della sostanza.

Onde la medesima idea può esser genere, venendo paragonata ad altre idee men comuni alle quali s'estende; e specie, venendo paragonata a un'altra, che è più comune. Così il corpo è genere a riguardo del corpo animato, e del corpo non animato; ed è specie a riguardo della sostanza. Parimenti il quadrilatero è genere a riguardo del parallelogrammo e del trapezio; specie a riguardo della figura.

Ma v'ha una specie, che è d'alcune idee; le quali esser non possono generi, perchè sotto hanno solamente degl'individui e singolari; come il cerchio, il quale ha sotto di se soli cerchi singolari, e tutti quanti d'una medesima specie. E questa appellasi *specie ultima: Species infima*.

Per lo contrario v'ha un genere, che non è mai specie, cioè il supremo di tutti i generi. E tal genere si è, o l'ente, o la sostanza; il che poco rilieva di sapere, e s'appartiene più alla metafisica, che alla logica.

Ho detto, che l'idee generali, che ci rappresentano i lor'oggetti a guisa di cose, son chiamate generi o specie. Conciossiachè non è di necessità, che gli oggetti di tali idee sieno veramente cose e sostanze; ma basta, che noi li consideriamo a guisa di cose. E tali sono i modi considerati, non in ordine alle loro sostanze, ma in ordine ad altre idee di modi più o men generali; come la figura, la quale è un modo a riguardo del corpo figurato, ed è un genere a riguardo delle figure curvilinee, rettilinee, ec.



Per lo contrario l'idee, che ci rappresentano i lor oggetti a guisa di cose modificate, e significati con termini aggettivi o connotativi s'esse si paragonano alle sostanze, le quali questi termini confusamente, benchè direttamente significano, o sia che veramente per questi termini connotativi si significhin certi attributi essenziali; i quali realmente sono la medesima lor sostanza, o sia che si significhin veri modi; esse allora non chiamansi generi nè specie, ma o *Differenze*, o *Proprij*, o *Accidenti*.

Chiamansi *Differenze*, quando l'oggetto di tali idee è un attributo essenziale, il quale fa discernere l'una specie dall'altra; come esteso, pesante, ragionevole.

Chiamansi *Proprij*, quando il lor oggetto appartien veramente all'essenza della cosa, ma non è il primo che in essa si consideri; ma solamente è una dipendenza di questo primo; come divisibile, immortale, docile.

Chiamansi *Accidenti comuni*, quando il loro oggetto è un vero modo, il quale almanco mentalmente può esser separato dalla cosa, della quale e' diceasi accidente, senza che nella nostra mente distruggasi l'idea della medesima cosa: come per esempio, rotondo, duro, giusto, prudente. E ciò più particolarmente bisogna spiegare.

## DELLA DIFFERENZA.

**Q**Uando un genere ha due specie, è di necessità, che l'idea di ciascheduna specie comprenda qualche cosa, la quale non sia compresa nell'idea del genere. Altrimenti se ciascheduna comprendesse sol ciò ch'è compreso nel genere, ella eziandio sarebbe il genere; e siccome il genere conviene a tutte le specie, così ogni specie converrebbe all'altra. E però il primo attributo

buto essenziale, che comprendesi in ogni specie, e non trovasi nel genere, chiamasi la sua Differenza; e l'idea che noi n'abbiamo, è un'idea universale; perchè una medesima idea può rappresentarci questa differenza dovunque si ritrova, cioè in tutti gl' inferiori della specie.

Per esempio il corpo e lo spirito son le due specie della sostanza. E' forza dunque, che nell'idea del corpo siavi qualche cosa; che non v'è nell'idea della sostanza; e similmente nell'idea dello spirito. La prima cosa, che di più noi scorgiamo nel corpo, è l'estensione; e la prima cosa, che di più noi scorgiamo nello spirito, è il pensiero. E però la differenza del corpo sarà l'estensione, e la differenza dello spirito sarà il pensiero: vale a dire, il corpo sarà una sostanza estesa, e lo spirito una sostanza pensante.

Da ciò si può raccogliere primieramente, che la differenza ha due rispetti, l'uno al genere che ella divide, l'altro alla specie che ella costituisce e forma; facendo la parte principale di ciò che contienesi nell'idea della specie secondo la sua comprensione. Perciò ogni specie può esprimersi con un sol nome, come spirito, corpo; o con due, cioè con quello del genere, e con quello della sua differenza uniti insieme; il che chiamasi definizione; come sostanza pensante, sostanza estesa.

Puossi raccogliere in secondo luogo, che imperciocchè la differenza costituisce la specie, e la distingue dall'altre specie, fa d'uopo, che ella abbia l'estensione medesima, che la specie, e che possa scambievolmente predicarsi l'una dell'altra; come, tutto ciò che è spirito, pensa, e tutto ciò che pensa, è spirito.

Nondimeno sovente accade, che non iscorgasi in certe cose attributo tale, che convenga a tutta una specie, e a quella sola convenga. E allora uniscono più attributi, l'unione de' quali trovandosi in quella sola specie, ne costituiscono la differenza. Così i Platonici giu-



dicando i Demonj essere animali ragionevoli egualmente che l'uomo, non trovavan, che la differenza di ragionevole fusse reciproca all'uomo, e però v'aggiungevano un'altra, come mortale, la quale non gli è più reciproca, conciossiachè conviene anche alle bestie: ma tutte e due convengono solamente all'uomo. E tali noi ci formiamo l'idea della maggior parte degli animali.

Finalmente bisogna osservare, non esser sempre necessario, che entrambe sieno positive le differenze che dividono un genere; ma basta, che siane una sola. E siccome distinguonsi l'un dall'altro due uomini, se l'uno ha una dignità, che l'altro non ha, benchè questi niente abbia di positivo: così l'uomo generalmente è distinto dalle bestie, perchè è un animal che ha uno spirito, *Animal mente præditum*; là dove la bestia è un puro animale, *Animal merum*. Imperciocchè la bestia in generale niente contiene di positivo, che non sia nell'uomo: ma sollo vi s'accoppia la negazion di ciò, che è nell'uomo, cioè lo spirito. Onde tutta la differenza tra l'idea dell'animale e della bestia si è, che l'idea dell'animale nella sua comprensione non include il pensiero, ma nè pur l'esclude; e nella sua estensione eziandio l'include, perchè ella conviene a un animale, che pensa. Ma per lo contrario l'idea della bestia nella sua comprensione l'esclude, e però non può ella convenire all'animale che pensa.

### DEL PROPRIO.

**T**ROVATA abbiamo la differenza, che costituisce una specie, cioè il suo principale ed essenziale attributo che la distingue da tutte l'altre specie, se considerando più particolarmente la sua natura, noi vi scopriamo qualche altro attributo, il quale sia necessariamente congiunto a quel primo attributo, e che per coti-

feguenza a tutta quella specie, e a lei sola, *omni & soli*, necessariamente convenga; noi lo nominiamo Proprietà; e venendo significato con un termine connotativo, si attribuisce alla specie, come suo proprio: e perchè eziandio conviene a tutti gl'inferiori della specie, e la sola idea, che n'abbiamo formata una volta, può rappresentarci questa proprietà, dovunque ella si trovi; però ei costituisce il quarto de' termini comuni e universali.

Esempio. Avere un angolo retto, si è la differenza essenziale del triangolo rettangolo. Perchè poi ella è una dipendenza necessaria dell'angolo retto, che'l quadrato del lato sottoposto ad esso lui sia eguale a' quadrati de'due lati, che lo contengono; l'uguaglià di questi quadrati vien considerata, come la proprietà del triangolo rettangolo, la quale a tutti e a' soli triangoli rettangoli si conviene.

Tuttavia qualche fiata vie più s'è esteso il nome di proprio, e se ne son fatte quattro specie.

Il primo è quello che abbiamo testè spiegato: *Quod convenit omni, soli & semper*. Così è proprio d'ogni cerchio, di lui solo, e sempre, che le linee tirate dal centro alla circonferenza tutte sieno uguali.

Il secondo è, *Quod convenit omni, sed non soli*. Come dice si, esser proprio dell'estensione l'esser divisibile; perchè ogni estensione può dividersi, benchè altresì ciò possano la durazione, il numero, e la forza.

Il terzo è, *Quod convenit soli, sed non omni*. Come all'uomo solo convien si l'esser medico o filosofo; benchè tutti gli uomini nol siano.

Il quarto è, *Quod convenit omni, & soli, sed non semper*. Del che recano in esempio l'incanutire, *canescere*, che conviene a tutti e a' soli uomini, ma sol nella vecchiezza.



## DELL' ACCIDENTE.

**A**bbiamo già detto nel capo secondo, che chiamasi modo ciò, che essister naturalmente non può senza la sostanza, e che non è necessariamente congiunto all'idea della medesima: talmente che può ben concepirsi la cosa, senza concepire il modo; come puossi concepir l'uomo, senza concepirlo prudente, ma non puossi concepire il modo senza la cosa, cioè la prudenza, senza concepire o l'uomo, o altra natura intellettuale, che è prudente.

Dunque allorchè s'ha un'idea confusa o indeterminata di sostanza con un'idea distinta di qualche modo, questa idea è capace di rappresentar tutte le cose, ove sarà questo modo, come l'idea di prudente tutti gli uomini prudenti, l'idea di rotondo tutti i corpi rotondi. E allora quest'idea espressa con un termine connotativo, *prudente*, *rotondo*, è quella, che costituisce il quinto universale, detto Accidente, perchè non è essenziale alla cosa, a cui s'attribuisce. Avvegnachè s'ei fosse tale, farebbe o differenza o proprio.

Ma qui è da osservare, come già s'è detto, che quando si consideran due sostanze insieme, se ne può considerare una come modo dell'altra. Così un uomo vestito può considerarsi come un tutto composto di quest'uomo, e delle sue vesti. Ma l'esser vestito a riguardo di quest'uomo è solamente un modo, o una maniera d'essere, nella quale ei si considera, benchè le sue vesti sieno sostanza. E però l'esser vestito è un quinto universale.

Eccovi più del bisogno circa i cinque universali, i quali si diffusamente trattansi nelle scuole. Perchè non è gran cosa il sapere, che v'ha de' generi, delle specie, delle differenze de' proprj, e degli accidenti. Ma l'importanza si è, il conoscere i veri generi delle cose, le ver-

specie di cadaun genere, le vere differenze, e proprietadi, e gli accidenti, che ad essi convengono: al che potran darci qualche lume i capi seguenti, dopo aver prima detto qualche cosa de' termini complessi.

## CAPITOLO VIII.

*De' Termini Complessi, e della loro universalità, e particolarità.*

**U**Nisconfi talvolta ad un termine diversi altri termini, che compongon nel nostro intelletto un'idea totale, della quale spesso avviene, che può affermarsi o negarsi ciò, che non potrebbe affermarsi o negarsi di ciaschedun di questi termini, quando fosser disgiunti. Questi per esempio son termini complessi: *Un uomo prudente, Un corpo trasparente, Alessandro figliuol di Filippo.*

Cotale giunta fassi tal volta per mezzo del pronome relativo; come per esempio; *Un corpo che è trasparente; Alessandro, che è figliuol di Filippo; Il Papa, che è Vicario di Gesù-Cristo.*

Può dirsi eziandio, che se questo relativo non è sempre espresso, v'è però in qualche maniera sempre sottinteso; perchè può esprimersi, volendosi, senza cangiare la proposizione; essendo tutt'uno il dire, un corpo trasparente, o un corpo, che è trasparente.

Ciò, che è il più osservabile in sì fatti termini complessi, si è, che la giunta fatta a un termine è di due sorte; l'una può chiamarsi *spiegazione*.

La giunta può chiamarsi solamente *spiegazione*, quando altro non fa, che sviluppar ciò che era rinchiuso nell'idea del primo termine, o almeno ciò che gli conveniva come uno de' suoi accidenti, purchè egli convenga generalmente, e secondo tutta l'estension sua: come a dire:



te: *L'uomo, che è un animal dotato di ragione*; o *L'uomo, che naturalmente desidera d'esser felice*; o *L'uomo, che è mortale*. Queste giunte sono sole spiegazioni; perchè punto non cangian l'idea della parola, *Uomo*; nè la restringono a significare una parte sola degli uomini; ma solo denotan ciò, che conviene a tutti gli uomini.

Tutte le giunte fatte a' nomi, i quali distintamente significan un individuo, son di tal sorta: come quando si dice: *Parigi, che è la maggior città dell'Europa*: *Giulio Cesare, che fu l'capitano maggior del mondo*: *Aristotele il Principe de' Filosofi*: *Luigi Decimoquinto Re di Francia*. Conciossiachè i termini individuali distintamente espressi pigliansi sempre mai con tutta la lor estensione; essendo per se stessi determinati, quanto essere il possono.

L'altra sorta di giunta, che può appellarsi *determinazione*, si è, quando ella vien fatta ad una parola generale, restringendole il significato; e fa, che più non prendasi essa parola generale con tutta l'estension sua; ma solamente secondo una parte della stessa estensione. Come se si dicesse: *I corpi trasparenti*, *Gli uomini dotti*; *L'animal ragionevole*. Tali giunte non sono semplici spiegazioni, ma son determinazioni; imperciocchè restringon l'estensione del primo termine, facendo che la parola, *Corpo*, non significhi più, che una parte de' corpi; la parola, *Uomo*, una parte degli uomini; e la parola, *Animale*, una parte degli animali.

E queste giunte qualche fiata son tali, che mutano una parola generale in individuale, quando se le accoppian condizioni individuali: come quando io dico: *Il Papa presente*; la qual giunta determina la parola generale di Papa alla persona unica e singolare di *Clemente XII*.

Possiamo in oltre distinguer due sorte di termini complessi; gli uni nell'espressione, gli altri solamente nel senso.

I primi son que', la cui giunta è espressa; quali son tutti gli esempj sopraccitati.

Gli altri sono que' ne' quali l'un de' termini non è espresso, ma solamente sottinteso: come quando in Francia si dice, *Il Re*; questo si è un termine complesso nel senso; perchè pronunziandosi questa parola di *Re*, non si ha nella mente la sola idea generale corrispondente alla medesima parola; ma intellettualmente vi s'aggiunge l'idea di *Luigi Decimoquinto*, in oggi *Re* nella Francia. Così abbiamo un'infinità di termini nel ragionare cotidiano; i quali sono in tal maniera complessi: come pure nella Francia il nome di *Monsieur* in ciascuna famiglia.

Ci sono per lo contrario parole che sono complesse nell'espressione per un riguardo, e per un altro nel senso. Come quando dicesi, *Il principe de' filosofi*; questo s'è un termine complesso nell'espressione; perchè la parola *principe*, e determinata da quella di *filosofo*. Ma a riguardo d'Aristotile, che vien significato nelle scuole con tal parola, egli è complesso solamente nel senso, perchè l'idea d'Aristotile è solo nella mente, senza esser espressa da alcuna voce, che in particolar la distingua.

Tutti i termini connotativi o aggiunti, ovvero son parti d'un termine complesso, quando il loro sostantivo è espresso; ovvero son complessi nel senso, quand'egli è sottinteso. Imperocchè, come s'è detto nel capo secondo, questi termini connotativi significano direttamente un soggetto, benchè in confuso, e indirettamente una forma o un modo, benchè più distintamente. Laonde questo soggetto è solo un'idea molto generale, e molto confusa, talvolta d'un ente, talvolta d'un corpo, per l'ordinario determinato dall'idea distinta d'una forma che gli è unita. *Album*, per esempio significa una cosa, che ha della bianchezza, la quale determina l'idea confusa, che s'ha della cosa, a significarne solamente le aventi questa qualità.



Ma inoltre è da osservare, che alcuni di questi termini complessi sono veramente determinati ad un solo individuo, e tuttavolta non lascian di conservare una certa universalità equivoca, la quale può chiamarsi un equivoco d'errore. Perchè gli uomini convenendo in ciò, che tali termini significan una cosa unica, conciossiachè poi non ben discernono, qual è veramente questa cosa unica, gli applican, chi ad una cosa, chi ad un'altra. Onde fa di mestieri, che questi termini restin determinati, o dalle circostanze diverse, o dal proseguimento del discorso; acciocchè sappiasi precisamente, qual cosa vengon essi a significare.

Così questo termine, *Vera Religione*, significa una sola e unica Religione, che veramente è la cattolica; questa sola essendoci, che sia la vera. Ma perchè ciascun popolo e ciascuna setta si dà a credere, che la sua sia la vera; però questa parola è sommanente equivoca nella bocca degli uomini, quantunque per errore. Onde se si legge in una istoria, ch'un Principe è stato zelante per la vera religione, non può sapersi, che cosa intendasi con tal vocabolo, se insieme non si fa di qual religione sia stato l'istorico. Avvengachè se fu Protestante, egli intenderà la religion protestante: s'è fu un Arabo Maomettano, che così ha parlato del suo Principe, egli intenderà la religion Maomettana. Nè mai si potrà giudicare, che esso intenda la Religion cattolica, quando non sappiasi, che lo stesso sia Cattolico.

I termini complessi, che sono così equivochi per errore, sono que' principalmente, che hanno qualità, delle quali i sensi non giudicano, ma solamente lo spirito: imperciocchè circa di esse è facile, che gli uomini sieno di sentimento diverso.

Se per esempio io dico: *Solo uomini di sei piedi furono arrolati nell'esercito di Mario*, questo termine complesso, *Uomo di sei piedi*, non è soggetto ad esser equi-

voco per errore; essendo facile il misurar gli uomini, per giudicar, se sieno di sei piedi. Ma se si fosse detto, che egli non arrolava, se non uomini valorosi, il termine, *Uomini valorosi*, sarebbe stato più soggetto ad esser equivoco per errore, cioè ad essere attribuito ad uomini, che si fosser creduti valorosi, e che in effetto non fosser tali.

I termini comparativi son parimenti molto soggetti ad esser equivoci per errore: *Il maggior geometra di Parigi*: *L'uomo il più dotto, il più destro, il più ricco*. Imperciocchè quantunque questi termini sieno determinati da condizioni individuali, un sol uomo essendo il maggior geometra di Parigi; nulladimeno questo termine può facilmente venire attribuito a molti, benchè veramente convenga ad un solo: perchè è molto facile, che gli uomini abbiano sentimento diverso circa d'un tal soggetto; e che ciascheduno dia questo nome a colui, il quale si dà a credere, che abbia quest'avvantaggio sopra degli altri.

Sono eziandio di tal fatta le parole, *Senso d'un autore, Dottrina d'un autore intorno ad una tal materia*; specialmente allorchè un autore non è così chiaro, e si mette in disputa, qual siasi stata l'opinione sua; come veggiamo altercare i filosofi tuttodì circa le opinioni d'Aristotile, ciascuno spiegandolo a suo modo. Perchè quantunque un solo sia il senso d'Aristotile su tal proposito; tuttavia conforme egli viene diversamente inteso, così queste perole, *Sentimento d'Aristotile*, son equivoche per errore; ognuno chiamando sentimento d'Aristotile quello che egli ha compreso essere il vero sentimento di lui. Laonde chi sponendolo in una maniera, e chi in un'altra, questi termini, *Sentimento d'Aristotile circa d'un tal soggetto*, benchè individuali in se stessi, potran convenire a più cose, cioè a tutti i diversi sentimenti, che a lui saranno stati attribuiti, e significheranno in bocca di cadauna persona ciò, che avrà ella concepito, essere il sentimento di questo filosofo.

Ma



Ma per meglio comprendere, in che consista l' equivoco di questi termini che abbiain chiamati equivochi per errore, deesi osservare, queste parole esser connotative, o espressamente, o nel senso. Come dunque già dicemmo, nelle parole deesi considerare il soggetto, che è direttamente, ma confusamente espresso; e la forma o'l modo distintamente, benchè indirettamente espresso. Onde il bianco significa confusamente un corpo, distintamente la bianchezza: sentimento d' Aristotile significa confusamente qualche opinione, qualche pensiero, qualche dottrina; e distintamente la relazion di questo pensiero ad Aristotile; a cui s' attribuisce.

Però quando accade qualche equivoco in sì fatte parole, non accade già a riguardo di questa forma o modo, il qual essendo distinto, è invariabile: nè pure a riguardo del soggetto confuso, finchè si rimane nella confusione sua. Imperciocchè per esempio il termine, Principe de' filosofi, non può mai esser equivoco, finchè non s'applicherà l'idea di principe de' filosofi a qualche individuo distintamente conosciuto. Ma l'equivoco accade solo, perchè lo spirito in luogo di questo soggetto confuso sovente vi sostituisce un soggetto distinto e determinato, a cui attribuisce la forma e'l modo. Avvegnachè come gli uomini discordano intorno a questo soggetto, così posson dar questa qualità a diverse persone, e significarle con questa parola, la quale si veda che ad essi convenga: siccome pel termine principe de' filosofi già s'intendeva Platone, e ora s'intende Aristotile.

Il termine, Vera religione, non essendo accoppiato a idea distinta di religion veruna particolare, e rimanendo nella sua idea confusa, non è equivoco. Perchè significa solo quella, che in fatti è vera religione. Ma quando la mente accoppia quest' idea di vera religione a un' idea distinta d' un certo culto parti-

colare, distintamente conosciuto, allor questo termine diventa somnamente equivoco, e in bocca di ciascun popolo significa il culto, il quale esso giudica essere il vero.

Lo stesso è di queste parole, *Sentimento d' un tal filosofo circa una tal materia*. Perchè fin tanto che si rimangono nella loro idea generale, significan semplicemente e in generale la dottrina insegnata da quel filosofo circa questa materia; come ciò, che ha insegnato Aristotile circa la natura della nostr' anima: *Id quod sensu talis scriptor*. E questo, *Id*, cioè questa dottrina rimanendosi nell' idea sua confusa, senza essere applicata a un' idea distinta, queste parole niente affatto son equivocate. Ma quando in vece di questo, *id*, confuso, di questa dottrina confusamente concepita, l' intelletto vi sostituisce una dottrina distinta, e un soggetto distinto, allora secondo le differenti idee distinte che vi si potran sostituire, questo termine diverrà equivoco. Onde l' opinion d' Aristotile concernente alla natura della nostr' anima è una parola equivoca in bocca del Pomponaccio, il qual pretende, che egli l' abbia creduta mortale; e in bocca di molti altri interpreti di quel filosofo, i quali pel contrario asseriscono, aver lui creduta immortale ugualmente che Platone e Socrate suoi maestri.

E quindi avviene, che certe parole sovente possono significare una cosa, alla quale non convenga la forma indirettamente espressa. Supponendo per esempio, che Filippo veramente stato non sia padre d' Alessandro, come Alessandro stesso il volea far credere: queste parole, *Figliuol di Filippo*, che generalmente significan colui che fu generato da Filippo, venendo per errore applicate ad Alessandro, significheranno una persona, che veramente non sarebbe il figliuol di Filippo. Così questa parola, *Il senso della Scrittura*, venendo ap-



applicata da un eretico a un errore contrario alla scrittura , significheranno in sua bocca quell' errore , che egli avrà creduto essere il senso della Scrittura ; ed essendo in tal oppinione , l' avrà medesimamente chiamato , *Il senso della Scrittura* . Perciò i Calvinisti non sono più Cattolici , perchè protestino di seguir solamente la parola di Dio . Conciossiachè questo termine , *La Parola di Dio* , in bocca loro significa tutti quegli errori , i quali prendon falsamente per la parola di Dio .

## C A P I T O L O IX.

*Della chiarezza , e distinzione dell' Idee , e della loro oscurità e confusione .*

**P**UO' distinguerfi in un'idea la chiarezza dalla distinzione , e l'oscurità dalla confusione . Conciossiachè può dirsi , un'idea esserci chiara , quando vivamente s'imprime nel nostro spirito , benchè ella non sia distinta . Siccome l'idea del dolore vivamente s'imprime in noi , e però può dirsi chiara . E tuttavia ella è molto confusa , mentre ci fa credere , che'l dolore sia nella mano ferita , benchè quello siasi solamente nel nostro spirito .

Nondimeno può dirsi , che ogni idea in quanto è chiara , e anche distinta , e che l'oscurità procede solo dalla sua confusione . Siccome nel dolore il solo suo sentimento ci è chiaro e distinto . Ma ciò che in esso v'è di confuso , egli si è , che questo sentimento stia nella nostra mano ; del che non ne abbiamo chiarezza alcuna .

Prendendo dunque per una medesima cosa la chiarezza e la distinzione dell' idee , egli è importantissimo l'esaminare , perchè altre sieno chiare , e altre oscure .

Ma ciò meglio s'intende per via d'esempj , che altrimenti-

menti. E però andre'no annoverando quell'idee, che principalmente sono chiare e distinte; e quelle, che principalmente sono confuse ed oscure.

L'idea che ciascheduno ha di se stesso, come d'una cosa che pensa, è chiarissima: e medesimamente l'idea di tutte le dipendenze del nostro pensiero, come il giudicare, il ragionare, il dubitare, il volere, il desiderare, il sentire, l'immaginare.

Abbiamo eziandio dell'idee molto chiare della sostanza estesa, e di ciò che le conviene, cioè della figura, del moto, e della quiete. Mercecchè possiamo ben finger di credere, che non v'abbia corpi nè figure; il che non possiamo della sostanza che pensa, finchè noi pensiamo. Tuttavolta non possiamo negare a noi stessi, che chiaramente non concepiscasi da noi l'estensione e la figura.

Concepriamo ancor chiaramente l'ente, l'esistenza; la durazion altresì, l'ordine, e'l numero; purchè pensiamo, la durazion d'una cosa essere solamente un modo di essa, in cui la concepriamo, in quanto ella continua ad essere: e parimenti l'ordine e'l numero realmente non esser differenti dalle cose ordinate e numerate.

Tutte queste idee son così chiare, che 'l volerle rischiarar di vantaggio, e'l non appagarci di quelle che naturalmente ci fabbrichiamo, e' sarebbe un oscurarle.

Possiamo anche dire, che l'idea che abbiamo di Dio in questa vita, in un senso è chiara, benchè in un altro ella siasi oscura e imperfettissima.

Ella è chiara, in quanto basta per farci conoscere in Dio un numero grandissimo d'attributi, i quali sappiamo di certo ritrovarsi nel solo Dio. Ma paragonata a quella che hanno i Beati in cielo, ella è oscura ed imperfetta, in quanto il nostro spirito essendo finito, può imperfettissimamente concepire un oggetto infinito. Ma la perfe-



zione e la chiarezza son condizioni differenti in un'idea. Avvegnachè ella è perfetta, quando ci rappresenta quanto v'è nell'oggetto; ed ella è chiara, quando cel rappresenta quanto basta per concepirlo con distinzione, e con chiarezza.

Quell'idee son confuse ed oscure, le quali abbiamo noi delle qualità sensibili, come de' colori, de' suoni, degli odori, de' sapori, del freddo, del caldo, della gravità, ec. come ancora de' nostri appetiti, della fame, della sete, del dolore corporeo, ec. Ed eccovi ciò, che rende tali idee confuse.

Conciossiachè siamo stati noi fanciulli prima che nell'età virile, e le cose esteriori hanno cagionato sentimenti diversi nella nostr'anima, mediante le impressioni che elle faceano nel nostro corpo; l'anima veggendo, che non di sua volontà s'eccitavan questi sentimenti in se, e che ciò solamente sperimentava con l'occasione di certi corpi, come per esempio all'avvicinarsi del fuoco ella sentiva del caldo; non solamente giudicò avervi certe cose fuori di se, le quali in se cagionavano que' sentimenti, nel che non farebbesi ingannata; ma s'avanzò a credere, avervi in questi oggetti un non so che di totalmente simile a' sentimenti e all'idee che nascevano in se dalla loro presenza. E di tai pregiudizj ella si fabbricò delle idee; trasferendo questi sentimenti di calore; di colore, ec. nelle cose medesime, che sono fuor di se. E queste son l'idee oscure e confuse che abbiain noi delle qualità sensibili; a queste cognizioni, che produceva in se la natura, accopiando poi l'anima i suoi falsi giudizj.

E come poi queste idee non sono naturali, ma arbitrarie, vi si discorre con una gran bizzarria. Imperocchè benchè il caldo, e la scottatura siano solamente due sentimenti, de' quali l'un dell'altro è più forte: tuttavolta s'è messo il caldo nel fuoco, e s'è detto che 'l fuoco ha del caldo; ma non s'è messo la scottatura o'l dolore che

che ne sentiamo, avvicinandoci troppo a lui, e non si dice che il fuoco abbia del dolore.

Ma se gli uomini han conosciuto, che 'l dolore non è nel fuoco, che brucia la mano; forse ancora si sono ingannati, credendo lo stesso essere nella mano bruciata; mentre rettamente ciò considerando, quest'è nell'anima, con l'occasione di ciò che avien nella mano. Perchè il dolore del corpo è puramente un sentimento d'avversione, che l'anima concepisce per qualche movimento contrario alla costituzion naturale del suo corpo.

E ciò fu riconosciuto, non solo da alcuni filosofi antichi, come da Cirenaici, ma ancora da Santo Agostino in varj luoghi. I dolori (e' dice nel lib. 14. della Città di Dio cap. 15.) chiamati corporei, non son del corpo, ma dell'anima ch'è nel corpo, e a cagion del corpo.

*Dolores, qui dicuntur carnis, animæ sunt in carne, & ex carne.* Conciossiacosachè il dolore del corpo (ei soggiugne) altro non è, che un patimento dell'anima per cagion del suo corpo, e l'avversion, che ella prova, di ciò che fassi in quello: siccome il dolor dell'anima, chiamato tristezza, è l'avversion della nostr'anima alle cose, che succedono mal nostro grado. *Dolor carnis tantummodo est offensio animæ ex carne, & quedam ab ejus passione dissensio: sicuti animæ dolor, qui tristitia nuncupatur, dissensio est ab his rebus, quæ, nobis nolentibus, acciderunt.*

E nel lib. 7. del Genesi alla lettera cap. 19. dice, che la ripugnanza, cui risente l'anima, in veder l'operazioni, ond'ella governa il corpo, venire impedita dal turbamento, che sovraggiugne al suo temperamento, è ciò, che appellasi dolore. *Cum afflictiones corporis moleste sentit (anima) actionem suam, qua illi regendo adest, turbato ejus temperamento, impediti offenditur; atque hæc offensio dolor vocatur.*

In effetto, ciò che dà a conoscere, il dolor, che chiamasi corporeo, esser nell'anima, e non nel corpo, si è,



fi è, che le cose medesime, le quali cagionan del dolore in noi, allorchè vi pensiamo, nol cagionano, allorchè il nostro spirito è altrove occupato; come di quel Sacerdote di Calamata in Affrica narra Santo Agostino nel lib. 14. della Città di Dio cap. 24. il quale a suo piacimento alienavasi in guisa da' sensi, che restavasi come morto; e non solo non sentiva quando veniva solleticato, o punto; ma nè pure quando veniva bruciato. *Qui, quando ei placebat, ad imitatas quasi lamentantis hominis voces, ita se auferabat a sensibus, & jacebat simillimus mortuo, ut non solum vellicantes & pungentes minime sentiret; sed aliquando etiam igne ureretur admo-*to, *sine ullo doloris sensu, nisi postmodum ex vulnere.*

In oltre è da osservare, che propriamente non è la mala disposizione della mano, nè'l moto cagionatovi dalla scottatura, ciò, che fa all'anima sentire il dolore: ma è di necessità che un tal moto si comunichi al cervello per mezzo di certi filetti rinchiusi ne' nervi come in tubi, i quali son tesi a guisa di cordicelle dal cervello fin alla mano, e all'altre parti del corpo; nè possono muoversi questi filetti, senza che nel tempo medesimo muovasi quella parte del cervello, donde traggon l'origine. E però se qualche ostruzione impedisce a questi filetti de' nervi il comunicare il loro moto al cervello, siccome avviene nella paralisia, può succedere, che un uomo si veggia troncata e bruciata una mano; e non ne risenta punto di dolore. Per lo contrario poi, ciò che sembra più mirabile, può risentirsi il dolor dalla mano, da chi della stessa mano sia privo; come sovente accade in coloro, a' quali fu tronca la mano. Imperciocchè i filetti de' nervi i quali eran tesi dalla mano fino al cervello, venendo mossi da qualche flussione verso la coda, ove vanno a terminare, quando il braccio è tagliato; fin di là possono tirar quella parte di cervello alla quale son attaccati, nella stessa guisa, con  
che

che la tiravano, allorchè eran tesi fino alla mano: siccome l'estremità d'una corda nella stessa guisa può esser mossa, tirandosi pel mezzo, che per l'altra estremità. L'anima poi sente allora quel medesimo dolore, che ella sentiva, quando aveva la mano; perchè indrizza la sua attenzione colà, donde solea venire questo moto del cervello: siccome quando noi veggiamo qualche cosa in uno specchio, pare a noi che ella sia in quel luogo, dove sarebbe, se la scorgevamo per raggi diretti; perchè tale è il modo più ordinario di vedere gli oggetti.

E ciò può servire a far comprendere, esser possibillissimo, che un'anima separata dal corpo sia tormentata dal fuoco dell'inferno o del Purgatorio, e sente quello stesso dolore, che vi sente, quando il corpo stesso abbrucia: imperocchè anche quando era essa unita al corpo, il dolor dell'abbruciamento era in lei, e non nel corpo, e quel dolore altro non era fuorchè un pensier di tristezza con l'occasione di ciò che accadeva al corpo, al quale Iddio aveala unita. Perchè dunque non potremo noi concepire, che la giustizia di Dio possa talmente disporre una certa porzion di materia relativamente a uno spirito, che'l moto di quella materia sia un occasione allo stesso spirito, di aver pensieri afflittivi: il che è quanto succede alla nostr'anima nel dolore corporeo?

Ma per ritornare all'idee confuse, quella della gravità, la quale sembra tanto chiara, non è men confusa dell'altre, delle quali abbiamo parlato. Perchè i fanciulli veggendo le pietre, e altre cose simili cadere tosto che più non si sostengono, hanno di già formato l'Idea d'una cosa che cade; la qual idea è vera; e in oltre l'idea di qualche cagione di quella caduta, la quale parimenti è vera. Ma perchè veggevano la sola pietra, e non veggevan ciò che la sospingeva, con un giudizio precipitato hanno conchiuso, non esserci ciò che non veggevano, e però cader la pietra da se stessa per un principio.



cipio intrinseco, che fosse in lei, senza che veruna altra cosa la sospingesse all'ingiù. E a questa idea confusa, la quale solera nata dal loro errore, han dato il nome di gravità e di peso.

Hanno poi fatto giudicj del tutto diversi di cose, delle quali dovean giudicare nella stessa maniera. Imperciocchè siccome hanno veduto sassi muoversi all'ingiù verso la terra così han veduto pagliucce muoversi verso l'ambra, e pezzi di ferro o d'acciajo ver la calamita. Aveano dunque tanto di ragione, di mettere una qualità nelle pagliucce e nel ferro per portarsi verso l'ambra, o verso la calamita; quanta nelle pietre, per portarsi verso la terra. Tuttavia più tosto hanno messo una qualità nell'ambra per trarre a se le pagliucce, e una nella calamita per trarre a se il ferro, e le hanno chiamate qualità attrattive; quasichè con facilità uguale non avesser potuto porne una eziandio nella terra, per trarre a se le cose gravi. Ma comunque ciò avvenga, tali qualità, non meno che la gravità, son nate solamente da un falso ragionamento, il quale ha fatto credere, che bisognava che 'l ferro tirasse la calamita, perchè niente vedevano che spingesse la calamita verso il ferro; benchè sia impossibile il concepire, che un corpo possa trarre a se un altro, quando il corpo che tragge, egli stesso non muovasi, e quello che è tratto, non gli sia congiunto o attaccato per via di qualche legame.

E' da annoverare altresì tra' pregiudizj della nostra infanzia l'idea, la quale rappresentandoci le cose gravi e dure, come più materiali e più solide delle cose leggieri e molli, fa, che noi crediamo, avervi più di materia dentro d'una scatola ripiena d'oro, che in un'altra sol piena d'aria. Imperciocchè la cagion di queste idee si è, perchè nella nostra infanzia abbiám giudicato delle cose esteriori, conforme le impressioni che elle facevano ne' nostri sensi. Onde perchè i corpi duri e pèsanti operan più vigorosamente in noi, che le cose leggieri e sottili; noi

noi ci siamo immaginati, che quelle contengano più di materia : mentre la ragione dovea farci giudicare , che una parte di materia occupa solo uno spazio eguale a se , e che uno spazio eguale è sempre riempito d' una stessa quantità di materia . Onde un vaso d' un piede cubico niente di più contiene , quando è pieno d' oro , che quando è pieno d' aria . Anzi in un senso è vero il dire , che e' contien più di materia solida , quando è ripieno d' aria , per una ragione , lo spiegar la quale qui sarebbe cosa troppo lunga .

Può dirsi , che da sì fatta immaginazione son nate tutte le opinioni pazze di coloro , i quali hanno stimato , l' anima essere , o un' aria sottilissima composta d' atomi , come Democrito e gli Epicurei ; o un' aria accesa , come gli Stoici ; o una porzione della luce celeste , come gli antichi Manichei , e Flud istesso a' nostri tempi ; o un vento tenue , come i Sociniani . Imperciocchè costoro non farebbonfi mai dati a credere , che un pezzo di pietra , di legno , e di fango fosse atto al pensare . Però Cicerone nel tempo stesso che vuole , come gli Stoici , che la nostra anima sia una fiamma sottile , rigetta come una insopportabile assurdità , il concepire , che ella sia , o di terra , o d' un aria grossa . *Quid enim , obsecro te , terra ne tibi , aut hoc nebuloso & caliginoso cælo , aut facta aut concreta videtur tanta vis memoriæ ?* Ma si son persuasi , che assottigliando questa materia , la renderebber meno materiale , meno grossa , e meno corporea ; e che finalmente acquisterebbe attitudine al pensare ; la quale è un' immaginazion ridicola . Perchè una materia non è più sottile d' un' altra , se non in quanto essendo divisa in parti minori , e più agitate , da una parte ella fa men di resistenza agli altri corpi , e dall' altra ne' loro pori più facilmente s' insinua . Ma divisa o non divisa , agitata o non agitata , ella non è meno materia , nè meno corporea , nè più capace di pensare ; essendo impossibile l' immaginarsi , che v' abbia relazione alcuna del moto , o del-



della figura della materia sottile o grossa , al pensiero ; e che una materia , che in nissun modo pensava , allorchè era in quiete , come la terra , o in un moto moderato , come le acque ; possa giugnere a conoscer se stessa , quando abbia un moto maggiore , o venga ad essere tre o quattro volte più agitata .

Potremmo dire più cose ancora sopra di ciò ; ma ciò può bastare , per dare ad intendere la confusione di tutte le nostre idee le quali hanno quasichè sempre qualche cagione simile alle sopradette .

A questo male unico rimedio si è , lo spogliarci de' pregiudizj della nostra fanciullezza , e in ciò che s' appartiene alla nostra ragione , niente creder mai d'una cosa , per aver noi altre volte giudicato di quella ; ma perchè ora di quella così giudichiamo . Così noi torneremo alle nostre idee naturali , e delle confuse riterremo ciò solamente che elle hanno di chiaro ; come per esempio , che nel fuoco v'è qualche cosa , la quale fa che io senta del caldo ; che tutte le cose chiamate gravi , sono da qualche cagione spinte all'ingìù : senza poi determinare , qual sia nel fuoco quella cosa che cagiona in me un tal sentimento ; o qual cagione sia quella , che fa cadere un sasso , se in prima io non ho ragioni evidenti , le quali ciò mi diano a conoscere .

## C A P I T O L O X.

*Alcuni esempi di queste idee confuse ed oscure ,  
presi dalla morale .*

**A**bbiamo addotto nel capo antecedente varj esempi di queste idee confuse , le quali possono eziandio chiamarsi false per la ragion sopraddetta . Ma perchè tutti son presi dalla fisica , non sarà inutile , aggiungerne alcuni altri presi dalla morale ; le false idee , che formansi

D intor-

torno al bene, e al male, infinitamente essendo più pericolose.

Che un uomo abbia un'idea vera o falsa, chiara od oscura della gravità; delle qualità sensibili, e delle sensazioni; perciò egli non è, nè più felice, nè più infelice. S'egli è alquanto più o men dotto, non è più uomo dabbene, nè più malvagio. Qualunque opinione abbian noi di tutte le cose, non mai faremo, che elle si cangino. Il loro essere è indipendente dalla nostra scienza, e'l nostro ben vivere è indipendente dalla cognizione del loro essere. Onde è lecito ad ognuno aspettar di conoscerle nell'altra vita; e generalmente lasciar la disposizione delle cose mondane alla bontà e sapienza di chi le governa.

Ma a niuno però è lecito non far giudizj intorno alle cose buone e alle male; perchè con tai giudizj egli dee moderar la sua vita, regolar le sue azioni, e render se felice eternamente, od infelice. E siccome queste false idee, le quali si hanno di tutte le cose, son la fonte di quantimali giudizj vengon formati; così sarebbe vie più importante, metter tutto lo studio in conoscerle e in correggerle, che in riformar quelle, con le quali la precipitazione della nostra mente, o i pregiudizj della nostra infanzia fanno, che noi mal concepiamo le cose della natura, le quali alla fine son l'oggetto d'una sterile speculazione.

Per discoprirle tutte, farebbe d'uopo il comporre una morale intera. Ma sol è qui nostro disegno, proporre alcuni esempj della maniera con che si formano; il che si fa, accozzando insieme varie idee, le quali realmente fra di se non hanno unione alcuna; e così di esse vengon fabbricati vani fantasmi, da'quali poi lasciansi guidare gli uomini, e de'quali nodrono miseramente le speranze della lor vita.

L'uomo scorge in se le idee della felicità e dell'infelicità; e queste idee non sono false nè confuse finchè ri-

man-



mangonfi generali. Ha egli eziandio l'idee della piccolezza e della grandezza, della viltà e dell'eccellenza. Egli desidera la felicità, fugge la infelicità, ammira l'eccellenza, spregia la viltà.

Ma la corruzione del peccato, il quale separa lui da Dio, in cui solo potrebbe ritrovare la sua vera felicità, e a cui solo per conseguenza dovrebbe unirne l'idea, fa che esso l'accoppi ad una infinità di cose, nell'amor delle quali egli si è precipitato, per cercarvi la felicità che aveva perduta. Quindi si formò un gran numero d'idee false ed oscure, rappresentanti in se tutti gli oggetti dell'amor suo, come atte a renderlo felice, e quegli oggetti che nel privato, come atti a renderlo miserabile. Esso parimenti ha perduto, mediante il peccato, la vera grandezza e la vera eccellenza; onde per amare se stesso, gli è forza il rappresentar se a se stesso tutt'altro da quel che veramente egli è; il nascondere a se la sua povertà e le sue miserie; l'accoppiare all'idea di se stesso un gran numero di cose che ad essa in niun modo convengono, per renderfela più grande e più maestosa. Ed eccovi la serie ordinaria di queste false idee.

La prima e principal inclinazione della concupiscenza è del piacere sensuale, che mira solamente certi oggetti esteriori. L'anima poi scorrendo, che questo piacere, cui ella ama, procede da tali oggetti, unisce incontanente a quelli l'idea del bene, e l'idea del male a ciò tutto che ne la priva. Dipoi veggendo, che le ricchezze e la possanza umana sono i mezzi ordinari di giugnere al possesso di questi oggetti della concupiscenza, incomincia a considerarle come gran beni; e conseguentemente ella giudica beati i ricchi e i grandi che le posseggono, e infelici i poveri che ne sono privi.

Essendoci dunque una certa eccellenza nella felicità, ella mai non disgiugne queste due idee; considera sempre come grandi coloro, cui ella giudica felici, e picco-

li coloro, cui giudica poveri ed infelici. E questa si è la ragione, onde si dispregiano i poveri, e si hanno i ricchi in pregio. Tali giudizj sono sì ingiusti e sì falsi, che San Tommaso crede, che questa stima e ammirazione verso i ricchi sia la cagione di quella condanna severissima dell' Appostolo San Jacopo, allorchè divietò il porre a sedere in un luogo più onorevole i ricchi nelle adunanze ecclesiastiche. Perchè queste parole non potendosi intendere letteralmente, di non doversi far certi onori esterni anzi a' ricchi che a' poveri; perchè l'ordine delle cose mondane, al quale la Religion non s'opponne, tollera sì fatte prelazioni, e i Santi medesimi le hanno praticate; perciò sembra, elle doversi intendere di questa prelazione interiore, che fa considerare i poveri come sotto a' piedi de' ricchi, e i ricchi come infinitamente sollevati sopra de' poveri.

Ma avvegnachè queste idee, e i giudizj che formansi di esse sieno falsi e irragionevoli; son nulladimeno comuni a tutti gli uomini che non le hanno corrette: perchè son prodotte dalla concupiscenza, della quale son tutti infetti. Quindi ne siegue, che non solo formansi queste idee de' ricchi; ma fissa, che gli altri hanno per essi gli stessi moti di stima e d'ammirazione; cosicchè si considera il loro stato, non solamente circondato da tutta la pompa, e da tutte le comodità che gli vanno unite; ma eziandio da tutti questi giudizj vantaggiosi che formansi de' ricchi, e i quali conosconsi da' ragionamenti ordinarj degli uomini, e dalla lor propria sperienza.

E questo fantasma composto di tutti gli ammiratori de' ricchi e de' grandi, i quali si concepisce, che circondino il loro trono, e li guardino con sentimenti interni di terrore, di rispetto, e d'umiliazione, forma l' idolo degli ambiziosi, pel quale travaglian tutta la loro vita, ed espongonsi a tanti pericoli.

E per mostrare, che ciò ricercano, e ciò adorano; sol  
deesi



deesi considerare , che se ci fusse al mondo un uomo solo il quale pensasse , e quanti altri avessero sembiante umano , fossero tutti pure statue automate ; e di più se questo sol uomo ragionevole perfettamente sapendo , che tutte queste statue , le quali esteriormente gli rassomigliano , sono del tutto prive di ragione e di pensiero ; saprebbe tuttavia il segreto di muoverle per mezzo di certe ruote , molle , e altri simili strumenti , e trarne que' servigj , che a noi prestano i nostri servi ; può ben creder si , che esso qualche fiata goderebbe de' movimenti diversi , i quali imprimebbe a queste medesime statue ; ma certamente mai non porrebbe il suo piacere , e la sua gloria negli ossequj esteriori , i quali da esse si farebbe rendere , nè insuperbirebbe delle loro reverenze ; anzi se ne annojerebbe , come annojan noi gl' inchini delle bambole de' ciarlatani : in guisa che per ordinario s' appagherebbe di trarne que' servigj che gli fosser necessarij , ne si curerebbe di adunarne un maggior numero di quello che gli fusse bisognevole per gli usi suoi .

Non dunque i semplici effetti esteriori dell'ubbidienza degli uomini , ma i loro pensieri di stima e di sommessione , son gli oggetti dell'amore degli ambiziosi . Voglion comandare ad uomini , non ad automati ; e 'l lor diletto consiste nel vedere i movimenti del timore , della stima , e dell'ammirazione che imprimono essi di se negli altri .

Quindi scorgesi , le loro idee esser non sode e vane egualmente , che quelle di coloro i quali chiamansi propriamente uomini vani , cioè i quali pasconsi di lodi , acclamazioni , elogj , titoli , e altre cose di tal fatta . E 'l solo divario consiste ne' diversi movimenti e giudicj che eglino si compiacciono d' eccitare in altrui : perchè gli uomini vani hanno per fine l'eccitar movimenti d'amore e di stima verso la loro scienza , eloquenza , ingegno , destrezza , e bontà ; gli ambiziosi voglion eccitare movimenti di terrore , rispetto , e umiliazione alla loro grandezza .

dezza, e idee conformi a tali giudizj, e mediante le quali sieno rimirati come terribili, superiori agli altri, e potenti. Onde e questi e quelli pongono la lor felicità ne' pensieri altrui; ma quelli si eleggono pensieri d'una sorta, e questi d'un'altra.

Nulla c'è di più usitato, che'l veder questi vani fantasmi composti de' falsi giudizj degli uomini, spingere altrui alle più grandi imprese, e servir d'oggetto principale al governo della vita umana.

Quel coraggio sì pregiato nel mondo, il quale fa, che coloro che stimansi valorosi; si precipitin senza paura ne' maggiori pericoli, altro sovente non è, che un'applicazion della mente a queste immagini vane e menzognere che li riempiono. Pochi da doverlo sprezzan la vita. E que', che sembra, che vadano incontro alla morte con tanto di ardire su una breccia, o in una battaglia, treman come gli altri, e spesso più degli altri quando ella nel letto gli assale. Ma la cagione di tal coraggio, che essi mostrano in certi incontri, si è, che quinci riflettono a' dileggiamenti fatti a' codardi, quindi alle lodi date a' valorosi: e questo doppio fantasma gli acceca, e gli diverte dalla considerazion de' pericoli e della morte.

E perciò son più valorosi e arditi que' che hanno maggior motivo di credere d'esser riguardati dagli uomini, avendo la mente più ripiena di questi vani giudizj. Onde per l'ordinario un Capitano ha più di coraggio, che un fantaccino, e un nobile più che un ignobile; perchè avendo ad acquistarsi, o a perdere più di onore, ne sono ancora spinti con più di forza. Diceva un gran Capitano, le stesse fatiche non essere ugualmente crescevoli a un General d'esercito, e ad un soldato; perchè il Generale è sostenuto dal giudizio di tutto un esercito, il quale tien gli occhj rivolti in lui; ma il soldato è mosso dalla sola speranza d'una piccola ricompensa, e dal nome meschino di buon soldato, il quale



le bene spesso non s' estende oltre alla sua compagnia.

Qual mai di coloro è il fine, i quali fabbrican case magnifiche e di gran lunga superiori alla lor condizione, e alle loro fortune? Non vi cercan già la semplice comodità: questo eccesso di magnificenza a quella è anzi nocivo, che giovevole. E certa cosa è, che se quegli fosser soli nel mondo, non si prenderebbon questa briga; come anche se si credessero, che chiunque si portasse alle lor case, avesse ad aver per loro sentimenti sol di dispregio. Travaglian dunque per gli uomini, e per gli uomini acciocchè gli lodino. S'immaginan, che chi entrerà ne'loro palazzi, concepirà movimenti di rispetto e d'ammirazione verso del loro signore. Onde si van figurando d'esserè in mezzo a que'palazzi, circondati da una moltitudine d'uomini, i quali gli riguardino da capo a piedi, e li giudichin grandi, potenti, felici, magnifici. E questa idea, di che van gonfi, gl'induce a tante spese e fatiche.

A che mai intorno a'cocchi tanta moltitudine di staffieri e di lachè? Non già per servizio che se ne ritragga: imbarazzan più tosto che servano. La ragione si è, perchè dovunque passano; voglion eccitare in chi gli mira, l'idea d'un gran personaggio. E la considerazion di tale idea, che vanno immaginando, che altriabbiano a formare di se stessi alla vista di questi cocchi, appaga la vanità di coloro, che ne sono i padroni.

Se si esaminan nella stessa guisa tutti gli stati, tutti gl'impieghi, e tutte le professioni apprezzate nel mondo, troverassi, tutto ciò che le rende amabili, e che ne solleva i loro travagli e fatiche, essere perchè presentiamo spesso alla nostra mente l'idea di certi movimenti di rispetto, di stima, di timore, d'ammirazione, che gli altri hanno verso di noi.

Per lo contrario ciò, che rende noiosa alla maggior parte delle persone la solitudine, si è, che separandole

dalla vista degli uomini, le separa eziandio da quella de' loro giudizj e pensieri. Onde il loro cuore si rimane voto e affamato, essendo privo di questo nodrimento ordinario, e non trovando in se stesso di che satollarsi. E però i filosofi Pagani hanno giudicata la vita solitaria tanto insopportabile, che non hanno temuto di dire, che il loro savio non vorrebbe posseder tutti i beni del corpo e dell'anima, con patto di viver sempre solo, e di non parlar mai con veruno della sua beatitudine. La sola Religion cristiana ha saputo rendere amabile la solitudine; perchè insegnando agli uomini il dispregio di queste vane idee, porge ad essi nel medesimo tempo altri oggetti più atti a occupar l'anima, e più degni di riempire il cuore, per gli quali non hanno bisogno della vista e del commercio degli uomini.

Ma è da osservare, che 'l desiderio degli uomini non ha per fine propriamente il conoscere i pensieri e i sentimenti altrui; ma se ne servono sol per ingrandire ed esaltar l'idea che hanno di se stessi unendovi e impadronendovi tutte l'idee altrui; e immaginando con pazza illusione, di essere vie più grandi, perchè sono in un più grande abituro, e perchè è maggiore il numero degli uomini che gli ammirano: benchè tutte queste cose son fuori di esse, e di tutti questi pensieri altrui niente ritraggon di utile; rimanendosi tuttavia così poveri, e miserabili, come si erano per l'addietro.

Quindi si può raccorre ciò che rende agli uomini molte cose aggradevoli, le quali sembra che in se stesse abbiano nulla che sia capace di dilettarli, e piacere a loro. Imperciocchè vi prendon diletto, perchè l'idea di se a se stessi si rappresenta maggiore del solito, per qualche vana circostanza che se le accoppia.

Godiamo in ragionar de' pericoli scorsi, perchè su tali accidenti ci fabbrichiamo un'idea, la quale rappresenta noi a noi stessi, o come prudenti, o come favoriti particolarmente da Dio. Godiamo in ragionar delle



malattie di cui siamo guariti, perchè noi ci rappresentiamo a noi stessi, come assai vigorosi per resistere a gran mali.

Desideriamo esser superiori in tutte le cose, anche ne' giuochi di fortuna, ne' quali non concorre l'ingegno nè la destrezza, anche allorchè non giochiamo per guadagnare; perchè all'idea di noi stessi vogliamo accoppiar quella di felici. Ci pare, che la fortuna abbia fatto scelta di noi, e favorendoci abbia riguardato al nostro merito. Consideriamo eziandio questa felicità pretesa, come una qualità permanente la quale ci dia il diritto, di sperar in avvenire lo stesso successo. E perciò i giuocatori giuocano più tosto con gli uni, che con gli altri: il che è molto ridicolo. Imperocchè può ben dirsi, che un uomo è stato felice fino a un certo momento: ma per l'avvenire non v'è probabilità maggiore, che egli abbia ad esserlo, di quello che coloro i quali sono stati i più sfortunati.

Laonde l'animo di coloro, che amano solamente il mondo, altri oggetti veramente non riguardano, fuorchè vani fantasmi, i quali miserabilmente li accecano, e li rendono insensati. Quegli stessi, che vengono stimati più saggi, pasconsi egualmente che gli altri di sole illusioni e di sogni. Solamente chi alle cose eterne indirizza la sua vita e le sue azioni, può dirsi che siasi proposto un oggetto sodo, reale, e sussistente. Tanto è vero, che ogni altro sol ama le vanità e'l niente, e corre dietro alla falsità e alle menzogne.

## CAPITOLO XI.

*Di un'altra cagion della confusione de' nostri pensieri e discorsi cioè che gli attacchiamo alle parole.*

**A**bbiam già detto, che la necessità d'usar segni esteriori per farci intendere, fa che in guisa uniamo alle parole le nostre idee, che frequentemente più delle cose consideriamo le parole. E questa sì è una delle cagion più ordinarie della confusione de' nostri pensieri e de' nostri ragionamenti.

Imperciocchè bisogna osservare, che quantunque gli uomini spesse volte abbiano idee differenti d'una medesima cosa, servonsi tuttavia de' medesimi termini per esprimerle. L'idea, per esempio, che un filosofo pagano ha della virtù, è differente da quella, che ne ha un teologo. E pure ciascheduno esprime la sua idea con la stessa parola di virtù.

In oltre gli uomini stessi in differenti età hanno considerato le medesime cose in maniere differentissime. Nientedimeno sempre le hanno tutte accoppiate a un medesimo nome. Il che fa, che pronunziandolo eglino, o udendolo a pronunziare, si confondono facilmente, or pigliandolo secondo un'idea, ed or secondo un'altra. Per esempio avendo conosciuto l'uomo, essere in se qualche cosa, qualunque ella fosse, la quale cagionava il suo nodrire e crescere, la chiamò *Anima*; e stese questa idea a ciò che c'è di simile, non solo negli animali, ma eziandio nelle piante. Avendo di più osservato che egli pensava, chiamò parimenti, *Anima*, ciò che era in se il principio del pensiero. Questa somiglianza di nome ha fatto che si prendesse per una medesima cosa, e ciò che pensava, e ciò che faceva che il corpo si nodrisse e crescesse. Così parimenti si è stesa la parola, *vita* a significare ciò, che e negli animali ca-

gio-



giona le lor operazioni, e in noi i nostri pensieri; benchè queste sieno cose totalmente diverse.

V'ha eziandio molto di equivoco nelle parole, *Senso*, o *Sentimento*, anche allorchè prendonfi queste parole solamente pe' cinque sentimenti del corpo. Imperocchè succedono per l'ordinario tre cose in noi, quando usiamo i nostri sensi, come quando vediamo qualche cosa. Primieramente s'imprimono certi movimenti negli organi corporei, cioè nell'occhio, e nel cervello. Secondariamente questi movimenti danno occasione alla nostr'anima di concepir qualche cosa; come il moto impresso nel nostr'occhio dal riflesso del lume nelle goccioline della pioggia, fa che ella abbia le idee del color rosso, dell'azzurro, e del giallo. In terzo luogo v'è il giudizio, che noi formiamo di ciò, cui vediamo; come per esempio dell'iride, alla quale si attribuiscon da noi questi colori, e la quale si concepisce d'una certa grandezza, d'una certa figura, e d'una certa distanza. Di queste tre cose solo la prima è nel nostro corpo. Le due altre sono solamente nella nostr'anima, ancorchè con l'occasione di ciò che succede nel nostro corpo. E ciò non ostante queste tre cose, così differenti come sono, tutte le comprendiamo sotto un medesimo nome di *senso*, o di *sentimento*; cioè di *vista*, di *udito*, ec. Perchè quando si dice, che l'occhio vede, ode l'orecchio, ciò non può intendersi, se non in quanto all'organo corporeo: essendo evidente, che l'occhio non ha cognizione alcuna degli oggetti che se gli affacciano, nè a lui s'appartiene il formarne i giudizj. Si vuol dire per lo contrario, che noi non abbiamo veduto una persona, la quale s'è fatta incontro a noi allorchè noi non v'abbiam fatto riflesso. Allora dunque pigliasi la parola, *vedere*, per lo pensiero, il quale formasi nell'anima nostra dopo di ciò, che succede nel nostr'occhio e nel nostro cervello. E prendendosi in tal significato, la parola, *vedere*, l'anima sola è quella, che vede e non

non il corpo, come lo asserì Platone, e Cicerone dopo di esso con queste parole. *Nos enim ne nunc quidem oculis cernimus ea, quæ videmus. Neque enim est ullus sensus in corpore; sed, ut non solum physici docent, verum etiam medici, qui ista aperta & patefacta viderunt, viæ quasi quedam sunt ad oculos, ad aures, ad nares a sede animi perforatæ. Itaque sæpe aut cogitatione, aut aliqua vi morbi impediti, apertis atque integris & oculis & auribus, nec videmus nec audimus: ut facile intelligi possit, animum & videre & audire, non eas partes, quæ quasi fenestræ sunt animi.* Finalmente pigliansi queste parole, senso, vista, udito, ec. per l'ultima di queste tre cose, cioè per giudizj, i quali dopo forma la nostr'anima, da' concepimenti, i quali ha ella avuti con l'occasione di ciò che accade negli organi corporali, come quando diciamo, che i sensi s'ingannano, come quando veggiamo incurvato un bastone sott'acqua, o quando ci apparisce il sole con due piedi di diametro. Imperciocchè certa cosa è, che non può esservi errore o falsità, nè in ciò che accade negli organi del corpo, nè nel puro concepimento della nostra mente, il quale è una semplice apprensione: ma che tutto l'errore nasce, perchè noi mal giudichiamo, conchiudendo per esempio, che il sole abbia due soli piedi di diametro, conciossiachè la sua gran distanza fa, che se ne formi nel fondo del nostr'occhio un'immagine quasichè della stessa grandezza di quella, che vi formerebbe un oggetto di due piedi in una certa distanza più porporzionata alla nostra maniera ordinaria di vedere. Ma perchè noi abbiám fatto questo giudizio fin dalla nostra infanzia, e vi ci siamo così assuefatti, che lo facciamo nello stesso momento che veggiamo il sole, senza quasi riflettervi; però noi lo attribuiamo alla vista, e diciamo che veggiamo gli oggetti piccoli o grandi, conforme ci son più da lontano, o più da presso: quantunque e' sia il nostro spirito, e non il nostro occhio, quello che giudica della lor piccolezza e grandezza.

Tut-



Tutti i linguaggj son pieni d'un'infinità di parole di tal fatta, le quali avendo un solo suono, tuttavolta significan idee del tutto diverse.

Ma è da osservare, che quando un nome equivoco significa due cose, le quali non hanno relazione veruna fra di se, e le quali gli uomini mai non le hanno confuse ne' loro pensieri, egli è quasi impossibile, che allora noi c'inganniamo, e che siaci cagion di errore. Onde nessuno il quale abbia lume di ragione, rimarrassi ingannato dall' equivoco della parola, *Montone*, se ella significhi, o un animale o un segno del zodiaco. Ma quando l'equivoco è nato dall'errore stesso degli uomini, i quali per loro trascuratezza hanno confuso idee differenti, come nelle parole, *Anima*, lo sgannarli è malagevole; imperciocchè si suppone, che coloro, i quali si son serviti i primi di tali vocaboli, gli abbiano bene intesi. Laonde basta sovente a noi il pronunziarli, senza mai esaminare, se l'idea che ne abbiamo, sia chiara e distinta. Anzi giungiamo talvolta ad attribuire ad una cosa, la quale noi nominiamo con lo stesso vocabolo, ciò che non conviene se non a idee di cose incompatibili con quella; senza avvederci, che ciò nasce, perchè abbiain noi confuso due cose differenti in un medesimo nome.

## CAPITOLO XII.

*Del rimedio alla confusione, che nasce ne' nostri pensieri e discorsi; della confusione delle parole; della necessità e utilità di definir le parole, delle quali noi ci serviamo; e della differenza tra la definizione delle cose, e quella delle parole.*

IL miglior mezzo per non incorrere nella confusione delle parole, che incontransi ne' linguaggi comuni, si è il formare un nuovo linguaggio, e nuove parole, le quali sieno unite a quelle sole idee le quali vogliamo noi, che rappresentino. Ma a questo effetto non è già necessario il formar voci nuove, potendoci noi servir di quelle, che già sono in uso; considerandole, come se non avessero significato veruno, per dar loro quello che vogliamo noi che elle abbiano; e spiegandoci con altre parole semplici, e niente equivocate a qual idea vogliamo noi applicarle. Volendo io per esempio provar, che la nostr' anima è immortale, la parola, *Anima*, essendo equivoca, come si è dimostrato, produrrà facilmente della confusione in ciò che io debbo dire. Onde per isfuggirla io considererò questa parola, come s'ella fusse una voce finora di niun significato, e unicamente l'applicherò a quella cosa che è in noi il principio del pensare, dicendo; *Io chiamo anima ciò, che in noi è il principio del pensiero.*

E questa è quella, che chiamasi Definizion di parole, *definitio nominis*, della quale sì utilmente servono i geometri; e la quale dee si ben distinguere da quella, che vien chiamata Definizion della cosa, *definitio rei*.

Imperocchè nella definizione della cosa, quale si è questa: *L'uomo è un animal ragionevole; Il tempo è la misura del moto*; lasciarsi al termine definito, Uomo o Tempo,



po, la sua idea ordinaria, in cui pretendesi, che si contengano queste altre idee, *Animal ragionevole*, o *Misura del moto*. Ma all'incontro nella definizione della parola, come abbiamo detto, riguardasi la voce, e dipoi ella si determina ad essere il segno d'un'idea, la quale vien manifestata con altre parole.

Ci bisogna altresì guardare di non confonder la definizione della parola di cui parliamo qui, con quella di cui parlano alcuni filosofi, e per la quale intendono l'interpretazion d'una parola, secondo il suo significato usato, o secondo la sua etimologia. Di questa noi parleremo altrove. Qui per lo contrario rimirasi all'uso particolare di chi definisce una parola, la quale egli vuole che si prenda in quel senso che esso le dà, acciocchè bene si concepisca il suo pensiero, senza curarsi, se gli altri l'abbiano presa nel medesimo senso o no.

Quindi in primo luogo ne segue, che le definizioni delle parole son arbitrarie, ma quelle delle cose non già. Ciaschedun suono essendo per se stesso e per sua natura indifferente a significare ogni sorta d'idee, a me sarà permesso, per uso mio proprio, determinare un suono a significar precisamente una cosa particolare, senza mescolarvene alcun'altra, purchè di ciò io ne renda gli altri avvertiti. Ma inquanto alla definizione delle cose, la faccenda non va del pari. Imperciocchè non dipende dall'arbitrio degli uomini, che l' idee comprendano ciò che essi vorrebbero: onde se in una definizione noi attribuiamo a queste idee qualche cosa che elle non comprendono, necessariamente noi caderemmo in errore.

E per addurre un esempio, se, spogliando io la parola, *Parallelogrammo*, d'ogni significato, la piglio per significare un triangolo, ciò mi è permesso, nè vi commetto errore alcuno; purchè sempre io la prenda in tal senso. E allora potrò asserire, che un parallelogrammo ha tre angoli uguali a due retti. Ma se lasciando a que-

questa parola il suo significato, e l'idea sua ordinaria; che è di significare una figura, i cui lati son paralleli, io dicessi, il parallelogrammo essere una figura di tre linee; perchè questa allor sarebbe una definizione di cosa, che saria falsissima; essendo impossibile, che una figura di tre linee abbia i suoi lati paralleli.

Secondariamente ne segue, che le definizioni delle parole non posson mettersi in disputa, per questa stessa ragione, perchè son arbitrarie. Perchè voi non potete negare, che un uomo non abbia dato ad un suono il significato, che dato gli ha; che abbia il suono questo significato nell'uso di questo uomo, dopo avervene egli avvertito. Ma in quanto alle definizioni delle cose, si ha spesso il diritto di venirne a contrasto; perchè posson elleno esser false, come lo abbiamo dimostrato.

Ne segue in terzo luogo, che niuna definizione di nome potendo essere messa in disputa, tutte posson prendersi per principj. Ma per l'opposto le definizioni delle cose in niun modo posson esser prese per principj; e sono vere proposizioni, che posson negarsi da coloro che vi troveranno qualche oscurità: e conseguentemente hanno bisogno di prova, come ogni altra proposizione; nè mai deggion supporfi, se non in caso che elle per se stesse fosser così chiare, come gli assiomi.

Tutta volta ciò che dicemmo, la definizione della parola poterfi pigliar per principio, ha bisogno di spiegazione. Imperciocchè ciò solamente è vero, perchè non può negarsi, che l'idea, la quale con essa viene ad esprimersi, non possa chiamarsi con quella parola che le vien assegnata. Ma perciò non deesi in altre conchiudere, che l'idea espressa con la medesima parola, siasi qualche cosa di reale. Posso io per esempio definire la parola, *Chimera*, dicendo, io chiamo chimera ciò che implica contraddizione. Ma quindi mai non ne seguirà, che la chimera sia qualche cosa. Parimenti se un filosofo  
mi



mi dice; Gravità io chiamo quel principio intrinseco, il quale fa cadere un sasso senza esserne sospinto; io non mi opporrò a coral definizione; anzi volontariamente l'ammetterò, perchè mi dà ad intendere ciò che esso vuol dire. Ma poi gli negherò, esser qualche cosa di reale ciò, che esso intende con la parola di gravità: non essendo assolutamente ne' sassi un tal principio.

Ho voluto spiegar ciò alquanto diffusamente, per due grandi abusi, che si commettono nella filosofia comune. Il primo si è, di confonder la definizione delle cose con quella delle parole, e d'attribuire a quella ciò, che a questa solamente conviene. Perchè avendo fatto certuni a lor capriccio cento definizioni, non di parole, ma di cose, le quali son falsissime, e niente affatto spiegano la vera natura delle cose, nè dell' idee che naturalmente ne abbiamo; vogliono poscia, che si considerin le stesse definizioni come principj, a' quali nessuno può contraddire; e se alcuno le nega, come son da negare, pretendono, che con essi non si possa disputare.

Il secondo abuso si è, che non usando eglino quasi mai le definizioni delle parole per levarne l'oscurità, e per accoppiarle a idee chiaramente espresse, le lasciano nella lor confusione; donde avviene, che la maggior parte delle loro dispute son pure contese di parole. Anzi per l'ordinario si servono di ciò, che v'è di chiaro e di vero nelle loro idee confuse; per istabilir ciò che elle hanno di oscuro e di falso: il che facilmente sarebbersi levato, quando si fossero definiti i nomi. Così i filosofi comunemente si persuadono, che non v'abbia cosa al mondo più chiara di queste, che il fuoco sia caldo, che una pietra sia grave; cosicchè siasi una follia il negarlo. E veramente il persuaderanno a qualsia, finchè non sene faranno definiti i nomi. Ma definiti che sieno, facilmente si scorgerà, se è chiaro od oscuro ciò che ver-

ra ad essi negato. Perchè bisognerà interrogarli, che cosa intendano per la parola, caldo, e per la parola, grave. Imperciocchè se risponderanno, che per la parola, caldo, intendono solamente ciò, che è atto a cagionare in noi il senso del calore, e per la parola, grave, ciò, che cade, non venendo sostenuto, con ragione dicono, che bisogna essere irragionevole, per negare, che 'l fuoco sia caldo; e grave una pietra. Ma se per caldo intendono; che egli abbia una qualità somigliante a quella, che noi c'immaginiamo; quando sentiamo del caldo in noi; e se per gravità intendono, che abbiavi un principio intrinseco; che sforzi la pietra a gire verso il centro, senza venirvene sospinta da chi che sia: allora sarà facile il mostrare ad essi; che non si nega una cosa chiara; ma una oscurissima; per non dire falsissima, quando si nega; in questo senso esser caldo il fuoco, e grave una pietra. Imperciocchè bensì è chiaro, che 'l fuoco ci fa avere il sentimento del caldo mediante l'impressione, che fa nel nostro corpo. Ma in niun modo è chiaro, che il fuoco in se abbia nulla di simile a ciò che sentiamo noi, quando gli siamo vicini. Parimenti è chiaro, che una pietra non sostenuta discende: ma non già, che da se stessa discende; senza esserne sospinta.

Eccovi dunque la grand'utilità della definizione delle parole; cioè di far chiaramente comprender ciò di che si tratta, affin di non contrastare inutilmente di parole, le quali chi le intende in una foggia, e chi in un'altra; come anche avviene tratto tratto negli ordinari discorsi.

Ma oltre a questa utilità, ce n'è ancora un'altra; cioè che non puossi aver sovente un'idea distinta d'una cosa, se non impiegandovi molte parole per significarla. Sarebbe però importuno, principalmente ne' libri delle scienze, ripeter sempre questa gran moltitudine di parole. Sicchè essendosi con tutte queste parole fatto



comprendere la cosa, poscia l'idea che se n'è concepita, s'attacca ad una sola parola, la quale così tiene il luogo di tutte l'altre. Essendosi per esempio compreso, esserci de' numeri divisibili ugualmente in due, per non ripetere spesso tutti questi termini, a questa proprietà si dà il suo nome, dicendo: lo chiamo numero pari, ogni numero, che è divisibile ugualmente in due. Ciò dà a conoscere, che ogni qual fiata s'adopera tal nome definito, deesi mentalmente sostituire la definizione in sua vece, e averla così presente, come se si dicesse per esempio: Il numero pari intenesi presentemente esser quello, il quale in due ugualmente si può dividere. E queste due cose deggion essere talmente nel pensiero unite e inseparabili, che ogni qual volta il discorso ne esprime l'una, l'intelletto immediatamente v' unisca l'altra. Perchè que' che definiscono i termini con tanto di accuratezza, come fanno i geometri, il fanno per accorciare il discorso, e con frequenti circonlocuzioni, per non rendersi noiosi: *Ne assidue circumloquendo moras faciamus*, come dice Santo Agostino: ma nol fanno per accorciar l'idee delle cose, delle quali discorrono. Imperciocchè pretendono, che l'intelletto interamente supplisca a' termini che sono brevi, e i quali solo adoprano per iscarsare quell'imbarazzo che recherebbe la moltitudine delle parole.

### C A P I T O L O XIII.

*Osservazioni rilevanti circa la Definizion delle parole.*

**D**Opo avere spiegato, che cosa sieno le definizioni delle parole, e quanto elle sien utili e necessarie, fa d'uopo il farvi alcune osservazioni circa la maniera di servircene, affinchè non ce n'abusiamo.

La prima osservazione si è, che non dobbiamo pigliare a definir ogni parola; perchè il far ciò sovente sareb-

be inutile, ed anche impossibile. Sarebbe sovente, dico, inutile il definir certe parole; perchè quando l'idea che hanno gli uomini di qualche cosa, è distinta, e chiunque intende un linguaggio, forma la stessa idea, udendo a pronunziare una parola, sarebbe inutile il definirla; conciossiacchè si ha di già il fine della definizione, che è, che la parola sia unita a un'idea chiara e distinta. E ciò avvien nelle cose molto semplici, delle quali tutti gli uomini naturalmente hanno una stessa idea; cosicchè le parole onde ella vien significata, sono intese ugualmente da chiunque le adopera; ovvero se v'è mescolato qualche cosa di oscuro, tuttavia la loro principal attenzione sempre rimira ciò, che v'è di chiaro: laonde chi se ne serve per significare un'idea, che è chiara, non può temere di non esserne inteso. Tali sono le parole di *Ente*, *Pensiero*, *Estensione*, *Uguaglianza*, *Durazione* o *Tempo*, e altre di questa sorta. Imperciocchè ancorchè alcuni oscurino l'idea del tempo con varie proposizioni le quali ne formano, e chiaman definizioni; cioè che il tempo è la misura del moto secondo l'anteriorità e la posteriorità: nientedimeno non riflettono a questa definizione, allorchè odono a favellar del tempo, e sol ciò concepiscono, che son soliti concepirne tutti gli altri. Laonde i dotti egl'ignoranti intendono la medesima cosa, e con la medesima facilità, quando si dice a loro, che un cavallo spende meno di tempo in fare un miglio, di quello che una testuggine.

In oltre sarebbe impossibile il definire ogni parola. Imperciocchè per definirla, deggion si necessariamente pigliare altre parole, le quali significhin l'idea alla quale si vuol accoppiare la medesima: e se volessimo eziandio definir le parole che abbiamo usato per la sua spiegazione, avremmo noi bisogno d'altre parole; e così in infinito. Ci bisogna dunque stare a certi termini primari, i quali non si definiscono. Pertanto ugualmente e' si meriterebbe biasimo, e l'uso troppo scarso, e lo smoderato del definire; mercecchè con l'uno e con l'altro caderemmo



mo noi nella confusione, la quale vogliamo sfuggire.

La seconda osservazione si è, che non debbonfi mutar le definizioni già ricevute, quando non vi si trova in che dannarle. Perchè è più facile sempre il far intendere il significato d'una parola, la quale dall'uso è già renduta comune, o almeno la quale gli uomini dotti hanno unita a una idea; di quello che unirla ad una nuova idea, distaccandola dalla sua prima e consueta. Pertanto sarebbe male il cangiar le definizioni ammesse da' Matematici, salvo se alcuna ve ne fosse d'oscura, e l'idea della quale non ne venisse espressa con tutta la necessaria chiarezza; come forse in Euclide son le definizioni dell'angolo, e della proporzione.

La terza osservazione si è, che quando abbiamo a definire una parola, dobbiamo, quanto mai è possibile, accomodarci all'uso, e non darle un significato del tutto lontano dal suo consueto; e molto meno un significato contrario alla sua etimologia; dicendo per esempio: Io chiamo parallelogrammo una figura terminata da tre linee: ma dobbiamo per lo più contentarsi di spogliare dell'uno de' loro significati quelle parole, che ne hanno due, per appigliarci solamente all'altro: Così per esempio la parola, Calore, significando nell'uso comune, e l'sentimento che noi ne abbiamo, e una qualità, che immaginiamo essere nel fuoco in tutto simile a quello che sentiamo in noi stessi; per isfuggire tal ambiguità, posso servirmi del nome di calore, applicandolo all'una di queste idee, e separandolo dall'altra; e dire: Io chiamo calore il sentimento, che ho quando mi accosto al fuoco: dando alla cagione di tal sentimento, o un altro nome, cioè di ardore; o dandole questo medesimo nome con qualche giunta, che lo determini, e lo distingua dal calore preso per sentimento, come sarebbe a dire, *calor virtuale*.

La ragion di questa osservazione si è, perchè avendo gli uomini una volta congiunta un'idea a un nome, non così facilmente da esse ve la disgiungono; onde di conti-

NOVO ritornando loro a memoria l'antica idea, agevolmente obblia la nuova che volete voi dare allo stesso nome, nel definirlo. Sicchè sarebbe più facile, avvezzarli a una parola la quale niente affatto significasse, come chi dicesse; Io chiamo Bara una figura terminata da tre linee, di quello che usarli a spogliare la parola, Parallelogrammo, dell'idea d'una figura i cui lati opposti son paralleli, per farle significare una figura, i lati delle quali non posson essere paralleli.

In questo difetto son caduti i chimici tutti, i quali senza utile veruno si son compiaciuti di cangiare il nome alla maggior parte delle cose che trattano, e di dare alle stesse nomi che già significan altre cose, e che niuna vera relazione hanno alle nuove idee, alle quali vengono congiunti. Il che anche porge ad alcuni il motivo di far ragionamenti ridicoli, qual è quello di colui, che immaginandosi, che la peste fusse un mal saturnino, pretendeva, che sarebbon guariti gli appestati, quando si attaccassero al collo un pezzo di piombo, da' chimici chiamato *Saturno*, sul' quale si fosse colpito in giorno di sabato, Saturno anch'esso nominato, la figura, di cui servonfi gli astronomi, per significare quel pianeta. Quasichè le relazioni arbitrarie tra'l piombo e'l pianeta saturno, e tra questo stesso pianeta e'l giorno di sabato, e'l picciolo carattere con che s'esprime, potessero aver effetti reali, e veramente guarire da malattie.

Ma ciò che c'è di più intollerabile nel linguaggio de' chimici, si è il profanar che fanno de' più sacrosanti misteri della nostra Religione, per velarne i lor pretesi segreti, e l'esser giunti a tal segno d'impietà, che applichino che disse la Scrittura de' veri Cristiani, che sono il *Genere eletto*, il *Sacerdozio regale*, la *Gente santa*, il *Popolo acquistato di Dio*, chiamato da esso dalle tenebre all'ammirabil suo lume, alla chimerica confraternita della *Rosca Croce*, che presso di loro son que' saggi, che so-  
no



no giunti all' immortalità beata, col trovare il modo, meditante la pietra filosofica, di fissar l' anima nel corpo suo; conciossiachè, com' essi dicono, non c' è corpo più siso e più incorruttibile dell' oro. Posson vedersi queste sciocchezze, e molte altre simili nell' Esame, che ne fa Pier Gassendi della Filosofia del Fludde, dove dassi a conoscere, che non v' ha caratteri più chiari di menti malfane, che quelli di sì fatti scrittori enimmatici, i quali vanno immaginandosi, che i pensieri più sciocchi, per non dire i più falsi e i più empj verran giudicati essere grandi misteri, essendo vestiti delle maniere d' un parlare niente intelligibile all' universale degli uomini.

C A P I T O L O X I V.

*D' un' altra sorta di Definizioni di parole, con le quali spiegasi ciò che esse significano nell' uso comune degli uomini.*

**C**Io tutto, che abbiain detto delle definizion delle parole, deesi intender di quelle, con le quali definiam le parole che adoperiamo noi in particolare; il che le rende libere ed arbitrarie; imperciocchè a ciascheduno è permesso di servirsi di qual vocabolo gli piace, per esprimere le sue idee; purchè esso ne renda gli altri avvertiti. Ma come gli uomini sono solamente padroni del loro linguaggio, e non dell' altrui, ognuno ha bensì il diritto di fare un dizionario per se; ma non ha il diritto di farlo per gli altri, nè di spiegar l' altrui parole con que' significati i quali essi non hanno affissi alle medesime. E però quando non s' ha pensiero di dare a conoscere semplicemente, in qual senso piglisi una parola; ma si pretende di spiegare il senso comune, in tal caso le definizioni in nissun modo son arbitrarie; ma son obbligate, e astrette a rappresentare, non la veri-

tà delle cose, ma la verità dell'uso, e deggionsi giudicar false, quando veramente non esprimono quest'uso, cioè a dire quando non uniscono alle voci quell'idee medesime, le quali vi sono state unite da coloro che ordinariamente le adoprano. E ciò dimostra eziandio, che queste definizioni posson esser messe in disputa, perchè tuttodi si disputa del significato, che dall'uso vien dato a' termini.

Ma ancorchè sembri, che s'appartengono a' gramatici queste definizion di parole; perchè di queste si compongono i vocabolarj, i quali altro non sono, che spiegazion dell' idee, che gli uomini si son convenuti di legare a certe voci; nulladimeno posson farsi su tal proposito molti riflessi importantissimi per l'esattezza de' giudizj.

Il primo, il quale serve di fondamento agli altri, si è, che gli uomini spesso non consideran tutto il significato, che hanno le parole; cioè a dire che le parole significan sovente più che non pare; e che quando se ne vuole spiegare il significato, non rappresentano tutta intera l'idea, che imprimono nelle menti altrui.

Imperocchè il significare d'una voce, o pronunziata o scritta, altro non è, che risvegliare un'idea, nel giugnere che fa a' nostri orecchi, o a' nostri occhi. Ma spesso avviene, che una parola oltre alla principal idea, la quale vien risguardata come il proprio suo significato, eccita molte altre idee, che posson chiamarsi accessorie, alle quali non poniamo mente, quando ne riceviamo l'impressione. Dicesi per esempio ad una persona: *Voi ne mentiste*. Se si risguarda il solo principal significato di questa espressione, egli è il medesimo, che dirle: *Voi sapete il contrario di ciò che dite*. Ma oltre a questo principal significato, queste parole portan seco nell'uso un'idea di iprezzo, e d'oltraggio, e fan credere, che chi le pronunzia, non si cura di farci ingiuria, il che le rende ingiuriose ed offensive.

Talvolta queste idee necessarie non sono affisse alla  
pa-



parola da un uso comune, ma solamente dall'uso di chi se ne serve. E tali propriamente son quelle, che son eccitate dal tuono della voce, dall'aria del viso, da' gesti, e dagli altri segni naturali, i quali accoppiano alle nostre parole un'infinità d'idee, che variano, mutano, sminuiscono, aumentano il significato, coll'unirvi l'immagine de' movimenti, giudizj, e opinioni di chi parla.

Laonde se colui, che diceva, doverfi pigliar la misura del tuono della sua voce dagli orecchi de' suoi uditori, voleva dire, che bisognava parlare tant'alto, quanto bastava per farsi intendere, ignorava una parte dell'uso della voce; il tuono sovente significando tanto quanto le stesse parole. Ci è voce per insegnare, voce per addulare, voce per riprendere. Spesso si vuole, non solamente che ella giunga agli orecchi di quello a cui si parla, ma che li tocchi, e li percuota; e a niissun piacerebbe, che mentre sgridasse un suo servo alquanto ad alta voce, questi gli rispondesse: *Signore parlate più piano, io ben v'intendo*. Imperciocchè il tuono fa una parte della riprensione, ed è necessario per formar nello spirito quell'idea, che vi si vuol imprimere.

Ma qualche fiata queste idee accessorie son affisse alle parole stesse, perchè si eccitan da chiunque le pronunzia. E ciò fa, che tra l'espressioni le quali sembrano significare una medesima cosa, altre son ingiuriose, altre dolci, altre modeste, altre sfacciate, altre oneste, ed altre disoneste; perchè oltre a quest'idea principale nella quale convengono, gli uomini v'hanno affisso altre idee, le quali son la cagione di tal varietà.

Questa osservazione può servire a discoprir un'affai comune ingiustizia di coloro che si querelano de' rimproveri fatti a se, cangiando i sostantivi in addiettivi, sicchè se vengono accusati d'ignoranza, o d'impostura, dicono d'essere stati chiamati ignoranti, o impostori; e ciò senza ragione, non significando il medesimo queste pa-

role. Imperciocchè i nomi addiettivi, ignorante e impostore, oltre al significare che fanno il difetto, racchiudono ancora un'idea di dispregio, la dove i sostantivi, ignoranza, e impostura significan la cosa, qual si è, non innasprendola o addolcendola. Potrebbe trovarsene dell'altre, le quali significassero la medesima cosa in una maniera, la quale in oltre contenesse un'idea di raddolcimento, e testificasse il desiderio, che s'ha di non oltraggiar quello a cui si fan tai rimproveri. E tali maniere scelgono le persone savie e moderate, ogni qualvolta da qualche ragion particolare non sieno indotti a operare con più di forza.

E quindi può pigliarsi la differenza, che c'è tra lo stile semplice, e'l figurato; e perchè un pensiero ci apparisce assai più efficace, quando s'esprime con una figura, che quando contienfi in un'espressione affatto semplice. Imperciocchè l'espression figurate oltre alla cosa principale, significan il movimento e la passion di chi parla, e imprimono l'una e l'altra idea nella mente; la dove un'espression che sia semplice, ne dipinge la verità del tutto ignuda.

Se per esempio questo mezzo verso di Virgilio; *Usque adeo mori miserum est!* fusse semplicemente in tal guisa espresso, e senza figura; *Non est usque adeo mori miserum:* avrebbe senza dubbio assai meno di forza; la prima espressione significando via più che la seconda. Imperocchè non esprime ella solamente questo pensiero, che la morte non è un sì gran male, come si stima; ma di vantaggio rappresenta l'idea d'un uomo che l'affronta senza spavento: immagine assai più viva che lo stesso pensiero al quale va congiunta. Onde non è maraviglia, s'ella commuove di più; perchè l'anima per via delle immagini vien istruita delle verità, e l'immagine de' movimenti son quelle sole, che la commuovono.

*Si vis me flere, dolendum est*      *Primum ipsi tibi.*  
Ma come lo stile figurato per l'ordinario con le cose  
signi-



figura quelle passioni le quali noi proviamo, nel concepirle e discorrerne; indi posiam giudicare, come abbiamo a servircene, e in quali materie. Ognun vede, quanto e' farebbe ridicolo il servirsene in materie puramente speculative, che si risguardano con occhio tranquillo, e non producono alcun moto in noi. Imperciocchè con le figure esprimendosi i movimenti della nostra anima, l'adoprar quelle in soggetti ne' quali l'anima punto non si commuove, sarà un eccitar movimenti contro natura, e quasi di convulsione. E però grande è la sciocchezza di certi predicatori, i quali in ogni cosa indifferentemente esclamano, e non meno dibattonsi ne' ragionamenti filosofici, che nelle verità più gravi e più necessarie per la salute.

Per l'opposito quando la materia che trattasi, è tale che ragionevolmente ci debba commuovere, e' farebbe un difetto, il parlarne in una maniera secca, fredda, e senza moto; essendo un difetto il non commuoverci dove conviene.

Laonde le verità divine non venendo semplicemente proposte per esser conosciute, ma molto più per essere amate, riverite, e adorate; senza dubbio il dire nobili, sublime, e figurato, con cui le hanno trattate i Santi Padri, è a loro vie più proporzionato, che il semplice e senza figure, come quello degli Scolastici. Avvegnachè quello non tanto c'insegna queste verità, quanto eziandio ci rappresenta i sentimenti d'amore e di venerazione co' quali i Padri ne hanno favellato; e però mostrando al nostro spirito l'immagine di questa santa disposizione, può molto contribuire a imprimercene una simile. La dove lo stile scolastico contenendo le sole idee della verità del tutto ignuda, è men capace di produrre nell'anima i movimenti del rispetto e dell'amore dovuto alle verità cristiane. Il che lo rende in questo proposito non solo men utile, ma eziandio men dilettevole, godendo più l'anima, quando serve agli affet-

affetti, che quando acquista delle cognizioni.

Quindi ancora può sciorirsi quella famosa quistione tra gli antichi filosofi, se v'abbia parole disoneste; e possono confutarfi le ragioni degli Stoici, i quali insegnavano, poterfi usar senza riguardo l'espressioni stimate sconce ed oscene.

Pretendono, dice Cicerone in una lettera sopra d'un tal proposito, che niuna parola sia brutta e sconvenevole. Perchè (dicono) o la disonestà è nelle cose stesse, o nelle parole. Nelle cose non già, perchè permettersi l'esprimerle con altre parole, le quali non sono stimate disoneste. Nè pure nelle parole considerate come suoni; perchè sovente avviene, come Cicerone il dimostra, che un medesimo suono significa varie cose, e riputandosi osceno in un significato, non si reputa in un altro.

Ma tutto ciò è una vana sottigliezza, nata dal non aver que' filosofi ben considerato quest' idee accessorie, le quali unisce l'intelletto all'idee principali delle cose. Imperciocchè se accade, che una medesima cosa può esprimersi onestamente con un suono, disonestamente con un altro; la ragione si è, perchè l'un de' suoni v'accoppia qualche altra idea, che ne cuopre l'infamia; ma l'altro per lo contrario la dipinge allo spirito in una maniera sconvenevole. Così le parole d'adulterio, d'incesto, di peccato abbominevole non sono turpi, quantunque rappresentino azioni turpissime; perchè le rappresentano coperte d'un velo di orrore, che la fa riguardar come colpe: talchè queste parole significan più tosto la colpa delle azioni, che le azioni stesse. Ma ci sono certe parole, che le esprimono senza imprimerne dell' orrore, e più tosto come cose compiacenti, che come colpevoli, unendole nel tempo stesso a un' idea di dissolutezza e di sfacciataggine. E queste son le parole, che chiamansi sconce e disoneste.

Lo stesso diceasi di certe circonlocuzioni, con che onesta



stamente esprimonsi azioni, le quali benchè lecite, hanno in se un non so che della corruzion della natura. Imperocchè queste circonlocuzioni son veramente oneste, esprimendo, non solamente cotali cose, ma eziandio la disposizione di chi ne discorre: conciossiachè e' testifica col suo ritegno, di rimirarle con pena, e di coprirle quanto mai può, e agli altri e a se stesso. La dove chi altrimenti ne discorresse, mostrerebbe di pigliarsi diletto in rimirar tali oggetti; e tal diletto essendo turpe, non è maraviglia, che tali parole le quali imprmono questa idea, vengano giudicate contrarie all'onestà.

Però talvolta una parola stimasi onesta in un tempo, e indecente in un altro. Il che obbligò i Dottori Ebrei a sostituire in certi luoghi della Bibbia nel margine certe parole, da pronunziarsi da' leggitori, in vece di quelle delle quali la Scrittura si serve. La ragione di ciò si è, perchè tali parole quando se ne servirono i Profeti, non erano disoneste, essendo esse congiunte a qualche idea, che facea guardar quegli oggetti con ritegno e con rossore. Ma dipoi essendone stata disgiunta quest'idea, e l'uso avendovene congiunta un'altra indecente e immodesta, son elle divenute oscene. Onde per non portare alla mente un'idea difforme, vogliono i Rabbini, che vi si pronunzino altre parole, senza però cangiarne il testo.

Onde un Autore, cui la profession religiosa obbligava ad una modestia esatta, ragionevolmente ripreso, d'aver usato una parola poco onesta, per significare un luogo infame, mal si difese col dire, che i Padri non s'eran fatto scrupolo di servirsi della parola, *Lupanar*; e che spesso leggon si ne' loro scritti le parole, *Meretrix*, *Leno*, e altre simili, le quali non soffrirebbe la nostra favella. Imperciocchè la libertà con che servironsi i Padri di tali parole doveagli far conoscere, che a' loro tempi non istimavan si disoneste: cioè a dire, che l'uso

non

non vi aveva accoppiata quest'idea di sfacciataggine, che le rende indecenti. Sicchè a torto conchiudeva, che gli era lecito servirsi di quelle che stimansi disoneste nella sua favella; mentre in fatti elle non significano lo stesso, che significavan quelle, delle quali servironsi i Padri. Perchè oltre all'idea principale nella quale conven-gono, contengono eziandio l'immagine d'una rea inclinazione, e un non so che di licenzioso, e di sfrontato.

Essendo dunque sì considerabili quest' idee accessorie, e così variando i principali significati, sarebbe cosa giovevole, che chi scrive Dizionarij, con qualche carattere distinto avvertisse, quali per esempio son le parole ingiuriose, quali le civili, le aspre, le oneste, le disoneste; o più tosto ne levasse via queste ultime del tutto; mettendo sempre più a conto l'ignorarle che l' saperle.

## CAPITOLO XV.

*Dell' idee che l' intelletto aggiunge a quelle che precisamente per l' intelletto vengon significate.*

**S**otto 'l nome d' idee accessorie possiamo altresì comprendere un' altra sorta d' idee, che l' intelletto aggiunge, per una ragion particolare, al significato preciso de' termini. Avvegnachè spesso addiviene, che avendo egli conceputo questo significato preciso, corrispondente al termine, in esso non si ferma quand' egli è troppo confuso e troppo generale, ma prendendo più lontano le sue mire, piglia quindi occasione, di ancor considerare nell' oggetto rappresentato, altri attributi e altre facce, e così di conseguir l' idee più distinte.

Ciò principalmente succede ne' pronomi dimostrativi, quando in vece del nome proprio si adopera il neutro *boc*, cioè: *imperocchè egli è chiaro, che da ciò vien significato*



cato questa cosa; e da *hoc* vien significato *hec res, hoc negotium*. Or la parola *cosa, res*, denota un attributo generalissimo e confusissimo di qualunque oggetto, nulla essendovi a cui il termine, *cosa*, non si possa attribuire.

Ma come il pronome dimostrativo, *hoc*, non denota semplicemente la cosa in se stessa; ma in oltre la fa concepire all'intelletto come presente; così l'intelletto non s'arresta su questo solo attributo di cosa. Egli per lo più v'accoppia qualche altro attributo distintivo. Quando, per esempio, usa la parola *ciò* per mostrare un diamante, la mente non appagasi di sol concepirlo come una cosa presente; ma v'accoppia l'idee del corpo duro e rilucente, che ha una tal forma.

Tutte queste idee, sì la prima e principale, che quella cui lo spirito v'unisce, si eccitan al pronunziare la parola *hoc*, applicata a un diamante; non tuttavia vi si eccitan a un modo; imperocchè l'idea dell'attributo di cosa come presente, vi si eccita come significato proprio della parola; e quest'altre si eccitan come idee, che la mente concepisce legate e medesimate con quell'idea prima e principale; ma non sono già precisamente indicate per la parola *hoc*. Siccome dunque s'applica il termine *hoc* a materie differenti, così differenti son anche le giunte. S'io dico, *hoc*, mostrando un diamante, questo termine sempre mai significherà questa cosa; ma la mente vi supplirà e aggiungerà, che ella è un diamante, un corpo duro e rilucente; e s'ella è vino, la mente v'aggiungerà l'idee della fluidezza, del sapore, e dell'odore del vino; e così dell'altre cose.

Convien dunque distinguere l'idee aggiunte dall'idee significate; imperocchè quantunque l'une e l'altre in una mente medesima esistano, non però esistono nello stesso modo. E la mente che v'aggiugne quell'altre più distinte idee, non lascia tuttavia di concepire, che l termine *hoc*, significa solo in se stesso una idea confusa, e

la quale benchè unita a idee distinte, restasi sempre confusa.

E qui è da dir qualche cosa intorno a un importuno cavillo, che i ministri hanno renduto famoso, e su cui fondano il loro principale argomento, per istabilire il loro sentimento di figura nell' Eucaristia: nè è da farsi maraviglia, che noi qui facciamo questa osservazione, per dichiarare un argomento anzi degno della logica che della teologia.

Pretendon costoro, che nella proposizione di Gesù Cristo, *Questo è il mio corpo*, la voce *questo* significhi il pane; e dicono: Il pane realmente non può essere il corpo di Cristo: dunque la proposizione di Cristo non significa *Questo realmente è il mio corpo*.

Qui non fa di mestieri, disaminar la minore, e mostrarne la falsità; ciò altrove s'è fatto. Sol qui trattasi della maggiore, in cui affermano, che la parola *questo* significa il pane. Sovra di ciò altro noi non abbiamo a dire, giusta l' principio testè da noi stabilito, se non che la voce *pane* additando un' idea distinta, quest' idea non è precisamente quella che corrisponde al termine *hoc*, il quale solo addita un' idea confusa di cosa ch'è presente. Egli è vero tuttavia, che quando Cristo proferì questa parola, nel tempo stesso avendola gli Apostoli applicata al pane che teneva esso in mano, verisimilmente hanno aggiunto all' idea confusa di *cosa presente*, denotata dal termine *hoc*, l' idea distinta del pane, ch'era solamente eccitata, e non precisamente significata da questo termine.

Il non porre mente a cotal distinzione necessaria fra l' idee eccitate, e l' idee precisamente significate, ha posto i Ministri in tutto questo imbarazzo. Fanno eglino mille sforzi vani, per mostrare che Cristo mostrando del pane, e gli Apostoli veggendolo, e applicandovi, mediante la parola *hoc*, non poteano non concepire del pane. Concedesi, aver essi apparentemente concepito del



pane, e aver anche avuto motivo di concepirlo : non occorre che in ciò tanto s'affannino. La quistione non è, se allor concepiron del pane, ma del come lo concepirono.

Se allora eglino concepirono, ovvero s'ebbero nella mente l'idea distinta del pane, noi diciamo, che non l'ebbero come indicata del pronome *hoc*, il che è impossibile, mentre quello non altro mai indicherà, che un'idea confusa : ma l'ebbero come idea unita a quest'idea confusa, ed eccitata dalle circostanze.

Nel progresso comprenderassi l'importanza di cotal osservazione. Ma gioverà qui aggiugnere, che questa distinzione così è indubitabile, che nel punto stesso che si fanno a provare, che l termine *ciò* significa del pane, altro non fanno che confermarla. *Ciò*, dice un Ministro che ultimo ragionò su tal materia, *non solo significa questa cosa presente; ma questa cosa presente, che voi sapete ch'è pane*. In questa proposizione, chi non iscorge, questi termini, *che voi sapete ch'è pane*, essere accoppiati alla voce, *cosa presente*, per una proposizion incidente: ma precisamente quelli non additarsi per la parola, *cosa presente*; il soggetto d'una proposizione non mai significando la proposizione intera; e per conseguenza in tal proposizione, la quale fa questo senso, *ciò che voi sapete ch'è pane*, la voce *pane* esser bensì accoppiata alla voce *ciò*, ma dalla stessa voce *ciò* non essere significata?

Ma che importa, diranno i Ministri, che la parola *ciò* denoti precisamente il pane, purchè sia vero che gli Apostoli concepirono, che quello che Cristo nomina *ciò*, era *pane*?

Eccone ciò che importa : il termine *ciò* altro per se non denotando, che l'idea precisa di *cosa presente*, benchè determinata al pane per l'idee distinte che unironvi gli Apostoli; sempre si restò capace d'un'altra determinazione, e d'esser legata da altre idee, senza che la

mente s'accorgesse di tal mutazione. E però quando Cristo della parola *ciò*, pronanzio, che quello era il suo corpo, gli Apostoli sol ebbero a separarvi la giunta che aveanvi fatta per l'idee distinte del pane; e ritenendo tuttavia la medesima idea di *cosa presente*, dopo terminata la proposizione di Cristo, concepiron, che questa cosa presente era allora il corpo di Cristo: e così la parola *hoc*, *ciò*, che in prima avean congiunta a pane, per una proposizione incidente, dipoi congiunsero con l'attributo di corpo di Cristo. L'attributo, corpo di Cristo, obbligolli bensì a troncar l'idee aggiuntevi; ma non fe già che mutasser l'idea precisamente disegnatevi per la parola *hoc*; e semplicemente concepirono che quella cosa era il corpo di Cristo. Ed ecco tutto'l mistero di questa proposizione, il qual non nasce dall'oscurità de' termini; ma dal cangiamento operatovi da Cristo, il quale fece a questo soggetto avere due determinazioni diverse, e nel cominciare e nel finire della proposizione, come spiegheremo nel secondo libro, dove nel cap. xii.) tratterassi dell'unità di confusione ne' oggetti.





# PARTE SECONDA,

*Che contiene le considerazioni, che gli uomini hanno fatte sopra i Giudizj.*

## CAPITOLO PRIMO.

*Delle parole, relativamente alle proposizioni.*

**C**OME nostro divisamento è, di qui esporre le varie osservazioni che hanno fatte gli uomini sopra i loro giudizj; e come questi giudizj son proposizioni composte di parti diverse; fa di mestieri dar cominciamento dalla sposizion di queste parti, le quali principalmente son nomi, pronomi, e verbi.

Poco importa esaminare, se'l trattarne s'aspetti alla gramatica o alla logica; e la più corta si è il dire, che ciò ch'è utile al fine di ciascun'arte, a quella si aspetta il trattarne, ovver siane sua particolare la cognizione, ovvero altre arti e altre scienze servansi della medesima.

Or egli è certamente di qualche utilità al fin della logica, il qual è *di ben pensare*, l'intendere gli usi diversi de' suoni, che son destinati a significar l'idee alle quali s'è avvezza la mente a leggerli con tale strettezza, che gli uni senza l'altre concepire non si possono; e l'idea della cosa si eccita per l'idea del suono, e l'idea del suono per quella della cosa.

Possiam dire generalmente su questo proposito, che le parole sono suoni distinti e articolati, de' quali gl'uomi-

ni si son formati segni, per far palese ciò che avviene nelle loro menti.

E perchè ciò che vi avviene, si riduce all'apprendere, giudicare, ragionare, e ordinare, come già s'è detto, servono le parole al manifestamento di queste operazioni; e però se ne sono principalmente inventate di tre sorte, delle quali noi qui prenderemo a favellare; cioè nomi, pronomi, e verbi, i quali tengon luogo di nomi, e che qui più minutamente convienci esporre.

## DE' NOMI.

**G**LI oggetti de' nostri pensieri, come detto abbiamo, essendo o cose o modi di cose, le parole istituite a significare sì le cose che i modi, si chiaman *nomi*.

Que' che significan cose, chiamansi *nomi sostantivi*, come *terra*, *sole*. Que' che significan modi, nel tempo stesso denotando il soggetto a cui convengono, chiamansi *nomi aggettivi*, come *buono*, *giusto*, *rotondo*.

Ma quando per astrazion di mente, si concepiscono questi modi, senza riferirli a un determinato soggetto; imperocchè allora in qualche foggia sussistono nell'intelletto da se soli; s'esprimono con *nomi sostantivi*, come *saggezza*, *bianchezza*, *colore*.

All' opposto quando ciò ch'in se stesso è sostanza e cosa, vien si a concepire relativamente a qualche soggetto, le parole per cui egli è significato in tal guisa, divengono *nomi aggettivi*, come per esempio *umano*, *carnale*. E poi se sì fatti aggettivi formati de' nomi di sostanza, spogliansi della lor relazione, se ne forman nuovi sostantivi. Così del nome sostantivo, *uomo*, dopo aver formato l'aggettivo *umano*, indi di quest' aggettivo *umano* se ne forma il sostantivo *umanità*.

Vi ha in gramatica nomi presi per sostantivi, che son veri aggettivi, come, *re*, *filosofo*, *medico*, imperciocchè



chè denotan modi o maniere d' essere in un soggetto . La ragione perchè pigliansi per sostantivi , si è , perchè convenendo a un sol soggetto , sempre vi si sottintende quest' unico soggetto , senza che siavi d' uopo esprimerlo .

Per la stessa ragione queste parole *il rosso* , *il bianco* ec. son veri aggettivi , imperocchè la relazione v'è indicata . Ma la ragione per cui non s' esprime il sostantivo al quale si riferiscono , si è , perchè quello è un sostantivo generale che comprende tutti i soggetti di sì fatti modi , e che perciò è unico in quella generalità . Così *il rosso* è ogni cosa rossa , *il bianco* ogni cosa bianca ; o , come dicono i geometri , egli è una *qualunque* cosa rossa .

Gli aggettivi adunque di essenza hanno due significati ; l' uno distinto , che è quello del modo ovver della maniera ; l' altro confuso , ch' è quello del soggetto . Ma quantunque più distinto sia il significato del modo , egli è però indiretto ; dove diretto è quel del soggetto , tuttochè confuso . La parola , *bianco* , *candidum* , significa direttamente , ma confusamente il soggetto ; e indirettamente *bianchezza* , tuttochè distintamente .

## D E' P R O N O M I .

**L'** Uso dei pronomi è di starli in luogo de' nomi , e di fare che se ne schivi la repetizione , che riesce noiosa . Ma non è da immaginarsi , che ponendosi in vece de' nomi , producan nel nostro intelletto il medesimo effetto . Ciò non è vero ; anzi non rimediano alla noja della repetizione , se non solo perchè rappresentano i nomi in una maniera confusa . I nomi , in certo modo , dissvelano le cose alla mente ; i pronomi gliele presentano come velate ; tuttochè la mente comprenda esser quelle le cose medesime significate da' nomi . Sicchè non è nullo assurdo che s' accoppino nomi e pronomi ; *Tu Phædria* , *ecce ego Joannes* .

## DI RAGION DIVERSE DI PRONOMI.

**A** Vendo gli uomini conosciuto, essere sovente inutile e sgraziata cosa, il nominare se stesso, introdussero il pronome di prima persona per sostituirlo al nome di chi parla: *Ego, io*, E per non essere obbligati di nomar quello a cui si parla, si giudicò buono denotarlo col pronome di seconda persona: *Tu, voi*.

E per non esser obbligati a replicare i nomi dell'altre persone o dell'altre cose della quali si parla, si son ritrovati i pronomi di terza persona: *Ille, illa, illud*; delle quali alcune se ne mostran come a dito, e son denotate con pronomi detto dimostrativo: *Hic, iste, questo, costui* ec.

Cen'è ancor uno, chiamato reciproco, conciossiachè denota una relazion della cosa a se stessa. Questo è il pronome *sui, sibi, se*; *Catone ha ucciso se stesso*.

Tutti i pronomi hanno ciò di comune, come s'è detto, che in confuso denotan il nome di cui sostengono le veci. Ma ciò v'è di particolare nel neutro di questi pronomi *hoc, illud*, allorchè assolutamente si pongono, cioè senza nome espresso; che dove gli altri generi, *hic, hæc, ille, illa*, posson riguardare, e riguardano per lo più idee distinte, significate tuttavia sempre in confuso; *illum expirantem flammam*, cioè *illum Ajacem*; *His ego nec metas rerum, nec tempora pono*, cioè *Romanis*; all'opposto il neutro riguarda sempre un nome generale e confuso; *Hoc erat in votis*, cioè *hæc res, hoc negotium erat in votis*; *hoc erat, alma parens* ec. Sicchè nel neutro v'è doppia confusione; e quella del pronome, di cui è sempre confuso il significato; e quella della parola *negotium, cosa*, la quale essendo generale, ancor essa è confusa.



## DEL PRONOME RELATIVO.

**H**Avvi un altro pronome, detto relativo; *Qui*, *quæ*, *quod*; *il quale*, *la quale*, *che*.

Questo pronome relativo ha qualche cosa di comune con gli altri pronomi, e qualche cosa di suo proprio.

Egli ha ciò di comune, che si pone in luogo del nome, e n' eccita un' idea confusa.

Ha ciò di proprio, che la proposizione che da esso vien costituita, può renderla parte del soggetto, o dell' attributo d'un'altra proposizione, e così formare una di quelle proposizioni aggiunte o incidenti, delle quali più innanzi, diffusamente ragioneremo; quali son queste: *Idio ch' è buono*, *il mondo il qual è visibile*.

Io qui suppongo, che dal lettore intendansi questi vocaboli, soggetto e attributo delle proposizioni, tuttochè non ancora espressamente sieno stati spiegati; imperocchè son sì comuni, che per l'ordinario gl' intende eziandio chi non per anco ha studiato logica. Tuttavolta a chi non gl' intende, basterà di ricorrere al luogo dove sene spiega il significato.

Con ciò può risolversi quella quistione, qual sia il senso preciso della parola *quod*, *che*, allorchè seguendo verbo, pare che a nessuna cosa si riferisca. *Giovanni rispose, che esso non era Cristo*; *Pilato disse, che in Cristo non trovava colpa*.

Alcuni vogliono, quella essere un avverbio, come il *quod* de' latini, *Non tibi objicio, quod hominem spoliasti*, dice Cicerone.

Ma, per verità, queste parole, *che*, *quod*, altro non sono, che pronomi relativi, e ne serbano il significato.

Per esempio, questa proposizione; *Giovanni rispose, che esso non era Cristo*; questo *che*, mantien l' uso di legare un'altra proposizione, cioè *non era Cristo*, con l' attributo rinchiuso nel verbo *respondit*, che significa *fuit respondens*.

Molto meno, per dire vero, vi apparisce l' altr' uso, di sostener le veci del nome, e a quello di riferirsi a lui: il che ha fatto dire ad alcune dotte persone, che in quest' occasione il *che* affatto erane senza. Pure dir potrebbe, si, che ancor qui lo ritiene. Perocchè dicendosi *Giovanni rispose*, s' intende *egli fece una risposta*; e a cotale idea confusa di *risposta* si riferisce il *che*. Così quando Cicero ne disse: *Non tibi objicio, quod hominem spoliasti*, il *quod* si riferisce all' idea confusa di *cosa opposta*, formata per la parola *objicio*: e questa *cosa opposta* fu le prime concepitavi in confuso, dipoi viene particolarizzata per la proposizione incidente, a cui il *quod* è di legame: *Quod hominem spoliasti*.

Lo stesso può notarfi nelle appresso quistioni: *Io suppongo, che voi avrete del senno: io vi dico, che voi avete il torto*. Questo termine, *io dico*, fa tosto confusamente concepire una *cosa detta*; e a questa *cosa detta* si riferisce il *che*. *Io dico che*, egli è lo stesso che *Io dico una cosa che è*. Similmente chi dice *Io suppongo*, dà l' idea confusa d' una *cosa supposta*; mercecchè *Io suppongo*, vuol dire *Io fo una supposizione*; e a tal idea di *cosa supposta* si riferisce il *che*: *Io suppongo che*, vale a dire, *Io fo una supposizione che è*.

Possiamo annoverare fra' pronomi gli articoli de' Greci *ὁ, ἡ, τὸ*, allorchè in cambio d' anteporli, si propongono al nome: *Τοῦτο ἐστὶ τὸ σῶμα μετὰ ὑπὲρ ἡμῶν διδόμενον*, dice S. Luca: imperocchè, qui *τὸ*, *il*, rappresentando in confuso alla mente il corpo, *σῶμα*, vi fa le veci del pronome.

E la sola differenza che v'è tra l' articolo adoprato a quest' uso, e' l' pronome relativo, si è, che l' articolo, tuttochè adempie le veci del nome, contuttociò unisce l' attributo che egli viene appresso, al nome che lo precede in una medesima proposizione; dove il pronome relativo con l' attributo seguente fa una proposizione a parte, ancorchè



unità alla prima : *ὁ δίδεται*, *quod datur*, cioè *quod est datum*.

Da quest' uso dell' articolo si può giudicare, quanto poco s'oda sia l'osservazione fattasi ultimamente da un Ministro, sopra la maniera in cui debbonfi tradurre queste parole del Vangelo di S. Luca, da noi testè prodotte. Perocchè (dice costui) nel testo greco vi è, non un pronome relativo, ma un articolo: *Questo è il mio corpo, il dato per voi*, e non *il quale è dato per voi*; τὸ ὑπὲρ ἡμῶν διδόμενον; e non già ὁ ὑπὲρ ἡμῶν δίδεται: sicchè giudica egli essere assolutamente necessario, per esprimer la forza di quest' articolo, di così tradurre questo passo; *Questo è il mio corpo, il mio corpo dato per voi*, ovvero *il corpo dato per voi*; e che non bene si traduce, con esprimere il passo in questi termini: *Questo è il mio corpo ch'è dato per voi*.

Ma total opinione sol è fondata su' l non essersi se non imperfettamente compreso dall' autore la vera natura del pronome relativo e dell' articolo. Avvegnacchè è certo, che ficcome il pronome relativo, *qui, quæ, quod* sostenendo le veci del nome, solamente in modo confuso lo rappresenta; così quest' articolo *ὁ, ἡ, τὸ*, sol confusamente rappresenta il nome a cui si riferisce; di modo che questa rappresentazion confusa essendo propriamente destinata a schivare la repetizione distinta d' una stessa parola, il che riesce di noja, egli è in certa guisa un distruggere il fine dell' articolo, allorchè si traduce con una repetizion espressa d' una stessa parola, *Questo è il mio corpo, il mio corpo dato per voi*, non v' essendo messo l' articolo, se non per isfuggire sì fatta repetizione; là dove traducendosi col pronome relativo, *Questo è il mio corpo, ch'è dato per voi*, ritienfi questa condizion essenziale dell' articolo, ch'è di rappresentare il nome solamente in confuso, e di non  
 offen-

offender la mente, col presentarle due sate una stessa immagine; e sol tanto si trascura l'altra condizione, ch'è forse la meno essenziale, e in ciò consiste, che l'articolo faccia in guisa le veci del nome, che l'aggettivo il quale vi s'accoppia, non venga a formare una nuova proposizione, τὸ ὑπὲρ ἡμῶν διδόμενον; mentre il relativo *qui, quæ, quod*, separa alquanto più, e diviene soggetto d'una nuova proposizione, ὃ ὑπὲρ ἡμῶν διδεται. Sicchè è vero, che di queste due traduzioni. *Questo è il mio corpo, il mio corpo dato per voi, Questo è il mio corpo, ch'è dato per voi*, niuna è in tutto perfetta; mentre l'una cangia il significato confuso dell'articolo in un significato distinto, contra la natura dell'articolo; e l'altra, mantenendovi questo significato confuso, separa in due proposizioni per via del pronome relativo, ciò che per via dell'articolo vien a formarne solo una. Pure, se costretti dalla necessità, dobbiamo servirci o dell'una o dell'altra, non v'ha però ragion alcuna di sceglier la prima, e condannare l'altra, come l'autore con la sua osservazione ha preteso di fare.

## CAPITOLO II.

*Del verbo.*

**D**A un picciol libro qualche tempo fa impresso col titolo di *Grammatica generale*, preso abbiamo quanto s'è detto intorno a' nomi e a' pronomi, toltone alcuni punti diversamente spiegativi da noi: ma in quanto al verbo, di cui vi si tratta nel capo XIII. io altro non farò che qui ciò trascrivere, che ivi dice l'autore, nulla a me sembrando di potervisi aggiugnere. Gli uomini, dic'egli, non hanno avuto men bisogno d'incontrar parole significanti l'affermazione; che è la principal maniera del nostro pensare, che inventarne di quelle che significasser gli oggetti de' nostri pensieri.

E in



E in ciò principalmente consiste quello che chiamasi *verbo*, il quale altro non è, che ~~una~~ *parola il cui uso principale è, di significar l'affermazione*; cioè di mostrare che il discorso dove questa parola s'adopera, è discorso d'un uomo, il quale non sol concepisce le cose, ma ne giudica e le afferma: nel che il verbo si diversifica da certi nomi, significanti ancor essi affermazione, come *affirmans, affirmatio*; mercecchè solo in tanto la significano, in quanto, per riflessione della nostra mente, ella è divenuta oggetto del nostro pensiero; e per conseguenza non denotano, che chi usa sì fatte parole, affermi; ma solamente che egli concepisce un'affermazione.

Io dissi, uso principal del verbo essere il significar l'affermazione; imperocchè più innanzi si mostrerà, che usasi altresì per significare altri movimenti della nostr' anima, come di desiderare, pregare, comandare ec. ma ciò non siegue che cangiando inflessione e modo: e però in tutto questo capitolo noi non consideriamo il verbo, se non nel suo significato principale, ch'è quello che ha nell' indicativo. Secondo questa idea si può dire, che'l verbo per se stesso non dovrebbe avere altr' uso, che di mostrare l'unir che mentalmente noi facciamo di due termini in una proposizione. Ma il solo verbo *Essere*, che chiamasi sostantivo, è rimasto in questa semplicità, ed anche sol propriamente v'è rimasto nella terza persona del presente, e in certi casi. Imperocchè gli uomini essendo naturalmente inclinati ad accorciare le loro espressioni, hanno pressochè sempre all'affermazione unito altri significati con una sola parola.

I. Vi sono uniti quelli d'un attributo, tal che all'ora due parole formano una proposizione; come quando dico: *Petrus vivit, Piero vive*; perchè la parola *vivit* sola rinchiude l'affermazione, e di più l'attributo; ed è lo stesso, che dire, *Piero è vivente*. Quinci è nata sì grande varietà di verbi in ogni lingua; dove se si fosser contentati gli uomini di dare al verbo il significato generale dell'

dell'affermazione, senza unirvi attributo veruno particolare, in qualsivisia lingua non farebbevi stato d'uopo che d'un verbo, qual è quello che sostantivo s'appella.

II. In certi casi parimente vi hanno eglino congiunto il soggetto della proposizione, ne' quai casi altresì posson due parole, e anche una sola, costituire una proposizione intera. Due parole, come quando dico *Sum homo*; perchè *sum* non significa la sola affermazione, ma in oltre contiene il significato del pronome *ego*, che n'è il soggetto, e volgarmente s'espone: *Io son uomo*. Una sola parola, come *Vivo*, *sedeo*: perchè questi due verbi in se contengono, come s'è detto, l'affermazione e l'attributo; e come prima persona, eziandio il soggetto: *Io son vivente*, *Io son assiso*. E quindi è provenuta la varietà delle persone, ch'è ordinariamente in tutti i verbi.

III. Vi hanno anche unita una relazione al tempo a cui riguardo s'afferma; cosicchè una parola, come *cenasti*, denota, ch'io affermo di colui, col quale discorro, l'azion del cenare, non per lo tempo presente, ma per lo passato: e questo è stato 'l principio della diversità de' tempi, comune ordinariamente ad ogni verbo.

La varietà di que' significati congiunti a una stessa voce, ha fatto che molte per altro dotte persone non ben capissero la natura del verbo; imperocchè non hanno considerato in lui ciò che gli è essenziale, cioè l'affermazione, ma sol l'altre proprietà, che ad esso, in quanto è verbo, sono accidentali.

Aristotile pertanto badando al terzo de' significati congiunti a quello ch'è essenziale al verbo, lo definì, *Vox significans cum tempore*; parola che significa con tempo.

Altri col Buxtorffio, aggiuntovi anche il secondo significato, lo definirono, *Vox flexilis cum tempore et persona*;



sona; parola che ha flessioni diverse, con tempo, e con persona.

Altri attenendosi al primo de' significati aggiunti, ch'è quello dell' attributo, e considerando che gli attributi che gli uomini unirono all' affermazione in una stessa parola, ordinariamente sono azioni e passioni, hanno stimato, che l' essenza del verbo consistesse nel *significare azioni o passioni*.

E finalmente Giulio-cesare Scaligero si credette avere scoperto un misterio nel suo libro delle Cagioni della lingua latina, allorchè disse, che la distinzione delle cose *in permanentes & fluentes, in ciò che sta e in ciò che scorre*; era il vero principio de' verbi; istituiti essendosi i nomi per significare le cose stanti, e i verbi le scorrenti.

Ma è facile il comprendere, che tutte queste definizioni sono false, e per niente spiegano la natura del verbo.

La maniera del concepire le due prime chiaro dimostra ciò, poichè non vi si dice ciò che 'l verbo significa, ma solo ciò che al significato vi s'aggiugne; *cum tempore; cum persona*.

Vie peggiori son le due seconde, come quelle che hanno i due maggior difetti d'una definizione, qui sono di non convenire nè a tutto, nè al solo definito; *neque omni, neque soli*.

Conciossiachè ci sono verbi non significanti nè azione, nè passione, nè pure cosa che scorre; quali sono *existit, quiescit, friget, alget, tepet, calet, albet, vi- ret, claret*, ec.

Oltre a ciò v'ha parole che non sono verbi; e pure significan azioni e passioni, ed eziandio cose scorrenti, secondo la definizione dello Scaligero. Imperocchè egli è certo, che i participj son veri nomi, e pure que' de' verbi attivi significan azioni, e passioni que' de' passivi, niente meno che i verbi da cui derivano; e non  
c'è

c'è ragione di pretendere che *fluens* non significhi una cosa che passa, ugualmente che *fluit*.

Aggiungasi, contra le due prime definizioni del verbo, che anche i participj significan con tempo, imperocchè ce ne sono di tempo presente, passato, avvenire, specialmente appo i Greci. E que' che stimano non fuor di ragione, che il vocativo è una seconda persona, massimamente allorchè ha terminazion diversa dal nominativo, troveranno, in ciò non esservi altro divario, che del più o del meno, tra 'l vocativo e 'l verbo.

Sicchè la ragion essenziale per cui il participio non è verbo; ella si è, perchè quello non significa punto d'affermazione, e però non può formare una proposizione, il che è proprio del verbo, se non con aggiungervi un verbo; cioè a dire con rimettervi ciò che vi s'era tolto via allorchè mutossi il verbo in participio. Imperciocchè *Petrus vivit*, *Piero vive* è una proposizione; e non così *Petrus vivens*, *Piero vivente*, se non in caso che vi si aggiunga il verbo *est*, e si dica *Petrus est vivens*, *Piero è vivente*: e ciò solo perchè l'affermazione che conteneasi nel *vivit*, vi fu levata via nel formare il participio *vivens*. Donde scorgesi che l'affermazione contenuta o non contenuta in una parola, fa che sia la stessa o non sia verbo.

Sovra di che puossi osservar di passaggio, che l'infinito il quale spessissime volte è nome, secondo ciò che si dirà, come per esempio, *il bere*, *il mangiare*; è allora da' participj differente in ciò, che i participj son nomi aggettivi, e l'infinito è nome sostantivo che di essi per astrazione si forma, siccome di *candidus* si forma *candor*, e di *bianco* viene *bianchezza*. Così il verbo *rubet* significa *è rosso*, contenendo insieme l'affermazione e l'attributo; *rubens* participio puramente significa *rosso* senza l'affermazione; e *rubere* preso come nome significa il *rosso*.

Tengasi dunque per certo, che semplicemente ciò  
con-



considerandosi ch'è essenziale al verbo, la sua vera definizione si è *Vox significans affirmationem*, una parola che significa affermazione; essendo impossibile trovar parola che significhi affermazione e non sia verbo; o verbo che non serva a significar l'affermazione almen nell'indicativo. Ed è fuor d'ogni dubbio, che se uno se ne fosse inventato, qual sarebbe il verbo *est*, che sempre denotasse l'affermazione, senza differenza veruna nè di persona nè di tempo, e che la sola diversità delle persone si segnasse con nomi o con pronomi, e quella de' tempi con avverbj, quello non perderebbe l'esser di verbo; siccome realmente egli è nelle seguenti proposizioni, che i filosofi appellan di verità eterna; *Iddio è infinito; Ogni corpo è divisibile; Il tutto è maggior della sua parte*; dove il verbo *est* significa la semplice affermazione, senza aver niuna relazione al tempo, ciò verificandosi secondo qualunque tempo, e senza che la nostra mente badi a qualsivisa diversità di persona.

Dunque il verbo, in quanto a ciò che gli è essenziale, è una parola significante affermazione. Che se si vuol porre nella definizione gli accidenti suoi principali, potrassi definir così: *Vox significans affirmationem alicujus attributi, cum designatione personæ, numeri, et temporis*; Parola significativa dell'affermazione di qualche attributo, con designazione di persona, numero, e tempo.

Osservisi di passaggio, che l'affermazione, in quanto tale si concepisce, ancor essa potendo essere attributo d'un verbo, qual è il verbo *affirmit*, questo verbo significa due affermazioni, delle quali l'una rimira la persona che parla, e l'altra la persona di cui si parla, ovvero ciò sia di se stesso, ovvero d'un altro. Perchè quando io dico, *Petrus affirmat*, l'*affirmit* importa lo stesso che *est affirmans*; e allora l'*est* denota la mia affermazione, o il giudizio ch'io fo di Pietro; e l'*affirmans* denota

ta l'affermazione che di Piero io concepisco, e a lui attribuisco. All'opposto il verbo *nego*, per la ragion suddetta contiene un'affermazione e una negazione.

E perchè deesi osservare, che quantunque non tutti assertativi sieno i nostri giudicj, ma ve n'abbia anche di negativi; nulladimeno i verbi per se stessi non mai altro significan che affermazioni: le negazioni non denotandosi, se non per le particelle *non*, *nè*, o per nomi che le includono, *nullus*, *nemo*, *niuno*, le quali unite a' verbi, vi cangian l'affermazion in negazione: *Niun uomo è immortale*; *Nullum corpus est indivisibile*.

### CAPITOLO III.

*Che cosa è Proposizione, e di quattro sorte di Proposizioni.*

**D**Opo aver conceputo le cose per mezzo delle nostre idee, noi paragoniamo queste idee tra loro; e trovando, che l'une convengono tra di se, e l'altre disconvengono, leghiamo quelle, sleghiamo queste; cio che chiamasi *affermare* o *negare*, e generalmente *giudicare*.

Questo giudizio anche appellasi *proposizione*; e facilmente scorgesi, che ella dee aver due termini; l'uno del quale si afferma o si nega, chiamasi *soggetto*; l'altro che s'affirma o si nega, chiamasi *attributo*, o *predicato*.

Nè basta il concepire questi due termini; ma bisogna, che la mente gli unisca, o gli separi. E tal azione della nostra mente vien denotata dal verbo, *è*, o *solo*, quando noi affermiamo, o con una particella negativa, quando neghiamo. Così quando io dico: *Iddio è giusto*, *Iddio* è il soggetto di questa proposizione, *giusto* è l'attributo; il verbo, *è*, denota l'azion della mia mente, che afferma, cioè accoppia le idee di *Dio* e di *giusto*, come



me convenienti l'una all'altra. Ma dicendo: *Iddio non è ingiusto*; il verbo, *è*, essendo unito alla particola, *non* significa un'azion contraria a quella dell'affermare, cioè quella del negare, per mezzo della quale io considero queste idee, come repugnanti tra di se; perchè v'è un non so che nell'idea d'*ingiusto*, che è contrario a quanto contienfi nell'idea di *Dio*.

Ma avvegnachè ogni proposizione necessariamente contenga queste tre cose; tuttavia può ella formarfi di due parole, ed eziandio d'una sola come s'è detto nel capitolo precedente.

Imperciocchè gli uomini volendo accorciare i loro discorsi, hanno inventato parole innumerabili, che insieme significan e l'affermazione, cioè a dire ciò che si denota col verbo sostantivo, e inoltre un certo attributo che è affermato. Salvochè il verbo sostantivo, sono tali tutti i verbi: come, *Iddio esiste*, *E' esistente*: *Iddio ama gli uomini* cioè, *E' amante degli uomini*. Lo stesso verbo sostantivo quando è solo, come quando io dico; *Io penso*; *Dunque io sono*, lascia d'esser puramente sostantivo; perchè allor se gli accoppia il più generale degli attributi, cioè l'*Ente*: *Laonde, Io sono*, vuol dire, *Io son un Ente*, *Io son qualche cosa*.

Può altresì il subbietto e l'affermazione racchiudersi in una sola parola, e ciò nelle prime, e nelle seconde persone de' verbi, particolarmente in latino come quando io dico: *Sum Christianus*: imperciocchè il soggetto di questa proposizione è, *ego*, che rinchiudesi nel verbo, *Sum*.

Quindi apparisce, che nella medesima lingua anche una sola parola fa una proposizione nelle prime e seconde persone de' verbi, i quali di sua natura già rinchiudon l'affermazione con l'attributo: per esempio, *Veni*, *Vidi*, *Vici*, sono tre proposizioni.

Da ciò può raccogliersi, ogni proposizione essere af-

fermativo o negativa: il che vien dinotato dal verbo, il quale è affermato o negato.

Ma c'è un'altra differenza tra le proposizioni, che nasce dal loro subbietto, a riguardo del quale altre sono universali, altre particolari, e altre singolari. Imperciocchè i termini, siccome abbiain detto nella prima parte, sono, o singolari, o comuni e universali.

E i termini universali possono pigliarsi, o secondo tutta la loro estensione, unendoli a segni universali, o espressi o non espressi, come, *Omnis*, *Ogni*, per l'affermazione; *Nullus*, *Niuno*, per la negazione; *Ogni uomo*, *Niun uomo*. Ovvero secondo una parte indeterminata della loro estensione: come quando s'uniscono alla parola, *Aliquis*, *Qualche*, *Alcuno*: come, *Qualche uomo*, *Alcuni uomini*; o altre simili conforme l'uso de' linguaggi.

Di là ne nasce una differenza notabile nelle proposizioni. Perchè quando il subbietto d'una proposizione è un termine comune preso con tutta la sua estensione, la proposizione chiamasi universale; o ella sia affermativa come *Ogni empio è pazzo*; o ella sia negativa, come *Niun vizioso è felice*.

Che se il termine comune pigliasi solo con una parte indeterminata dell'estension sua, per esser lui congiunto alla parola indeterminata, *qualche*; la proposizione chiamasi particolare; o essendo essa affermativa, come *Qualche crudele è codardo*; o essendo negativa, come, *Qualche povero non è infelice*.

Che se il subbietto della proposizione è singolare, come quando io dico; *Ludovico Tredicesimo ha presa la Roccella*; chiamasi ella singolare.

Ma benchè questa proposizione sia differente dall'universale, per non essere il suo subbietto, comune; tuttavolta anzi a quella che alla particolare si dee riferire: perchè il suo subbietto essendo singolare, necessariamente vien pigliato con tutta l'estensione sua; il  
che



che costituisce l'essenza d'una proposizione universale, e la distingue dalla particolare.

Imperciocchè in quanto all'universalità d'una proposizione poco importa, che l'estensione del suo soggetto sia grande o picciola; purchè qualunque ella sia, tutta intera si prenda. E questa è la ragione, per la quale nell'argomentazione le proposizioni singolari fanno le veci di universali. Laonde possono ridursi tutte quante le proposizioni a quattro spezie, dinotate da queste quattro vocali, A, E, I, O, per ajutar la memoria.

A, denota l'universale affermativa; come, *Ogni vizioso è servo.*

E, l'universal negativa; come, *Niun vizioso è felice.*

I, la particolare affermativa; come, *Qualche vizioso è ricco.*

O, la particolar negativa; come, *Qualche vizioso non è ricco.*

E per meglio imprimer ciò nella memoria, se ne son formati questi due versi:

*Afferit A, negat E; verum generaliter ambo:*

*Afferit I, negat O: sed particulariter ambo.*

S'è costumato eziandio chiamar quantità l'universalità o la particolarità delle proposizioni.

E qualità chiamasi l'affermazione e la negazione, che dipendono dal verbo, che è considerato come la forma della proposizione.

E però A, ed E, convengono nella quantità, e son differenti nella qualità: e parimenti I, ed O. Ma A, ed I, convengono nella qualità, e son differenti nella quantità; come pure E, ed O.

Le proposizioni eziandio rispetto alla materia dividonsi in vere e in false. E chiara cosa è, essere impossibile una proposizione, che non sia nè vera nè falsa. Imperocchè ogni proposizione denota il giudizio, che noi facciamo delle cose ella è vera, quando questo giu-

dizio è conforme alla verità; ed è falsa, quando non è conforme.

Ma perchè sovente ci manca il lume per discernere il vero e il falso; perciò oltre le proposizioni che ci appariscon vere, e quelle che ci appariscon false, havvene alcune, le quali ci sembran vere, ma la verità delle quali non ci è tanto evidente; che non abbiamo qualche timore, che elle non sieno false: ne sono per l'opposito alcune, che ci sembrano false, ma della cui falsità noi non ne abbiamo certezza. E queste sono le proposizioni chiamate probabili; delle quali le prime sono le più probabili, e le seconde le meno probabili. Diremo qualche cosa nella quarta parte di ciò, che ci fa giudicare con certezza che una proposizione sia vera.

## CAPITOLO IV.

*Dell'opposizion tra le proposizioni che hanno il medesimo soggetto e'l medesimo attributo.*

**A**bbiam detto, di quattro sorte esser le proposizioni, A, E, I, O: or si domanda, qual convenienza o disconvenienza elle abbiano fra di loro, quando d'uno stesso soggetto e d'uno stesso attributo si forman sorte diverse di proposizioni. E ciò chiamasi opposizione.

Chiara cosa è, sol di tre sorte poter essere questa opposizione; benchè poi l'una di queste tre si suddivida in due altre.

Imperciocchè s' elle sono opposte in quantità insieme e in qualità, come A, O, ed E, I; chiamansi *contraddittorie*; come *Ogni uomo è animale, Qualche uomo non è animale: Nissun uomo è impeccabile, Qualche uomo è impeccabile.*

Se in sola quantità son differenti, e in qualità convengono come A, I, ed E, O, chiamansi *Subalterne*; come, *Ogni uomo è animale; Qualche uomo è animale: Nissun uomo è impeccabile, Qualche uomo è impeccabile.*

Se



Se son differenti in qualità, o in quantità convengono, allora elleno son chiamate, o *contrarie*, o *succontrarie*: contrarie, quando sono universali; come, *Ogni uomo è animale*, *Niun uomo è animale*: Succontrarie, quando sono particolari, come, *Qualche uomo è animale*, *Qualche uomo non è animale*.

Ora considerandosi queste proposizioni opposte, facilmente può giudicarsi della loro verità o falsità.

1. Le Contraddittorie tutte e due insieme non sono mai vere o false; ma se l'una è vera, l'altra è falsa; e se l'una è falsa, l'altra è vera. Imperciocchè se è vero, che ogni uomo è animale, non può esser vero, che qualche uomo non è animale. E se all'incontro è vero, che qualche uomo non è animale, dunque non è vero, che ogni uomo è animale. Ciò per se stesso è tanto chiaro, che spiegandosi d'avvantaggio non potrebbe se non oscurarsi.

2. Le Contrarie mai non possono insieme esser vere, ma false. Non possono esser vere, perchè le contraddittorie farebbon vere. Imperciocchè s'è vero, che ogni uomo è animale, egli è falso, che qualche uomo non è animale, che è la contraddittoria; e conseguentemente via più falso, che nissun uomo è animale; che è la contraria. Ma dalla falsità dell'una non si deduce la verità dell'altra: conciossiachè può esser falso, che tutti gli uomini sieno giusti, senzachè però sia vero, che niun uomo è giusto; potendovi aver degli uomini, che non sieno giusti.

3. Le Succontrarie per una legge tutta opposta a quella delle contrarie, possono insieme esser vere; come queste due; *Qualche uomo è giusto*, *Qualche uomo non è giusto*: perchè la giustizia può convenire ad una parte degli uomini, e non convenire all'altra: onde l'affermazione e la negazione non risguardano il medesimo soggetto; perchè *Qualche uomo* pigliasi in una proposizione per una parte degli uomini, che non pigliasi nell'altra. Ma

non posson già essere false entrambe ; perchè altresì false sariano entrambe le contraddittorie . Imperciocchè se fusse falso, che qualche uomo è giusto, sarebbe dunque vero, che nissun uomo è giusto, che è la contraddittoria ; e molto più ; che qualche uomo non è giusto, che è la succontraria .

4. Tra le subalterne non v'è opposizion vera ; la particolare essendo una conseguenza della generale: Perchè se *Ogni uomo è animale*, dunque eziandio *Qualche uomo è animale* : e se *Niun uomo è scimia*, dunque ancora *Qualche uomo non è una scimia*. Laonde dalla verità delle universali si deduce quella delle particolari ; ma dalla verità delle particolari non si deduce quella delle universali . Imperciocchè s'è vero, che qualche uomo è giusto, non ne siegue però, parimenti esser vero, che ogni uomo è giusto . E per lo contrario dalla falsità delle particolari si deduce la falsità delle universali . Imperciocchè s'è falso, che qualche uomo è impeccabile, via più è falso, che ogni uomo è impeccabile . Ma dalla falsità delle universali non si deduce la falsità delle particolari . Imperciocchè se bene è falso, che ogni uomo è giusto ; non ne siegue però, essere falso il dire, che qualche uomo è giusto . Sicchè v'ha molti casi, ne quali son ambe vere le proposizioni subalterne ; e molti ne quali son ambe false .

Io non parlo della riduzione delle proposizioni in un medesimo senso, essendo cosa affatto inutile, e la maggior parte delle regole, che si danno, non essendo vere, che in latino .



## C A P I T O L O V.

*Delle Proposizioni semplici e composte : che alcune semplici sembran composte, e non sono, che possono chiamarsi complesse : e delle proposizioni complesse, o nel soggetto, o nell' attributo.*

**A**bbiamo detto, che ogni proposizione aver dee almeno un soggetto e un attributo : ma da ciò non ne siegue, che aver non possa più d'un soggetto, e più d'un attributo. Quelle dunque, che hanno un sol soggetto e un sol attributo, chiamansi *semplici*; e quelle, che hanno o più d'un soggetto o più d'un attributo, chiamansi *composte* : come quando io dico; *I beni, e i mali, la vita, e la morte, la povertà, e le ricchezze vengono dal Signore*, questo attributo, *venir dal Signore*, è affermato non d'un solo soggetto, ma di molti, cioè *de' beni, de' mali, ec.*

Ma prima di spiegar queste proposizioni composte, è da osservare, essercene alcune, le quali pajon composte, e tuttavia sono semplici; conciossiachè la semplicità d'una proposizione prendesi dall'unità del soggetto, e dell'attributo. Havvi dunque molte proposizioni, che propriamente hanno un sol soggetto, e un sol attributo; ma il soggetto o l'attributo è un termine complesso, cioè il quale racchiude altre proposizioni, che posson chiamarsi incidenti, e che puramente sono parti del soggetto o dell'attributo, essendo congiunte ad essi, mediante il pronome relativo, *che*, o il *quale*, del quale è proprio l'unire insieme molte proposizioni, cosicchè ne compongano una sola.

Così quando CRISTO disse, *Quegli che farà la volontà di mio Padre, che è in cielo, entrerà nel regno de' cieli*; il soggetto di questa proposizione contien due proposizioni, perchè comprende due verbi; ma perchè

quelli sono uniti dalla parola, *che*, formano solamente una parte del soggetto. Ma in questa proposizione; *I beni, e i mali vengono dal Signore*, son propriamente due soggetti; imperciocchè io affermo ugualmente degli uni e degli altri, che vengono da Dio.

È la ragion di ciò sì è, perchè le proposizioni accoppiate ad altre mediante il pronome, *che*, e il *quale*, o son sol proposizioni molto imperfettamente, conforme dirassi più innanzi, o non sono considerate come proposizioni, che allora si facciano, ma come proposizioni già fatte innanzi, e che ora si concepiscano, come se fossero semplici idee. E però egli è il medesimo il pronunziar queste proposizioni incidenti per via di nomi addiettivi, o per via di participj senza verbi, e senza il pronome relativo, o con verbi e con lo stesso pronome. Imperciocchè è tuttuno il dire: *Iddio invisibile ha creato il mondo visibile*; ovvero *Iddio che è invisibile ha creato il mondo che è visibile*: *Alessandro il più generoso di tutti i Re ha vinto Dario*; ovvero *Alessandro, che è stato il più generoso di tutti i Re, ha vinto Dario*. Nell' una e l' altra proposizione mio fin principale non è di affermare, che Iddio sia invisibile, o che Alessandro sia stato il più generoso di tutti i Re; ma supponendo l'uno e l'altro come per l'innanzi affermato, io affermo di Dio già concepito come invisibile, che ha creato il mondo visibile, e di Alessandro concepito come il più generoso di tutti i Re, che ha vinto Dario.

Ma s'io dicessi *Alessandro è stato il più generoso di tutti i Re, e l'vincitore di Dario*; ognun vede, che egualmente di Alessandro io affermerei, e che è stato il più generoso di tutti i Re, e che è stato il vincitore di Dario. E per questa ragione chiamasi queste ultime sorte di proposizioni, proposizioni composte; potendosi le prime chiamar proposizioni complesse.

Eziandio è da osservare, che queste proposizioni complesse



plesse posson esser di due sorte; potendo, per dir così, la complessione cadere sopra la materia della proposizione, cioè, ovvero sopra il subbietto, ovvero potendo sopra l'uno e l'altro: ovvero potendo solamente cadere sopra la forma.

1. La complession cade sopra il subbietto, quando il subbietto è un termine complesso; come in queste proposizioni: Colui che niente teme, è Re.

*Rex est, qui metuit nihil.*

*Beatus ille, qui procul negotiis,*

*Ut prisca gens mortalium,*

*Paterna rura bobus exercet suis,*

*Solutus omni sœnore.*

Perchè in quest'ultima proposizione il verbo *est*, è sottinteso, e *Beatus*, è l'attributo; tutto il restante è subbietto.

2. La complessione cade sopra l'attributo, quando l'attributo è un termine complesso; come *La pietà è un bene, che rende l'uomo felice nelle maggiori avversità.*

*Sumpit Aeneas, fama super æthera notus.*

Ma qui principalmente è da notare, che tutte le proposizioni composte di verbi attivi e de' loro casi, posson esser chiamate complesse, e in qualche maniera contengono due proposizioni. Se per esempio io dico; *Bruto ha ucciso un tiranno*, ciò significa; *Bruto ha ucciso qualcuno, e questi era un tiranno*. Donde ne siegue, che a questa proposizione può contraddirsi in due maniere; o dicendo, che Bruto non ha ucciso veruno; o dicendo, che quegli cui esso ha ucciso, non era tiranno. Il che è importantissimo da notare; perchè quando tali proposizioni entrano negli argomenti, qualche volta se ne prova una sola parte, e l'altra se ne suppone: onde sovente per ridur tali argomenti nella forma la più naturale, fa d'uopo il cangiare l'attivo in passivo, affinchè la parte provata direttamente s'esprima; come più diffusamente osserveremo, quando si tratterà de-

degli argomenti composti di queste proposizioni complesse.

3. Qualche volta la complessione cade sopra il soggetto e sopra l'attributo, l'uno e l'altro essendo un termine complesso; come in questa proposizione: *I grandi, che opprimono i poveri, saranno castigati da Dio, che è il protettor degli oppressi.*

*Ille ego, qui quondam gracili modulatus avena  
Carmen, & egressus sylvis vicina coegi,  
Ut quamvis avido parerent arva colono,  
Gratum opus agricolis; at nunc horrentia Martis  
Arma virumque cano, Troje qui primus ab oris  
Italiam fato profugus, Lavinaque venit  
Littora .....*

I primi tre versi, e mezzo il quarto compongono il soggetto di questa proposizione; il restante ne compone l'attributo; e l'affermazione contienfi nel verbo, *cano*.

Eccovi le tre maniere, con che le proposizioni possono esser complesse inquanto alla loro materia, cioè inquanto al soggetto, e in quanto all'attributo.

## CAPITOLO VI.

*Della natura delle proposizioni incidenti, che costituiscono una parte delle proposizioni complesse.*

**M**A prima di parlar delle proposizioni, la complessione delle quali cade sopra la forma, cioè a dire sopra l'affermazione, o sopra la negazione, deggionfi notar più cose intorno alla natura delle proposizioni incidenti, che sono parte del soggetto o dell'attributo, cioè di quelle, che son complesse inquanto alla materia.

1. Abbiamo già veduto, le proposizioni incidenti esser quelle, il soggetto delle quali è il pronome relativo,



come *Gli uomini, i quali sono creati per conoscere e amar Dio*, ovvero *Gli uomini che sono pii*; da dove levando via il termine, *Gli uomini*, il restante è proposizion incidente.

Ma bisogna ricordarsi di ciò che si è detto nel Capo settimo della prima parte, che le aggiunte de' termini complessi sono di due sorte; le une possono chiamarsi semplici spiegazioni, cioè quando l'aggiunta niente cambia nell'idea del termine, perchè ciò che vi s'aggiugne, generalmente le conviene, e con tutta la sua estensione; come nel primo esempio; *Gli uomini che son creati per conoscere e per amar Dio*.

Le altre possono chiamarsi determinazioni, perchè ciò che s'aggiugne a un termine, non gli conviene con tutta la sua estensione, ma ne restringe e ne determina il significato; come nel secondo esempio, *Gli uomini che sono pii*. Posto ciò, può dirsi, che v'è un pronome relativo, che è esplicativo, e uno che è determinativo.

Perchè quando il relativo è esplicativo, l'attributo della proposizion incidente è affermato del subbietto, al quale esso pronome si riferisce, benchè ciò sia accidentalmente, a riguardo della proposizione totale. Onde al relativo può sostituirsi lo stesso subbietto, come appare nel primo esempio: *Gli uomini che sono stati creati per conoscere e amar Dio*: imperciocchè può dirsi; *Gli uomini sono stati creati per conoscere e amar Dio*.

Ma quando il relativo è determinativo, l'attributo della proposizion incidente non è propriamente affermato del subbietto, al quale si riferisce lo stesso pronome. Perchè dopo aver detto; *Gli uomini, che sono pii, sono caritatevoli*, se si volesse sostituire la parola, *uomini*, al pronome, e dire, *Gli uomini sono pii*, la proposizione sarebbe falsa, perchè e' sarebbe un affermare la parola, *pii*, degli uomini come uomini. Ma dicendosi; *Gli uomini, che sono pii, sono caritatevoli*, non s'affermeria, nè degli uomini in generale, nè di verun uomo in parti-

colare, che siano pii; ma l'intelletto accoppiando l'idea di *pii* con quella degli *uomini*, e faccendone un'idea totale, giudica, che ad essa convenga l'attributo, *caritatevoli*. Laonde tutto il giudizio espresso nella proposizion incidente è solamente quello con che si giudica, che l'idea di *pio* non è incompatibile con quella dell' *uomo*, e che per conseguenza si possono considerare come accoppiate insieme, e dopo esaminar ciò che loro conviene in virtù di questa unione.

Ci sono spesso termini che son doppiamente e triplicemente complessi; conciossiachè sono composti di più parti, ciascheduna delle quali è complessa; onde potremmo noi abatterci in proposizioni diverse incidenti, e di specie diverse; il pronome relativo nell'una essendo determinativo, e nell'altra esplicativo. Ciò più chiaramente vedrassi in quest'esempio: *La dottrina, che mette il sommo bene ne' piaceri del corpo, la quale è stata insegnata da Epicuro, è indegna d'un Filosofo*. In questa proposizione, *indegna d'un Filosofo*, è l'attributo; tutto il restante è subbietto: laonde questo subbietto è un termine complesso, il quale costa di due proposizioni incidenti: la prima è; *che mette il sommo bene ne' piaceri del corpo*; dove il relativo è determinativo; perchè determina il termine generale, *dottrina*, a quella dottrina, che afferma il sommo bene esser ne' piaceri del corpo. Sicchè senza inconveniente non potriasi al relativo sostituire il termine, *dottrina*, e dire; *La dottrina mette il sommo bene ne' piaceri del corpo*. La seconda proposizion incidente si è, *La quale è stata insegnata da Epicuro*; dove il subbietto, a cui si riferisce il pronome, è tutto il termine complesso, *La dottrina che mette il sommo bene ne' piaceri del corpo*; il quale denota una dottrina singolare e individuale, capace di varj accidenti, come, d'essere insegnata e difesa da diverse persone; benchè ella sia determinata in se stessa ad esser sempre presa in una medesima guisa, almeno precisamente in questo luogo,



go, dove già si prende così; Laonde il pronome relativo della seconda proposizion incidente, *La quale è stata insegnata da Epicuro*, non è determinativo, ma solamente esplicativo; e perciò al suo relativo può sostituirsi il subbietto, dicendo; *La dottrina, che mette il sommo bene ne' piaceri del corpo è stata insegnata da Epicuro*.

3. L'ultima osservazione si è, che per giudicar della natura di tali proposizioni, e per sapere, se'l relativo è determinativo o esplicativo, bisogna spesso riflettere al senso e all'intenzion di chi parla, più che alla sola espressione.

Imperciocchè v'ha sovente de' termini complessi, i quali sembrano incomplessi, o che sembran meno incomplessi di quel che veramente sono; perchè una parte di ciò che contengono, è nella mente di colui che parla, come s'è detto nel capo settimo della prima parte, ove s'è dimostrato nulla esservi di più comune ne' ragionamenti degli uomini, che il denotar cose singolari con nomi universali; mercecchè le circostanze del discorso danno assai chiaro a conoscere che all'idea universale corrispondente a quella parola, s'accoppia un'idea singolare e distinta, la quale la determina a significare una cosa sola e unica.

Ho detto, ciò comprenderfi per l'ordinario dalle circostanze, come in bocca a' Francesi la parola *Re*, significa Luigi Decimo quinto. Ma eccovi ancora una regola che può far conoscere, quando un termine comune si rimane nella sua idea generale, o quando è determinato da un'idea particolare e distinta, ancorchè ciò non s'esprima.

Quando vi è un inconveniente manifesto nell'accoppiare un attributo ad un soggetto, il quale si rimanga nell'idea sua generale, è da credere, che chi fa questa proposizione, non ha lasciato quel soggetto nella sua idea generale. Così udendo io un uomo a dire; *Il*

*Re*

*Re m' ha comandato tal cosa*, so di certo, che e' non ha lasciato la parola, *Re*, nell' idea sua generale; perchè il *Re* in generale non fa comandamento veruno in particolare.

Se uno m' avesse detto; *Il foglietto di Brusselles del dì decimo quarto di Gennajo 1662. concernente a ciò che è seguito in Parigi, è falso*; saprei di certo, esservi qualche cosa di più nella mente di chi parla, la quale non è espressa con quelle parole; perocchè quelle non son bastanti a farmi giudicare, se sia vero o falso esso foglietto. Laonde fa d' uopo che lo stesso abbia concepito nella sua mente qualche nuova distinta e particolare, la quale esso giudicasse contraria alla verità; come per esempio che detto foglietto riferisce, che *il Re ha creato cento Cavalieri dell' Ordine dello Spirito Santo*.

Parimenti nel giudizio che formasi dell' oppinioni de' filosofi; quando dicesi, che la dottrina d' un tal filosofo è falsa, senza distintamente esprimere qual sia questa dottrina, come per esempio, che *la dottrina di Lucrezio circa la nostr' anima, è falsa*, è di necessità, che in queste sorte di giudizj coloro che li formano, concepiscano un' oppinioni distinta particolare sotto il termine generale di dottrine d' un tal filosofo; imperciocchè la falsità non può convenire ad una dottrina, inquanto ella è d' un tale autore; ma solamente in quanto è una tal oppinione in particolare, contraria alla verità. Laonde tali proposizioni così necessariamente si risolvono: *Una tal oppinione, che è stata insegnata da un tal autore, è falsa. L' oppinione, che la nostr' anima sia composta d' atomi, la quale è stata insegnata da Lucrezio, è falsa*. Sicchè tali giudizj contengono sempre due affermazioni, ancorchè non distintamente espresse: l' una principale, che riguarda la verità in se stessa; cioè essere un grand' errore il dire, che la nostr' anima è composta di atomi; l' altra incidente, che risguarda la sola istoria; cioè che quest' errore è stato insegnato da Lucrezio.



## CAPITOLO VII.

*Della falsità, che trovasi ne' termini complessi, e nelle proposizioni incidenti.*

CIO' che abbiain detto, può servire a sciorr' una questione insigne, cioè se la falsità sia nelle sole proposizioni, o eziandio nell' idee e semplici termini.

Parlo della falsità più tosto che della verità; perchè v'è una verità nelle cose per relazione alla mente di Dio, o vi pensino gli uomini o non vi pensino; ma non può avervi falsità, fuorchè per relazione alla mente dell' uomo, o di qualche altro spirito soggetto a errore, il quale falsamente giudica una cosa esser tale quale non è.

Ricercasi dunque se questa falsità sia nelle sole proposizioni e giudizj.

Rispondeasi comunemente, che sì: il che è vero in un senso; ma non fa che qualche volta vi abbia della falsità, non nell' idee semplici, ma ne' termini complessi; perchè a ciò basta che siavi qualche giudizio e qualche affermazione, o espressa o virtuale.

Ciò meglio scorgeremo considerando in particolare le due sorte de' termini complessi, cioè e dove il relativo è esplicativo, e dove è determinativo.

Nella prima sorta de' termini complessi, non è maraviglia, che possa avvervi della falsità, l' attributo della proposizion incidente affermandosi del subbietto, al quale il pronome relativo si riferisce. Così in questa proposizione; *Alessandro, che è figliuol di Filippo*, benchè incidentemente, di Alessandro io affermo il figliuol di Filippo; e per conseguenza s' egli non l' è, la proposizione è falsa.

Ma fa di mestieri l' osservarvi due o tre cose rilevanti.

1. La falsità della proposizion incidente per l'ordinario non distrugge la verità della proposizion principale. Per esempio; *Alessandro, che è stato figliuol di Filippo, ha vinto i Persiani*; questa proposizione dee giudicarsi vera, ancorchè Alessandro non fosse figliuol di Filippo; perchè la proposizion principale cade solamente sovra di Alessandro; e ciò che incidentemente vi si è aggiunto benchè sia falso, non fa tuttavia che non sia vero, che Alessandro abbia vinto i Persiani.

Che se l'attributo della proposizion principale avesse relazione alla proposizion incidente, e per esempio io dicessi; *Alessandro figliuol di Filippo era nipote d'Aminta*; solamente in tal caso la falsità della proposizion incidente renderia falsa la proposizion principale.

2. I titoli i quali comunemente si danno a certe dignità, possono darsi a chiunque possiede le medesime, quantunque in nessun modo gli convenga ciò che viene significato con esso titolo. Così perchè una volta il titolo di *Santo* e di *Santissimo* davasi ad ogni Vescovo, trovavasi, che i Vescovi Cattolici nella conferenza di Cartagine non avean difficoltà di dar questo nome a' Vescovi Donatisti; *Sancitissimus Petilianus dixit*; benchè sapessero di certo, non poter essere vera santità in un Vescovo scismatico. Leggiamo eziandio negli Atti degli Apostoli, che S. Paolo dà il titolo di *Ottimo*, o di *Eccellentissimo*, a Festo, Governatore della Giudea, perchè quello era il titolo che ordinariamente davasi a que' Governatori.

3. Ma non vale la stessa ragione quando una persona è l'autore d'un titolo, che ella dà ad un altro; e ciò non secondo l'opinione altrui, o secondo l'errore del volgo: conciossiachè con ragion se le può rinfacciar la falsità di tali proposizioni. Così quando uno dice: *Aristotile; che è il Principe de' Filosofi*, o semplicemente, *Il Principe de' Filosofi, ha creduto, che l'origine de' nervi fosse nel cuore*; non si avrebbe ragion di dire, ciò esser falso, per-



perchè Aristotile non è il più eccellente de' Filosofi; bastando, che in ciò siasi seguita l'opinione comune, benchè falsa ella sia. Ma se un uomo dicesse; *Pier Gassendi, il quale è il più dotto de' Filosofi, crede che v'abbia del voto nella natura*; si arebbe giusto motivo di contrastare a questa persona la qualità, che colui vorria dare al Gassendi, e di accusarlo della falsità, la quale potrebbesi pretendere che sia in quella proposizion incidente. Puòsi dunque essere accusato di falsità, per dare ad una persona un titolo, che non le convenga, e non esserne accusato, per dare alla medesima un altro titolo, che molto meno veramente le conviene. Per esempio, *Papa Giovanni Dodicesimo non era nè santo, nè casto, nè pio*, come lo confessò il Baronio. Nulladimeno coloro, che il chiamavan *Santissimo*, non potevano esser ripresi di menzogna; e pure se l'avessero chiamato *Castissimo*, o *Piissimo*, sarebbono stati i gran mentitori, benchè ciò con proposizioni incidenti, e dicendo, *Giovanni Dodicesimo castissimo Pontefice ha ordinato la tal cosa*.

Ciò ho io giudicato doverfi ricordare circa le proposizioni incidenti, dove il pronome relativo è esplicativo. Ma dove egli è determinativo, come, *Gli uomini, che sono pii*; *i Re, che amano i loro popoli*; egli è certo, che per l'ordinario tali proposizioni non sono capaci di falsità; imperciocchè l'attributo della proposizion incidente non è affermato del subbietto, al quale si riferisce il pronome. Perchè se per esempio si dice; *I giudici, i quali non si lascian vincere dalle preghiere, e dal favore, sono degni di lode*; non si dice perciò, che v'abbia giudice alcuno al mondo, nel quale sia tal perfezione. Nientedimeno io giudico sempre esservi in tali proposizioni un'affermazion tacita e virtuale, non dell'attual convenienza dell'attributo al subbietto al quale si riferisce il pronome, ma della convenienza possibile. Se poi in ciò noi c'inganniamo v'ha ragion di dire, tali

proposizioni incidenti esser false; come per esempio dicendo: *Gli spiriti che sono cubici, son più solidi di que' che sono sferici*. Imperciocchè l'idea di *cubico* e di *sferico* essendo incompatibili con l'idea dello *spirito*, il qual è il principio del pensiero; io stimo che simili proposizioni incidenti dovrebbero tenere per false.

Può anche dirsi, che di là nascono la maggior parte de' nostri errori. Perchè all'idea d'una cosa noi accoppiamo sovente un'altra idea incompatibile, avendola falsamente giudicata non incompatibile: il che fa, che attribuisca a questa medesima idea ciò che affatto non le può convenire.

Così scorgendo in noi medesimi due idee, l'una della sostanza che pensa e l'altra della sostanza estesa, spesso avviene, che quando noi consideriamo la nostr'anima, la qual è la sostanza che pensa, inavvedutamente vi mescoliamo qualche cosa dell'idea della sostanza estesa, come quando noi c'immaginiamo, che l'anima dee riempire un luogo, come lo riempie un corpo; e che ella in niun modo farebbe, se non fusse in qualche luogo: le quali proprietadi al solo corpo convengono. E quindi pure è nato l'error empio di coloro, che credon l'anima mortale. Leggasi sopra di ciò un bellissimo discorso di S. Agostino nel libro decimo della Trinità, ove dimostra, niuna cosa esser più facile a conoscere, che la natura della nostr'anima; ma ciò che imbroglia gli uomini, si è, che volendola conoscere, non s'appagano di ciò che ne conoscon senza fatica; cioè lei essere una sostanza che pensa, che vuole, che dubita, che fa; ma vi uniscono a ciò che ella è, ciò che ella non è, e se la vogliono immaginare sotto alcuno di que' fantasmi, sotto a' quali son avvezzi a concepir le cose corporee.

Quando per l'opposito noi consideriamo i corpi, difficilmente non vi mescoliamo qualche cosa dell'idea della sostanza che pensa. Onde diciamo de' corpi gravi, che vogliono andare al centro; delle piante, che cercan gli ali-



alimenti; delle crisi d' una malattia, che la natura s'è voluta scaricare delle cose nocive; e di mille altre cose; principalmente de' nostri corpi che la natura vi vuol fare questo o quello; benchè sappiam di certo; che noi ciò non abbiamo voluto, ne in verun modo vi abbiamo pensato; e benchè sia ridicolo l'immaginarsi, in noi esserci qualche altra cosa diversa da noi, la quale conosca ciò che ci è utile e nocivo, la quale cerchi l'uno, e fugga l'altro.

Crede, a questo mescolamento d'idee incompatibili doverfi ascrivere tutte le mormorazioni degli uomini contro di Dio. Perchè e' sarebbe impossibile il lagnarsi di Dio, se tale veramente si concepisse; qual egli è, Onnipotente, Sapientissimo; Ottimo. Ma i mal vagj concependolo come Onnipotente, e Signore sovrano di tutto il mondo, attribuiscono a lui tutte le calamità che loro accadono; nel che han ragione. Ma perchè poi il concepiscono come crudele e ingiusto, il che è incompatibile con la sua bontà, inveiscono contro lo stesso, qualchè attorto abbia loro mandato i mali che soffrono.

## C A P I T O L O V I I I.

*Delle proposizioni complesse secondo l'affermazione e la negazione, e d'una specie di tali proposizioni da' filosofi chiamate Modali.*

**O**ltre alle proposizioni nelle quali il soggetto o l'attributo è un termine complesso, altre ne sono, le quali sono complesse, perchè v'ha termini o proposizioni incidenti, che riferiscono alla sola forma della proposizione, cioè all'affermazione o negazione espressa dal verbo. Dicendo per esempio: *Io asserisco, che la terra è ritonda: Io asserisco*, è una proposizion incidente, che dee far parte di qualche cosa nella proposi-

zion principale. Contuttociò chiara cosa è, quella non esser parte, nè del subbietto nè dell'attributo; imperciocchè in nissun modo li cangia, e intieramente concipirebbonfi, quand' anche io semplicemente dicessi: *La terra è ritonda*. Onde ella sol cade sopra l' affermazione, la quale vien espressa in due maniere; l' una ordinaria col verbo, *è*; e l' altra più espressamente col verbo *io affermo*.

Egli è il medesimo, quando dicessi; *Io niego*; *Egli è vero*; *e' non è vero*; che aggiungosi a una proposizione, per affermarne più efficacemente la verità; come quando io dico *Le ragioni astronomiche ci convincono, che il sole di molto è maggior della terra*: qui la prima parte è una confermazion dell' affermazione.

Bisogna tuttavia osservare, che ci son proposizioni di tal fatta; che sono ambigue, e diversamente possono intendersi, conforme la mente di chi le pronunzia. Come per esempio: *Tutti i Filosofi asseriscono, che le cose gravi da se stesse discendono*. Se mio pensiero si è il dire, che le cose gravi da se stesse discendono, la prima parte di questa proposizione sarà incidente, e solo confermerà l' affermazion della seconda. Ma se all' incontro sol intendo di riferire questa opinion de' Filosofi, senza che io l' approvi, allor la prima parte sarà la proposizion principale, e l' ultima sarà una sola parte dell' attributo; conciossiacòsachè non affermerò io, che le cose gravi scendono da se stesse; ma solamente che tutti i Filosofi ciò asseriscono. E facilmente scorgesi, che questi due modi diversi d' intendere la medesima proposizione talmente la cangiano, che se ne fanno due proposizioni diverse, e le quali hanno due sensi affatto diversi. Ma dallo stesso discorso è facile il giudicare, in qual de' due sensi ella si prende. Perchè se dopo aver fatto questa proposizione, si soggiugneste: *Ma le pietre son gravi; dunque cadono da se stesse*: e' faria evidente, che io l' avrei preta nel primo senso, e la prima par-



parte sarebbe sol incidente. Che se per lo contrario io così conchiudessi: *Ma ciò è un errore; e conseguentemente può avvenire, che un errore sia insegnato da tutti i filosofi*: manifesto sarebbe che io l'avrei pigliata nel secondo tenso, cioè che la prima parte si è la proposizion principale; e la seconda solamente una parte dell' attributo.

Di queste proposizioni complesse, ove la complession cade sul verbo, e non sul subbietto o sull' attributo, i filosofi specialmente hann' osservate quelle, che chiamansi *Modali*, perchè l'affermazione o la negazione vi è modificata da uno di questi quattro modi, *Possibile, Contingente, Impossibile, Necessario*. E perchè ciascun modo può essere affermato o negato; come, *Egli è impossibile, E' non è impossibile*; e perchè nell' una e l' altra maniera può accoppiarsi a una proposizion affermativa o negativa; per esempio che *La terra è ritonda*, o che *La terra non è ritonda*; ciascun modo può aver quattro proposizioni, le quali tutte insieme son sedici, notate con queste parole; PURPUREA, ILIACE, AMABIMUS, EDENTULI; le quali son tutte misteriose. Ciascheduna sillaba segna uno de' quattro modi.

La Prima il Possibile: La seconda il Contingente:

La Terza l'Impossibile: La Quarta il Necessario.

La Vocale di ciascheduna sillaba, A, E, I, U, denota, se il modo esser dee affermato o negato, e se la proposizion, che chiamano, *Dictum*, esser dee o affermata o negata; in tal maniera.

A, l'affermazion del modo, e l'affermazion della proposizione.

E, l'affermazion del modo, e la negazion della proposizione.

I, la negazion del modo, e l'affermazion della proposizione.

U, la negazion del modo, e la negazion della proposizione.

Sarebbe egli perdere il tempo, il recarne esempj, essendo facili a ritrovare. E' solo da avvertire, che PURPUREA risponde all'A delle proposizioni incomplete, ILIACE all'E, AMABIMUS all'I, EDENTULI all'U. Laonde se vogliamo, che gli esempj sieno veri, bisogna per PURPUREA pigliare un attributo, il quale possa essere universalmente affermato del suo soggetto; per ILIACE uno, che possa esserne universalmente negato; per AMABIMUS uno, che possa esserne particolarmente affermato; e per EDENTULI uno, che possa esserne particolarmente negato.

Ma qualunque attributo si prenda, è sempre vero, che tutte e quattro le proposizioni d'una parola istessa hanno il medesimo senso; talmente che l'una essendo vera, tutte l'altre eziandio son vere.

## CAPITOLO IX.

*Di varie sorte di proposizioni composte.*

**A**Bbiam già detto, le proposizioni composte esser quelle, che hanno o doppio soggetto, o doppio attributo. Di queste ne son due sorte; nelle une la composizione è espressa; nell'altre ella è più nascosta, e da' Logici però chiamansi *esponibili*, perchè han bisogno d'esser esposte o spiegate.

Quelle della prima classe posson ridursi a sei specie; e sono le Copulative, le Disgiuntive, le Condizionali, le Causali, le Relative, e le Discretive.

## DELLE PROPOSIZIONI COPULATIVE.

**C**Hiamansi copulative quelle, che costano o di più soggetti, o di più attributi, accoppiati mediante una congiunzione o affermativa o negativa; cioè a dire mediante l'*e*, o la *ne*: perchè la *ne* in tali proposizioni



ni fa lo stesso uffizio, che la & ; significando ella l' & con una negazione, che cade sul verbo; e non su l'unione delle due parole, le quali accoppia. Per esempio: *Nè la scienza, nè le ricchezze rendon l'uomo felice*; io qui unisco la scienza alle ricchezze, dicendo dell' una e dell' altre, che non rendon l'uomo felice; egualmente che se io dicessi, che *La scienza, e le ricchezze rendon l'uomo vano*.

Posson distinguersi queste proposizioni in tre classi.

1. Quando elle hanno più subbjetti; come *Mors & vita in manibus lingue*. La vita e la morte sono in poter della lingua.

2. Quando hanno più attributi.

*Auream quisquis mediocritatem*

*Diligit, tutus caret obsoleti*

*Sordibus tecti, caret invidenda*

*Regibus aula.*

Ovvero

Chi ama la mediocrità tanto stimabile in tutte le cose, non abita in case nè troppo superbe, nè troppo vili.

*Sperat infestis, metuit secundis*

*Alteram sortem, bene præparatum*

*Pectus.*

Un animo ben disposto spera la buona fortuna in mezzo alla cattiva, e teme la cattiva in mezzo la buona.

3. quando hanno più subbjetti e più attributi.

*Non domus & fundus, non æris acervus & auri*

*Ægroto Domini deduxit corpore febres,*

*Non animo curas.*

Nè la casa, nè i fondi, nè l'abbondanza d'oro e d'argento possono liberare il loro padrone dalla febbre del corpo, nè dall'inquietudini dell'animo.

La verità di queste proposizioni dipende dalla verità di tutte e due le parti, Laonde se io dicessi; *La Fede; e la buona vita son necessarie alla salute*; ciò è vero, perchè l'una e l'altra è necessaria. Ma s'io dicessi; *La buona vita, e le ricchezze son necessarie alla salute*; questa pro-

posizione sarebbe falsa, benchè la buona vita vi sia necessaria; imperciocchè le ricchezze non sono.

Le proposizioni negative contraddittorie delle copulative, e di qualunque altre composte, non sono tutte quelle, ove trovasi la negazione; ma solo quelle, ove la negazion cade sopra la congiunzione; il che si fa in più maniere: come quando si mette la negazione in principio alla proposizione: *Non enim amas, & deservis*; dice S. Agostino: cioè non è da credere, che tu ami alcuno e lo abbandoni.

In altra maniera eziandio si fa una proposizion contraddittoria ad una copulativa, cioè negando espressamente la congiunzione; come quando dicesi, essere impossibile, che in un medesimo tempo una medesima cosa sia questa e quella: Non si può essere amante e faggio.

*Amare & sapere vix Deo conceditur.*

L'Amore e la maestà non vanno d'accordo.

*Non bene conveniunt, nec in una sede morantur  
Majestas & amor.*

## DELLE DISGIUNTIVE.

**L**E Disgiuntive sono di grand'uso; e son quelle, dove entra la congiunzion disgiuntiva *vel*, o *ovvero*, L'amicizia o truova gli amici uguali, o gli fa uguali.

*Amicitia pares aut accipit, aut facit.*

La femmina o ama, ovvero odia; per lei non v'ha mezzo.

*Aut amat aut odit mulier, nihil est tertium.*

Il solitario è, o una bestia, o un Angiolo, (dice Aristotile.)

Gli uomini solamente son mossi, o dall'interesse, o dal timore.

O la terra gira intorno al sole, o'l sole intorno alla terra. Ogni azione proveniente dalgiudizio è o buona, o malvagia.



La verità di queste proposizioni dipende dall' opposizion necessaria delle parti, le quali niente debbono ammetter di mezzo. Ma come bisogna, che niente affatto ammettan di mezzo, acciocchè sieno necessariamente vere; così basta che niente di mezzo ordinariamente ammettano, acciocchè come moralmente vere si considerino. E però è assolutamente vero, che un' azione proveniente dal giudizio è buona o malvagia; i teologi in particolare dimostrando, niuna essercene che sia indifferente. Ma quando s' è detto, che gli uomini solamente son mossi dall' interesse o dal timore, ciò assolutamente vero non è; essendocene alcuno, cui non muove nè l'una nè l'altra di queste passioni, ma la considerazione del suo dovere. Laonde tutta la verità, che vi può essere, si è, che queste due passioni muovono la maggior parte degli uomini.

Le proposizioni contraddittorie alle disgiuntive son quelle, nelle quali negasi la verità della disgiunzione; il che si fa da' latini mettendovi innanzi la negazione, come pure si pratica in qualsivisa proposizione composta: per esempio, *Non omnis actio est bona, vel mala*, Non ogni azione è buona, o malvagia.

### DELLE CONDIZIONALI.

**L**E Condizionali son quelle, che hanno due parti unite mediante la particella condizionale, *se*. La prima parte è quella, dove è la condizione, e chiamasi l' antecedente; l' altra parte chiamasi il conseguente. Per esempio: *Se l' anima è spirituale*, è l' antecedente; *ella è immortale*, è il conseguente.

Questa conseguenza è qualche volta immediata, e qualche volta mediata. Ella è mediata, quando non v' è termine veruno comune all' una parte, e all' altra il quale le leghi insieme; come se io dicessi:

*Se la terra è immobile, il sole gira.*

*Se Iddio è giusto, i cattivi saranno puniti.*

Que-

Queste conseguenze son molto buone, ma non sono immediate; perchè le due parti niun termine comune avendo, si legano solo mediante ciò che è nella mente, e non si esprime. Imperciocchè la terra e 'l sole trovandosi in situazioni l'una riguardo all'altro sempre diverse, fa di mestieri, che se l'una è immobile, l'altro si muova.

Quando la conseguenza è immediata, bisogna per l'ordinario,

1. Ovvero che le due parti abbiano un medesimo soggetto.

*Se la morte è passaggio ad una vita più felice, ella è desiderabile.*

Se non avete nodriti i poveri, gli avete uccisi.

*Si non pavisti ( pauperes ) occidisti*

2. Ovvero che elle abbiano il medesimo attributo.

*Se quanto Iddio ci manda per provarci, dee esserne caro; debbono le malattie esserci care.*

3. Ovvero che l'attributo della prima parte sia il soggetto della seconda.

*Se la pazienza è virtù, ci son delle virtù penose.*

4. Ovvero alla fine che il soggetto della prima sia l'attributo della seconda parte; il che solamente succede, quando la seconda parte è negativa.

*Se tutti i veri Cristiani vivono conforme il Vangelo, pochi sono i veri Cristiani.*

Per la verità di queste proposizioni si considera la sola verità della conseguenza; perchè se bene l'una e l'altra parte fosse falsa, tuttavia se la conseguenza dell'una dall'altra è buona, la proposizione inquanto condizionale, è vera. Come per esempio:

*Se la volontà della creatura può fare, che la volontà di Dio non s'adempia; Iddio non è Onnipotente.*

Le proposizioni considerate come negative e contraddittorie alle condizionali sono quelle solamente, ove la condizione si nega; il che da' latini si fa, mettendo avanti una negazione.

*Nec,*



*Nec, si miserum fortuna Sinonem*

*Finxit, vanum etiam, mendacemque improba finget.*

Ma nel volgare esprimonfi quelle contraddittorie con un *benche*, o altra simile particola, e una negazione.

*Se magnerete del frutto vietato, voi morrete.*

*Benche voi mangiate del frutto vietato, non morrete.*

Ovvero con un, *Non è vero*, o simile.

*Non è vero, che se voi magnerete del frutto vietato morrete.*

## DELLE CAUSALI.

**L**E Causali son quelle, che contengon due proposizioni accoppiate insieme per mezzo d'una congiunzion causale; come *Perche*, *Imperciocchè*, *Acciocchè*, ec. *Guai a' Ricchi; perche hanno le lor consolazioni in questo mondo.*

I cattivi vengono innalzati, perchè sia più grave la loro caduta.

*Tolluntur in altum,*

*Ut lapsu graviores ruant.*

*Possunt, quia posse videntur.*

Possono, perchè si credono di potere.

*Il tal Principe è infelice, imperciocchè è nato sotto la tale costellazione.*

A questa sorta di proposizioni posson ridursi eziandio quelle, che chiamansi Reduplicative.

*Gli uomini inquanto uomini son ragionevoli.*

*I Re come Re sono soggetti al solo Dio.*

Per la verità di tali proposizioni è di necessità, che l'una delle due parti sia la cagione dell'altra; donde ne siegue ancora la necessità, che l'una e l'altra sia vera, imperciocchè ciò che è falso, nè può esser cagione, nè averne. Ma entrambe le parti posson esser vere, e la cagione esser falsa; al che basta, che l'una delle parti

non

non sia cagion dell'altra. Così un Principe può essere stato infelice, ed esser nato sotto una tal costellazione; ma tuttavia è falso, lui essere infelice, per esser nato sotto la stessa costellazione.

Il che essendo così, le contraddittorie di tali proposizioni si fanno, col negare che una sia la cagion dell'altra.

*Non perciò è infelice, perchè è nato sotto ad una tale costellazione.*

### DELLE RELATIVE.

**L**E Relative son quelle, le parti delle quali hanno qualche comparazione o relazione.

*Ove il tesoro, quivi è il cuore.*

*Qual è la vita, tal è la morte.*

*Tanti es, quantum habes.*

Tanto siamo stimati, quanto abbiamo di beni.

Qui la verità dipende dalla bontà della relazione.

E si contraddice, negando la relazione istessa.

*Non è vero, che qual è la vita, tal sia la morte.*

*Egli è il falso, che noi siamo stimati nel mondo a misura delle nostre ricchezze.*

### DELLE DISCRETIVE.

**L**E Discretive son quelle, nelle quali si fanno giudizi differenti, segnando tal differenza colle particelle *sed*, *ma*, *tamen*, *tuttavia*, *nulladimeno*, e simili, espresse o non espresse.

*Fortuna opes auferre, non animum potest.*

La fortuna può ben toglierci i beni ma non l'animo.

*Et mihi res, non me rebus submittere conor.*

Io procuro d'affoggettare le cose a me, non me alle cose.

*Cælum, non animum mutant, qui trans mare currunt.*

Cangia paese, non inclinazione chi passa il mare.



La verità di sì fatte proposizioni dipende dalla verità di tutte e due le parti, e dalla separazione, che vi si frammette. Perchè quantunque le parti fossero tutte vere, tuttavia una proposizion di tal sorta sarebbe ridicola quando tra le stesse non vi fosse opposizion veruna; come s'io dicessi:

*Giuda era un ladro, e nientedimeno non potè soffrire, che la Maddalena spargesse gli unguenti pretiosi sopra di Gesù-cristo.*

In molte guise può contraddirsi a tali proposizioni. Come se si dicesse:

*Non dalle ricchezze, ma dalla scienza dipende la felicità.*

A questa proposizione si può contraddire in tutte queste tre maniere.

*La felicità dipende dalle ricchezze, e non dalla scienza.*

*Nè dalle ricchezze, nè dalla scienza dipende la felicità.*

*La felicità dipende e dalla scienza, e dalle ricchezze.*

Dal che chiaramente appare, che le copulative son contraddittorie delle discretive; essendo copulative queste due ultime proposizioni.

## C A P I T O L O X.

*Delle Proposizioni composte nel senso.*

**C**I sono altre proposizioni, la composizion delle quali è più nascosta, e posson ridursi a queste quattro classi; 1. Esclusive, 2. Eccettuative, 3. Comparative, 4. Incominciative o Finitive.

### 1. DELL' ESCLUSIVE.

**E** Sclusive chiamansi quelle, che denotan un attributo convenire a un soggetto, e convenire a lui solo, e non ad altri. Donde ne siegue, che sono costituite di due

due differenti giudizj, e che però sono composte nel senso. Ciò esprimeſi mediante la parola *solo*, o altra simile.

*Deus solus fruendus, reliqua utenda.*

Cioè noi dobbiamo amar Dio per lui ſteſſo, e non amar l'altre coſe, ſe non per lo ſteſſo Dio.

*Quas dederis, ſolas ſemper habebis opes.*

Cioè le ricchezze, che noi avremo donate, e non altre, ſempre rimarranno con eſſo noi.

*Nobilitas ſola eſt, atque unica virtus.*

Cioè la virtù fa la nobiltà, e niun'altra coſa ci rende veramente nobili.

*Hoc unum ſcio, quod nihil ſcio*, dicevano gli Accademici.

Cioè egli è certo, che niente c'è di certezza; e in ogni altra coſa non c'è che oſcurità ed incertezza.

Lucano parlando de' Druidi fa queſta propoſizion diſgiuntiva compoſta di due eſclusive.

*Solis noſſe Deos, & cœli Numina vobis:*

*Aut ſolis nescire datum, ec.*

O voi conoſcete gli Dei, benchè niſſun altro gli conoſca;

O voi non li conoſcete, benchè tutti gli altri gli conoſcano.

A queſte propoſizioni ſi contraddice in tre maniere.

1. Si può negare, che al ſubbietto in verun modo convegna ciò che s'è detto convenire a lui ſolo.

2. Si può dire che ciò convenga ad altre coſe.

3. Si può dire l'uno e l'altro.

Per eſempio contro di queſta ſentenza, *La ſola virtù è la vera nobiltà*, può dirſi

1. Che la virtù non rende nobile.

2. Che la nascita rende nobile egualmente, che la virtù.

3. Che la nascita rende nobile, e non la virtù.

Così a quella maſſima degli Accademici. *Ciò è certo, niente eſſerci di certo*, diverſamente contraddicevano i Dommatici, e i Pirronici. Perchè i Dommatici l'im-

pagna-



pugnavano , dicendo ciò essere doppiamente falso ; avendovi molte cose da noi certissimamente conosciute ; e perciò non era vero , che noi fossimo certi di saper nulla . All' incontro dicevano i Pirronici , ciò esser falso , per una ragione contraria , cioè tutto essere talmente incerto , che era eziandio incerto , l'aver noi niente di certezza .

Perciò c'è un difetto di giudizio in ciò , che Lucano disse de' Druidi ; perchè non è di necessità , che i soli Druidi conoscesser la verità circa gli Dei , o fosser soli in errore . Imperciocchè potendoci esser molti errori intorno alla natura di Dio , non era impossibile , che i Druidi ne avesser pensieri differenti da quelli di altre nazioni , e tuttavia fossero in errore ugualmente , che le medesime .

Ma qui principalmente è da notare , esserci spesso proposizioni esclusive nel senso , benchè l'esclusione non sia espressa . Così quel verso di Virgilio ,

*Una salus victis , nullam sperare salutem ,*

è stato felicemente da un Poeta Francese trasportato nella sua favella , tacendovi l'esclusione .

*La salut des vaincus est de n' en point attendre .*

Tuttavia è più frequente nella latina , che nelle nostre volgari favelle , il non esprimer l'esclusioni ; cosicchè v'ha molti luoghi , i quali non si possono volgarizzare , senza farne proposizioni esclusive , benchè nel latino l'esclusion non s'esprima .

Così 2. Cor. 10. 17. *Qui gloriatur , in Domino gloriatur ,* così dee volgarizzarsi : Chi si glorifica , dee glorificarsi sol nel Signore ,

Gal. 6. 8. *Quæ seminauerit homo , hæc et metet .*  
L'uomo raccorrà sol quello che avrà seminato .

Eph. 4. 5. *Unus Dominus , una Fides , unum Baptisma .* Non v'ha altro , che un Signore , una Fede , e un Battefimo .

Matth. 5. 46. *Si diligitis eos , qui vos diligunt , quam*  
mer-

*mercedem habebitis?* Se voi amate sol chi vi ama, qual guiderdone vi meriterete.

Seneca nella Trojane: *Nullas habet spes Troja, sita-les habet.* Se Troja ha questa sola speranza, ella n'è senza. Come appunto se avesse detto; *Si tantum tales habet.*

## 2. DELLE ECCETTUATIVE.

**L'**Eccettuative son quelle, nelle quali s'afferma una cosa di tutto un subbietto, eccettuandone alcuno degl' inferiori dello stesso: significandosi con qualche particella eccettuativa, che ciò non gli conviene. Qui dunque contengono due giudizj, i quali rendono queste proposizioni composte nel senso come se io dicessi:

Tutte le sette de' filosofi antichi, salvo i Platonici, hanno creduto, che Iddio fosse corporeo.

Qui due cose si asseriscono. Primieramente che gli antichi filosofi hanno creduto, Iddio esser corporeo.

Secondariamente che i Platonici hanno creduto il contrario:

*Avarus, nisi cum moritur, nil recte facit.*

L'avaro non fa alcun bene se non quando muore

*Est miser nemo, nisi comparatus*

Nessuno è infelice se non paragonato a' felici

*Nemo leditur, nisi a se ipso.*

Il male che sopportiamo non viene se non da noi stessi  
Toltone il savio, dicean gli Stoici, *tutti gli uomini veramente son pazzi.*

A tali proposizioni si contraddice, come all'esclusive.

1. Dicendo, che 'l savio degli Stoici era tanto pazzo, quanto gli altri uomini.

2. Che oltre a questo savio altri ve n'avea, che non erano pazzi.

3. Che il savio degli Stoici era pazzo, e una parte degli altri uomini non era tale.

E' da



E' da offervare, che le proposizioni Esclusive, e l' Eccettuative sono quasichè una medesima cosa, benchè diversamente alquanto espressa: sicchè è facile il cangiare vicendevolmente l' une nell' altre. Così veggiamo questa eccettuativa di Terenzio.

*Imperitus, nisi quod ipse facit, nihil rectum putat;*  
è stata cangiata da Cornelio Gallo in questa esclusiva;

*Hoc tantum rectum, quod facit ipse, putat.*

DELLE COMPARATIVE.

**L**E proposizioni, nelle quali si fa qualche comparazione, contengon due giudizj, l' uno ove dicefi la cosa esser tale, e l' altro ove dicefi la stessa esser più o meno d' un' altra cosa: il perchè tali proposizioni sono composte nel senso.

*Amicum perdere est damnorum maximum.*

La maggior perdita è quella dell' amico.

*Ridiculum acri*

*Fortius ac melius magnas plerumque secat res.*

Si fa molte volte più con uno scherzo ridicolo, che con ragioni.

*Meliora sunt vulnera amici, quam fraudulenta oscula inimici.*

Vagliano più le ferite degli amici, che i fallaci baci de' nemici.

Si contraddice a queste proposizioni in più maniere, come a questa massima d' Epicuro, *Il dolore è l' maggior d' ogni male*, contraddicevano in una maniera gli Stoici, e in un' altra i Peripatetici. Perchè i Peripatetici confessavano, che il dolore era un male, ma asserivano, che il vizio e le passioni fregolate dell' anima eran mali maggiori. Per lo contrario gli Stoici nè pure volevano, che il dolor fosse un male; tanto è lontano, che confessassero, lui essere il maggiore di tutti i mali.

Ma qui può trattarsi una quistione, se sempre sia necessario, che in queste proposizioni il positivo del comparativo convegna all' uno e l' altro degli estremi della



comparazione; se, per esempio sia d'uopo il supporre, che due cose sieno buone, per poter dire, che l'una è migliore dell'altra.

Sembra a prima vista, ciò dover essere così. Ma l'uso è in contrario; poichè veggiamo, che la Scrittura si serve della parola, *migliore* non solamente paragonando due beni; *Melior est sapientia, quam vires*, & *vir prudens, quam fortis*: è migliore la sapienza della forza, e l'uomo prudente del forte; ma eziandio paragonando un bene con un male: *Melior est patiens arrogante*. L'uomo paziente è migliore del superbo. Ed anche nel paragon di due mali. *Melius est habitare cum dracone, quam cum muliere litigiosa*; è meglio abitare con un dragone, che con una femina contenziosa: e nel Vangelo; *E meglio esser gittato in mare con un gran sasso al collo, che scandalizzare il minore de' Fedeli*.

La ragion di quest'uso si è, perchè il maggior bene è migliore d'un minore, avendo più di bontà, che un minor bene. Per la stessa ragione può dirsi, benchè meno propriamente, che un bene è migliore d'un male, perchè ciò, che ha della bontà, ne ha più, che ciò, che non ne ha. Parimenti può dirsi, che un minor male è migliore d'un male più grande; imperciocchè ne' mali lo scemamento d'un male tenendosi in luogo d'un bene, ciò che è minor male ha più di questa sorta di bontà, che ciò che è un male maggiore.

Bisogna dunque guardarsi, di non porsi nel calor della disputa fuor di proposito a sofisticare su tali forme di dire, come se un Grammatico Donatista chiamato Cresconio, scrivendo contra S. Agostino. Conciossiachè questo Santo avendo detto, che i Cattolici avean più di ragione di rinfacciare a' Donatisti, d'aver dato i Libri Sacri in poter de' Gentili, di quello che i Donatisti ne avessero di rinfacciarlo a' Cattolici; *Traditionem nos vobis probabilius objicimus*; Cresconio s'immaginò di retamente concludere da queste parole, che S. Agostino con-



confessava che i Donatisti avean ragione di rinfacciarlo a' Cattolici. *Si enim vos probabilius*, (diceva colui) *nos ergo probabiliter: nam gradus iste, quod ante positum est, augeat, non quod ante dictum est improbat.* Ma S. Agostino confuta primieramente questa vana sottigliezza con gli esempj della Scrittura, e principalmente con quel detto dell' Epistola agli Ebrei, ove S. Paolo avendo detto che la terra, la quale produce sole spine, è maledetta, e altro non può attendere fuorchè il fuoco, e soggiugne: *Confidimus autem de vobis, fratres carissimi, meliora. Non quia* (ripiglia il Santo Padre) *bona illa erant, quae supra dixerat, proferre spinas, & tribulos, & afflictionem mereri; sed magis quia mala erant, ut, illis devotatis meliora eligerent & optarent, hoc est mala tantis bonis contraria.* E poi gli fa vedere ne' più celebri Autori dell' arte sua, che la conseguenza era falsa; poichè si sarebbe potuto rinfanciar similmente a Virgilio, d' aver preso per una cosa buona la violenza d' una malattia, che induceva gli uomini a squarciarsi le carni co' proprj denti; imperciocchè desidera agli uomini dabbene una miglior fortuna.

*Dii meliora piis, erroremque hostibus illum;*

*Discissos nudis laniabant dentibus artus.*

*Quomodo ergo meliora piis* (dice questo Santo Padre) *quasi bona essent istis, & non potius magna mala, qui discissos nudis laniabant dentibus artus?*

## DELLE INCOMINCIATIVE, O FINITIVE.

**Q**Uando dicesi, che una cosa ha cominciato o finito d' essere tale, si fanno due giudizj; l' uno di ciò che era la cosa avanti il tempo, di che si ragiona; l' altro di ciò, che ella è dipoi. Laonde queste proposizioni, delle quali le une son dette cominciative, e l' altre finitive, son composte nel senso, e sono così simili.

mili, che posson ridursi ad una sola specie, e trattarsi unitamente.

*I Giudei dopo il ritorno della schiavitù di Babilonia hanno cominciato a non più servirsi de' caratteri antichi, che ora son chiamati Samaritani.*

*La lingua latina ha lasciato d'esser volgare in Italia già novecent' anni fa.*

*I Giudei solamente nel quinto secolo dopo la nascita di Cristo han cominciato a servirsi de' punti, per insegnar le vocali.*

A queste proposizioni si contraddice, conforme le relazioni dell'una e dell'altra a' due tempi diversi. Così, benchè falsamente, contraddicono alcuni a quest'ultima, dicendo, che i Giudei hanno sempre avuto l'uso de' punti, almeno per leggere, e che li conservavan nel tempio. Altri per lo contrario asseriscono, che l'uso de' punti è anche più nuovo del quinto secolo.

#### OSSERVAZION GENERALE.

**B**enchè abbiamo detto, che alle proposizioni esclusive, eccettuative, ec. si può contraddire in più maniere, tuttavia è vero, che quando semplicemente si negano, senza spiegarsi di vantaggio, la negazion naturalmente cade su l'esclusione, o su l'eccettuazione, o su la comparazione, o su la mutazione segnata dalle parole di cominciare o di finire. Sicchè s'uno credesse, che Epicuro non ha posto il sommo bene ne' piaceri del corpo, e dicendosi a lui, che *il solo Epicuro ha posto in quelli il sommo bene*, se egli ciò semplicemente negasse, senz'altra giunta, egli non soddisfarebbe al suo pensiero; perchè da questa semplice negazione s'avrebbe motivo di credere, che egli consenta, aver Epicuro veramente posto il sommo bene ne' piaceri del corpo; ma che egli non giudica solo d'un tal parere.

Pari-



Parimenti se conoscendo io la bontà d'un giudice, mi si domandasse, *S' e' vende più la giustizia*, non potrei risponder semplicemente, di *no*; perchè, il *no* significherebbe, che e' non la vende; ma insieme lascerebbe credere, che io so, averla lui altre volte venduta.

Quindi apparisce, che ci son delle proposizioni, alle quali sarebbe cosa ingiusta il volere, che semplicemente si risponda sì o no. Imperciocchè contenendo due parti, non si può dare alle medesime una risposta adeguata, se non rispondendosi espressamente all'una parte e all' altra.

C A P I T O L O X I.

*Osservazioni per conoscere in certe proposizioni fatte in una maniera men ordinaria, quale è il soggetto, e quale l' attributo.*

**F**Uor d'ogni dubbio è un gran difetto nella logica comune, che non s'avvezzano que'che l'imparano, a conoscer la natura delle proposizioni e de' ragionamenti, se non attaccandoli all'ordine, con che formansi nelle scuole, il quale sovente è differentissimo dall'usitato, sì nell'eloquenza, sì nella morale, come nell'altre scienze ancora.

Laonde non si ha quasi altra idea d'un soggetto, e d'un attributo, se non che l'uomo è il primo termine d'una proposizione, e l'altro è l'ultimo; e dell'universalità o particolarità, se non che all'una si mette innanzi, *Omnis*, o *Nullus*, e all'altra, *Quidam* o *Aliquis*.

Ma tutto questo inganna spessissimo, e c'è bisogno di giudizio per discernere queste cose in molte proposizioni. Cominciamo dal soggetto e dall'attributo.

L'unica e vera regola si è, di considerare dal senso ciò di che s'afferma, e ciò che si afferma. Il primo chiamasi soggetto, e l'altro attributo, comunque ordinati si ritrovino.

Così nulla v'ha di più comune nel latino di tal sorta di proposizioni: *Trupe est obsequi libidini*: *Ella è turpe cosa l'esser schiavo delle sue passioni*: ove chiaramente comprendesi dal senso, che *Turpe cosa* è ciò che si afferma, cioè l'attributo; e *Obsequi libidini*, essere schiavo delle sue passioni è ciò di cui s'afferma, cioè il subbietto. Parimenti appresso San Paolo; *Est questus magnus pietas cum sufficientia*. Il vero ordine sarebbe; *Pietas cum sufficientia est questus magnus*.

Medesimamente in questi versi:

*Felix, qui potuit rerum cognoscere causas,  
Atque metus omnes, & inexorabile fatum  
Subjecit pedibus, strepitumque Acherontis avari.*

*Felix* è l'attributo, il subbietto, e l'rimanente.

E' ancora più difficile il conoscere il subbietto, e l'attributo nelle proposizioni complesse; e, come abbiamo veduto, dal solo proseguimento e dalla intenzione d'un Autore, qualche volta si può giudicare, qual è la proposizion principale, e qual l'incidente.

Ma oltre a quanto abbiám detto, è ancor da osservare, che nelle proposizioni complesse, ove la prima parte è solo proposizion incidente, e l'ultima è la principale, come nella maggiore, a nella conclusione di questo sillogismo:

*Iddio comanda, che s'onorino i Re;*

*Luigi Decimoquinto è Re;*

*Dunque Iddio comanda, che s'onori Luigi Decimoquinto;*

conviene spesso voltare il verbo di attivo in passivo, per avere il vero soggetto della proposizion principale, come in questo medesimo esempio. Imperocchè certamente così ragionando, mia intenzione principale si è, l'affermar de' Re qualche cosa nella maggiore, onde possa dedursi, che deesi onorar Luigi Decimoquinto. Laonde che ho detto del comandamento di Dio, propriamente è solo una proposizion incidente, la qua-



quale conferma questa affermazione; *I Re debbono esser onorati, Reges sunt honorandi.* Dal che ne siegue, che, *I Re*, è il subbietto della maggiore, e *Luigi Decimoquinto*, il subbietto della conclusione; benchè considerando sol superficialmente le cose, paga, che l'uno e l'altro sia solamente una parte dell' attributo.

Son eziandio proposizioni molto ordinarie nella volgare favella; *Ella è una pazzia il compiacersi degli adulatori; Ella è gragnuola quella, che cade; Quegli che ci ha riscattati, è Dio.* E ciò si è universale in tutte le proposizioni di tal fatta, di avere il suo attributo nel principio, e 'l subbietto nel fine. E basta l'averne dato una volta l'avvertimento, e tutti gli esempli servono solo a far conoscere, che deesi giudicare dal senso, e non dall' ordine delle parole. Questo avvertimento è necessarissimo per non ingannarsi, e prendere per fallaci fillogismi quelli, i quali veramente son ottimi; perchè nelle proposizioni fa di mestieri il discernere il subbietto e l'attributo, e non credere, che sieno contrarie alle regole quelle che sono totalmente conformi.

## C A P I T O L O XII.

*De' soggetti, ch' essendo confusi, equivagliano a due soggetti.*

**A** Meglio intender quello che nelle proposizioni soggetto s'appella, non poco gioverà, l'aggiugner qui un'osservazione, ch'essendo stata fatta in altr'opera maggior di questa, tuttavolta appartenendo alla logica, può aver qui luogo.

Ciò addi viene allorchè due o più cose, aventi fra loro qualche rassomiglianza, si succedono l'una all'altra nel medesimo luogo, e principalmente quando non v'apparisce divario sensibile. Tuttochè gli uomini metafisicamente parlando, le possan distinguere;



re; tuttavolta non le distinguono ne' parlari ordinarij, ma riunendole sotto una comune idea, la quale non fa ravvisare questo divario, e sol ne dimostra ciò che hanno di comune, ne discorron come s'elle fossero una medesima cosa.

Per esempio, l'aria che c'è d'intorno, benchè ad ogni momento si muti; noi tuttavia la consideriamo come se fosse sempre la medesima, e come se la medesima ella fosse, diciamo che di fredda s'è fatta calda; e pure bene spesso quest'aria che sentiamo esser fredda, non è quella stessa che sentivamo esser calda.

Parlando similmente d'un fiume, *Quest'acqua*, diciamo, *due giorni fa era torbida; ora eccola limpida come cristallo*. E pure non può ella mai esser la medesima. *In idem flumen bis non descendimus*, dice Seneca; *manet idem fluminis nomen, aqua transmissa est*.

Noi guardiamo il corpo degli animali, e ne parliamo, quasi ch'è sempre sia lo stesso, benchè non siamo certi che in capo ad alquanti anni restivi parte alcuna della materia che 'l componea. E non solamente ne ragioniamo come d'un corpo stesso, senza farvi sopra riflessione, ma eziando allora che espressamente vi riflettiamo. Avvegnachè il comun linguaggio permette di dire: *Il corpo di quest'animale già dieci anni di certe parti di materia era composto, e ora n'è composto di parti in tutto e per tutto diverse*. Sembra esservi della contraddizione in tal discorso: perchè se le parti son tutte diverse, ora dunque egli non è lo stesso corpo. Egli è ciò il vero; pure se ne ragiona come d'un corpo stesso: ma ciò che rende vere proposizioni sì fatte, egli è, che in queste applicazioni diverse pigliasi per soggetti diversi lo stesso termine.

Augusto della città di Roma diceva, d'averla trovata di mattoni, e di lasciarla di marmi. Ciò anche diceasi d'una città, d'una casa, d'una chiesa; ella in un tal

tem-



tempo essere stata rovinata, in un altro rifatta. Qual è mai questa *Roma*, or di mattoni, or di marmi? Quali queste città in un tempo rovinate, rifatte in un altro? Quella *Roma* ch'era di mattoni, è ella la stessa che la *Roma* di marmi? No: ma la mente forma in se certa idea confusa di *Roma*, a cui attribuisce queste due qualità, d'essere di mattoni in un tempo, di marmi in un altro; e allorchè dipoi ne fa proposizioni, e dice, a cagion d'esempio, che *Roma* innanzi Augusto era stata di mattoni, era di marmi quando morì; la parola *Roma* che sembra essere un sol soggetto ella è tuttavia due soggetti realmente distinti, ma uniti sotto un' idea confusa di *Roma*; il che fa che la mente non s' avvegga della lor distinzione.

E con ciò nel libro donde s' è presa l'osservazion presente, viene a svilupparfi quell'affettata difficoltà, cui si pavoneggiano i Ministri d' avere scoperta in questa proposizione: *Questo è il mio corpo*; e la quale niuno troverà, il quale segua il lume della natura. Imperocchè siccome non si dirà mai, che ella sia una proposizione involupata e difficile a intendere, parlando di una chiesa incendiata e poi rifabbricata: *Questa Chiesa fu incendiata già dieci anni, e già un anno è stata rifatta*; così con tutta ragione diremo, non esserci difficoltà veruna per intendere quest'altra: *Questo ch'è pane in questo momento, in quest' altro momento è il mio corpo*. Egli è vero, il *questo* in questi due momenti non è il medesimo, siccome la chiesa incendiata e la chiesa rifabbricata non sono realmente la medesima chiesa. Ma la mente concependo il pane e'l corpo di Cristo sotto un' idea comune di cosa presente, espressa per il *questo*; a quest' oggetto realmente doppio, e'l quale ha una pura unità di confusione, attribuisce l'esser pane in un momento, e in un altro l'esser corpo di Cristo. Così di questa chiesa bruciata e di questa chiesa rifatta essendosi formato un' idea comune di chiesa, a total idea confusa son dati due

attributi, che a uno stesso soggetto non posson convenire.

Quinci ne consegue, che non c'è difficoltà in questa proposizione: *Questo è il mio corpo*, presa nel senso de' Cattolici; perciocchè ella è un ristretto di quest'altra esposta con perfetta chiarezza: *Questo ch'è pane in questo momento, è il mio corpo in quest'altro momento*; e l'intelletto vi supplisce tutto ciò che non vi s'esprime. Perchè, come s'è osservato su'l fine del primo libro, quando usasi il pronome dimostrativo *hoc*, per accennare qualche cosa esposta a' sensi, l'idea precisamente formatane, per lo pronome restandosi confusa, l'intelletto v'aggiugne dell' idee chiare e distinte tratte da' sensi, in forma di proposizione incidente. Cristo dunque pronunziando la parola *questo*, gli Apostoli mentalmente v'aggiunsero *ch'è pane*; perchè concepirono, quello in quel momento esser pane, vi fecero altresì questa giunta di tempo; sicchè la parola *questo* veniva a formare tal idea, *questo ch'è pane in questo momento*. Medesimamente quand' egli disse, *lui essere il suo corpo*, concepirono, *lo stesso essere il suo corpo in quel momento*. E però l'espressione, *Questo è il mio corpo*, venne a formare in essi questa proposizion totale: *Questo ch'è pane in questo momento, è il mio corpo in quest'altro momento*: e quest'espressione essendo chiara, chiaro è altresì l'abbreviamento della proposizione, il quale non ne scema punto l'idea.

In quanto poi alla difficoltà proposta da' Ministri, che il medesimo non può essere pane e corpo di Cristo; imperocchè quella riguarda la proposizione estesa, *Questo ch'è pane in questo momento, è il mio corpo in quest'altro momento*, egualmente che la proposizione accorciata, *Questo è il mio corpo*: chiaro egli è, quello non poter essere che un frivolo cavillo, uguale a quello che allegar si potrebbe contro di sì fatte altre proposizioni: *Questa chiesa che s'abbruciò in tal tempo, in quest'altro*  
poi



*poi fu risforata*; le quali tutte si debbono sciorre con questa maniera di concepire più soggetti distinti, contenuti sotto una stessa idea; il che fa che 'l medesimo termine ora pigliasi per un soggetto, ora per un altro senza che la mente accorgasi di tal passaggio di soggetto a soggetto.

Del rimanente qui non intendiamo di decidere l'importante quistione, del modo d'intendere quelle parole, *Questo è il mio corpo*, se in senso di figura, o in senso di realtà; perchè non basta il provare, che una proposizione si può prendere in un certo senso; fa d'uopo anche di provare, che in quel senso convien prenderla. Ma perchè certi Ministri, per principj d'una logica falsissima, pertinacemente sostengono, che le parole di Cristo non posson ricevere il senso cattolico, non è mica fuor di proposito l'aver brevemente mostrato, che 'l senso cattolico niente ha che chiaro e ragionevole non sia, e che non s'uniformi al parlare comune di tutti gli uomini.

## C A P I T O L O XIII.

*Altre osservazioni per conoscere, se le proposizioni sono universali o particolari.*

Posson farsi alcune osservazioni simili, e non men necessarie intorno all'universalità, e particolarità delle proposizioni.

I. OSSERVAZIONE. Convien distinguere due sorte d'Universalità, l'una delle quali può chiamarsi Metafisica, e l'altra Morale.

Chiamo metafisica un'universalità, quando ella è perfetta, e senza eccettuazione; come, *Ogni uomo è vivente*, che non riceve eccettuazione alcuna.

Chim-

Chiamo morale quell'universalità, che riceve qual che eccettuazione; perchè nelle cose morali ci basta, che elle sieno tali per l'ordinario; *ut plurimum*; come ciò che riferisce e approva S. Paolo; *Cretenfes semper mendaces, male bestie, ventres pigri*. Ovvero ciò che'l medesimo Apostolo disse altrove: *Omnes, quæ sua sunt, quærun, non quæ sunt Jesu Christi*. Ovvero ciò che disse Orazio.

*Omnibus hoc vitium est cantoribus, inter amicos  
Ut numquam inducant animum cantare rogati,  
Injussi numquam desistant.*

Ovvero ciò, che dicesi comunemente; *Che tutte le femmine hanno il vizio di ciarlare; Che tutti i giovani son inconstanti: Che tutti i vecchi lodano il tempo passato*. E basta in tutte queste proposizioni, che per lo più sia così; nè si dee conchiuder mai con tutto il rigore.

Imperciocchè siccome queste proposizioni non sono talmente generali, che non abbian dell'eccettuazioni; così potrebbe succedere che la conclusion fusse falsa. Laonde di niun Cretese in particolare sarabbesi potuto conchiudere, che egli sia un menzognero, e una mala bestia, benchè l'Apostolo in generale approvi quel verso d'uno de' Poeti loro; *I Cretesi son sempre menzogneri, male bestie, gran mangiatori*. Perchè alcuni di quell'isola poteano non avere que' vizj, che eran comuni agli altri.

La moderazion dunque, che deesi osservare in tali proposizioni sol moralmente, universali, si è dall'una parte di non dedurne se non con gran giudizio conclusioni particolari, a dall'altra parte di non contraddire a quelle, nè rigettarle come false, benchè si possa opporre delle istanze, dove esse non sono vere. Ma basti, quando finodatamente s'adoprina, il far vedere, che rigorosamente non debbon si intendere.

II. OSSERV. Ci son proposizioni, che deggion ammet-



metterfi per metafificamente univerfali, benchè fieno foggette ad eccettuazioni; cioè quando l' ufo comune non include quefte eccettuazioni ftraordinarie in tali propofizioni univerfali. Così quando io diceffi, *Ogni uomo ha fol due braccia*; quefta propofizion dee ftimarfi vera nell' ufo comune; e farebbe un cavillo l' opporre, che v' ha de' moftri, i qua' non lasciano d' effer uomini, benchè abbiano quattro braccia: concioffiachè chiaramente appare, che non fi parla de' moftri in quefte propofizioni generali; ma folamente vuol dirfi, che gli uomini naturalmente hanno due braccia fole. Parimenti può dirfi, che tutti gli uomini fi fervon delle voci per efprimere i loro penfieri; ma che non tutti fi fervono della fcrittura. Nè mai farebbe un' obbiezion ragionevole, l' opporre alcuni, che fono muti, per mostrare falfa quefta propofizione: perchè ognun vede, fenza che s' efprima, che ciò non dee intenderfi, fuorchè di coloro che non hanno impedimento naturale per l' ufo delle voci, o per non averle potute apprendere, come avviene a' fordi, o per non poterle formare, come avviene a' muti.

III. OSSERV. V' ha delle propofizioni, le quali fono univerfali fol perchè deggiono intenderfi *de generibus fingulorum*, e non *de fingulis generum*, come parlano i filofofi; cioè a dire di tutte le fpecie di ciafcun genere, e non di tutti i particolari di dette fpecie. Così dicefi, che tutti gli animali furon falvati nell' arca di Noe, perchè ne fur falvati alcuni di ciafcuna fpecie. CRISTO diffe parimenti de' Farifei, che pagavan la decima di tutte l' erbe; *Decimatis omne olus*: non perchè pagaffer la decima di quant' erbe erano al mondo; ma perchè non v' era forta d' erbe, della quale non pagaffer la decima. Così S. Paolo diffe: *Sicut & ego omnibus per omnia placeo*, cioè a' Giudei, a' Gentili, a' Criftiani; benchè non piaceffe a' fuoi perfecutori, i quali erano in sì gran numero. Parimenti dicefi d'un



d'un uomo, che è passato per tutte le dignità, cioè tutte le forte e gradi di dignità.

IV. OSSERV. V' ha proposizioni, le quali sono universali, solamente perchè il lor soggetto esser dee come ristretto da una parte dell' attributo; da una parte, io dico; perchè e' farebbe ridicolo, che fosse ristretto da tutto l' attributo; come se alcuno dicesse esser vera questa proposizione; *Tutti gli uomini son giusti*; avvegnachè e' la intendesse in quello senso, che tutti gli uomini giusti son giusti; il che farebbe una sciocchezza il dire. Ma quando l' attributo è complesso, e ha due parti come in questa proposizione; *Tutti gli uomini son giusti per la grazia di GESU-CRISTO*; con ragion si può pretendere, che l' termine, giusti, è sottinteso nel soggetto, benchè non siavi espresso; chiara cosa essendo, che solamente vuol dirsi, che tutti gli uomini, i quali son giusti, non sono giusti, se non per la grazia di GESU-CRISTO. Laonde questa proposizione è vera con tutto il rigore, benchè ella sembri falsa, considerandosi ciò solo che nel soggetto s' esprime; mentre ci son tanti uomini scellerati e peccatori, e che conseguentemente non sono stati giustificati dalla grazia di GESU-CRISTO. V' ha moltissime proposizioni nella Scrittura, le quali bisogna prendere in questo senso; e tra l' altre quella di S. Paolo: *Come tutti muojono in Adamo, così tutti saranno vivificati per GESU-CRISTO*. Imperciocchè egli è vero, che un' infinità di Pagani, che sono morti nella loro infedeltà, non sono stati vivificati per GESU-CRISTO, e i quali non averanno mai parte veruna nella gloria, de' quali parla quivi S. Paolo. Il senso dunque dell' Apostolo si è, che come tutti quei, che muojono, muojono in Adamo, così tutti quei, che sono vivificati, sono vivificati in GESU-CRISTO.

Si fanno parimenti molte proposizioni, le quali solo in questa maniera sono universalmente universali; come quando si dice; *I Franzesi son buoni soldati*; *Gli Olandesi son*



*son buoni marinai; i Fiamenghi son buoni pittori; Gl' Italiani son buoni commedianti.* Ciò vuol dire, che i Franzesi, i quali sono soldati, sono buoni soldati, ec.

V. OSSERV. Non è da credere, che non siati altro segno di particolarità, fuorchè *quidam, aliquis, alcuno, qualche, qualcuno*, e simili; imperciocchè d'altre ancora c'è l'uso ben frequente, particolarmente nelle volgari favelle.

L'articolo del secondo caso nel numero del più fa, che i nomi si prendano particolarmente, la dove con l'articolo del primo caso generalmente si prendono. *Tu ne potresti così riavere col denajo, come avere delle stelle del Cielo*; disse il Boccacci G.2. n. 5, cioè *alcune stelle*. *Mangiò di quelle frutta*, cioè *alcune di quelle frutta*; mentre per lo contrario dicendosi, *Mangiò quelle frutta*, sarebbe universale il significato.

Ma sovente ciò si pratica col verbo *avere* innanzi, in significato, di essere, adoprato sempre nel numero singolare in qualsiasi modo, e tempo; come, *vi ha de' medici*; cioè *vi sono alcuni medici*. Comechè oggi ve n'abbia de' ricchi uomini, ec. leggesi nel Boccacci; cioè *ci siano alquanti ricchi uomini*. E ciò usasi in due maniere.

La prima si è, dietro all'articolo mettendo solo un sostantivo, il quale sia il soggetto della proposizione, e un addiettivo, il quale siane l'attributo; poco rilevando, qual de' due sia in primo o ultimo luogo. Come per esempio; *Vi ha de' dolori salutari*; *V'ha de' piaceri funesti*; *V'ha de' falsi amici*; *V'ha de' vizj coperti con sembiante di virtù*: Cioè *Alcuni piaceri sono funesti*, ec.

La seconda maniera si è, di accoppiar l'addiettivo al sostantivo mediante il pronome relativo: *V'ha de' timori, i quali son ragionevoli*. Ma qui il relativo non fa che tali proposizioni lascino di esser semplici nel senso, benchè nell'espressione sieno complesse; imperciocchè

vagliano, quanto se si dicesse, *Alcuni timori son ragionevoli*. E questi modi di dire nella nostra favella son egualmente usati, che i precedenti: *Vi ha degli uomini, che amano solo se stessi; V'ha de' Cristiani, i quali son indegni di questo nome*.

I Latini usano una frase quasichè simile. Orazio;

*Sunt, quibus in Satyra videar nimis acer, & ultra  
Legem tendere opus.*

Che è lo stesso come se avesse detto *Quidam existimant me nimis acrem in Satyra; Certuni mi giudican troppo pungente nella Satira*. Parimenti nella Scrittura. *Est qui nequiter se humiliat*. *Alcuni scelleratamente s'umiliano*.

*Omnis, Nullus, Tutti, Ogni* con una negazione innanzi rendono la proposizione particolare. *Non omnis, qui dicit mihi, Domine, Domine, intrabit in regnum celorum*. Non ognuno, che dice Signore, Signore, entrerà nel regno de' Cieli. *Non omne peccatum est crimen*. Non tutte le colpe sono mortali.

Contuttociò nell'Ebreo, *Non omnis*, è sovente in vece di, *Nullus*; come nel Salmo 142. *Non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens*; cioè Niun uomo vivente si giustificcherà alla presenza di Dio. La ragione si è, perchè la negazione cade, non su l'*Omnis*, ma su 'l verbo.

VI. OSSERV. Le sopradette osservazioni sono assai utili, quando vi si mette un termine d'universalità, come, *Ogni, Niuno*, ec. Ma quando non v'è termine veruno, nè d'universalità, nè di particolarità, come quando io dico, *L'uomo è ragionevole, L'uomo è giusto*, v'è una quistion celebre tra' filosofi, se queste proposizioni, che chiamansi *indefinite*, debbano stimarsi universali o particolari; quando principalmente nel proseguimento del dire niente v'è, che le determini ad alcuno di questi sensi. Perchè non c'è dubbio, che deesi prendere il senso d'una proposizione, quando sembri ambigua, da ciò che l'accompagna nel discorso di chi se ne serve.

Con-



Considerandola dunque in se stessa, la maggior parte de' filosofi dicono, che ella dee stimarsi universale in una materia necessaria, e particolare in una materia contingente.

Trovo questa massima approvata da persone assai dotte, e nulladimeno è falsissima; e convien dire pel contrario, che quando s'attribuisce qualche qualità a un termine comune, la proposizion indefinita dee stimarsi universale, in qualunque materia ella sia. Laonde in una materia contingente ella non dee considerarsi come proposizion particolare, ma come una universale che è falsa. E tal giudizio ne formano naturalmente tutti gli uomini, rigettandole come false, quando generalmente non sono vere, almeno di una generalità morale, della quale si soddisfanno gli uomini ne' discorsi ordinarj intorno alle cose del mondo.

Imperciocchè chi soffrirebbe, che dicesse, *Che gli orsi son bianchi, gli uomini son neri, i Parigini son gentiluomini, i Pollacchi sono Sociniani, gl'Inglese sono Trematori?* E pure conforme la distinzione di questi filosofi, tali proposizioni dovrebbero stimarsi verissime; avvegna- ché essendo indefinite, dovrebbero prendersi per particolari. E certamente vi ha alcuni orsi bianchi, come que'della Nuova Zembla; alcuni uomini neri, come gli Etiopi; alcuni Parigini, che son gentiluomini; alcuni Pollacchi, che son Sociniani; alcuni Inglese, che son Trematori. Chiara cosa ella è dunque, che in qualunque materia le proposizioni indefinite sono prese per universali; ma che in una materia contingente basta un' universalità morale. Il perchè dicesi con verità: *I Francesi son valorosi; Gli Italiani son sospettosi; Gli Alamani son grandi; Gli Orientali son dediti a' piaceri;* benchè ciò non si verifichi in ogni individuo; bastando, che si verifichi nella maggior parte.

C'è dunque un'altra distinzione in questo proposito, che è più ragionevole; cioè che queste proposizio-

ni indefinite sono universali in materia di dottrina; come quando si dice, che *gli Angioli non hanno corpo*; che sono particolari ne' fatti e ne' racconti; come quando si disse nel Vangelo; *Milites plebentes coronam de spinis, imposuerunt capiti ejus*. Il che certamente ha da intendersi di alcuni e non di tutti i soldati. Imperciocchè trattandosi di azioni singolari, e principalmente determinate a un certo tempo, ordinariamente non convengono a un termine comune, se non a riguardo di certi particolari, l'idea distinta de' quali è nella mente di chi forma queste proposizioni. Cosicchè simili proposizioni son più tosto singolari, che particolari, come potrà giudicarsi da quanto s'è detto de' termini complessi nella 1. par. c. 8. e nella 2. par. c. 6.

VII. OSSERV. I nomi di *compagnia, comunità, e popolo* presi collettivamente, come per l'ordinario si prendono, per tutta la compagnia, comunità, e popolo, non rendono le proposizioni propriamente universali nè particolari, ma singolari. Per esempio; *I Romani han vinto i Cartaginesi; I Veneziani fan la guerra contra' l' Turco; I Giudici d' un tal luogo hanno condannato un malfattore*: tali proposizioni non sono universali; altrimenti potriasi concludere di ciascun Romano, che avesse vinto i Cartaginesi, il che sarebbe falso. Nè pure sono particolari; perchè afferman più, che s'io dicessi, che alcuni Romani han vinto i Cartaginesi. Ma sono singolari; perchè si considera ciaschedun popolo come una persona morale, che vive più secoli; che dura finchè dura un imperio, e che opera in tutti que' tempi per mezzo di que' che lo compongono, come opera un uomo per mezzo delle sue membra. Dicesi pertanto, che i Romani, i quali sono stati vinti da' Galli, che prefer Roma, dopo hanno vinto i Galli a' tempi di Cesare: attribuendo così a questo medesimo termine, *Romani*, l'essere stati vinti in un tempo, e vincitori in un altro; benchè nell' uno di questi tempi niuno vivesse di que'



que' che nell'altro erano vivi. E quindi scorgeſi, quanto ſia vana la giattanza, con cui ciaſcun particolare ſ' aſcrive a lode le illuſtri imprefe della ſua nazione, nelle quali non ebbe mai parte veruna. Il che è coſì ſciocco, come ſe un orecchio che foſſe ſordo, ſi gloriaſſe della perſpicacità dell'occhio; e della deſtrezza della mano.

# CAPITOLO XIV.

*Delle propoſizioni, dove a' ſegni ſi dà il nome di coſe.*

**N**ella parte prima detto abbiamo, delle idee altre per oggetti aver coſe, altre ſegni. Or queſt'idee di ſegni allorchè aſſiſe alle parole vengono a formar delle propoſizioni, ſuccede una coſa che qui ſi merita d'eſſer eſaminata, e che propriamente appartiene alla logica; cioè a dire che in tali propoſizioni qualche volta ſ'aſſerman le coſe ſignificate. E cercaſi, quando ſ'abbia il diritto di farle, principalmente riguardo a' ſegni d'iſtituzione; imperocchè riguardo a' ſegni naturali non c'è difficoltà, la relazion evidente che c'è tra' ſegni ſi fatti e le coſe, chiaramente moſtrando, che quando aſſermarſi del ſegno la coſa ſignificata, ſi vuol dire, non che quel ſegno ſia realmente la coſa, ma ſolo in ſignificazione e in figura. Diremo pertanto ſenza preparazione e ſenza dubitare, di un ritratto di Ceſare, che quello è Ceſare, e di una carta topografica dell'Italia, che ella è l'Italia.

Non fa dunque di meſtieri eſaminar queſta legge, la qual permette d'aſſermare le coſe ſignificate, de' loro ſegni, ſe non riſpetto a' ſegni d'iſtituzione, i quali con relazione non evidente ci additano, in qual ſenſo intendere ſi debbano propoſizioni ſi fatte: il che ha molte diſpute ha dato cagione.

Imperocchè ſembra a taluni, ciò poterſi fare indiffe-

rentemente; e che per mostrare, esser ragionevole una proposizione, quando si piglia in un senso di figura e di segno, basti di dire, ch'è cosa consueta il dare a' segni il nome della cosa significata. Pure ciò non è vero, avendo un' infinità di proposizioni, che farebbono strane, se vi si desse a' segni il nome delle cose significate; cosa che come insolita e strana giammai non si fa. Sicchè un uomo il quale divisasse che da certe cose altre se ne significassero, degno sarebbe di riso, se senza farne veruno avvertito, si pigliasse la libertà di dare a' cotali segni fantastici il nome di cose; e dicesse per esempio che una pietra è un cavallo, e un asino un Re di Persia, sol perchè segni sì fatti colui nella sua mente si fosse stabiliti. La prima regola pertanto da osservare se un tal proposito si è, che non è lecito così a capriccio dare a' segni il nome di cose.

La seconda regola, ed è una conseguenza della prima, è, che solamente per essere i termini evidentemente incompatibili, non si ha ragion sufficiente di concludere, che non potendosi prendere una proposizione nel senso proprio, debbasi tosto spiegare in un senso di segno. Altrimenti non ci farebbon proposizioni assurde, e quanto più assurde fossero nel senso proprio, tanto più facilmente si caderebbe nel senso del segno; il che tuttavolta è falso. Imperocchè chi soffrirebbe, che senza disporvi gli animi altrui; e in virtù solamente d' un tacito divisamento, si dicesse, che 'l mare è il cielo, che la terra è la luna, e che un albero è un Re? Chi non vede, niuna strada esserci più corta per acquistar concetto di pazzo, che il voler introdurre cotal linguaggio nel mondo? Adunque egli è d'uopo di disporre in qualche modo l' animo di colui col quale si ragiona, per avere il diritto di usar sì fatte proposizioni; e in oltre è da notare, che di sì fatte preparazioni, alcune sono certamente insufficienti, e d' altre è certa la sufficienza.



1. Le relazioni che son lontane , nè appariscono a' sensi , o alla prima occhiata della mente ; nè si discoprono se non meditando , son affatto insufficienti a dare di primo tratto a' segni il nome di cose significate . Perciocchè non ci è quasi cosa , in cui trovar non si possa veruna di sì fatte relazioni ; ed è evidente che relazioni le quali non si scorgono a prima vista , non bastano per condursi a senso di figura .

2. Per dare a un segno il nome di cosa significata , nel primo stabilirlo che si fa , non basta sapere , che coloro co' quali si ragiona , digià lo considerin come segno di cosa in tutto diversa . Si fa , per esempio , che 'l lauro è segno di vittoria , l' olivo di pace . Ma tal cognizione non farà mai che noi disponiamo un uomo a volere che il lauro sia segno del Re della Cina , e l' olivo del Gran-signore , dicendogli così fuor di proposito , nel passeggiar d' un giardino : *vedete voi quel lauro ? egli è il Re della Cina ; e quell' olivo ? egli è 'l Gran-Turco .*

3. Qualunque preparazione che sol mette l' intelletto in aspettazione di qualche cosa di grande , senza disporlo in ispezialità a considerarla come segno , non è sufficiente di fare che ragionevolmente attribuisca a quel segno il nome di cosa significata nel suo istituto primiero . La ragion è chiara : perchè non v' è niuna diretta e prossima conseguenza tra l' idea di grandezza e l' idea di segno ; e però l' una all' altra non conduce .

Ma egli è certissimo , ch' è bastevol preparazione per dare a' segni il nome di cose significate , quando scorgesi nella mente di coloro con cui si favella , che considerando certe cose come segni , non duran niente di fatica ; per intender ciò che per esse viene significato .

Perciò Gioseffo potè rispondere a Faraone , che le sette vacche pingui e le sette spighe piene da lui vedute in sogno , erano sett' anni d' abbondanza ; e le sette vac-

che magre e le sette spighe vote, sett'anni di sterilità: perchè scorgeva che Faraone di ciò era follecito, e internamente faceagli una tal quistione: *Che mai significan quelle vacche grasse e magre, e quelle spighe piene e vote?*

Perciò Daniello assai ragionevolmente a Nabucco rispose, che esso era la testa d'oro; imperocchè aveagli esso proposto il sogno da se avuto d'una statua col capo d'oro, e glie n'avea chiesto il significato.

Perciò quando viensi a interpretare una parabola proposta, imperocchè coloro co' quali si ragiona, digià vi consideran tutto ciò che la compone, come tanti segni, nella dichiarazione di ciascheduna parte si ha il diritto di dare al segno il nome della cosa significata.

Perciò avendo Iddio fatto vedere al profeta Ezechiello in visione, *in spiritu*, un campo pieno d'ossami, poichè i profeti discernean le visioni dalle realtà, ed erano accostumati a prenderle per segni, Iddio ben chiaro gli parlò col dirgli, che *quelle ossa erano la casa d'Israello*, cioè che la significavano.

Queste sono preparazioni indubitate: e scorgendosi chiaro in altri esempj, che si è dato il nome della cosa significata solo a que' segni, dove trovansi tali preparazioni; quindi se ne può dedurre questa massima comunemente approvata: Che non si dà a' segni il nome delle cose, se non quando chiaramente apparisce che digià son considerati come segni, e che scorgesi negli altrui animi ansietà di conoscere, non ciò che sono, ma ciò che significano.

Ma come il più delle regole morali soggiacciono a eccezzuazioni, potrebbesi dubitare: se sia da farne eccezzuazione a questa in un sol caso: cioè quando tale è la cosa significata, che esiga d'essere denotata per un segno; di modo che pronunziatone appena il suo nome, incontanente l'animo concepisca, che 'l soggetto a cui ella va unita, è destinato a denotarla. Così poi-



poichè i patti son per l'ordinario disegnati con segni esterni, se si affermasse la parola, *patto*, di qualche cosa esterna, la mente potrebbe indursi a concepire, che quello si affermasse come d' un segno di se stesso: e però qualunque volta nella Scrittura si leggesse, che *la circoncisione è il patto*; niente farebbevi di che stupire, perchè il patto porta l'idea del segno sovra la cosa, a cui va unito. Laonde siccome quando chi sente una proposizione, concepisce l'attributo e le proprietà dell' attributo prima d'unirlo al soggetto; del pari è da credere che chi ode questa proposizione, *la circoncisione è il patto*, sufficientemente è disposto a concepire, che la circoncisione non è patto, se non in segno; la parola, *patto* a lui avendo dato motivo di formarne tal idea, non prima che si pronunziasse, ma prima che mentalmente s'unisce alla parola, *circoncisione*.

Disse, che potrebbesi giudicare, che le cose le quali per certa convenienza di ragione esigono d'esser denotate con segni, farebbero un'eccezzuazione della regola già da me stabilita, per cui domandasi una preparazione previa, per far ricevere il segno come segno, affinchè se ne possa affermare la cosa significata: imperocchè potrebbesi credere anche l'opposto. Avvegnachè

1. Questa proposizione, *La circoncisione è il patto*, non leggesi nella Scrittura, dove semplicemente si dice: *Questo è il patto che osserverete tra voi, la vostra posterità, e me: ogni maschio tra voi sarà circonciso*. Con queste parole non s'è già detto, che *la circoncisione è il patto*; ma che la circoncisione vi è comandata da Dio, come condizione del patto. Egli è il vero. Iddio esigeva questa condizione, affinchè la circoncisione fosse segno del patto, come dichiara il versetto appresso, *Ut sit in si fœderis*; ma acciocchè ella segno ne fosse po comandarne l'osservanza, e farla

patto ; e solamente ciò nel precedente versetto si contiene .

2. Quelle parole di S. Luca : *Questo calice è il nuovo patto nel mio sangue*, le quali similmente s'allegano , hanno ancor meno d'evidenza per provare la detta eccezzuazione . Conciossiachè traducendosi letteralmente le parole di S. Luca , dicono : *Questo calice è il nuovo testamento nel mio sangue*. Or la parola *testamento* non solamente significando l'ultima volontà del testatore ; ma altresì l'istrumento da cui ella è denotata non v'è punto di figura in chiamare il calice del sangue di Gesù-cristo , *Testamento*, poichè propriamente parlando , egli è il marco , il pegno , e 'l segno dell'ultima volontà di Cristo , l'istrumento o la scrittura del nuovo patto .

Comechè ciò sia , cotal eccezzuazione quinci essendo dubbia , quindi rarissima , e poche essendo le cose che per se stesse esigono d'essere indicate con segni ; quelle mai non impediscon l'uso e l'applicazione della regola , riguardo all'altre cose tutte che non sono di cotal qualità , e le quali gli uomini non sono stati soliti denotare con segni d'istituzione . Convien ridursi a memoria quel principio d'equità , che la maggior parte delle regole tuttochè patiscono eccezioni , non perdono però la loro forza in ciò che nell'eccezione non è compreso .

E per tali principj si dee decidere quell'importante quistione , se alle parole , *Questo è il mio corpo*, si può dare senso di figura : o più tosto per tali principj universalmente ella è stata decisa ; tutte le nazioni del mondo sentendosi naturalmente indotte a pigliarle nel senso reale , escludendone il figurato . Imperciocchè se gli Apostoli non avesser considerato il pane come semplice senè si fosser preso pensiero di ciò che esso significasse , Cristo non avrebbe potuto dare a' segni il nome senza parlare contra l'uso di tutti gli  
uo-



uomini , e senza ingannarli . Potean per avventura guardare ciò che si faceva , come qualche cosa di grande ; ma ciò non basta .

Nulla mi rimane che osservare intorno a' segni a' quali si dà il nome di cose , se non che ben bene convien distinguere fra le maniere di dire nelle quali si usa il nome della cosa per denotare il segno , come quando il ritratto d' Alessandro nomasi Alessandros ; e quelle con le quali essendo il segno specificato col suo proprio nome o con un pronome , di esso affermiamo la cosa significata . Imperocchè quella regola , che fa di mestieri , che la mente di colui col quale si ragiona , di già rimiri il segno come segno , e sia ansioso di sapere di qual cosa egli è segno , non già intendosi della prima maniera di dire , ma della seconda in cui del segno affermasi la cosa significata . Avvegnachè non si usano maniere tali di dire , se non per far capire a colui col quale ragionasi , qual cosa significhi questo segno ; e allor solamente usansi le stesse maniere , quando il segno non è la cosa significata , se non in significazione e in figura .

## C A P I T O L O XV.

*Di due sorte di proposizioni di grand' uso nelle scienze ; cioè della Divisione e della Definizione ; e primieramente della Divisione .*

**E'** Necessario il dir qualche cosa in particolare di due sorte di proposizioni , le quali sono di grand' uso nelle scienze ; cioè della Divisione , e della Definizione .

La Divisione è lo spartimento d'un tutto nelle parti , che e' contiene .

Ma come ci son due sorte di *tutti* , ci son eziandio due sorte di divisioni . C'è un tutto composto di parti realmente distinte ; e questo propriamente chiamasi

*Tut-*

*Tutto in latino Totum*, e le sue parti chiamansi *Parti integranti*. La division di questo tutto propriamente chiamasi *Partizione*; come quando si divide una cosa ne' suoi appartamenti, una città ne' suoi quartieri, un reame o uno stato nelle sue provincie, l'uomo in corpo e in anima, il corpo nelle sue membra. Unica regola di questa divisione si è, di far l'enumerazioni così esatte, che niuna parte si ometta.

L'altro *Tutto* in latino chiamasi *Omne*, e le sue parti chiamansi *Parti subbiettive*, o *inferiori*; perchè il tutto è un termine comune, le cui parti sono i subbetti compresi nella sua estensione. Tal è il termine, *Animale*, gl'inferiori del quale, *Uomo* e *Bestia*, compresi nella sua estensione, sono parti subbiettive. Questa divisione ritiene propriamente il nome di Divisione, e di essa se ne osservan quattro forte.

1. Quando si divide il genere nelle sue specie: *Ogni sostanza è corpo o spirito; Ogni animale è uomo o bestia.*

2. Quando si divide il genere nelle sue differenze: *Ogni animale è ragionevole o privo di ragione; Ogni numero è pari o dispari; Ogni proposizione è vera o falsa; Ogni linea è retta o curva.*

3. Quando dividefi un soggetto comune negli accidenti opposti, de' quali è capace, o secondo la diversità de' suoi inferiori, o secondo la diversità de' tempi. *Ogni astro è luminoso, o per se stesso o per riflessione; Ogni corpo o si muove, o è in quiete; Ogni uomo è sano o malato; Ogni popolo per esprimere i suoi pensieri, o serve di sole parole, o della scrittura oltre alle parole.*

4. Quando dividefi un accidente ne' suoi soggetti diversi; per esempio i beni in que' dell'animo, e in que' del corpo.

Tre sono le regole d'una buona divisione.

1. Regola. *La Divisione sia intera*; cioè a dire, le membra della divisione comprendan tutta l'estensione del termine diviso; come pari e dispari comprendon tutta l'



ta l' estensione del numero; non essendoci numero, il quale pari o dispari non sia. Niente quasi rende tanto falsi i nostri ragionamenti, quanto il trasgredir questa regola; e la ragion de' nostri inganni si è, perchè spesso ci son termini, i quali sembran così opposti, che ci diamo a credere che essi non abbiano mezzo; e pur lo hanno. Così tra l'ignorante e'l dotto v'è una certa mediocrità di saccenteria, che toglie l'uomo dal numero degl' ignoranti, ma non però lo ammette al numero de' dotti. Tra l' vizioso e'l virtuoso c'è un certo stato, del quale può dirsi ciò, che Tacito disse di Galba; *Magis extra vitia, quam cum virtutibus*. Imperciocchè certi non hanno vizj notabili, pe' quali deggian chiamarsi viziosi; ma tuttavia non fanno tali buone azioni, che si meritin nome di virtuosi; benchè sia egli un gran vizio innanzi a Dio il non avere virtù. Tra l' sano e l' infermo v'è lo stato d' uomo indistinto e convalescente. Tra l' giorno e la notte vi è il crepuscolo. Tra' vizj opposti v'è il mezzo della virtù; come la pietà tra l' impietà e la superstizione. E talvolta son due questi mezzi; come tra la prodigalità e l' avarizia v'è la liberalità e un risparmio lodevole; tra la timidità che teme di tutto, e la temerità, che niente teme, v'è il coraggio che non si disanima ne' pericoli, e una precauzion ragionevole, che fa scansar quelli a' quali non giova l' andare incontro.

2. Regola, che si deduce dalla prima. *Le membra della divisione sianò opposte; come pari e dispari; ragionevole e privo di ragione*. Ma bisogna osservar ciò che s'è detto nella prima parte; cioè non esser necessario, che sieno positive tutte le differenze, le quali costituiscon questi membri opposti; ma basta, che l' una sia positiva, e l' altra sia il solo genere con la negazione dell' altra differenza: il che fa eziandio, che i membri sieno più certamente opposti. Così la differenza della be-

stia all'uomo è la sola negazion della ragione, la quale niente ha di positivo. La disparità è la negazion della divisibilità in due parti eguali. Il numero primo niente ha, che non abbia il numero composto, l'uno e l'altro avendo l'unità per misura; ma quello, che diceasi primo, in ciò solo è differente dal numero composto, che non ha altra misura, fuorchè l'unità.

Nulladimeno bisogna confessare, che è meglio l'esprimer le differenze opposte con termini positivi, quando si può; perchè ciò fa meglio concepir la natura de' membri della divisione. E perciò la division della sostanza in quella che pensa, e in quella che è estesa, è molto miglior della comune in quella che è materiale, e in quella che è immateriale; ovvero in corporea e incorporea: imperciocchè le parole, *immateriale* e *incorporea*, ci danno idea molto imperfetta e confusa di ciò, che assai meglio comprendesi colle parole, *sostanza che pensa*.

3. Regola, che è una conseguenza della seconda. *Un membro non in tal guisa contengasi nell' altro, che quello possa affermarsi di questo, benchè altrimenti qualche volta possa esservi incluso.* Veramente la linea è inclusa nella superficie come termine di quella, e la superficie nel solido come termine di questo: ma ciò non divieta il divider l'estensione in linea, superficie, e solido; perchè non può dirsi, che la linea sia superficie, e la superficie sia solido. Per l'opposito non può dividersi il numero in pari, dispari, e quadrato; perchè ogni numero quadrato essendo pari o dispari, è incluso ne' primi due membri.

Non deggionsi parimenti divider l'opinioni in vere, false, e probabili; perchè l'opinione probabile è vera o falsa. Ma posson dividersi primieramente in vere, e false; e dopo divider l'une e l'altre in certe, e probabili.

Pietro Ramo, e i suoi seguaci molto affaticarono,  
per



per mostrare, che niuna divisione dee avere più di due membri. Ed io confesso, che ciò è il meglio, quando possa farfi comodamente. Ma la chiarezza e la facilità essendo ciò che deesi più procurar nelle scienze, non sono da rigettar le divisioni in tre e anche più membri, quando elle son più naturali, e all' incontro vi bisognasse delle suddivisioni sforzate, per farla sempre in due membri. Perchè in luogo di sollevar la mente, s' opprime con la moltitudine delle suddivisioni le quali è via più malagevole il ritenere a memoria, di quello che se si fosse fatta una sola divisione in più membri. Per esempio non è più breve, più semplice, e più naturale il dire; *Ogni estensione è, o linea, o superficie, o solido*; di quello che il dire, come il Ramo; *Magnitudo est linea, vel lineatum; lineatum est superficies vel solidum?*

Finalmente è da osservare, che è ugualmente male, il farne non abbastanza, che troppo di divisioni; perchè o non s' illumina la mente, o si confonde. Crassotto, filosofo assai di pregio tragl' interpreti d' Aristotile, ha riempito il suo libro d'un gran numero di divisioni. Questo è un cadere in quella confusione, che si vuole schiffare. *Confusum est, quidquid in pulverem sectum est.*

## C A P I T O L O XVI.

*Della Definizion chiamata Definizion della cosa.*

**A**bbiam diffusamente parlato nella prima parte delle definizioni delle parole; e abbiám mostrato, non doverfi confondere colle definizioni della cosa; perchè le definizioni delle parole son arbitrarie, e le definizioni delle cose non dipendon da noi. Imperocchè spiegano ciò che contienfi nella vera idea della cosa; e però non debbono prenderfi per principj, ma considerarsi come proposizioni, le quali spelfo convien confermare  
con

con la ragione, e posson essere contese. Di questa sorta dunque di definizioni noi qui discorriamo.

Ce ne son di due forte; l'una più esatta, che ritiene il nome di definizione; l'altra meno esatta, che chiamasi descrizione.

La più esatta è quella, che spiega la natura della cosa pe' suoi attributi essenziali; de' quali quello, che è comune, chiamasi *genere*, e quello che è suo proprio, chiamasi *differenza*.

Così vien definito l'uomo un animal ragionevole; lo spirito una sostanza che pensa; il corpo una sostanza estesa; Iddio un ente perfettissimo. Bisogna quanto si può, che ciò che si adopra per genere nella definizione, sia il genere prossimo del definito, e non un genere solamente lontano.

Qualche volta eziandio si definisce una cosa per le sue parti integranti; come quando si dice, che l'uomo è una cosa composta d'uno spirito e d'un corpo. Ma anche allora v'è qualche cosa, che tiene luogo di genere come la parola, cosa composta; e l' rimanente tien luogo di differenza.

La definizione meno esatta, detta descrizione, è quella che raccoglie qualche cognizion d'una cosa dagli accidenti che le son proprj, e che bastevolmente la determinan, per darne qualche idea che la distingua dall'altre.

In tal maniera si descrivon l'erbe, i frutti, gli animali, per la loro figura, grandezza, colore, e altri simili accidenti: e tali sono le descrizioni degli oratori, e de' poeti.

Si danno altresì delle definizioni fatte per le cagioni, materia, forma, fine, ec. Come se si definisse un orologio, una macchina di ferro, composta di varie ruote, il moto regolato delle quali è atto a segnar le ore.

Tre son le cose necessarie ad una buona definizione;



ne; Che ella sia universale, che sia propria, che sia chiara.

1. Bisogna, che ella sia universale, cioè che comprenda tutto il definito. E però la definizione comune del *Tempo*, cioè lui essere *la misura del moto*, non può esser bona; imperocchè verisimilmente il tempo misura la quiete non meno che il moto; e dicesi egualmente bene, una cosa esser stata tanto tempo in quiete, e per tanto tempo essersi mossa. Laonde pare, che il tempo altro non sia, che la durazione della creatura, in qualunque stato ella si truovi.

2. Bisogna, che una definizione sia propria, cioè che ad altri non convenga, fuorchè al definito. E però sembra non esser buona la definizione comune degli elementi; *Un corpo semplice corruttibile*. Imperocchè i corpi celesti nella filosofia Peripatetica non sono men semplici degli elementi; nè v'ha ragion alcuna di credere, che non seguano ne' cieli alterazioni simili alle terrestri. Perocchè, per tacer delle comete, le quali ora si fa non formarfi dell'efalazioni della terra, come s'era immaginato Aristotile, si sono scoperte macchie nel sole, le quali vi si formano, e vi si dissipano a guisa delle nostre nubi, benchè sieno di grandezza molto maggiore.

3. Bisogna, che una definizione sia chiara, cioè che ci faccia avere un'idea più chiara e più distinta della cosa definita, e ce ne faccia, quanto sia possibile, comprendere la natura; cosicchè ella possa ajutarci a spiegare le proprietà principali di quella. E ciò specialmente deesi considerare nelle definizioni, e in ciò manca una gran parte delle definizioni d'Aristotile.

Imperciocchè chi mai ha meglio compreso la natura del moto da questa definizione; *Actus entis in potentia, quatenus in potentia*; L'atto d'un essere in potenza, in quanto egli è in potenza? L'idea, che ne abbiamo dalla natura, non è ella più chiara? Questa a che

che mai serve per ispiegare alcuna delle proprietà del moto?

Le quattro celebri definizioni delle quattro prime qualità, *secco, umido, caldo, freddo*, non son migliori.

Il *secco*, dice egli, è ciò, che facilmente si contiene ne' suoi termini e difficilmente negli altrui; *quod suo termino facile continetur, difficulter alieno*.

L' *umido* per lo contrario, ciò che difficilmente si contiene ne' suoi termini, facilmente negli altrui; *quod suo termino difficulter continetur, facile alieno*.

Ma primieramente queste due definizioni convengon meglio a' corpi duri, e a' corpi liquidi, che a' secchi ed umidi. Conciossiachè dicesi un' aria esser secca, e un' altra esser umida, benchè facilmente sempre contengasi ne' termini d' un altro corpo, essendo sempre liquida. Inoltre, stante questa definizione, non iscorgesi, come Aristotile abbia potuto dire, che il fuoco, cioè la fiamma sia secca, mentre facilmente s' addatta a' termini d' un altro corpo; e però Virgilio chiama liquido il fuoco: *Et liquidi simul ignis*. Ed è una vana sottigliezza il dire col Campanella, che il fuoco racchiuso, *aut rumpit, aut rumpitur*. Perchè ciò non proviene dalla cagion pretesa della sua secchezza; ma perchè se non v' è dell'aria, dal suo proprio fumo soffocato rimane. E però egli molto bene s' adatterà a' termini d' un altro corpo, purchè da qualche spiraglio possa uscirne ciò, che esso di continuo etala.

Definisce il *caldo*, ciò, che unisce assieme i corpi simili, e separa i dissimili; *quod congregat homogenea, & disgregat heterogenea*.

E'l *freddo* ciò, che unisce i corpi dissimili, e separa i simili; *quod congregat heterogenea, & disgregat homogenea*.

Ma benchè queste definizioni convengan qualche volta al caldo e al freddo; tuttavia non sempre. Inoltre non ci danno ad intendere la vera cagione, onde noi chia-



chiamiamo un corpo caldo, e un altro freddo. Però il Cancelliere Baccone avea ragion di dire, che queste definizioni eran simili a quelle che farebbonfi dell' uomo, definendolo, *Un' animale, che fa scarpe, e lavora le vigne.*

Lo stesso filosofo definisce la natura, *Principium motus & quietis in eo in quo est*; Il principio del moto e della quiete in ciò, in che ella è; la quale definizione sta fondata sopra una sua immaginazione, che i corpi naturali sono in ciò differenti dagli artificiali, che i naturali hanno un principio intrinseco del loro moto, e gli artificiali un estrinseco. Ma egli è certo ed evidente, che nissun corpo può dare il moto a se stesso; perchè la materia essendo per se stessa indifferente al moto e alla quiete, non può ella esser determinata all' uno o all' altra, se non da una cagion estrinseca; e ripugnando il procedere fino all' infinito, fa di mestieri, che Iddio abbia impresso il moto nella materia, e lo conservi.

La famosa definizione dell' anima sembra eziandio più difettuosa: *Actus primus corporis naturalis organici potentia vitam habentis. L' atto primo del corpo naturale organico, che ha in potenza la vita.* Primieramente non si sa, qual cosa egli abbia voluto definire: perchè se ha voluto definir l' anima, inquanto ella è comune agli uomini e alle bestie, egli ha definito una chimera, niente essendo comune tra queste due cose. Secondariamente egli ha spiegato un termine oscuro con tre o quattro altri più oscuri; e principalmente l' idea della *vita* non è meno confusa, di quello sia l' idea dell' anima; questi due termini essendo ugualmente ambigui ed equivoci.

Eccovi alquante regole della divisione e della definizione. Ma benchè nulla di più importante abbiam le scienze, che il ben dividere, e l' ben definire; tuttavia non è necessario il dirne qui di vantaggio; mercecchè ciò dipende via più dalla materia che si tratta, di quello che dalle regole della logica.

## CAPITOLO XVII.

*Della conversion delle proposizioni; ove fondatamente si spiega la natura dell' affermazione , e della negazione ; e primieramente della natura dell' affermazione .*

I Capi seguenti sono alquanto difficili da capire , e sol necessarj per la speculazione . E però chi non vorrà stancar la mente in cose poco utili per la pratica , gli potrà omettere .

**M**I son riserbato il parlar qui della conversion delle proposizioni , perchè di qua dipendono tutti i fondamenti dell' argomentazione , della quale abbiamo a trattar nella parte appresso . E però è spedito , che questa materia non sia lontana da ciò che s'iam per dire del ragionamento , benchè per ben trattarlo , ci bisogna ritoccar qualche cosa di ciò che abbiain detto dell' affermazione e negazione , e spiegar fondatamente la natura dell' una e dell' altra .

Certa cosa è , che non potremmo esprimere altrui una proposizione , senza servirci di due idee , l' una pel soggetto , e l' altra per l' attributo , e di un' altra parola che significhi l' unione , che la nostra mente vi concepisce . Questa unione non può meglio esprimersi , che con quelle parole , delle quali noi ci serviamo per affermare , che una cosa è un' altra .

Quindi chiaramente apparisce , che la natura dell' affermazione si è , di unire e identificare , per dir così , il soggetto con l' attributo , imperciocchè ciò vien significato dal verbo sostantivo .

Ne siegue eziandio , che s' appartiene alla natura dell' affermazioni , l' unir l' attributo a tutto ciò che esprime si nel soggetto , secondo l' estension che egli ha nella proposizione . Così quando io dico ; *Ogni uomo è animale* ; inten-



tendo di dire, che tutto ciò che è uomo, è animale ancora: e però concepisco l'animale in tutti gli uomini.

Che se solamente io dico; *Qualche uomo è giusto*; non unisco il *giusto* a tutti gli uomini, ma solo a qualche uomo.

Ma parimenti bisogna qui considerare ciò che abbiain già detto; doversi nell' idee distinguere la comprensione dall' estensione, e che la comprensione denota gli attributi contenuti in un' idea, e l' estensione i soggetti, che questa idea contiene.

Imperciocchè quindi ne siegue che un idea è sempre affermata secondo la sua comprensione; perchè togliendole alcuno de' suoi attributi essenziali, ella si distrugge, e totalmente s' annienta, nè è più la stessa idea. E conseguentemente; quando è affermata, ella sempre lo è secondo ciò tutto che in se comprende. Così quando io dico; che *Un rettangolo è un parallelogrammo*, affermo del rettangolo che comprendesi nell' idea del parallelogrammo. Perchè se qualche parte di questa idea non convenisse al rettangolo, ne seguirebbe, che non gli converria l' idea intera, ma una sola parte; e però la parola, parallelogrammo, che ne significa l' idea totale, dovrebbe negarsi, e non affermarsi del rettangolo. E scorgerassi, questo essere il principio di tutte le proposizioni affermative.

Ne siegue per lo contrario, che l' idea dell' attributo non è presa secondo tutta la sua estensione, quando però la sua estensione sia maggiore dell' estensione del suo soggetto.

Perchè quando io dico: *Tutti gl' impudichi saranno dannati*, non dico, che quelli soli saranno dannati; ma che essi saranno nel numero de' dannati.

Laonde perchè l' affermazione unisce l' idea dell' attributo al soggetto, il soggetto propriamente determina l' estensione dell' attributo nella proposizion affermativa, e la medesimezza che ella significa, riguarda l' attributo.

to, come ristretto in una estension uguale a quella del soggetto, e non con tutta la sua universalità, se l'ha maggiore che 'l soggetto. Perchè egli è vero, che tutti i lioni son animali, cioè che ciascun liono contien l'idea dell'animale; ma non è vero, che essi sieno tutti gli animali.

Ho detto, che l'attributo non è preso con tutta la sua generalità, se ne ha una maggior, che 'l soggetto. Perchè essendo ristretto dal solo soggetto, se il soggetto è tanto generale, quanto l'attributo, chiara cosa è che l'attributo allora si ritorrà tutta la sua generalità, poichè ne avrà quanta il soggetto, il quale noi supponiamo, di sua natura non poterne avere una maggiore.

Quindi posson raccorsi questi quattro assiomi indubitabili.

#### 1. ASSIOMA.

**L'** *Attributo nella proposizion affermativa è unito al soggetto secondo tutta l'estensione, che il soggetto ha nella proposizione.* Cioè se 'l soggetto è universale, l'attributo è concepito in tutta l'estension del soggetto; e se 'l soggetto è particolare, l'attributo è concepito in una sola parte del soggetto. Possono vederfi i sopradetti esempj.

#### 2. ASSIOMA.

**L'** *Attributo d'una proposizion affermativa è affermato secondo tutta la sua comprensione, cioè secondo tutti i suoi attributi: Di sopra se ne vega la prova.*



## 3. ASSIOMA.

**L'**Attributo d'una proposizion affirmativa non è affermato secondo tutta l'estension sua, s'ella è in se stessa maggior di quella del soggetto. La prova se n'è data sopra.

## 4. ASSIOMA.

**L'**Estension dell'attributo è ristretta da quella del soggetto, di maniera che quella significa quella sola parte dell'estension sua; che conviene al soggetto. Come quando si dice, che gli uomini son animali, la parola, animale, non significa più tutti gli animali, ma solamente gli animali, che sono uomini.

## CAPITOLO XVIII.

*Della Conversion delle proposizioni affirmative.*

**C**Hiamasi Conversion d'una proposizione, quando cangiasi il soggetto in attributo, e l'attributo in soggetto, senzachè la proposizion perda la sua verità: o più tosto in guisa che necessariamente dalla conversion ne consegua, che ella è vera, posto che ella innanzi fosse tale.

Quanto or ora abbiamo detto darà facilmente a conoscere, come questa conversion si dee fare. Perchè come è impossibile, che una cosa unita sia ad un'altra, e che quest'altra non sia unita alla prima; e come ottimamente ne consegua, che se A è unito a B, B parimenti sia unito ad A: così è impossibile, che due cose essendo concepite come identificate, la quale è la più perfetta di tutte le unioni, questa unione non sia reciproca; cioè che non possa farsi un'affermazione scambievolmente de' due termini uniti nella maniera con che sono uniti: il che appellasi Conversione.

Laonde come nelle proposizioni particolari affermative, per esempio quando dicefi, *Qualche uomo è giusto*, il soggetto e l'attributo sono entrambi particolari, il soggetto, *uomo*, essendo particolare pel segno aggiuntovi della particolarità, e l'attributo, *giusto*, similmente tale essendo, perocchè la sua estensione inquanto è ristretta da quella del soggetto, significa la sola giustizia che è in qualche uomo; così egli è evidente, che se qualche uomo è medesimo con qualche giusto, qualche giusto eziandio è medesimo con qualche uomo; sicchè si ha solamente a cangiar l'attributo in soggetto, ritenendo la stessa particolarità, per convertir queste sorte di proposizioni.

Non può dirsi la medesima cosa delle proposizioni universali affermative; imperocchè in queste proposizioni il solo soggetto è universale, cioè preso secondo tutta l'estensione sua; e l'attributo per l'opposito è limitato e ristretto. E però quando per mezzo della conversione questo si muterà in soggetto, bisognerà conservargli la medesima restrizione, e aggiugnervi una voce, che lo determini, acciocchè generalmente non venga preso. Così quando io dico, *L'uomo è animale*, unisco l'idea dell'uomo a quella dell'animale ristretta a' soli uomini. E però quando vorrò guardar quest' unione in un'altra maniera, cominciando dall'*animale*, e di lui affermando l'*uomo*, bisognerà conservare a questo termine la stessa restrizione per non vi s'ingannare, e aggiugnervi qualche segno di determinazione.

Perchè dunque le proposizioni affermative possono sol convertirsi in particolari affermative, deesi conchiudere, che elle men propriamente dell'altre si convertono. Imperciocchè essendo composte d'un soggetto generale, e d'un attributo ristretto, è cosa manifesta, che quando si convertono, debbono avere un soggetto ristretto, cioè particolare.

Dalle cose dette fin qui posson dedursi queste regole.  
1. Re-



## I. REGOLA.

**L** E proposizioni universali affermative possono convertirsi, aggiungendo un segno di particolarità all'attributo diventato soggetto.

## 2. REGOLA.

**L** E proposizioni particolari affermative debbono convertirsi senza giunta, o mutazione veruna: cioè l'attributo divenuto soggetto dee ritenere il segno della particolarità, che aveva il primo soggetto.

Ma è manifesto, che queste due regole possono ridursi ad una sola, la quale comprenderà entrambe.

L'attributo essendo ristretto dal soggetto in tutte le proposizioni affermative, se si vuol mettere in soggetto, bisogna conservargli la sua restrizione, e per conseguenza dargli un segno della particolarità, sì essendo il primo soggetto universale, come essendo particolare.

Nientedimeno spesso avviene, che proposizioni universali affermative possono convertirsi in altre universali. Ma ciò solo allorchè l'attributo non ha in se stesso più d'estensione che il soggetto; come quando s'afferma della specie la differenza o il proprio, o la definizione del definito. Perchè allora l'attributo non essendo ristretto, può nella conversione prenderli così generalmente, come prendeasi il soggetto: *Ogni uomo è ragionevole; Ogni ragionevole è uomo.*

Ma queste conversioni non verificandosi, se non in certi casi particolari, non vengono annoverate tra le vere conversioni, le quali debbono esser vere ed infallibili per la sola disposizione de' termini.

## CAPITOLO XIX.

*Della natura delle proposizioni negative.*

**L**A natura d'una proposizion negativa non può più chiaramente esprimersi, che dicendo, ella essere un concepire, che una cosa non è un'altra cosa.

Ma affinchè una cosa non sia un'altra, non è di necessità, che ella niente abbia di comune con essa; bastando, che non abbia ciò tutto, che l'altra ha; siccome acciocchè una bestia non sia uomo, basta, che ella non abbia ciò tutto, che ha l'uomo, e non è di necessità, che ella niente abbia di ciò che è nell'uomo. E quindi può dedursi quest' assioma.

## 5. ASSIOMA.

**L***A proposizion negativa non separa dal soggetto tutte le parti contenute nella comprension dell' attributo; ma ne separa sol l' idea totale e intera composta di tutti questi attributi insieme.*

Se io dico, la materia non essere una sostanza che pensa, perciò non dico, ella non essere sostanza, ma dico, ella non essere sostanza *pensante*; che è l' idea totale e intera, la quale io niego nella materia.

Ma per lo contrario la proposizion negativa separa dal soggetto l' idea dell' attributo secondo tutta l' estension sua. E la ragione è chiara: perchè acciocchè qualche cosa sia il soggetto d'un' idea, e contengasi nell' estension di quella, altro non richiedesi; se non che il soggetto includa in se questa idea: e conseguentemente quando dicesi, che un' idea non ne include un'altra, il che chiamasi negare, dicesi, ella non essere un de' soggetti di quest' idea.

Così s'io dico, l'uomo non essere un ente insensibile,



sibile, vogliono dire, esser lui niuno degli enti insensibili; e conseguentemente io gli separo tutti da esso lui. Quindi si può raccorre quest' altro assioma:

6. A S S I O M A.

**L'**Attributo d'una proposizion negativa sempremai pigliasi generalmente. E ciò può esprimersi così con più di chiarezza. Tutti i soggetti d' un' idea, la quale negasi d' un' altra, negansi parimenti di quest' altra idea: cioè un' idea sempre negasi secondo tutta la sua estensione. Se 'l triangolo vien negato de' quadrati, tutto ciò che è triangolo, negherassi de' quadrati. Spiegasi ordinariamente con tali termini questa regola nelle Scuole: *Se si nega il genere, negasi eziandio le specie*. Imperciocchè la specie è un soggetto del genere, e l' uomo è un soggetto dell' animale, essendo questo contenuto nell' estension di quello.

Le proposizioni negative non solamente separan l' attributo dal soggetto secondo tutta l' estensione dell' attributo; ma eziandio quest' attributo dal soggetto secondo tutta l' estensione, che nella proposizione ha il soggetto; cioè la proposizione ve lo separa universalmente, se'l soggetto è universale, e particolarmente, s' egli è particolare. Se io dico; *Niun vizioso è felice*, separo tutti i felici da tutti i viziosi. E se dico; *Qualche dottore non è dotto*, separo tutti i dotti da qualche Dottore. E dalle cose sopradette raccogliesi quest' assioma.

7. A S S I O M A

**O**Gni attributo negato d' un soggetto, vien negato di tutto ciò che contienfi nell' estensione, che nella proposizione ha questo soggetto.

## CAPITOLO XX.

*Della conversion delle proposizioni negative.*

Come è impossibile, che si separin totalmente due cose, e che questa separazione non sia scambievole, e reciproca; così chiara cosa è, che s'io dico; *Niun uomo è pietra*; posso ancor dire; *Niuna pietra è uomo*. Perchè se qualche pietra fosse uomo, quest'uomo sarebbe pietra, e conseguentemente non sarebbe vero, che niun uomo è pietra. E pertanto notasi questa

## 3. REGOLA.

**L**E proposizioni universali negative posson convertirsi semplicemente, cangiando l'attributo in soggetto, e conservando all'attributo divenuto soggetto la medesima universalità, che aveva il primo soggetto. Imperciocchè nelle proposizioni negative l'attributo sempre pigliasi universalmente, essendo lui negato secondo tutta l'estension sua; come sopra s'è dimostrato.

Ma per questa ragione stessa non può farsi la conversion delle proposizioni particolari negative, nè per esempio dirsi; *Qualche medico non è uomo*; dopo essersi detto; *Qualche uomo non è medico*. Ciò proviene, come dicemmo, della natura stessa della negazione, or ora spiegata da noi, cioè che nelle proposizioni negative pigliasi l'attributo sempre mai universalmente, e secondo tutta l'estension sua; cosicchè quando un soggetto particolare diventa attributo, nel convertire una proposizion particolare negativa e' diventa universale, e cangia natura contra le regole della vera conversione, che non dee mutar la restrizione, o l'estension de' termini. Così in quella proposizione; *Qualche uomo non è medico*; il ter-

mi<sup>a</sup>



mine, *uomo*, e preso particolarmente: ma in questa *sal-*  
sa conversione; *Qualche medico non è uomo*; il termine,  
*uomo*, è preso universalmente.

Perciò in nissun modo ne consegue, perchè la quali-  
tà del *medico* è separata da qualche uomo in questa pro-  
posizione; *Qualche uomo non è medico*; e perchè l'idea del  
*triangolo* è separata da quella di qualche figura in quest'  
altra proposizione; *Qualche figura non è triangolo*; in  
nissun modo, io dico, ne consegue, che abbiavi de'  
medici, i quali non sien uomini; nè de' triangoli, i  
quali non sieno figure.



# PARTE TERZA,

*Del Discorso.*

**Q**UESTA parte, che or abbiamo a trattare, e che comprende le regole del ragionamento o discorso, viene stimata la più rilevante della logica, ed è quasi l'unica, che vi si tratta con qualche accuratezza. Ma c'è motivo di dubitare, s'ella è così utile come si pensa. La maggior parte degli errori degli uomini, come dicemmo altrove, nasce, più perchè ragionan su falsi principj, che perchè ragionin male, seguendo sì fatti principj. Di rado avviene, che noi restiamo ingannati da ragionamenti falsi, solo perchè ne è mal dedotta la conseguenza: e chi non ha capacità di conoscerne la falsità col lume solo della ragione, per l'ordinario nè pure ha capacità di intender le regole che se ne danno, e molto meno di applicarle. Ciò non ostante considerandosi sol queste regole, come verità speculative, gioveran sempre ad esercitare l'ingegno. In oltre non può negarsi, che in alcuni casi elle non abbiano qualche uso; e a riguardo d'alcune persone le quali avendo un intelletto vivo e perspicace, lasciansi tal volta ingannare de false conseguenze sol per difetto d'attenzione: al che potria porger rimedio il riflettere a queste regole. Comunque ciò siane, eccovi ciò che comunemente s'insegna, e qualche cosa eziandio di più.



## C A P I T O L O P R I M O .

*Della natura del ragionamento, e delle sue  
diverse specie.*

**L**A necessità del ragionamento è sol fondata su' limiti angusti dell' intelletto umano, il quale avendo a giudicare del vero o del falso d' una proposizione; chiamata allora quistione, nol può sempre fare con la considerazion delle due idee, che la compongono, delle quali quella che è il soggetto, chiamasi *minor estremo*, il soggetto per l' ordinario essendo men esteso dell' attributo; e quella che è l' attributo, chiamasi *maggior estremo*, per una ragion opposta. Allorchè dunque la sola considerazione di queste due idee non basta, acciocchè noi giudichiamo, se debbasi affermare o negar l' una dell' altra, fa di mistieri di ricorrere ad una terza idea, o complessa o incomplessa, conforme s'è detto de' termini complessi; e questa terza idea chiamasi *mezzo termine*.

Ma a nulla servirebbe, per fare il paragone delle due idee insieme mediante questa terza idea, il paragonarla solamente con l' uno de' due estremi. Se io, per esempio, saper volessi, se l' anima è spirituale, e ciò io alla prima non comprendendo, eleggeffi, per illuminarmene, l' idea del pensiero; chiara cosa è, che inutilmente io paragonerei il pensiero con l' anima, quando non concepissi nel pensiero qualche relazione all' attributo, *spirituale*, per mezzo del quale io potessi giudicare, se esso convenga o no all' anima. Dirò ben, per esempio: l' anima pensa; ma non potrò concludere; dunque ella è spirituale, se non concepirò qualche relazione fra 'l termine, *pensare*, e 'l termine, *spirituale*.

Bisogna dunque paragonar questo mezzo termine tanto col soggetto o minor estremo, quanto con l'attributo o maggior estremo; ovvero ciò facciasi separatamente con ciascuno degli estremi, come ne' sillogismi, che però si dicono *semplici*; o unitamente con tutt'e due, come ne' sillogismi detti *coniuntivi*.

Ma nell' una e l' altra maniera questa comparazione richiede due proposizioni.

Noi ne favelleremo in particolare degli argomenti congiuntivi: ma ne' semplici la cosa è chiara; perchè il mezzo termine essendo una volta paragonato all' attributo della proposizione (il che non può farsi, se non affermando o negando) forma la proposizion chiamata *maggior*, conciossiachè quest' attributo della conclusione chiamasi *maggior estremo*.

Essendo poi di nuovo paragonato col soggetto della conclusione, forma la proposizion chiamata *minore*; imperciocchè il soggetto della conclusione viene chiamato *minor estremo*.

E quindi si deduce la conclusione, la quale è la proposizion medesima, che doveasi provare, e prima d'esser provata chiamavasi *quistione*.

E' d'uopo il sapere, che le due prime proposizioni chiamansi eziandio *premesse*, *premissæ*, perchè mentalmente almeno pongonsi innanzi alla conclusione, la quale esser dee una conseguenza necessaria, se è retto il sillogismo; cioè a dire, supposta la verità delle premesse, necessariamente esser dee vera la conclusione.

Ma egli è ben vero, che non sempre esprimonsi ambe le premesse; bastando spesso una sola, per farle concepire entrambe all' intelletto. Quando poi sol s' esprimono due proposizioni, questa sorta di ragionamento chiamasi *entimema*, che nella mente è un vero sillogismo, ivi supplendosi la proposizion non espressa; ma nell' espressione è imperfetto, e non conchiude, se non in virtù di questa proposizion sottintesa.



Disse, almeno tre proposizioni esservi in un ragionamento; ma ve ne può avere assai di più, senza che e' sia difettoso, purchè vi si osservin sempre le regole. Perchè se dopo aver consultata una terza idea, per sapere, se un attributo conviene o no ad un soggetto; e se dopo averla paragonata all' un de' termini; non ancora io so, se ella convenga o no al secondo termine, potrò per certificarmene scegliere un quarto termine, e un quinto, quanto quello non basti, fin a tanto che io ritrovi un termine, il quale congiunga l' attributo della conclusione al soggetto.

Se per esempio io dubito, che *gli avari sieno infelici*, potrò parimente considerarli pieni di disiderj e di passioni. Se ciò non basta per conchiudere, *dunque sono infelici*; esaminerò, cosa sia l' esser pieno di disiderj, e'n quest' idea trovandovi quella del mancare di molte cose che si disideran, e l' infelicità in questa privazion di ciò che si disidera, quindi io formerò il seguente ragionamento: *Gli avari son pieni di disiderj; que' che son pieni di disiderj, son privi di molte cose; essendo a loro impossibile il soddisfar tutti i loro disiderj: que' che son privi di ciò che disideran, sono infelici: dunque gli avari sono infelici.*

Tai ragionamenti composti di più proposizioni, delle quali la seconda dipende dalla prima, e così il rimanente, si chiamano *Soriti*; ed è una maniera d' argomentare usitatissima nelle matematiche. Ma perchè quando son lunghi, ha l' intelletto della difficoltà per riceverli, e'l numero delle tre proposizioni è via più proporzionato alla sua capacità; perciò con più di diligenza si sogliono esaminare le regole de' buoni e mali sillogismi, o argomenti di tre proposizioni. Nè ciò sarà fuor di proposito, potendosi i precetti, che se ne danno, facilmente applicare ad ogni ragionamento composto di più di tre proposizioni: imperciocchè tutti, se sono buoni, possono ridursi a sillogismi.

## CAPITOLO II.

*Division de' Sillogismi in semplici e congiuntivi; e de' semplici in incomplessi e complessi.*

**I** Sillogismi sono, *semplici* o *congiuntivi*. I *semplici* son que', dove il mezzo termine è congiunto solo ad uno per volta degli estremi della conclusione. I *congiuntivi* son que', dove ad entrambi insieme gli estremi egli è congiunto: Laonde quest' argomento è semplice: *Ogni buon Principe è amato da' sudditi:*

*Ogni Re pio è buon Principe:*

*Dunque ogni Re pio è amato da' sudditi.*

Imperciocchè il mezzo termine è congiunto separatamente con, *Re pio*, che è il soggetto della conclusione, e con, *amato da' sudditi*, che è l'attributo.

Ma questo è congiuntivo per una ragione opposta. *Se uno Stato elettivo è soggetto alle dissensioni, non è lungamente durevole:*

*Ma uno Stato elettivo è soggetto alle dissensioni:*

*Dunque uno Stato elettivo non è lungamente durevole.* Perchè, *uno stato elettivo*, che è il soggetto, e *lungamente durevole*, che è l'attributo, entrambi entrano nella maggiore.

Perchè queste due sorte di sillogismi hanno le proprie regole separate, noi separatamente, ne tratteremo.

I sillogismi semplici cioè que' dove il mezzo termine è separatamente unito a ciascun degli estremi della conclusione, son ancor essi di due sorte.

Gli uni sono dove ciascun estremo tutto intero è unito col mezzo termine, cioè l'attributo tutto intero nella maggiore, e l'oggetto tutto intero nella minore.

Gli altri sono, dove la conclusion essendo complessa, cioè composta di termini complessi, prendesi una sola parte del soggetto, o una sola parte dell'attributo,  
è s'u-



e s' unisce col mezzo termine nell' una delle premesse; e prendesi il restante, che è poscia niente più d' un solo termine, per unirlo col mezzo termine nell' altra premessa: Come in quest' argomento:

*La legge divina ci obbliga ad onorare i Re:*

*Luigi Quindicesimo è Re:*

*Dunque la legge divina ci obbliga ad onorare Luigi Quindicesimo.*

Noi chiamiamo gli argomenti della prima sorta, chiari e incomplessi; e que' dell' altra sorta, confuse e complessi. Non già perchè tutti que' ne' quali v' ha proposizioni complesse, sieno di questa seconda sorta; ma perchè niun di questa seconda sorta ci sono senza proposizioni complesse.

Comechè dunque i precetti, che comunemente si danno pe' sillogismi semplici, possono servire in tutti i sillogismi complessi, convertendosi: tuttavia perchè la forza della conclusion non dipende da questa conversione, noi qui applichiamo i precetti de' sillogismi semplici a' soli incomplessi; riservandoci di trattare a parte de' sillogismi complessi.

### C A P I T O L O III.

#### *Regole generali de' sillogismi semplici incomplessi.*

Il presente Capitolo, co' seguenti fino al dodicesimo son di que', de' quali abbiamo parlato nel primo Discorso, che contengon cose sottili, e necessarie per la sola speculazione, ma che niente servono all' uso.

**A** Bbiamo già veduto nel capo precedente, che un sillogismo semplice dee aver tre soli termini; i due della conclusione, e un solo mezzo termine; de' quali ciascuno ripetendosi due volte, se ne forman tre

M

pro-

propofizioni; cioè la maggiore, ov' entra il mezzo termine, e l'attributo della propofizione, chiamato il maggior eftremo; la minore, ove parimenti entra il mezzo termine, e 'l foggetto della conclufione, chiamato il minor eftremo; e la conclufione, ove il minor eftremo è il foggetto e 'l maggior eftremo è l'attributo.

Ma perchè non può dedurfi ogni forma di conclufione da ogni forma di premefse; fi afsegnano certe regole generali, le quali danno a conofcere che una conclufion non può effer dedotta da un fillogifmo, dove quelle non s' offervino. E quefte regole fon fondate fu gli affiomi ftabiliti nella feconda parte intorno alla natura delle propofizioni affermative e negative, univerfali e particolari. E cotali affiomi qui folamente fi proporranno, effendofi provati altrove.

1. Le propofizioni particolari contengofi nelle univerfali della fteffa natura; e non le univerfali nelle particolari: I in A, O in E; e non A in I, E in O.

2. Il foggetto d'una propofizione prefo univerfalmente o particolarmente, è quello che la rende univerfale o particolare.

3. L' attributo d'una propofizion effermativa non mai avendo più d' eftenfione che 'l foggetto, vien fempre confiderato, come prefo particolarmente; tuttochè per accidente talvolta generalmente fi prende.

4. L' attributo d'una propofizion negativa fempre generalmente vien prefo.

Sopra di quefti affiomi principalmente fon fondate le regole generali de' fillogifmi; nè poffon violarfi, fenza incorrere in falſi ragionamenti.



I. R E G O L A .

**I**l mezzo termine non può prendersi particolarmente due volte; ma almeno una volta universalmente si dee prendere.

Perchè dovendo egli unire, o disgiugnere i due estremi della conclusione, chiaramente si scorge, che non può far ciò quando venga preso per due parti differenti d' un medesimo tutto; imperocchè non sarà forse la stessa parte quella, che sarà unita a' due estremi, o disunita. Ma prendendosi particolarmente due volte, può prendersi per due parti differenti d' un medesimo tutto: e perciò almen necessariamente nulla se ne potrà conchiudere. E ciò basta per rendere un argomento vizioso; perchè, come s'è detto, quel solo chiamasi buon sillogismo, la conclusion del quale non può essere falsa, mentre le premesse son vere. Così in quest'argomento: *Qualche uomo è santo: Qualche uomo è ladro: Dunque qualche ladro è santo*: la parola, *uomo*, prendendosi per parti diverse dell' uomo, non può unir *ladro* con *santo*; imperciocchè non è il medesimo uomo quello che è *ladro*, e quello che è *santo*.

Non può dirsi il medesimo del soggetto, e dell' attributo della conclusione. Perchè ancorchè sieno due fiate presi particolarmente, posson nulladimeno unirsi insieme, con unire uno di questi estremi col mezzo termine in tutta l' estension di esso mezzo. Imperciocchè se l' mezzo termine in alcuna delle sue parti è unito a qualche parte dell' altro estremo; molto ben ne consegue, che il primo estremo, che abbiain detto essere unito a tutto il mezzo termine, troverassi eziandio unito all' estremo, al quale qualche parte del mezzo termine è unita. Se vi ha qualche Francese in ogni casa di Parigi; e vi ha qualche Alamanno in qual-

che casa di Parigi; vi ha delle case in Parigi, ove stanno insieme un Francese e un Alamanno.

*Se qualche ricco è pazzo;*

*E ogni ricco è onorato:*

*Vi ha de' pazzi, che son onorati.*

Avvegnachè questi ricchi i quali son pazzi, son eziandio onorati; mercecchè tutti i ricchi son onorati; e conseguentemente in questi ricchi pazzi e onorati le qualità di pazzi e di onorati sono unite insieme.

## 2. REGOLA

**G**LI estremi non posson prendersi più universalmente nella conclusione, che nelle premesse.

Laonde quando l'uno o l'altro prendesi universalmente nella conclusione, se si sarà preso particolarmente nelle due premesse, il ragionamento sarà falso.

La ragione si è, perchè nulla può concludersi dal particolare al generale, secondo il primo assioma. Imperciocchè dall'esser qualche uomo nero non può conchiudersi, che ogni uomo sia nero.

## 1. COROLLARIO.

**D**EE sempre nelle premesse esservi un termine universale di più che nella conclusione. Imperocchè ogni termine, che è generale nella conclusione, dee esserlo similmente nelle premesse: e in oltre il mezzo termine dee esservi preso generalmente almeno una volta.

## 2. COROLLARIO.

**Q**Uando la conclusion è negativa, è di necessità, che il maggior estremo sia preso generalmente nella maggiore. Imperciocchè si è preso generalmente nella



la conclusion negativa, giusta il quarto assioma; e conseguentemente dee prenderfi eziandio generalmente nella maggiore, per la seconda regola.

### 3. COROLLARIO.

**L** *A maggiore d'un argomento, dove la conclusion è negativa, non può esser mai una particolare assertiva.* Imperciocchè in una proposizion assertiva sì il soggetto come l'attributo particolarmente si prendono pel secondo e terzo assioma. Laonde il maggior estremo farebbevi sol preso particolarmente, contra il secondo corollario.

### 4. COROLLARIO.

**I** *L minor estremo è sempre tale nella conclusion, quale sta nelle premesse.* Cioè come solo può essere particolare nella conclusion, quando egli è particolare nelle premesse; così per lo contrario può esser sempre generale nella conclusion, quando è tale nelle premesse. Imperciocchè il minor estremo essendo il soggetto della minore, non vi può essere universale, se non in caso che sia generalmente unito, o disunito dal mezzo termine. Non vi può essere l'attributo, ed esservi presso generalmente, se non in caso che la proposizione sia negativa: perchè l'attributo d'una proposizion assertiva sempre particolarmente v'è preso. Ma le proposizioni negative denotan, che l'attributo preso con tutta l'estension sua è disunito dal soggetto. Dunque una proposizione, ove il minor estremo è generale, denota o una union del mezzo termine con tutto questo minor estremo, o una disunion del mezzo termine da tutto il minor estremo.

Dunque se da questa union del mezzo termine col minor estremo si conclude, che un'altra idea è unita a

questo minor estremo, deesi concludere, che ella è unita a tutto il minor estremo, e non ad una sola parte. Imperciocchè il mezzo termine essendo unito a tutto il minor estremo con questa unione niente può provar d'una parte, che non provi eziandio di tutte l'altre; mercecchè a tutte egli è unito.

Similmente se la separazion del mezzo termine dal minor estremo prova qualche cosa di qualche parte del minor estremo, ella il prova di tutte le parti: avvegnachè ugualmente da tutte le parti è separato.

### 5. COROLLARIO.

**Q**uando la minore è una negativa universale, se può dedursene una conclusione legittima; ella sempre può essere universale. Ciò consegue dal corollario antecedente. Imperciocchè la minore essendo negativa universale, il minor estremo non può non esservi preso generalmente; o e' siavi il soggetto pel secondo assioma; o e' siavi l'attributo pel quarto assioma.

### 3. REGOLA.

**N**iente può concludersi da due proposizioni negative. Perchè due proposizioni negative dividon dal mezzo termine tanto il soggetto, quanto l'attributo. Ma dall'esser due cose divise da una cosa medesima, non ne siegue, che elle siano o non siano una medesima cosa tra di se: perchè gli Spagnuoli non sono Turchi, e i Turchi non sono Cristiani, non ne siegue, che gli Spagnuoli non sieno Cristiani: come pure non siegue, che i Chinesi lo sieno, benchè non sieno Turchi, come gli Spagnuoli nol sono.



4. R E G O L A.

**N**ON può provarsi una conclusion negativa con due premesse affermative.

Perchè dall' essere i due estremi uniti col mezzo termine non può provarsi che sieno disuniti tra di se.

5. R E G O L A.

**L** A conclusion siegue sempre la parte più debole: cioè s' una delle premesse è negativa essa parimenti dee esser tale; e s' una è particolare, ella esser dee particolare.

La ragion si è, perchè s' una delle premesse è negativa, il mezzo termine è separato dall' una delle parti della conclusion; e perciò è inuile a unirle; il che è necessario per conchiudere affermativamente.

Che se una delle premesse è particolare, la conclusion esser non può generale. Perchè se la conclusion è generale affermativa, il soggetto essendovi universale, esser dee universale anche nella minore, e per conseguenza dee essere il soggetto di quella; l'attributo non mai generalmente prendendosi nelle conclusioni affermative. Dunque il mezzo termine unito a questo soggetto, sarà particolare nella minore. Dunque e' sarà generale nella maggiore; perchè altrimenti quello si prenderebbe particolarmente nell' una e l'altra premessa. Dunque esso vi farà il soggetto; e conseguentemente eziandio questa maggiore sarà universale. Laonde non può esserci proposizion particolare in un argomento, la cui conclusion è generale.

Ciò ancora è più manifesto nelle conclusioni universali negative. Perchè ne seguirebbe, che vi dovrebbero essere tre termini universali nelle due premesse, conforme il primo corollario. Ma perchè per la terza rego-

la è forza, che quivi una delle premesse sia affermativa il cui attributo particolarmente si prenda; quindi ne siegue, che tutti e tre gli altri termini son presi universalmente; e per conseguenza i due soggetti delle due premesse saranno universali; il che renderà universali le stesse premesse: ciò che bisognava dimostrare.

## 6. COROLLARIO.

**C**IO' che conclude dell'universale, conclude eziandio del particolare. Ciò che conclude di A, conclude di I; ciò che conclude di E, conclude di O. *Ma ciò che conclude del particolare, non però conclude dell'universale.* Questa è una deduzione della regola precedente, e del primo assioma. Ma bisogna osservare, che gli uomini hanno considerato le specie de' sillogismi solamente secondo la conclusione più nobile, che è la generale; cosicchè, non annoveran per una specie distinta di sillogismo quella, dove si deduce il particolare, solamente perchè se ne può dedurre eziandio il generale.

Laonde non c'è sillogismo, ove la maggiore essendo A, e la minor E, la conseguenza sia O. Imperciocchè giusto il quinto Corollario la conclusion d'una minore universale negativa esser può sempre generale. Sicchè se non può dedursene una generale, la ragione si è, perchè non se ne può dedurre alcuna. E però AEO non è uno special sillogismo, se non inquantò s'include in AEE.

## 6. REGOLA.

**D**A due proposizioni particolari niente ne consegue. Perchè se elle son tutte affermative, il mezzo termine due volte vi farà preso particolarmente, o siavi egli soggetto, pel secondo Assioma, o siavi attributo, pel quinto assioma. Ma per la prima regola niente con-



concludesi in un sillogismo, dove il mezzo termine vien preso particolarmente due volte.

Che se ve ne fusse una negativa, la conclusione parimenti essendo tale per la regola precedente, deggionvi essere almeno due termini universali nelle premesse, conforme il secondo corollario. Dunque dee esservi una proposizion universale nelle premesse; essendo impossibile il disporre in guisa due termini in due proposizioni, nelle quali è forza il prendere universalmente due termini, che o non sianvi due attributi negativi, il che sarebbe contro alla terza regola, o non siasi universale un de' soggetti; il che fa universal eziandio la proposizione.

## C A P I T O L O IV.

*Delle figure, e modi de' sillogismi in generale; e che le figure non posson essere più di quattro.*

**D**OPO essersi stabilite le regole generali, che debbon essere necessariamente osservate in ogni sillogismo semplice, resta da vedere, quante posson essere le sorte di questi sillogismi.

Può dirsi in generale, che ne sono di tante sorte, quante posson esserci differenti maniere di dispor, riguardando a queste regole, le tre proposizioni di questi sillogismi, e i tre termini onde son elleno composte.

La disposizion delle tre proposizioni secondo le loro quattro differenze A, E, I, O, chiamasi *modo*.

E la disposizion de' tre termini, cioè del mezzo termine co' due estremi della conclusione, chiamasi *figura*.

Ora può sapersi, quanti possan essere i modi concludenti, non considerando le figure differenti, secondo le quali un medesimo modo può formar sillogismi diversi. Perchè conforme la dottrina delle combinazioni, quattro termini, quali sono A, E, I, O, venendo presi a tre a tre non posson diversamente disporli in più di  
sessan-

sessantaquattro maniere. Ma di queste sessantaquattro diverse maniere, chi vorrà pigliarsene la briga di considerarle tutte ad una ad una, ne troverà ventotto escluse dalla terza e sesta regola, in vigor delle quali niente si deduce, nè da due negative, nè da due particolari.

Diciotto dalla quinta regola, che la conclusion siegue la parte più debole.

Sei della quarta regola, che non può dedursi una conclusion negativa da due premesse affermative.

Una, cioè IEO dal terzo corollario delle regole generali.

Ed una cioè AEO dal sesto corollario delle medesime regole.

Cinquantaquattro son dunque le maniere escluse; laonde sol ne rimangono dieci modi concludenti.

4. Affermativi.	{	AAA.	6. Negativi.	{	EAE.
		AII.			AEE.
		AAI.			EAO.
		IAI.			AOO.
					OAO.
					EIO.

Ma ciò non fa, che solo dieci sieno le specie de' fillogismi; perchè un solo di questi modi può formarne diverse specie, conforme l'altra maniera, donde preadesi la diversità de' fillogismi, che è la varia disposizione de' tre termini, la quale s'è detto di sopra, chiamarsi *figura*.

Ma questa varia disposizione de' termini riguarda le sole due premesse; perchè la conclusion si suppone prima, che facciasi il fillogismo per provarla. Laonde il mezzo termine non potendosi disporre in più di quattro modi co' due estremi della conclusion, sol quattro sono le figure possibili.

Perchè o il mezzo termine è il soggetto della maggiore e l'attributo della minore; e si fa la prima figura.

O è



○ è l'attributo della maggiore e della minore; si fa la seconda figura.

○ è il soggetto dell'una e dell'altra; e si fa la terza figura.

○ finalmente egli è l'attributo della maggiore, e'l soggetto della minore; e si costituisce una quarta figura: essendo certo, che puossi concluder necessariamente in questa maniera; il che basta per formare un vero sillogismo. Più abbasso se ne vedranno gli esempj.

Nulladimeno perchè non può concludersi in questa quarta figura, se non in un modo non naturale, e a cui la mente non si conduce; però Aristotile, e i suoi seguaci a questa maniera d'argomentare non hanno dato nome di figura. Galeno è stato d'opinione contraria, e veramente questa è solo quistion di nome; e per deciderla, fa di mestieri, che dall'una e l'altra parte spieghino, qual cosa intendano col nome di figura.

Ma fuor d'ogni dubbio coloro s'ingannano che prendon per una quarta figura gli argomenti della prima, ne quali trasportansi la maggiore e la minore, e ne accusan Aristotile di non averla riconosciuta: come quando si dice: *Ogni corpo è divisibile: Ciò che è divisibile, è imperfetto: Dunque ogni corpo è imperfetto.* Stupisco, che'l Gassendi sia caduto in quest'errore: essendo ridicolo il pigliar per maggiore d'un sillogismo quella, che trovassi la prima, e per minore la seconda. Se ciò fusse, bisognerebbe pigliar sovente la conclusione medesima per la maggiore o per la minore d'un argomento; perchè bene spesso ella è la prima o la seconda delle tre proposizioni, che lo compongono. Per esempio in questi versi d'Orazio la conclusione è la prima proposizione, la minore è la seconda, e la maggiore è la terza.

*Quo melior servo, quo liberior sit avarus,  
In triviis fixum cum se demittit ad assem,  
Non video. Nam qui cupiet, metuet quoque: porro*  
*Qui*

*Qui metuens vivit, liber mihi non erit unquam.*

Imperciocchè ciò tutto riducesi a questo sillogismo :

*Chi sempre teme non è libero :*

*L' avaro sempre teme :*

*Dunque l' avaro non è libero .*

Non convien dunque guardar la semplice disposizione locale delle proposizioni, la quale mai non mutasi nella mente . Ma convien pigliar per sillogismi della prima figura tutti que', dove il mezzo termine è soggetto di quella proposizione in cui sta il maggior estremo, cioè l'attributo della conclusione; e attributo di quella in cui sta il minor estremo, cioè il soggetto della conclusione . E così alla quarta figura s' appartengono que' soli sillogismi, dove per l'opposito il mezzo termine è attributo della maggiore, e soggetto della minore . E tali noi li chiameremo, senza che ciò a nessuno possa parere strano; perchè anticipatamente avvisiamo che noi altro non intendiamo con questo termine, figura, fuorchè la varia disposizione del mezzo termine .

## CAPITOLO V.

*Regole, modi, e fondamenti della prima figura.*

**L**A prima figura dunque è quella, dove il mezzo termine è soggetto della maggiore, e attributo della minore.

Due sono le regole di questa figura.



I. R E G O L A.

**L** *A Minor essere dee affermativa.*

Perchè s'ella fosse negativa, la maggior farebbe affermativa per la terza regola generale, e la conclusion negativa per la quinta. Dunque il maggior estremo prenderebbesi universalmente nella conclusione, perchè negativa, e particolarmente nella maggiore, perchè e'n'è l'attributo in questa figura, ed ella farebbe affermativa: il che farebbe contro alla seconda regola, che divieta il concludere dal particolare all'universale. Questa ragione ha luogo eziandio nella terza figura, ove il maggior estremo similmente è l'attributo della maggiore.

2. R E G O L A.

**L** *A Maggiore esser dee universale.*

Perchè la minor essendo affermativa, giusta la regola precedente, il mezzo termine, che vi è attribuito, particolarmente vi è preso. Dunque esser dee universale nella maggiore, ove è il soggetto; ciò che la rende universale. Altrimenti prenderebbesi particolarmente due volte, contro la prima regola generale.

D I M O S T R A Z I O N E.

**Q** *Uattro soli poter essere i modi della prima figura.*

S'è veduto nel capo antecedente, dieci soli poter esser i modi concludenti; ma di questi dieci modi, AEE, ed AOO sono esclusi dalla prima regola di questa figura, la qual vuole, che la minore sia affermativa.

IAI, ed OAO sono esclusi dalla seconda, la quale vuol, che la maggiore sia universale.

AAI, ed EAO sono esclusi dal quarto corollario delle

delle regole generali. Perchè il minor estremo essendo il soggetto nella minore, questa non può essere universale, senzachè la conclusion altresì essere tale non possa.

E conseguentemente si rimangono questi soli quattro modi.

2. Affermativi. { AAA. 2. Negativi. { EAE.  
AII. EIO.

Il che bisognava dimostrare.

Questi quattro modi per essere più facilmente ritenuti a memoria, sono stati compresi da certe parole artificiali, le cui tre sillabe denotano le tre proposizioni, e la vocale di ogni sillaba denota, qual esser dee quella proposizione. E ciò è comodissimo, perchè chiaramente così può denotarsi con una sola parola una specie di sillogismo, la quale senza di ciò non potrebbesi far intendere, se non con un lungo discorso.

BAR Chiunque lascia morir di fame que' che dee nodrire, è omicida.

BA I ricchi non facendo limosina nelle pubbliche necessità, lascian morir di fame que' che dovrebbero nodrire.

RA. Dunque son omicidi.

Ce Nissun ladro impenitente dee sperare di salvarsi.

LA Tutti coloro che muojono dopo d'essersi arricchiti de' beni della Chiesa, senza volerli restituire, son ladri impenitenti.

RENT. Dunque nissun di coloro dee sperar di salvarsi.

DA Tutto quello, che serve alla salute, è utile.

RI Alcune afflizioni servono alla salute.

I. Dunque alcune afflizioni son utili.

FE Niente dà ciò che è seguito da un giusto pentimento, è desiderabile.

RI Alcuni piaceri sono seguiti da un giusto pentimento.

O. Dunque alcuni piaceri non son desiderabili.



*Fondamento della prima figura.*

Perchè in questa figura il maggior estremo è affermato o negato dal mezzo termine preso universalmente, e da questo stesso mezzo termine vien dipoi affermato nella minore il minor estremo, o soggetto della conclusione; chiaramente apparisce, che ella è fondata su due principj, l'uno pe' modi affermativi, e l'altro pe' negativi.

*Principio de' modi affermativi.*

*Ciò, che conviene ad un' idea presa universalmente; convien eziandio a tutto-ciò, di che è affermata quest' idea, o che è soggetto di questa idea, o che è compreso nell'estension di quest'idea.* Conciossiachè tutte queste espressioni son sinonime.

Così l'idea *animale*, convenendo a tutti gli uomini, convien eziandio a tutti gli Etiopi. Questo principio si è in guisa dilucidato ne' capi, ove trattato abbiamo della natura delle proposizioni affermative, che non c'è necessità di maggiormente spiegarlo. Basterà l'avvisare che ordinariamente così nelle scuole s'esprime: *Quod convenit consequenti, convenit & antecedenti*; per conseguente intendendosi un' idea universale affermata d'un'altra, e per antecedente il soggetto di cui ella è affermata: imperciocchè veramente l'attributo si deduce per conseguenza del soggetto; *s'egli è uomo, è animale.*

*Principio de' modi negativi.*

*Ciò che negasi d'un idea presa universalmente, negasi di tutto ciò, di che affermasi quest'idea.*

*Albero negasi di tutti gli animali; negasi dunque di tutti gli uomini; perchè eglino son animali.* Ed esprimeli

mesi così nelle scuole: *Quod negatur de consequenti, negatur de antecedenti*. E' soverchio il parlarne qui più diffusamente, essendosene detto abbastanza, dove abbiám trattato delle proposizioni negative.

Egli è da notare, che la sola prima figura conclude in tutte le maniere, in A, E, I, O.

Anzi questa è la sola, che conclude in A. E la ragione si è; perchè, acciocchè la conclusion sia universale affermativa, bisogna, che 'l minor estremo prendasi generalmente nella minore, e per conseguenza, che egli siavi soggetto, e che 'l mezzo siavi attributo: donde ne avviene, che 'l mezzo termine v'è preso particolarmente. Bisogna dunque che generalmente prendasi nella maggiore, per la prima regola generale, e che per conseguenza quivi egli sia soggetto; nel che consiste la prima figura, cioè che il mezzo termine sia soggetto della maggiore, e attributo della minore.

## CAPITOLO VI.

*Regole, e modi, e fondamenti della seconda figura.*

**L**A seconda figura è quella, dove il mezzo termine due volte è attributo. Laonde acciocchè necessariamente ella concluda, bisogna osservarvi queste due regole.

### I. REGOLA.

**B**isogna, che una delle premesse sia negativa; e conseguentemente la conclusione ancora sarà tale per la stessa regola generale.

Perchè s' elle ambe fossero affermative, il mezzo termine, che è sempre attributo, faria preso particolarmente due volte, contro alla prima regola generale.



2. R E G O L A .

**B** *Isogna, che la maggiore sia universale.*  
Perchè la conclusion essendovi negativa, il maggior estremo, o attributo v'è preso universalmente. Ma questo termine stesso è il soggetto della maggiore. Dunque egli dee esservi universale, e per conseguenza renderè universal la maggiore.

D I M O S T R A Z I O N E .

**Q** *Uattro soli posson essere i modi della seconda figura.*  
De' dieci modi concludenti, i quattro assertativi son esclusi dalla prima regola di questa figura, per la quale esser dee negativa una delle premesse.

OAO è escluso dalla seconda regola, la quale domanda la maggiore universale.

EAO ne vien escluso per la stessa ragione, per la quale escludesi dalla prima figura; perchè il minor estremo è ancora il soggetto della minore.

Dunque di questi dieci modi ne rimangono questi quattro solamente.

2. Universali. { EAE.  
AEE. 2. Particolari. { EIO.  
AOO.

Il che bisognava dimostrare.

Si sono compresi questi quattro modi in queste voci artificiali.

CE *Nissun mentitore è degno di fede:*

SA *Ogni uomo dabbene è degno di fede:*

RE. *Dunque nissun uomo dabbene è mentitore.*

CA *Tutti que', che son di GESU-CRISTO, crocifiggono la loro carne.*

MES *Nissun di coloro, che conducono una vita molle, e fra' piaceri, crocifiggon la loro carne:*

N

TRES.

TRES. Dunque nissun di coloro è di GESU-CRISTO.

FES Niuna virtù è contraria all'amor della verità:

TI Qualche amor della pace è contrario all'amor della verità:

NO. Dunque qualche amor della pace non è virtù.

BA Ogni virtù è accompagnata dalla discrezione:

RO Qualche zelo non è accompagnato dalla discrezione:

CO. Dunque qualche zelo non è virtù.

*Fondamento della seconda figura.*

Agevol cosa egli farebbe, ridurre tutte queste sorte d'argomenti a uno stesso principio con un favellare alquanto diffuso. Ma gioverà più il ridurre due ad uno, e due ad un altro principio; perchè la dipendenza, e la proporzione, che hanno con questi due principj, è più chiara e più immediata.

*Principio degli argomenti in Cesare e in Festino.*

Il primo di questi principj è quello, che è il fondamento degli argomenti negativi della prima figura; cioè *Ciò, che negasi d'un'idea universale, negasi eziandio di tutto ciò, di che quest'idea si afferma, cioè di tutti i soggetti di quest'idea.* Perchè egli è chiaro, che gli argomenti in Cesare, e in Festino, son fondati su questo principio. Volendosi mostrar per esempio, che *niun uomo dabbene è mentitore*; io ho affermato *degno di fede d'ogni uomo dabbene*, e ho negato *mentitore d'ogni uomo degno di fede*, dicendo, che *nissun mentitore è degno di fede*. Egli è vero, che questa maniera di negare è indiretta; poichè in vece di negar *mentitore di degno di fede*, ho negato *degno di fede di mentitore*. Ma imperocchè le proposizioni universali negative semplicemente si convertono,



no, negandosi l'attributo d'un soggetto universale, negasi parimenti questo soggetto universale dello stesso attributo.

Ciò tuttavia dà a conoscere, che gli argomenti in *Cesare* sono in qualche maniera indiretti; imperciocchè ciò che dee negarsi, sol indirettamente vi si nega. Ma come ciò non fa, che l'intelletto facilmente e chiaro non comprenda la forza dell'argomento, così possono giudicarsi diretti, intendendo con questo termine argomenti chiari e naturali.

Ciò parimenti dà a conoscere, che questi due modi, *Cesare*, e *Festino* son differenti da' due della prima figura, *Celarent*, e *Ferio*, sol perchè hanno la maggiore rovesciata. Ma benchè possa dirsi, che i modi negativi della prima figura son più diretti; tuttavia spesso avviene, che questi due modi della seconda figura, i quali ad essi corrispondono, son più naturali e più facilmente l'intelletto s'induce a farli. Perchè per esempio nell'argomento testè proposto, benchè l'ordine diretto della negazione vorrebbe che si dicesse; *Nissun uomo degno di fede è mentitore*; il che farebbe un argomento in *Celarent*; nulladimeno il nostro intelletto più naturalmente s'induce a dire; *Nissun mentitore è degno di fede*.

*Principio degli argomenti in Camestres e in Baroco.*

In questi due modi il mezzo termine affermasi dell'attributo della conclusione, e negasi del soggetto: il che dà a conoscere, che sono fondati direttamente su questo principio: *Che che comprendesi nell'estension dell'idea universale, non conviene a verun de' soggetti, de' quali ella si nega; conciossiachè l'attributo d'una proposizion negativa pigliasi secondo tutta l'estension sua, conforme s'è provato nella seconda parte.*

*Vero Cristiano* comprendesi nell'estension di *caritatevole*, perchè ogni vero Cristiano è caritatevole. *Caritatevole* negasi di *empio verso i poveri*. Dunque *vero Cristiano* negasi di *caritatevole verso i poveri*. Delle quali cose formasi quest'argomento.

*Ogni vero Cristiano è caritatevole.*

*Nissun empio verso i poveri è caritatevole:*

*Dunque nissun empio verso i poveri è vero Cristiano.*

## CAPITOLO VII.

*Regole, modi, e fondamenti della terza figura.*

NELLA terza figura il mezzo termine è due volte soggetto.

## 1. REGOLA.

*LA minor esser dee affermativa.*

Il che abbiám già provato per la prima regola della prima figura; perchè nell'una e nell'altra l'attributo della conclusione è altresì attributo della maggiore.

## 2. REGOLA.

*SOLO particolarmente si può concludere.*

Perchè la minore essendo sempre affermativa il minor estremo, che è attributo di quella, è particolare. Non può esser dunque universale nella conclusione di cui è soggetto; perchè allora si concluderebbe dal particolare all'universale.



D I M O S T R A Z I O N E .

**S**E I soli posson essere i modi della terza figura.

De' dieci modi concludenti , AEE , ed AOO son esclusi dalla prima regola di questa figura , per cui divieto la minor non può essere affermativa .

AAA , ed EAE son esclusi dalla seconda , la quale comanda , che la conclusione non sia universale .

Ve ne restano dunque soli sei modi .

3. Affermativi	{	AAI.	3. Negativi	{	EAO.
		AII.			EIO.
		IAI.			OAO.

Il che bisognava dimostrare .

E si son abbracciati questi sei modi in altrettante voci artificiali , benchè con altr' ordine .

DA *La Divisibilità in infinito della materia è incomprendibile :*

RA *La divisibilità in infinito della materia è certissima :*

PTI. *Dunque qualche cosa certissima è incomprendibile :*

FE *Nissun uomo può essere abbandonato .*

LA *Ogni uomo è inimico di se stesso :*

PTON. *Dunque qualche inimico di se stesso non può essere abbandonato .*

DI *Qualche malvagio è ricco :*

SA *Tutti i malvagj son miseri :*

MIS. *Dunque qualche misero è ricco .*

DA *Ogni Servo di Dio è Re :*

TI *Qualche Servo di Dio è povero .*

SI. *Dunque qualche povero è Re .*

BO *Qualche collora non è biasimevole :*

CAR *Ogni collora è una passione :*

DO. *Dunque qualche passione non è biasimevole .*

FE *Niun dire sciocco è eloquente :*

RI *Qualche dire sciocco è figurato :*

SON. *Dunque qualche dir figurato non è eloquente .*

*Fondamento della terza figura.*

I due estremi della conclusione venendo attribuiti nelle premesse ad un medesimo termine, il quale serve di mezzo; posson ridursi i modi assertativi di questa figura a questo principio.

*Principio de' modi assertativi.*

*Quando due termini posson affermarsi d'una medesima cosa, possono similmente affermarsi l'uno dell'altro, presi particolarmente.*

Perchè essendo uniti insieme in questa cosa, imperocchè le convengono, ne siegue, che sono qualche volta uniti insieme, e pertanto posson affermarsi particolarmente l'uno dell'altro. Ma per certificarsi, che due termini sianfi assertati d'una medesima cosa, che è il mezzo termine, bisogna, che questo mezzo termine siasi preso universalmente almeno una volta; perchè se si prendesse particolarmente due volte, potrebbe esser preso in due parti diverse d'un termine comune, e le quali non sarebbero la medesima cosa.

*Principio de' modi negativi.*

*Quando de' due termini l'uno può affermarsi, e l'altro negarsi d'una medesima cosa, posson negarsi particolarmente l'uno dell'altro.*

Perchè egli è certo, che non sono eglino sempre uniti, conciossiachè non vi sono uniti in questa cosa. Dunque qualche volta posson negarsi l'uno dell'altro, cioè l'uno dell'altro particolarmente. Ma per la stessa ragione, acciocchè questa sia la medesima cosa, fa d'uopo, che il mezzo termine prendasi universalmente almeno una volta.



C A P I T O L O VIII.

*De' modi della quarta figura.*

**L**A quarta figura è quella, dove il mezzo termine è attributo della maggiore, e soggetto della minore. Ella è sì poco naturale, che è molto inutile il darne regole. Eccole tuttavia, acciocchè niente manchi alla dimostrazione di tutte le maniere del sillogizzare.

1. R E G O L A.

**Q**Uando la maggior è affermativa, la minore è sempre universale.

Perchè il mezzo termine prendesi particolarmente nella maggiore, essendovi attributo: dunque per la prima regola generale bisogna prenderlo generalmente nella minore, e conseguentemente renderla universale, essendovi tale il suo soggetto.

2. R E G O L A.

**Q**Uando la minor è affermativa, la conclusion sempre sarà particolare.

Perchè il minor estremo è attributo della maggiore, e per conseguenza vi si prende particolarmente, quando ella è affermativa. Laonde per la seconda regola generale egli dee prendersi particolarmente anche nella conclusione; il che la rende particolare, essendone esso di quella il soggetto.

## 3. REGOLA.

**N**E' modi negativi la maggiore esser dee generale.

Perchè la conclusion essendo negativa, il maggior estremo ci è preso generalmente. Bisogna dunque per la seconda regola generale prenderlo generalmente anche nelle premesse. Ma egli è soggetto nella maggiore egualmente che nella seconda figura. Bisogna dunque, che similmente prendendosi generalmente renda general la maggiore.

## DIMOSTRAZIONE.

**C**Inque soli posson essere i modi della quarta figura.

De' dieci modi concludenti, AII, ed AOO ne sono esclusi dalla prima regola.

OOO dalla terza.

AAA, ed EAE son esclusi dalla seconda.

Ve ne restano dunque soli cinque.

2. Affermativi { AAI. 3. Negativi. { AEE.  
IAI. { EAO.  
EIO.

Si possono abbracciare questi cinque modi in queste cinque voci artificiali.

BAR Tutti i miracoli della natura son ordinarij:

BA Niuna cosa ordinaria ci muove a maraviglia:

RI. Dunque alcune cose non ci muovono a maraviglia, le quali son miracoli della natura.

CA Tutti i mali di questa vita son transitorj:

LEN Nissun male transitorio è da temere:

TES. Dunque nissun de' mali, che son da temere, son mali di questa vita.

DI Qualche pazzo dice il vero:

BA Chiunque dice il vero, merita d'esser seguito:

TIS.



TIS. Dunque alcuno merita d'esser seguito , il quale è pazzo.

FES Nissuna virtù è qualità naturale :

PA Ogni qualità naturale ha Iddio per autore :

MO. Dunque alcune qualità naturali , che hanno Iddio per autore , non sono virtù.

FRE Niun infelice è contento :

SI Alcune persone contente sono povere :

SOM. Dunque alcune persone povere non sono infelici .

Egli è da notare , che esprimonsi questi cinque modi comunemente così : *Baralipton* , *Celantes* , *Dabitis* , *Fapesmo* , *Frisesomorum* . Imperciocchè di questi modi non avendone Aristotile formato una figura distinta , solamente gli ha considerati come modi indiretti della prima figura ; giudicando esserne rovesciata la conclusione , e l'attributo esserne il vero soggetto . E però que' , che hanno seguito una tal opinione , hanno posto in primo luogo la proposizione , dove entra il soggetto della conclusione , e'n secondo luogo quella , dove entra l'attributo .

E però hanno assegnato nove modi alla prima figura , quattro diretti , e cinque indiretti , e li hanno compresi in questi due versi :

*Barbara* , *Celarent* , *Darii* , *Ferio* , *Baralipton* .

*Celantes* , *Dabitis* , *Fapesmo* , *Frisesomorum* .

E le due altre figure ne' due seguenti :

*Cesare* , *Camestres* , *Festino* , *Baroco* , *Darapti* .

*Felapton* , *Disamis* , *Datisi* , *Bocardo* , *Ferison* .

Ma la conclusion sempre supponendosi , come quella che si vuol provare , non può dirsi propriamente , che ella sia rovesciata . E però abbiám creduto , che saria sempre più utile , il prender per maggiore la proposizione , ov'entra l'attributo della conclusione . Il che ci ha obbligati a rovesciar queste parole artificiali , per porre la maggiore in primo luogo : e per meglio mandarle a memoria , possonsi includere in questo verso :

*Bar-*

## RICAPITOLAZIONE

*Delle diverse specie de' sillogismi.*

**D**ALLE cose già dette può dedursi, che diciannove son le specie de' sillogismi, le quali posson dividerfi in varie maniere.

1. In cinque generali, e quattordici particolari.
2. In sette affermativi, e dodici negativi.
3. In que' che concludono, uno in A, quattro in E, sei in I, otto in O.
4. Secondo le diverse figure, che poi si suddividono in modi; il che bastevolmente s'è fatto nella spiegazione di cadauna figura.
5. Secondo i modi, che poi per lo contrario si suddividono in figure. Laonde si troveran diciannove specie di sillogismi. Perchè vi ha tre modi, ciascun de' quali conclude in una sola figura; sei de' quali ciascun conclude in due figure; ed uno, il quale conclude in tutte e quattro.

## CAPITOLO IX.

*De' sillogismi complessi, come posson ridursi a' sillogismi comuni, e giudicarne giusta queste medesime regole.*

**C**ONvien confessare esserci alcuni a' quali giova la logica; ma a' molti più ella nuoce. Ma nel medesimo tempo bisogna sapere, che a nissun più ella nuoce, che a chi più se ne gloria, e più affetta di comparir buon logico. Perchè quest'affettazione medesima essendo il segno d'un'anima bassa e leggera; avviene, che più attaccandosi alla corteccia che al midollo delle regole, facilmente s'inducono a rigettar come mali



ragionamenti que', che son ottimi, perchè non hanno assai di talento per aggiustarli alle regole, le quali servono solo ad ingannarli, mentre sol imperfettamente le comprendono.

Per evitar questo difetto, che molto ha della pedanteria, si indegna d'un uomo assennato, deggiam esaminare il fondo d'un argomento col lume naturale, più tosto che per mezzo di forme; e quando vi troviamo qualche difficoltà, ottimo mezzo di sciorgsene si è, il farne altri simili in diverse materie. E se chiaramente ci apparirà, che quello bene concluda, vi considereremo solamente il buon senso. Se poi nel medesimo tempo vi troveremo qualche cosa, che non ci paja conforme alle regole, abbiamo a giudicare, ciò anzi esser difetto della nostra imperizia, di quello che l'argomento alle medesime regole sia veramente contrario.

Ma i ragionamenti, de' quali è malagevole il formare un buon giudizio, e dove è più facile l'ingannarsi, son quelli che più sopra detto abbiain potersi chiamar *complessi*, non semplicemente perchè costino di proposizioni complesse, ma perchè i termini della conclusione essendo complessi, non si prendono interi in ciascuna delle premesse, per unirveli col mezzo termine, ma solamente secondo una parte dell'un de' termini.

Diasi per esempio questo sillogismo

*Il Sole è una cosa insensata.*

*I Persiani adoravano il Sole.*

*Dunque i Persiani adoravano una cosa insensata.*

Dove scorge si, che la conclusione avendo per attributo adoravano una cosa insensata, se ne mette una sola parte nella maggiore, cioè una cosa insensata; e adoravano, si mette nella minore.

Però circa tali sillogismi faremo due cose. Primieramente mostreremo, come possano ridursi a sillogismi incompletti, de' quali abbiain sin ora favellato, acciocchè se ne giudichi per le medesime regole.

Se-

Secondariamente daremo a vedere, che posson darfi regole più generali, per giudicar tutto ad un tratto della bontà o del difetto del fillogismo complesso, senza aver bisogno di riduzion veruna.

Benchè facciasi assai più stima della logica, che forse non si dovrebbe, infino a sostenere, quella essere assolutamente necessaria all'acquisto dell'altre scienze; tuttavia ella è una cosa molto strana, che si tratti con tanto di trascuratezza, che quasi niente vi si favella di ciò che può recarvi qualche utile. Perchè comunemente si contentano di dar regole pe' fillogismi semplici, e quasi tutti gli esempli sono di proposizioni incomplete tanto chiare, che niuno mai seriamente si pensò di proporle in verun discorso. Imperciocchè da chi mai si sono uditi fillogismi di tal fatta: *Ogni uomo è animale: Pietro è uomo: Dunque Pietro è animale?*

Prendonsi poi pochissimo di briga in applicar le regole de' fillogismi agli argomenti, dove le proposizioni sono complesse: benchè ciò sia sovente assai difficile, e abbiavi molti argomenti di tal fatta, che sembran mali; e tuttavia son buonissimi; e benchè dall'altro canto l'uso di tali argomenti sia vie più frequente, che quello de' fillogismi totalmente semplici. Ma ciò più facilmente darassi a intendere per via di esempj che di regole.

## I. ESEMPIO.

**A**bbiam detto, per esempio, che tutte le proposizioni composte di verbi attivi sono in qualche modo complesse. Di queste proposizioni spesso se ne fanno argomenti, la cui forma e forza è difficile da conoscere: quale si è quello, che abbiám già proposto in esemplo.

*La legge divina comanda l'onorare i Re:  
Luigi Quindicesimo è Re:*

*Dun-*



*Dunque la legge divina comanda, l'onorare Luigi Quindicesimo.*

Qualche persona poco intendente ha accusato di difettuosi i sillogismi di questa fatta: perchè, dicono, son composti di pure affermative nella seconda figura; il che è un difetto essenziale. Ma costoro mostran di rimirare più le voci e la scorza, che 'l lume della ragione, con che queste regole si son ritrovate. Imperocchè quest'argomento è così vero e concludente, che s'e' fosse contro alle regole, e' farebbe una prova, che la regola è falsa, e non, l'argomento vizioso.

Dico dunque primieramente, che quest'argomento è buono; perchè in questa proposizione; *La legge divina comanda l'onorare i Re*; il termine *Re*, prendesi generalmente per tutti quanti i *Re* in particolare; e conseguentemente Luigi Quindicesimo è del numero di que', i quali la legge divina comanda che s'onorino.

Dico secondariamente, che il termine, *Re*, il qual è il mezzo termine non è l'attributo in questa proposizione; *La legge divina comanda l'onorare i Re*, benchè e' sia unito all'attributo *comanda*, ma è da lui molto diverso. Imperciocchè quello che è attributo veramente, s'afferma e conviene al soggetto. Ma *Re* non è affermato nè conviene alla *legge divina*. In oltre l'attributo è ristretto dal soggetto; e 'l termine, *Re*, non vi si restringe in questa proposizione; *La legge divina comanda l'onorare i Re*; conciossiachè generalmente vi si prende.

Ma se mi si domanda; Che cosa egli è dunque? Egli è facile il rispondere, lui essere il soggetto d' un'altra proposizione involuppata in questa. Perchè quando io dico; *La legge divina comanda l'onorare i Re*; siccome attribuisco alla legge il comandare, così attribuisco l'onore a' *Re*. Laonde è lo stesso, che s'io dicessi: *La legge divina comanda, che i Re sien onorati.*

Similmente nella conclusione; *La legge divina comanda*

da l'onorare Luigi Quindicesimo; Luigi non è l'attributo; benchè sia unito all' attributo; ma pel contrario è l' soggetto della proposizion involupata. Sicchè egli è lo stesso, che l' dire; *La legge divina comanda che Luigi Quindicesimo sia onorato.*

Laonde queste proposizioni in tal maniera essendo sviluppate;

*La legge divina comanda l' onorare i Re:*

*Luigi Quindicesimo è Re.*

*Dunque la legge divina comanda l' onorare Luigi Quindicesimo;*

Chiara cosa è, che tutto l'argomento consiste in queste proposizioni;

*I Re debbono esser onorati:*

*Luigi Quindicesimo è Re:*

*Dunque Luigi Quindicesimo dee essere onorato;*

E però quella proposizione; *La legge divina comanda;* che sembra la principale, è solo una proposizion incidente in quest'argomento, unito all' affermazione, alla quale *la legge divina* serve di prova.

Parimenti è chiaro, che quest'argomento è nella prima figura in *Barbara*; i termini singolari, come *Luigi Quindicesimo*, venendo presi come universali, perchè prendonsi con tutta la loro estensione, come abbiamo già noi avvertito.

## 2. ESEMPIO.

**P**ER la stessa ragione quest' argomento, che sembra della seconda figura, e conforme alle regole di quella, non conclude;

*Dobbiamo credere alla Scrittura.*

*La Tradizione non è la Scrittura:*

*Dunque noi dobbiam credere alla Tradizione.*

Imperciocchè dee ridursi alla prima figura, e dire;

*La Scrittura esser dee creduta.*

*La*



*La Tradizione non è la Scrittura:*

*Dunque la Tradizione non dee esser creduta.*

Ma niente può concludersi nella prima figura da una minore negativa.

### 3. E S E M P I O.

**A** Ltri argomenti sembran composti di sole affermative nella seconda figura; e pure son molto buoni, come:

*Ogni buon Pastore è pronto a dar la vita per le sue pecore.*

*Pochi oggidì sono i Pastori pronti a dar la vita per le loro pecore:*

*Dunque pochi oggidì sono i buoni Pastori.*

Ma l'esser buono questo argomento da ciò procede, che assertivamente sol in apparenza vi si conclude. Imperciocchè la minore è una proposizion esclusiva, che nel senso contiene questa negativa. *Molti Pastori oggidì non sono pronti a dar la vita per le loro pecore.* E però la conclusion si riduce a questa negativa; *Molti Pastori oggidì non sono buoni Pastori.*

### 4. E S E M P I O.

**E** Ccovi un altro argomento, il qual essendo nella prima figura, sembra avere la minore negativa; e nulladimeno è molto buono.

*Tutti quelli, a' quali non può rapirsi ciò, che amano son sicuri dall' insidie de' lor nimici:*

*Ma quando un uomo ama il solo Dio, non se gli può rapire ciò, che ama:*

*Dunque tutti que' che amano il solo Dio, sono sicuri dall' insidie de' lor nimici.*

La ragion della bontà di quest' argomento si è, perchè la minore, che in apparenza è negativa, veramente è

te è affermativa . Perchè il soggetto della maggiore , che esser dee l'attributo della minore , non è , *quelli , a' quali si può rapir ciò , che amano* ; ma per l'opposito , *que' a' quali non può rapirsi* : e ciò affermarsi di chiunque ama il solo Dio ; sicchè il senso della minore si è ; *Ma chiunque ama il solo Dio , è nel numero di que' a' quali non può rapirsi ciò , che amano* . Laonde questa manifestamente è una proposizion affermativa .

## 5. ESEMPIO.

**L**O stesso eziandio avviene , quando la maggior è una proposizion esclusiva ; come ;

*I soli amici di Dio sono felici :*

*Alcuni ricchi non sono amici di Dio .*

*Dunque alcuni ricchi non sono felici .*

Imperciocchè la particola *soli* fa , che la maggiore del sillogismo equivale a queste due ; *Gli amici di Dio sono felici . E tutti gli altri uomini , che non sono amici di Dio , non sono felici* . Come dunque da questa seconda proposizione dipende tutta la forza del ragionamento , la minore , che sembrava negativa , divien affermativa ; perchè il soggetto della maggiore che esser dee l'attributo della minore , non è , *amici di Dio* , ma , *que' che non sono amici di Dio* .

Laonde così dee formarsene il sillogismo :

*Chiunque non è amico di Dio , non è felice .*

*Alcuni ricchi sono del numero di que' che non sono amici di Dio :*

*Dunque alcuni ricchi non sono felici .*

Ma non è necessario l'esprimer la minore in tal guisa , e a quella può lasciarsi l'apparenza di negativa ; perchè è il medesimo il dir negativamente , che un uomo non è amico di Dio , e'l dirlo affermativamente , che egli è non amico di Dio , cioè nel numero di que' che non sono amici di Dio .



6. E S E M P I O.

**C**I sono molti argomenti simili ove tutte le proposizioni sembran negative, e i quali nientedimanco son ottimi; perchè una di quelle è negativa solo in apparenza, e veramente è affermativa, come abbiam fatto vedere, e vedrassi ancora nel seguente esempio. *Ciò, che non ha parti, non può perire per dissoluzion di parti:*

*La nostr' anima non ha parti:*

*Dunque non può perire per dissoluzion di parti.*

Alcuni propongono tali sillogismi, per mostrar, che non dee riputarfi vero, e senza eccezzuazione quest' assema della logica; *Dalle pure negative niente si conclude.* Ma non hanno considerato, che nel senso la minore di questo sillogismo, siccome sono altre simili, è affermativa; qui essendo attributo quello che nella maggiore è soggetto. Ma il soggetto della maggiore non è, *ciò che ha parti*; ma *ciò che non ha parti*. Laonde il senso della minore si è; *La nostr' anima è una cosa, che non ha parti*; e conseguentemente ella è una proposizion affermativa d' un attributo negativo.

Questi medesimi provano eziandio, che gli argomenti negativi sono talvolta concludenti; come in questi esempi: *Giovanni non è ragionevole; Dunque non è uomo: Niun animale vede; Dunque niun uomo vede.* Ma deggion riflettere, che questi esempi son puri entimemi, e che ogni entimema solamente conclude in virtù d' una proposizion sottintesa, e che per conseguenza è nella mente, benchè non s' esprima. Nell' uno e l' altro poi di questi esempi la proposizion sottintesa necessariamente è affermativa. Nel primo questa; *Ogni uomo è ragionevole: Giovanni non è ragionevole: Dunque Giovanni non è uomo.* E nell' altro; *Ogni uomo è animale: Niun animale vede: Dunque niun uomo vede.* Dunque non

O                      è da

È da dire, che questi sillogismi sieno di pure negative; e conseguentemente gli entimemi concludono, sol perchè contengon questi sillogismi interi nella mente di chi li fa. Laonde non possono recarsi in esempio per provare, che v' ha degli argomenti composti di pure negative, i quali concludono.

## CAPITOLO X.

*Principio generale mediante il quale, senza relazion veruna a figure e a modi, può giudicarsi della bontà e difetti d' ogni sillogismo.*

**A**bbiam veduto, come possa giudicarsi, se gli argomenti complessi sono concludenti, o viziosi, riducendoli alla forma degli argomenti più comuni, per poi giudicarne secondo le regole comuni. Ma non essendovi apparenza, che la nostra mente abbia bisogno di questa riduzione, per farne questo giudizio; ciò ha suggerito, esserci necessarie regole più generali, su le quali si fondassero le comuni stesse, e indi si conoscesse la bontà o 'l difetto d' ogni sorta di sillogismo. Ed eccovi i miei pensamenti.

Quando vuol provarsi una proposizione, la cui verità non apparisca evidentemente, sembra, che il tutto sia il trovare una proposizion più nota, che la confermi, e che per questa ragione può dirsi *proposizion contenente*. Ma perchè questa non può contener l'altra espressamente e ne' medesimi termini, perchè se ciò fusse, non vi sarebbe tra esso verun divario, e però a nulla servirebbe per renderla più chiara; è forza, che siavi ancora un'altra proposizione, la quale dimostri, che quella, che abbiain chiamata *contenente*, contien veramente quella, che vuolsi provare. E questa può chiamarsi *applicativa*.

Ne' sillogismi affermativi qualunque delle due può chia-



P A R T E III. Cap. X. 211

chiamarsi contenente, perchè entrambe in qualche modo contengono la conclusione; e scambievolmente servono a far conoscere che l'altra la contiene.

Per esempio dubitando io, s' un vizioso è infelice, se così io ragiono;

*Ogni schiavo delle sue passioni è infelice:*

*Ogni vizioso è schiavo delle sue passioni:*

*Dunque ogni vizioso è infelice;*

Qualunque proposizione voi prendiate, potreste dire, che quella contien la conclusione, e che l'altra lo dimostra. La maggior la contiene: perchè *schiavo delle sue passioni* contien sotto di se *il vizioso*; cioè *il vizioso* è incluso nell' estension sua, ed uno de' suoi soggetti, come la minor lo dimostra. La minor eziandio la contiene; perchè *schiavo delle sue passioni* nella sua idea contien *l' infelice*; come la maggiore il fa conoscere.

Tuttavia la maggior quasi sempre essendo la più generale, comunemente si considera come la proposizion contenente, e la minore come l'applicativa.

Inquanto a' sillogisimi negativi, perchè v'è una sola proposizion negativa, e la negazione propriamente sol includefi nella negazione; però sembra, doverfi prender sempre la proposizion negativa per la contenente, e l'affermativa sol per l'applicativa; o la maggiore sia la negativa, come in *celarent*, *ferio*, *cesare*, *festino*; o siane la minore, come in *camestres*, e *baroco*.

Perchè provando, nissun avaro esser felice, con un simile argomento;

*Ogni felice è contento:*

*Nissun avaro è contento:*

*Dunque nissun avaro è felice;*

È più naturale il dire, che la minore, la qual è negativa, contien la conclusione, che parimenti è negativa, e che ciò la maggior ci dimostra. Perchè questa minore; *Nissun avaro è contento*, separando totalmente *contento* dall' *avaro*, ne separa ancora *felice*; imperciocchè

chè la maggior dimostra, che *felice* è intieramente incluso nell'estension di *contento*.

Non è difficile il mostrare, che tutte le regole, che abbiám date, servono solo a far conoscere, che la conclusione contienfi nell' una delle premesse, e l' altra ciò dimostra; e che gli argomenti son sempre viziosi, quando ciò non si osserva, e che quando s' osserva, son sempre buoni. Perchè tutte quelle regole riduconsi a due principali, che sono il fondamento dell' altre. L' una si è, *Che nissun termine può esser più generale nella conclusione, che nelle premesse*. E ciò evidentemente dipende da questo principio generale, *Che le premesse deggiono contenere la conclusione*; il che esser non potrebbe quando lo stesso termine essendo nelle premesse e nella conclusione, avesse men d'estensione in quelle che in questa. Perchè il men generale non contiene il più generale, *qualche uomo non contiene ogni uomo*.

L'altra regola generale si è, *Che'l mezzo termine dee prenderfi universalmente almeno una volta*. Il che parimenti dipende da questo principio. *Che la conclusione dee esser contenuta nelle premesse*. Imperciocchè sia da provar questa proposizione; *Qualche amico di Dio è povero*; e prendasi a tal fine quest'altra proposizione; *Qualche santo è povero*: dico, che non vedrassi mai evidentemente, che questa proposizion contenga la conclusione, se non mediante un'altra proposizione, ove il mezzo termine, cioè *santo*, prendasi universalmente. Perchè certamente affinchè questa proposizione, *Qualche santo è povero*, contenga la conclusione; *Qualche amico di Dio è povero*, bisogna e basta, che 'l termine, *qualche santo*, contenga il termine, *qualche povero*; mentre per altro entrambe le proposizioni hanno comune l' altro termine, cioè *povero*. Ma un termine particolare non ha estension determinata, e nulla contien di certo, fuorchè ciò che include nella sua comprensione e idea. E conseguentemente affinchè il termine, *Qualche santo*,



contenga il termine, *qualche amico di Dio*, fa di mestieri, che *amico di Dio* sia contenuto nella comprension dell' idea di *santo*.

Ma ciò che contienfi nella comprension d'un' idea, può esserne universalmente affermato; ciò che includesi nella comprension dell' idea del *triangolo*, può affermarsi d'*ogni triangolo*; ciò che includesi nell'idea dell' *uomo*, può affermarsi d'*ogni uomo*. Dunque acciocchè *amico di Dio* sia incluso nell'idea di *santo*, bisogna, che *Ogni santo sia amico di Dio*. Donde ne siegue, che questa conclusione, *Qualche amico di Dio è povero*, non può contenersi in quest' altra, *Qualche santo è povero*, dove il mezzo termine *santo* non è preso particolarmente, se non in virtù d'una proposizione, ove universalmente si prenda; dovendo ella dare a conoscere, che un *amico di Dio* è contenuto nella comprension dell' idea di *santo*. E ciò non può dimostrarsi, fuorchè affermando *amico di Dio di santo* preso universalmente, *Ogni santo è amico di Dio*. E conseguentemente niuna delle premesse conterrebbe la conclusione, quando il mezzo termine venendo preso particolarmente nell' una delle premesse, non venisse preso universalmente nell'altra. Il che dimostrare doveasi.

## C A P I T O L O XI.

*Applicazion di questo principio generale a molti sillogismi, che sembrano intrigati.*

**S**apendo dunque noi dalle cose dette nella seconda parte, che cosa è l'estensione, e la comprension de' termini, donde può giudicarsi, s'una proposizione contien l'altra o no; possiamo ancor giudicare, della bontà o difetto d'ogni sillogismo, senza considerarlo, s'esso sia semplice o composto, complesso o incompleso; e senza riflettere a figure o a modi, tenendoci al solo principio generale;

Che l'una delle proposizioni dee contener la conclusione, e l'altra ciò dare a conoscere; il che meglio intenderassi dagli esempj

## 1. ESEMPIO.

**I**Odubito se questo ragionamento è buono;  
Uffizio di buon Cristiano si è, il non lodare que' che peccano.

*Que' che si battono in duello peccano.*

Dunque uffizio di buon Cristiano si è, il non lodar que' che si battono in duello.

Non ho a fantasticare, per sapere, a qual figura o a qual modo egli si possa ridurre. Mi basta il considerare se la conclusione contengasi nell'una delle premesse, e se l'altra il dimostri. E veggio di subito, che la maggiore in ciò solo è diversa dalla conclusione che dice, *que' che peccano*, la dove l'altra dice, *que' che si battono in duello*; onde quella, ove dicefi, *que' che peccano*, conterrà questa, ove dicefi, *que' che si battono in duello*; purchè *peccare*, contenga *battersi in duello*.

Ma egli è evidente dal senso stesso, che *que' che peccano*, prendesi universalmente, e intendesi di chiunque commette qualunque sorta di peccati; sicchè la minore, *Que' che si battono in duello, peccano*, mostrando che *il battersi in duello* è contenuto nel *peccare*, dimostra eziandio che la maggiore contien la conclusione.

## 2. ESEMPIO.

**I**Odubito, se questo ragionamento è buono;

*Il Vangelo promette la salute a' Cristiani;*

*Alcuni malvagi sono Cristiani;*

*Dunque il Vangelo promette la salute ad alcuni malvagi.*

Per giudicare ho solo a considerare, che la maggior non può contener la conclusione, se'l termine, *Cristiani*,  
ni,



ni, non v'è preso generalmente per ogni Cristiano, e non per qualche Cristiano solamente. Perchè se l' Vangelo promette la salute sol ad alcuni Cristiani, non ne siegue, che la prometta a' malvagi, che sono Cristiani; imperciocchè questi malvagi posson non essere del numero di que' Cristiani, a cui il Vangelo promette la salute. E però questo ragionamento conclude bene, se nella maggiore ( benchè falsamente ) la parola, *Cristiani*, prendesi per ogni Cristiano: ma conclude male, se lo stesso prendesi sol per qualche Cristiano: perchè allor la maggiore non conterrebbe la conclusione.

Ma per sapere, se deesi pigliare universalmente, ciò può giudicarsi per un' altra regola, la quale abbiám data nella seconda parte, cioè, *Che fuorchè nella quistion di fatto, ciò di che s'afferma, prendesi universalmente, quando indiffinitamente s'esprime.* Ora benchè que' che peccano nel primo esemplo, e *Cristiani* nel secondo sieno parte d'un attributo, son tuttavia in vece di soggetto riguardo all' altra parte dello stesso attributo. Perchè, o sono ciò di che s'afferma, che non si dee lodare, o quegli a cui si promette la salute. E conseguentemente quelli non essendo ristretti, deggion prendersi universalmente. E così l' un l'altro argomento è buon nella forma; ma la maggior del secondo è falsa, quando per la parola *Cristiani* non s'intendesse di que' che vivon conforme il Vangelo; nel qual caso la minor saria falsa; perchè niun malvagio vive conforme il Vangelo.

### 3. E S E M P I O.

D Allo stesso principio facilmente si comprende, che quest' argomento malamente conclude.

*La legge divina comanda di ubbidire a' magistrati secolari:*

*I Vescovi non sono magistrati secolari:*

*Dunque la legge divina non comanda di ubbidire a' Vescovi.*

Perchè niuna delle premesse contien la conclusione; imperciocchè dal comandare una cosa non ne siegue, che la legge divina non ne comandi un'altra. Laonde la minore bensì dimostra, che i *Vescovi* non comprendonsi nella parola, *magistrati secolari*, e che il comandamento d'ubbidire a' magistrati secolari non comprende i *Vescovi*. Ma la maggiore non dice, che Iddio abbia fatto questo sol comandamento, come bisognerebbe che ella dicesse, per dimostrare in virtù della minore, che ella contiene la conclusione. E per tal ragione è buono il seguente argomento.

## 4. ESEMPIO.

**I**L Cristianesimo obbliga i servi a servire i lor padroni sol nelle cose, che non sono contro alla legge di Dio:  
*Ma un commercio scandaloso è contro alla legge di Dio.*  
*Dunque il Cristianesimo non obbliga i servi a servire i lor padroni in un commercio scandaloso.*

Qui la maggiore contien la conclusione, imperciocchè la minore, *commercio scandaloso*, contien nel numero delle cose, che son contro alla legge di Dio; e la maggior essendo esclusiva; equivale a quest' altra proposizione: *La legge divina non obbliga i servi a servire i loro padroni in tutte le cose, che sono contro alla legge di Dio.*

## 5. ESEMPIO.

**C**ON questo sol principio può sciorirsi facilmente quel fassima volgare;  
*Chi dice, che tu sei animale, dice il vero:*  
*Che dice, che tu sei un papero, dice, che tu sei animale;*  
*Dunque chi dice, che tu sei un papero dice il vero.*

Per-



Perchè basta il dire, che niuna delle premesse contiene la conclusione. Poichè se la maggior la contenesse, essendo in ciò solo differente dalla conclusione, che in quella è *animale*, e questa *papero*, bisognerebbe, che animale contenesse *papero*. Ma in questa maggiore *animale* prendesi particolarmente, essendovi attributo della proposizion incidente, *Tu se' un animale*; e per conseguenza e' sol nella comprensione potria contener *papero*: il che sforzerebbe, per dimostrarlo, a prendere nella minore universalmente il termine *animale*. Ma ciò nè si fa, nè può farsi, perchè *animale* prendesi particolarmente eziandio nella minore, essendo qui non meno che nella maggiore l'attributo di questa proposizion incidente, *Tu se' un animale*.

## 3. E S E M P I O.

Quindi ancora può prenderfi lo scioglimento di quel sofisma addotto da S. Agostino:

*Tu non sei ciò, che io sono:*

*Io son uomo:*

*Dunque tu non sei uomo.*

Quest' argomento, come contra le regole delle figure, mal conclude; perchè essendo della prima figura, ha la minore negativa che è posta in primo luogo. Ma basta il dire, che la conclusion non contienfi nella maggiore, e che la minore, *io son uomo*, non dimostra, che ella vi sia contenuta. Perchè la conclusion essendo negativa, il termine, *uomo*, universalmente v'è preso, laonde non contienfi nel termine, *ciò che io sono*, perchè quegli che parla così, non è ogni uomo, ma solamente qualche uomo, siccome eziandio si fa manifesto da ciò, che dicesi nella proposizion applicativa, *Io son uomo*, ove il termine, *uomo*, ristrignesi ad un significato particolare, come attributo d' una proposizion affermativa. Il generale poi non contienfi nel particolare.

## CAPITOLO XII.

*De' fillogismi congiuntivi.*

**C**ongiuntivi non chiamiamo noi già que' fillogismi, che hanno le proposizioni congiuntive, e composte; ma que' che hanno la maggiore talmente composta, che contien tutta intera la conclusione. Questi posson ridursi a tre generi, *condizionali*, *disgiuntivi*, e *copulativi*.

*De' fillogismi condizionali.*

Condizionali sono que' fillogismi, ove la maggiore è una proposizion condizionale, la quale contien la conclusione tutta intera: come per elempio;

*Se c'è un Dio, bisogna amarlo;*

*Ma c'è un Dio:*

*Dunque bisogna amarlo.*

La maggiore ha due parti; la prima chiamasi *Antecedente*, *se c'è un Dio*; la seconda *Consequente*, *Bisogna amarlo*.

Questo fillogismo può essere di due sorte, perchè della medesima maggiore posson formarsene due conclusioni.

La prima si è, quando per affermare il conseguente nella maggiore, affermasi l'antecedente nella minore, giusto quella regola; *Posto l'antecedente, ponesi anche il conseguente*.

*Se la materia non può muovere se stessa, è forza che'l primo moto le sia stato impresso da Dio:*

*Ma la materia non può muovere se stessa:*

*E' forza dunque, che'l primo moto le sia stato impresso da Dio.*

L'altra sorta si è, quando negasi il conseguente per nega-



negare l'antecedente, giusta quella regola; *Tolossi il conseguente, togliesi eziandio l'antecedente.*

*Se alcun degli Eletti pere, Iddio s'inganna;*

*Ma Iddio non può ingannarsi:*

*Dunque nissuno degli Eletti pere.*

Questo ragionamento è di S. Agostino: *Horum si quisquam perit, fallitur Deus: sed nemo eorum perit, quia non fallitur Deus.*

Gli argomenti condizionali son viziosi in due maniere. L'una si è, quando la condizion è mal fondata, e la conseguenza è contra le regole; come se io concludessi l'universale dal particolare, dicendo: *Se noi c'inganniamo in qualche cosa, c'inganniamo in tutte.*

Ma questa falsità nella maggiore de' sillogisimi s'appartiene più tosto alla materia, che alla forma. Laonde il sillogismo si considera come vizioso nella forma sol quando se ne deduce una falsa conclusione dalla maggiore, vera o falsa, bene o mal fondata su la ragione che ella sia. Il che si fa in due modi.

Il primo modo si è, quando si deduce l'antecedente dal conseguente, dicendo per esempio;

*Se i Cinesi son Maometani, son infedeli;*

*Son infedeli:*

*Dunque son Maometani.*

Il secondo modo degli argomenti condizionali, che sono falsi, si è, quando dalla negazion dell'antecedente s'inferisce la negazion del conseguente; siccome nel medesimo esempio;

*Se i Cinesi son Maometani, son infedeli;*

*Egli non son Maometani;*

*Dunque non sono infedeli.*

Nulladimeno pare, che alcuni di questi argomenti condizionali abbiano questo secondo difetto, e pure sien retti, perchè v'è nella maggiore una proposizion, benchè non espressa. Per esempio Cicerone avendo fatto una legge contro a chi corrompesse i votanti, e Murena es-

sendo

sendo stato accusato di averli corrotti, Cicerone che parlava in suo favore, si difende dal rimprovero che gli faceva Catone, di discorrere in questa causa contra la sua stessa legge. *Etenim si largitionem factam esse confiterer, idque recte factum esse defenderem, facerem improbe, etiamsi alius legem tulisset. Cum vero nihil commissum contra legem esse defendam, quid est, quod meam defensionem latro legis impediatur?* Sembra quest' argomento esser simile a quello d' un bestemmiatore, il quale dicesse a sua discolpa;

*S'io negassi, che c'è un Dio, sarei un empio:*

*Ma benchè io bestemmj, non niego, che c'è un Dio:*

*Dunque io non sono un empio.*

Quest' argomento niente conclude, perchè ci sono altri delitti oltre all' Ateismo, che rendon empio un uomo. Ma ciò che fa buono quel di Cicerone, benchè il Ramo l'abbia proposto per esempio d' un mal ragionamento, si è, perchè include nel senso una particella esclusiva, e però dee si ridurre a questi termini.

*Allor solamente mi si potria rimproverar con ragione, che io discorreffi contro alla mia legge, quando confessassi, che Murena avesse corrotto i votanti, e tuttavia volessi difendere questa sua azione.*

*Ma io dico, che Murena non ha corrotto i votanti:*

*Dunque io non discorro contro alla mia legge.*

Lo stesso convien dire di quell' argomento di Venere, mentre parla a Giove presso Virgilio.

*Si sine pace tua, atque invito numine, Troes*

*Italiam petiere, luant peccata, neque illos*

*Juveris auxilio. Sin tot responsa secuti,*

*Quæ Superi Manesque dabant; cur nunc tua quisquam*

*Flectere iussa potest, aut cur nova condere fata?*

Questo argomento a simili termini si riduce;

*Se i Trojani fosser venuti in Italia contro il voler degli Dei, sarebbon degni di castigo:*

*Ma non ci sono venuti contro il voler degli Dei:*

*Dun-*



*Dunque non sono degni di castigo.*

Convien dunque supplirvi qualche cosa, altrimenti egli sarebbe somigliante a questo, il quale certamente non conclude;

*Se Giuda fosse entrato nell' Apostolato senza vocazione, dovrebbe esserne stato rigettato da Dio.*

*Ma non v'è entrato senza vocazione.*

*Dunque non dovete esserne stato rigettato da Dio.*

Ma quel di Venere in Virgilio non è vizioso, perchè deesi considerarla maggiore come esclusiva nel senso, e quasi che vi si dica;

*Allor solamente i Trojani sarebbon degni di castigo, e non del favor degli Dei, quando fosser venuti in Italia contro il lor volere:*

*Ma non ci sono venuti contro il lor volere:*

*Dunque ec.*

Ovvero, ciò che è il medesimo, convien dire, che l'affermativa, *Si sine pace tua*, ec. include nel senso questa negativa;

*Se i Trojani non sono venuti in Italia, che per comandamento degli Dei, non è giusto che i Dei gli abbandonino:*

*Ma non ci sono venuti, che per comandamento degli Dei:*

*Dunque ec.*

### *De' sillogismi disgiuntivi.*

Chiamansi disgiuntivi que' sillogismi, ove la maggior è disgiuntiva; cioè ove le parti sono unite con *vel*, o, ovvero; qual è questo di Cicerone;

*Que', che hanno ucciso Cesare, son parricidi, o difensori della libertà:*

*Ma non sono parricidi.*

*Dunque sono difensori della libertà.*

Ve n'è di due forte. L'una quando negasi l'una parte per affermar l'altra, come in questo;

*Tutti*

*Tutti gli scellerati hanno ad esser puniti o in questo mondo, nell' altro :*

*Ma alcuni scellerati non sono puniti in questo mondo : Dunque saranno puniti nell' altro .*

V' ha talora tre membri in questa sorta di sillogisimi ; e allor se ne negan due per affermarne uno ; come in quell' argomento di S. Agostino nel suo libro della Bugia cap. 8. *Aut non est credendum bonis ; aut credendum est eis , quos credimus aliquando mentiri ; aut non est credendum , bonos aliquando mentiri . Horum primum perniciosum est ; secundum stultum . Restat ergo , ut nunquam mentiantur boni .*

La seconda sorta , ma men naturale , si è ; quando si asserisce l' una delle parti , per negarne l' altra ; dicendo per esempio ;

*S. Bernardo attestando , che Iddio avea confermata con miracoli la predicazion della Crociata , era un santo , o un impostore :*

*Ma egli era un santo :*

*Dunque e' non era un impostore .*

I sillogisimi disgiuntivi solamente son falsi per la falsità della maggiore , ove la division non è esatta , trovandosi un mezzo tra' membri opposti ; se per esempio io dicessi ;

*Bisogna ubbidire a' Principi in ciò , che comadan contro alla legge di Dio , o ribellarsi da loro :*

*Ma non bisogna ubbidire in ciò , che è contro alla legge di Dio :*

*Dunque bisogna ribellarsi da loro . Ovvero ,*

*Ma non bisogna ribellarsi da loro :*

*Dunque bisogna ubbidire in ciò , che è contro alla legge di Dio .*

L'un e l'altro ragionamento è falso , perchè in questa disgiunzione v'è un mezzo , che è stato osservato dagli antichi Cristiani ; cioè di anzi sofferrir pazientemente ogni cosa , che trasgredir la legge di Dio , senza però ribellarsi al suo Principe .



E somiglianti false disgiunzioni son uno de' più ordinarij principj de' cavilli degli uomini.

*De' sillogismi copulativi.*

Questi sillogismi son d'una sorta sola, cioè quando prendesi una proposizion copulativa negante, della quale se ne stabilisce una parte, per levarne l'altra.

*L'uomo esser non può insieme servo di Dio, e idolatra delle sue ricchezze.*

*Ma l' avaro è idolatra delle sue ricchezze:*

*Dunque egli non è servo di Dio.*

Ma tal sorta di sillogismi necessariamente non concludo, quando levassi l'una delle parti per istabilirne l'altra, come appare in questo ragionamento dedotto dalla medesima proposizione.

*L'uomo non può esser insieme servo di Dio, e idolatra delle sue ricchezze:*

*Ma il prodigo non è idolatra delle sue ricchezze:*

*Dunque egli è servo di Dio.*

C A P I T O L O XIII.

*De' sillogismi, che hanno la conclusione condizionale.*

S'è dimostrato, che un sillogismo perfetto non può aver meno di tre proposizioni. Ma ciò sol è vero, quando assolutamente concludesi, e non quando condizionalmente. Perchè allor la sola proposizion condizionale oltre alla conclusione può contenere una delle premesse, ed ambedue ancora.

Se per esempio io vo provare, la luna essere un corpo scabroso, e non liscio a guisa di specchio, come s'è immaginato Aristotile; ciò non posso concludere assolutamente, se non in tre proposizioni.

*Ogni corpo che d'ogni parte riflette il lume, è scabroso:*

*La*

*La luna da ogni parte riflette il lume:*

*Dunque la luna è un corpo scabroso.*

Ma due sole proposizioni mi abbisognano, per concluderlo condizionalmente così;

*Ogni corpo, che d'ogni parte riflette il lume, è scabroso:*

*Dunque se la luna d'ogni parte riflette il lume, ella è un corpo scabroso.*

Posso anche ristignere questo ragionamento in una sola proposizione così;

*Se ogni corpo, che riflette il lume d'ogni parte, è scabroso, e se la luna d'ogni parte riflette il lume; bisogna confessare, che la luna è un corpo non liscio, ma scabroso.*

Ovvero connettendo l'una delle premesse con la conclusione, mediante una particella causale, *perchè*, *imperciocchè*, ec.

*Se ogni vero amico esser dee pronto a dar la vita per l'amico suo;*

*Vi ha molti non veri amici;*

*Perchè ve n'ha molti, che tali non sono infino a questo segno.*

Questa maniera di ragionare è comunissima e vaghiissima. E però non deggiam credere, che sol abbiavi argomenti, quando veggonsi tre proposizioni separate e ordinate come nella scuola. Perchè egli è certo, quella sola proposizione comprendere questo sillogismo intero;

*Ogni vero amico esser dee pronto a dar la vita per l'amico suo.*

*Ma v'ha molti, che non sono pronti a dar la vita per gli amici loro:*

*Dunque v'ha molti non veri amici.*

Tutto il divario che c'è tra' sillogismi assoluti, e quella cui conclusion è ristretta con una delle premesse in una proposizion condizionale, si è, che i primi non possono concedersi tutti interi, senzachè noi conveniamo di ciò che voleasi persuadere a noi. Ma ne' secondi può



può concedersi il tutto, senza che quegli che li fa, abbia guadagnato cosa veruna. Imperciocchè ancor gli rimane a provare, che sia vera la condizione da cui dipende la conseguenza che se gli è conceduta.

Laonde tali argomenti altro propriamente non sono, che preparamenti ad una conclusion assoluta: ma sono eziandio propriissimi a ciò, e deesi confessare, che modi tali di ragionare son ordinariissimi, e naturalissimi; e hanno questo vantaggio, che discostandosi più dall'uso scolastico, sono più accetti.

In simili ragionamenti può concludersi in tutte le figure, e'n tutti i modi; nè si ha ad osservare altre regole, che le medesime figure.

Sol è da notare, che la conclusion condizionale sempre in oltre contenendo una delle premesse, questa talor è la maggiore, e talor la minore.

Ciò scorgerassi negli esempj di molte conclusioni condizionali, le quali posson dedursi da una proposizion generale, che sarà o affermativa o negativa. Prendiamo primieramente questa proposizion affermativa, e supponiamla, o già provata o conceduta:

*Ogni sentimento di dolore è un pensiero.*

Quindi affermativamente così si conclude:

1. *Dunque se tutte le bestie senton dolore,  
Tutte le bestie pensano.* Barbara.

2. *Dunque se qualche pianta sente dolore,  
Qualche pianta pensa.* Darii.

3. *Dunque se ogni pensiero è un' operazion della mente,  
Ogni sentimento di dolore è un' operazion della mente,* Barbara.

4. *Dunque se ogni sentimento di dolore è un male;  
Qualche pensiero è un male;* Darapti.

5. *Dunque se 'l sentimento del dolore è nella mano che arde,*

*C'è qualche pensiero nella mano, che arde.* Disamis,  
E negativamente così:

6. *Dunque se niun pensiero è nel corpo,  
Niun sentimento di dolor è nel corpo,* Celarent.
7. *Dunque se nissuna bestia pensa,  
Nissuna bestia sente dolore.* Camestres.
8. *Dunque se qualche parte dell'uomo non pensa,  
Qualche parte dell'uomo non sente dolore.* Baroco.
9. *Dunque se nissun moto della materia è un pensiero,  
Niun sentimento di dolore è moto della mate-  
ria.* Cesare.

10. *Dunque se niun sentimento di dolore è giocondo,  
Qualche pensiero non è giocondo.* Felapton.
11. *Dunque se qualche sentimento di dolore non è volontario,  
Qualche pensiero non è volontario.* Bocardo.

Potrebbon dedursi alcune altre conclusioni condizionali ancora da questa massima generale; *Ogni sentimento di dolore è un pensiero.* Ma perchè elle sarebbon poeo naturali, però le tralasciamo.

Di quelle, che si sono dedotte, alcune oltre la conseguenza comprendono la minore, cioè la prima, seconda, settima, ottava; ed altre la maggiore, cioè la terza, quarta, quinta, sesta, nona, decima, e undecima.

Possiam similmente notare le diverse conclusioni condizionali, che posson dedursi da una proposizion generale negativa. Sia questa per esempio:

*Nessuna materia pensa.*

1. *Dunque se tutte l'anime delle bestie sono materia;  
Nissun' anima delle bestie pensa.* Celarent.
2. *Dunque se qualche parte dell'uomo è materia;  
Qualche parte dell'uomo non pensa:* Ferio.
3. *Dunque se la nostr' anima pensa;  
La nostr' anima non è materia.* Cesare.
4. *Dunque se qualche parte dell'uomo pensa;  
Qualche parte dell'uomo non è materia.* Festino.
5. *Dunque se ciò, che sente dolore pensa;  
Nissuna materia sente dolore.* Camestres.
6. *Dunque se ogni materia è sostanza;*

*Qual-*



*Qualche sostanza non pensa.* Felapton.

7. *Dunque se qualche materia cagiona molti effetti, che sembrano maravigliosi,*

*Qualche cosa di ciò, che cagiona effetti maravigliosi, non pensa.* Ferison.

Di queste condizionali nella sola conclusion della quinta contienfi la maggiore; in tutte l'altre contienfi la minore.

Il maggior uso di tal maniera di ragionamenti si è, l'obbligar quello a cui vuolsi provare una cosa, a riconoscere primieramente la bontà d'una conseguenza che può accordare senza incorrer per anche in verun impegno; perchè se gli propone condizionalmente e separata dalla verità materiale, per così dire, di ciò che ella contiene. E così si dispone a ricever più facilmente la conclusione assoluta, che se ne deduce, o ponendo l'antecedente per porre il conseguente; o levando il conseguente per levarne l'antecedente.

Laonde confessato avendomi alcuno, che *Niuna materia pensa*; io ne concluderò; *Dunque se l'anima delle bestie pensa, bisogna che ella sia distinta dalla materia.*

E non potendò negarmi questa conclusion condizionale; io potrò dedurne l'una, o l'altra di queste due conseguenze assolute;

*Ma l'anima delle bestie pensa:*

*Dunque ella è distinta dalla materia;*

Ovvero per converso;

*Ma l'anima delle bestie non è distinta dalla materia:*

*Dunque ella non pensa.*

Quindi si scorge, che son necessarie quattro proposizioni, acciocchè sì fatti ragionamenti sieno perfetti, e stabiliscano assolutamente qualche cosa. Nè perciò deonfi annoverare tra gli argomenti chiamati composti; imperciocchè queste quattro proposizioni nel senso nulla di più contengono, che queste tre proposizioni d'un fillogismo comune.

*Nissuna materia pensa:*

*Ogni anima delle bestie è materia:*

*Dunque nissun' anima delle bestie pensa.*

#### CAPITOLO XIV.

*Degli Entimemi, e delle sentenze entimematiche.*

**D**icemmo già, l'Entimema essere un sillogismo perfetto nella mente, imperfetto nell'espressione; perchè vi si tace una delle premesse, come troppo chiara e troppo nota; quasichè facilmente suppliscasi dalla mente di quello, con cui si parla. Questo modo d'argomentare è sì ordinario nel favellare e nello scrivere, che pel contrario tutte le proposizioni di rado vi s'esprimono, imperciocchè v'è ordinariamente una premessa assai chiara, che si suppone; e la natura dell'intelletto umano è tale, che vuol che se egli lasci qualche cosa da supplire, nè mai si creda aver lui bisogno d'essere altrui to in ogni cosa.

Così questa soppressione lusinga il genio vano di coloro con cui si ragiona, rimettendo qualche cosa alla loro intelligenza; e abbreviando il discorso lo rende più forte, e più vivo. Certamente se di questo verso della Medea d'Ovvidio, il quale contiene un elegantissimo Entimema:

*Servare potui: perdere an possim, rogas?*

*Io t'ho potuto salvare, ti potrò dunque perdere:*  
 si fosse fatto un argomento in forma così;

*Chi può salvare uno, può perderlo:*

*Io ti ho potuto salvare;*

*Dunque io ti potrò perdere;*

vi si farebbe levata via tutta la grazia. E la ragion si è; perchè siccome una delle bellezze principali d'un discorso si è, l'esser pieno di sentimenti, e'l porgere occasione alla mente di formare un pensiero più esteso, di quello  
 fiasi



fiassi l'espressione; così per l'opposito si è un de' maggiori difetti, l'essere lui voto di sentimenti, e l'contener pochi pensieri; il che è quasi inevitabile ne' sillogisimi filosofici. Imperciocchè la mente essendo più veloce della lingua, e una delle proposizioni bastando per farle concepire amendue; l'espression della seconda diviene inutile, non contenendo sentimento alcuno di nuovo. E ciò rende sì rari i sillogisimi nel viver comune, perchè anche senza riflettervi ci dilunghiamo da ciò che annoja; e ci appigliamo a ciò che precisamente è necessario per farne intendere.

Gli entimemi son dunque la maniera consueta con che gli uomini esprimono i lor ragionamenti, sopprimendone quella proposizione che giudican doverli facilmente supplire. E questa proposizione ora è la maggiore, or la minore, e talor la conclusione; benchè in tal caso quello non si chiami propriamente entimema; mercecchè in qualche modo contienfi tutto l'argomento in tutte e due le premesse.

Talvolta eziandio avviene, che contengonsi le due proposizioni dell'entimema in una sola proposizione, che perciò Aristotile chiama sentenza entimematica; e ne reca quest'esempio;

*θάνατος μὴ φύλαττε τὸν ὄργην ἀθάνατον*

*O mortale, non conservare un odio immortale.*

L'argomento così sarebbe intero;

*Chi è mortale, non dee conservare un odio immortale:*

*Ma tu sei mortale:*

*Dunque ec.*

L'entimema perfetto sarebbe;

*Tu sei mortale:*

*Dunque non ti conviene il conservare un odio immortale.*

## CAPITOLO XV.

*De' sillogismi composti di più di tre proposizioni :*

**D**Icemmo già, che i sillogismi composti di più di tre proposizioni chiamansi comunemente *Soriti*.

Posson dividersi in tre spezie. 1. Le Gradazioni, delle quali non è di necessità il dire più di quel che s'è detto nel primo capo di questa terza parte.

2. I Dilemmi, de' quali tratteremo nel capo seguente,

3. Que', che i Greci chiamano Epicheremi, i quali comprendon la prova d'una delle due premesse, o d'amendue. E di questi favelleremo noi nel presente capitolo.

Siccome siamo noi sovente sforzati a tralasciar nel discorso certe proposizioni troppo chiare; così sovente è necessario quando ne pronunziamo di dubbiose, l'unirvi nel tempo stesso le prove, per impedir l'impazienza di coloro, con cui si parla, e i quali s'offendono talvolta, che vogliam noi persuaderli con ragioni, che a loro sembran false o dubbiose. Perchè avvegnachè dipoi vi si rimedj; tuttavolta è pericoloso il produrre anche per breve tempo questo disgusto nel loro spirito. Laonde è più spedito che le prove sieguano immediatamente sì fatte proposizioni dubbiose, di quello che ne sieno separate. Questa separazione reca eziandio un altro inconveniente assai incomodo; cioè ci obbliga a ripeter la proposizione, che vogliam provare. Perciò il metodo scolastico proponendo prima l'argomento intero, e dipoi provandoe quella proposizione, dove sta qualche difficoltà; noi per l'opposito negli ordinarj discorsi sogliamo accoppiare alle proposizioni dubbiose le prove che le confermano; e così formasi una sorta d'argomento di più proposizioni; imperocchè alla maggiore unisconsi le sue prove, e alla minore le sue; e finalmente concludesi.

A un



A un simile argomento composto può ridursi tutta l'orazione a favor di Milone, ove la maggiore si è, che è permesso l'uccidere chi ci tende insidie; le proprie di questa proposizione traggonsi dalla legge naturale, dal diritto delle genti, e dagli esempj. La minore si è, che Clodio ha teso insidie a Milone; e le prove pigliansi dall'apparato, seguito di Clodio, ec. E la conclusione si è; dunque essere stato lecito a Milone ucciderlo.

Il peccato originale proverebbesi dalle miserie de' fanciulli secondo il metodo logico così;

*I fanciulli non posson esser miseri, se non per qualche peccato, che contrassero dalla nascita:*

*Ma sono miseri:*

*Dunque pel peccato che contrassero dalla nascita, cioè pel peccato originale.*

E dappoi bisognerebbe provar la maggiore, e la minore. La maggiore con quest'argomento disgiuntivo; La miseria de' fanciulli non può procedere, che dall'una di queste quattro ragioni. 1. Da' peccati precedenti commessi in un'altra vita. 2. Dall'impossanza di Dio, il quale non li potesse difendere. 3. Dall'ingiustizia di Dio, il quale senza cagione ve gli avesse condannati. 4. Dal peccato originale. Ma è un'empietà il dire, che ella proceda dalle tre prime cagioni. Ella sol dunque può procedere dalla quarta, cioè dal peccato originale.

La minore, cioè che *i fanciulli sono miseri*, può provarsi con l'enumerazion delle loro miserie.

Ma giova il vedere, con quanto più di vaghezza, e di forza S. Agostino ha proposto questa ragione, dedotta dal peccato originale, comprendendola così in argomento composto.

„ Considerate la moltitudine, e la grandezza de' ma-  
 „ li che opprimono i fanciulli, e come i primi anni del-  
 „ la lor vita sono tutti vanità, patimenti, illusioni,  
 „ e spaventanti. E dappoi quando sono cresciuti, e an-

„ che principiamo a servir Dio, l' errore li tenta per  
„ fedurli, il travaglio e 'l dolore li tenta per indebolirli  
„ la concupiscenza li tenta per infiammarli, la tristizia  
„ li tenta per abbattearli, la superbia li tenta per innal-  
„ zarli. E chi mai potrebbe rappresentare in poche pa-  
„ role tanta varietà di pene che aggravano il giogo de  
„ figliuoli d' Adamo? L'evidenza di queste miserie ha  
„ sforzato i filosofi Pagani, i quali niente sapeano nè  
„ credeano del peccato del nostro primo padre, a di-  
„ re, che noi eravamo nati sol per soffrire i gastighi  
„ meritatici per qualche colpa commessa già in altra vi-  
„ ta, e che le nostr' anime erano state unite a corpi  
„ incorruttibili col medesimo genere di supplizio, che  
„ i Tiranni della Toscana facean soffrire a coloro  
„ che a vivi legavano corpi morti. Ma questa oppi-  
„ nione, che le anime sono unite a' corpi in pena delle  
„ colpe antecedenti d' un' altra vita, è rigettata dall'  
„ Apostolo. Che dunque rimane a dire, se non che la  
„ cagion di questi mali spaventevoli, sia o l' ingiustizia  
„ o l' impotenza di Dio, o la pena del primo peccato  
„ dell' uomo? Ma imperocchè Iddio nè è ingiusto nè  
„ impotente, nè ciò voi avete a dire. Avete dunque a  
„ confessare mal vostro grado, che questo giogo tanto  
„ pesante, che i figliuoli d' Adamo son obbligati a por-  
„ tare, da che son usciti dell' utero delle loro madri  
„ finattantochè ritornino in seno alla loro madre co-  
„ mune, cioè la terra, nol soffrirebbero, quando non  
„ se l' avesser meritato con una colpa contratta fin dalla  
„ loro origine.



## C A P I T O L O XVI.

*De' Dilemmi.*

**I**L Dilemma può definirsi un ragionamento composto, dove essendosi diviso un tutto nelle sue parti, concludesi del tutto affermativamente o negativamente, ciò che si è concluso di ciascheduna delle parti.

Disse, *ciò che s'è concluso di ciascheduna delle parti, e non solamente ciò, che se n'è affermato. Perchè propriamente suol chiamarsi dilemma, quando ciò che diceasi di ciascheduna parte, è appoggiato su la sua ragione particolare.*

Per esempio dovendo io provare, che *Niun può esser felice in questo mondo*, farò questo dilemma:

*Niun può vivere in questo mondo, se non servendo alle sue passioni, o combattendole.*

*Se serve a quelle, egli è uno stato infelice, essendo ciò a lui d'ignominia, e mai non potendo soddisfare alle medesime.*

*Se le combatte, egli è altresì infelice, niente essendoci di più penoso che questa guerra intestina, che l'uomo è stretto a fare a se stesso.*

*Non può esservi dunque nella vita presente una vera felicità.*

Se vuol provarsi, che *I Vescovi non travagliando alla salute dell'anime a loro commesse, sono inescusabili innanzi Dio*; può farsi questo dilemma.

*O sono capaci di quest'impiego, o ne sono incapaci.*

*Se ne sono capaci, sono inescusabili di non affaticarvisi.*

*Se ne sono incapaci, sono inescusabili di avere accettato un impiego tanto importante, alle cui obbligazioni non possono soddisfare.*

*E per conseguenza sono inescusabili innanzi a Dio, se non travagliano alla salute delle anime a lor commesse.*

Ma

Ma sopra tali ragionamenti son da fare molte osservazioni.

La prima si è, che non sempre vi s'esprimon tutte le proposizioni, onde compongonsi. Perchè il dilemma or ora da noi proposto fu ristretto in poche parole da S. Carlo in un'orazione all'aprire di uno de' suoi Concilj provinciali: *Si tanto muneri impares, cur tam ambitiosi? si pares, cur tam negligentes?*

Così vi sono più cose sottintese in quel celebre dilemma, onde un anteo filosofo provava a un certo che non gli conveniva l'ingerirsi negli affari della repubblica.

*Se vi si opera bene, si offendon gli uomini; se male, gli Dei. Dunque non dei tu ingerirti.*

Similmente un altro provava, che nissun dee maritarsi. *Se la moglie è bella, è cagion di gelosia; se è brutta, dispiace. Dunque non bisogna maritarsi.*

Imperciocchè in amendue questi Dilemmi, la proposizion, ove deesi contener la partizione, si sottintende; e ciò è molto ordinario, essendo lei dinotata dalle proposizioni particolari, ove trattansi amendue le parti.

In oltre acciocchè la conclusione contengasi nelle premesse, bisogna che in tutte queste sottintendasi qualche cosa di generale, che a tutte possa convenire, siccome nel primo dilemma.

*Se si opera bene, si offendono gli uomini, il che rincresce.*

*Se si opera male, si offendono gli Dei, il che parimenti rincresce.*

*Dunque in ogni maniera pericoloso è ingerirsi negli affari della repubblica.*

Questo avvertimento molto giova per ben giudicare della bontà d'un dilemma. Perchè per esempio il sopradetto dilemma non è concludente, imperciocchè non rincresce offendere gli uomini, quando ciò schifar non si può, se non con l'offender Dio.



La seconda osservazione si è, che un dilemma può esser vizioso principalmente per due difetti; l' uno quando la disgiuntiva, su cui fondasi, è mancante; non abbracciando tutti i membri del tutto che si divide.

Mal pertanto conclude il dilemma del non maritarsi; imperciocchè può essere una moglie, nè così bella che rechi gelosia, nè così brutta che dispiaccia.

Per questa ragion medesima è falsissimo un dilemma degli antichi filosofi, del non essere da temer la morte. Dicevano coloro:

*Ovvero la nostr' anima muore col corpo; e però non avendo ella più sentimento alcuno, noi non saremo capaci di male:*

*Ovvero ella sopravvive al corpo; e sarà più felice, che se fosse nel corpo.*

*Dunque la morte non è da temere.*

Imperciocchè, come ha molto bene osservato il Sig. della Montagna, ella era una gran cecità il non vedere, che è possibile un terzo stato tra que' due; cioè che l' anima sopravvivendo al corpo, si rattrovi in uno stato di tormento e di miseria, il quale dà un giusto motivo di temer la morte per la paura di cadervi.

L' altro difetto onde i dilemmi non concludono, si è, quando le conclusioni particolari di ciascuna parte non son necessarie. Così non è di necessità, che una bella moglie rechi gelosia; perchè può esser ella sì saggia e virtuosa, che non dia di che temere della sua fede.

Parimenti non è di necessità, che essendo brutta, ella dispiaccia a suo marito; potendo avere altre qualità sì vantaggiose di spirito e di virtù, che se ne concili l' amore.

La terza osservazione si è, che chi si serve d' un dilemma, abbia la mira, che quello non possa rivolgersi contro di se. Così Aristotile racconta, che fu rivolto contro del filosofo quel dilemma, con che dissuadeva dall'

dall'ingerirsi negli affari della repubblica. Imperciocchè gli fu risposto.

*Se opererò secondo le leggi corrotte degli uomini, piacerò agli uomini.*

*Se opererò secondo la giustizia, piacerò agli Dei.*

*Dunque conviene, che io mi v'ingerisca.*

Tuttavia questo ritorcimento non era ragionevole, conciossiachè non è decente compiacere agli uomini con offender Dio.

## CAPITOLO XVII.

*De' luoghi; ovvero del metodo di ritrovar gli argomenti; e quanto poco utile egli è.*

**Q**UE' che da' rettorici, e da' logici chiamansi luoghi, *loci argumentorum*, sono certi capi generali, a' quali posson ridursi tuttequante le prove; delle quali ci serviamo nel trattar qualsisia materia; e la parte della logica che chiamano *Invenzione*, si è quella, ove insegnansi questi luoghi.

Qui il Ramo accusa Aristotile, e i filosofi scolastici, perchè trattan de' luoghi dopo aver dato le regole degli argomenti; e vuole per l'opposito, che prima di queste regole debban si spiegare i luoghi, e ciò che s'appartien nell'invenzione.

La ragion del Ramo si è, perchè prima deesi aver trovato la materia, che pensare al disporla. Ma la spiegazion de' luoghi insegna a trovar questa materia; la dove le regole degli argomenti altro insegnarci non posson, fuorchè la disposizione.

Ma questa ragion è fiacchissima; perchè comechè sia necessario l'aver trovato la materia per disporla; tuttavia non è necessario l'insegnare a trovar la materia, prima d'aver insegnato a disporla. Imperciocchè per imparare a dispor la materia, basta l'aver certe materie



generali, che servan d'esempio : e di queste l'ingegno e'l senso comune ce ne suggerisce sempre abbastanza, senza che siavi bisogno di mendicarle da arte o metodo veruno. E' dunque vero, che è di necessità l'avere una materia per applicarvi le regole degli argomenti; ma è falso, che sia di necessità il trovar questa materia dal metodo de' luoghi.

Potrebbe si dire per lo contrario, che avendosi ad insegnar ne' luoghi l'arte di ritrovar argomenti, e sillogismi, è di necessità il saper prima che cosa è argomento e sillogismo. Ma forse mi si potrebbe rispondere, che la sola natura ci dà una cognizion generale di ciò che è argomento, la quale è sufficiente per lo trattato de' luoghi.

E' dunque inutile il prendersi briga, di qual ordine deggiasi tenere nel trattar de' luoghi, ciò quasi che niente importando. Ma sarebbe forse più utile il disaminare, se più giovi il tralasciar totalmente questo trattato.

Si sa, che gli antichi hanno avuto questo metodo in una grandissima riputazione, e che Cicerone l'antipone anche a tutta la dialettica, tal quale insegnavasi dagli Stoici; perchè eglino trascuravan il parlar de' luoghi. *Istam artem totam dimittamus, quæ in excogitandis argumentis multa nimium est, in judicandis nimium loquax.* Quintiliano con tutti gli altri retori; Aristotile con tutti i filosofi dicono il medesimo; a segno che difficilmente si può non essere dello stesso parere, quando la comun esperienza non sembrasse essere tutta in opposto.

Possono citarsi in testimonio pressochè tutti coloro che hanno fatto il corso ordinario degli studj; e questi dicono, qual frutto ne abbiam ritratto da questo metodo artificiale di ritrovare argomenti. Avvi un solo, che dir possa con verità, che quando è stato obbligato a trattar qualche soggetto, abbia mai pensato a sì fatti luoghi, e abbiavi ricercato le ragioni, che gli

eran necessarie. Domandisi a quanti avvocati, e predicatori sono al mondo, a quante persone parlano, scrivono, e che hanno in capo materie di discorrere. Non so se se ne troverà pur uno che siasi mai pensato di fare un argomento preso dalle cagioni, dagli effetti, dagli aggiunti, ec. per provare ciò che volea persuadere.

Laonde Quintiliano, avvegnachè mostri d'avere in gran pregio quest' arte, tuttavia fu obbligato a confessare, che quando dee trattarsi una materia, non è di necessità l'andar picchiando uno per uno agli uscidi tutti i luoghi, per mendicarne un qualche argomento, o ragione. *Illud quoque (e' dice) studiosi eloquentiae cogitent, non esse, cum proposita fuerit materia dicenda, scrutanda singula, & velut ostiatim pulsanda; ut sciant, an ad probandum id quod intendimus, forte respondeant.*

Egliè il vero, che quanti argomenti si fanno in qualunque materia, tutti possono ridurre a questi capi e termini generali, che luoghi appellansi; ma quelli con un tal metodo non si ritrovano. La natura, la considerazione attenta della materia, la cognizion di molte verità gli fa produrre, e dopo l' arte gli riduce sotto a certi generi. Sicchè veramente può dirsi di questi luoghi ciò, che S. Agostino disse in generale de' precetti della retorica. Veggio (e' dice) che le regole dell' eloquenza osservansi ne' discorsi delle persone eloquenti, benchè faccendoli non vi pensino, ovvero sappiano queste regole, o non le sappiano: *Praticano queste regole perchè sono eloquenti; non se ne servono per esser eloquenti; Implent quippe illa, quia sunt eloquentes; non adhibent, ut sint eloquentes.*

Naturalmente noi camminiamo, siccome osserva questo medesimo Padre altrove, e camminando facciamo certi movimenti regolati del nostro corpo. Ma a nulla servirebbe per insegnar a camminare, il dir per esempio, che bisogna inviar gli spiriti animali a certi  
ner-



nervi, muovere certi muscoli, far certi moti nelle giunture, mettere un piede innanzi all'altro, e posar sopra dell'uno, mentre l'altro s'innoltra. Possiam bensì formar regole, osservando ciò, che ne fa fare la natura: ma non si fanno mai queste azzioni col soccorso delle regole. Così trattansi tutti i luoghi ne' discorsi comuni, e niente può dirsi, che a quellinon si riduca. Ma niuna considerazion espressa produce questi pensieri; ne ella servire ad altro potrebbe che a raffreddare l'ardor dello spirito, e ritenerlo dal trovar ragioni vive e naturali, che sono i veri ornamenti di qualunque discorso.

Virgilio nel lib. 9. dell' Eneide, dopo aver rappresentato Eurialo sopraggiunto e caduto negli agguati de' nemici, i quali volean già vendicare la morte de' compagni, uccisi da Niso suo amico, mette in bocca a Niso queste parole piene di movimenti, e di affetto:

*Me, me, adsum, qui feci, in me convertite ferrum,  
O Rutuli. Mea fraus omnis: nihil iste nec ausus,  
Nec potuit: cælum hoc, & sidera conscia testor.  
Tantum infelicem nimium dilexit amicum.*

Questo è un argomento, dice il Ramo, preso dalla cagion efficiente. Ma potrebbesi fermamente asserire, che quando Virgilio fe questi versi, mai non pensò al luogo della cagion efficiente: nè mai gli avrebbe fatti, quando si fosse posto a cercarvi questo pensiero. Anzi è di necessità, che per produr versi così nobili e così affettuosi, non solamente siasi dimenticato di cotai precetti, se gli sapeva; ma in qualche modo siasi eziandio dimentico di se stesso, per vestirsi di quell' affetto, che egli rappresentava.

Per verità il poco frutto, che gli uomini hanno raccolto da tal metodo de' luoghi dopo tanto tempo che s'è trovato e insegnasi nelle scuole, mostra evidentemente, quello non essere di grand'utile. Ma quando vi si mettesse tutta l'applicazione, tutto il frutto che se ne pot-

possa raccorre, non veggio che possa essere di utilità e pregio alcuno. Quello che può sperarsi da tal metodo, si è, di trovare in qualsivisia materia diversi pensieri generali, comuni, lontani, e quali ne ricavano i Lullisti dalle lor tavole. Tanto dunque è vero, che non sia egli utile per somministrare qualche abbondanza, che anzi nulla c'è, che più guasti il giudizio.

Niente più affoga i buoni semi, che la copia dell'erbe cattive. Niente più rende un ingegno sterile di pensieri buoni e sòdi, che questa mala fertilità di pensieri volgari. L'intelletto s'avvezza a tale facilità, nè più s'industria di trovar ragioni proprie, particolari, e naturali, che sol si scoprono nella considerazion attenta della materia.

Dovrebbe si riflettere, che quest'abbondanza, la quale cercasi da' luoghi, è d'un picciolissimo vantaggio; e in ciò pecca il più degli uomini. Peccasi ma più nell'eccesso che nel difetto, e i discorsi ordinarij sono sol troppo pieni di cose. Laonde per istruire gli uomini in un'eloquenza saggia e massiccia, più gioverebbe insegnar loro a tacere, che a parlare; cioè a tor via e a troncare i pensieri bassi, comuni, e falsi; che a produrre, come fanno, una massa confusa di ragionamenti buoni e mali, onde riempion si i discorsi e i volumi.

E imperciocchè l'uso de' luoghi può servir solo a trovar pensieri di tal fatta, può dirsi che giova il saperli, perchè tante persone insigni ne han parlato; cosicchè ella è una specie di necessità il non ignorare una cosa tanto comune. Ma dall'altro canto giova vie più il vedere, che nulla c'è di più ridicolo, che l'impiegarli nel disputare di qualsivisia cosa, come fanno i Lullisti per mezzo de' loro attributi generali, che sono specie di luoghi. E questa mala facilità di parlar d'ogni cosa, onde alcuni veramente si gloriano, indica un'anima molto men ragionevole, che quella delle bestie.

E però tutto l'utile che può raccorsi da' luoghi, si riduce



duce al più in averne una tintura generale, che forse può giovare a considerar la materia che si tratta, da proffetti e parti diverse.

## C A P I T O L O XVIII.

*Division de' luoghi in gramatici, logici, e metafisici*

**C**oloro che han trattato de' luoghi, gli han divisi in varie maniere. Quella che è tenuta da Cicero- ne ne' suoi libri dell'Invenzione, e nel secondo dell'O- ratore, e da Quintiliano nel quinto delle Istituzioni, è la meno metodica, ma è la più propria per l'uso dell' foro, al quale particolarmente la dirizzavano. Quella di Pietro Ramo è troppo involuppata nelle sue suddivi- sioni.

Sembra assai più comoda quella d'un filosofo Alla- manno assai dotto e prudente, chiamato Claubergio, la cui logica m'è capitata in mano, quando già s'era principiata l'impressione della mia.

I luoghi son presi, o dalla gramatica, o dalla logi- ca, o dalla metafisica.

### *Luoghi di gramatica.*

I luoghi della gramatica son l'etimologia, e le pa- role derivate da una stessa radice, che in latino chia- mansi *conjugata*, e'n greco *παρὸνυμα*.

Argomentasi dall'etimologia, quando dicefi per esem- pio, che più persone del mondo mai non si divertono; perchè propriamente parlando divertirsi, è disappli- carsi dall'occupazioni serie; e costoro non s'occupan mai seriamente.

Le parole derivate da una stessa origine servono al- tresia a trovar de' pensieri.

*Homo sum, humani nil a me alienum puto.*

Q

Mor-

*Mortali urgemur ab hoste,**Mortales.*

*Quid tam dignum misericordia, quam miser? Quid tam indignum misericordia, quam superbus miser?*  
*Chi è più degno di misericordia d' un miserabile?*  
*Chi più indegno di misericordia d' un miserabile superbo?*

*Luoghi di logica.*

I luoghi della logica sono i termini universali genere, specie, differenza, proprio, e accidente, definizione, e divisione; e imperocchè tutti già sono stati spiegati, non è di necessità il farne qui nuovo trattato.

Solamente è da osservare, che accoppiansi per l'ordinario a questi luoghi certe massime comuni, le quali giova il sapere, non perchè elle sieno molto utili; ma perchè son comuni. Se ne son già addotte alcune sotto altri termini; ma torna bene il saperle sotto a' loro termini ordinarj.

1. *Ciò, che affermasi, e negasi del genere, affermasi, e negasi della specie.* Ciò, che conviene a tutti gli uomini, conviene a' grandi; ma eglino non posson pretendere que' vantaggi, che superan la condizione degli uomini.

2. *Distruuggendo il genere, distruggonsi eziandio le specie.* Chi mai non giudica, non giudica male. Chi mai non parla, non parla pazzamente.

3. *Distruuggendo tutte le specie, distruggesi il genere.* Le forme dette sostanziali (salva l'anima ragionevole) non sono nè corpo nè spirito: Dunque non sono sostanze.

4. *Se di qualunque cosa può affermarsi o negare la differenza totale, può affermarsi o negare anche le specie.* L'estensione non conviene al pensiero. Egli dunque non è materia.

5. *Se di qualche cosa può affermarsi o negare la proprietà,*



ta, se ne può affermare o negar la specie. Essendo impossibile il concepire la metà d'un pensiero o un pensiero cubico o rotondo; è eziandio impossibile il concepire, che egli sia un corpo.

6. Si afferma o nega il definito di ciò di che s'afferma o nega la definizione. Pochi uomini son giusti, perchè pochi hanno una ferma e costante volontà di rendere a ciascheduno ciò, che a lui appartiene.

*Luoghi metafisici.*

I luoghi della metafisica son certi termini universali, che convengono a tutti gli enti. A que' si riferiscono molti argomenti; come le cagioni, gli effetti, il tutto, le parti, i termini opposti. Il maggior utile, che v'ha, si è il sapere alcune divisioni generali, e principalmente delle cagioni.

Le definizioni date dagli scolastici alle cagioni in generale, dicendo, *una cagione esser quella che produce un effetto*, ovvero *onde una cosa è*, son così poco chiare, ed è così difficile il vedere, come convengano ad ogni sorta di cagioni, che sariafi fatto meglio il lasciar questa parola tra quelle che non ci definiscono; l'idea, che noi ne abbiamo, essendo tanto chiara, quanto averla possiamo dalle definizioni.

Ma la division delle cagioni in quattro specie, cioè in finale, efficiente, materiale, e formale, è sì celebre, che è necessario il saperla.

Chiamasi CAGION FINALE il fine, pel quale una cosa è.

Alcuni sono fini *principali*, cioè que' che principalmente si rimirano; altri sono *accessorj*, i quali si consideran di sopra più, e come giunte.

Ciò che intendesi di fare o ottenere, chiamasi *finis cujus gratia*. Così la sanità è'l fine della medicina, perchè mediante quella intendesi di procurarla,

Quegli, per cui si opera, chiamasi *finis cui*. L'uomo così è 'l fine della medicina, perchè a lui vuolsi procurar la sanità.

Nulla c'è di più ordinario, che 'l trarr' argomenti dal fine; o per mostrare una cosa esser imperfetta, per esempio un discorso malfatto, quando non è proprio al persuadere, e per far conoscere esser verisimile, che alcuno ha fatto o farà qualche azione, perchè ella è conforme a quel fine, che egli è solito di proporfi: donde nacque quella domanda insigne d' un giudice Romano, *Cui bono?* cioè prima di tutto doverfi esaminare, qual interesse avrebbe avuto un uomo nel fare una tal cosa; perchè per l'ordinario gli uomini operan secondo il loro interesse; o pel contrario per dimostrar, che non è da sospettare che un uomo abbia commesso un fatto, perchè egli avrebbe operato contro al suo fine.

Ci sono eziandio più altri modi di ragionar dal fine, i quali il giudizio scoprirà meglio, che qualunque precetto: il che parimenti è da dire degli altri luoghi.

La CAGION EFFICIENTE è quella che produce un'altra cosa. Se ne prendono argomenti, mostrando, che un effetto non è, perchè avuto non ha cagion sufficiente; ovvero che egli è o farà, faccendo vedere, che tutte le sue cagioni vi sono. Se tali cagioni son necessarie, l'argomento è necessario; se libere o contingenti, l'argomento è sol probabile.

Diverse sono le specie della cagion efficiente, delle quali giova sapere i nomi.

Iddio creando Adamo, erane la cagion *totale*, perchè niente concorreva con esso lui. Ma il padre e la madre, ciascuno è cagione solo *parziale* de' loro figliuoli; perchè l'uno ha bisogno dell'altro.

Il sole è cagion *propria* del lume; ma è sol cagion *accidentale* della morte d'un uomo, cui il calor suo avrà



ayrà fatto morire, perchè era esso mal disposto.

Il padre è la cagion *prossima* del suo figliuolo.

L'Avolo n'è cagion *rimota*.

La madre è una cagion *produttiva*.

La balia è una cagion *conservante*.

Il padre è una cagion *univoca* de' suoi figliuoli, perchè gli sono simili in natura.

Iddio è una cagion *equivoca* delle creature; queste non essendo della natura stessa di Dio.

L'artefice è la cagion *principale* dell' opera sua; i suoi strumenti ne son la cagione *strumentale*.

L'aere, che entra ne' tubi, è una cagion *universale* dell' armonia dell' organo.

La disposizion particolare di ciascun tubo, e l' organista ne sono le cagion *particolari*, che determinan l' universale.

Il sole è una cagion *naturale*.

L'uomo è una cagion *intellettuale* di ciò che egli opera mediante la direzione della mente.

Il fuoco, che brucia un legno, è una cagion *necessaria*.

L'uomo, che cammina, è una cagion *libera*.

Il sole illuminando una camera è la cagion *propria* dell'illuminamento: l'aprir della finestra è una mera condizione, senza che non si produrrebbe l' effetto: *conditio, sine qua non*.

Il fuoco bruciando una casa, ne è la cagion *fisica*; l'uomo, che v'appica il fuoco, è la cagion *morale*.

Alla cagion efficiente riducesi eziandio la cagion *esemplare*, cioè il modello, che alcun si propone facendo un'opera: qual si è il modello d'una fabbrica, con cui l'architetto si dirige; ovvero generalmente ciò che è la cagion dell'essere obiettivo della nostra idea o di qualsivisa altra immagine: siccome il Re Luigi Quindicesimo è la cagion esemplare del suo ritratto.

LA CAGION MATERIALE è ciò, di che formansi le cose; come l'oro è la materia, onde formasi un vaso d'oro. Ciò, che conviene o non conviene alla materia, convien parimenti o non conviene alle cose che se ne compongono.

La FORMA è ciò, che rende una cosa tale, e la distingue dall'altre cose; ovvero ella sia un'entità distinta dalla materia, secondo l'opinione delle scuole, o una sola disposizione di parti. Per la cognizione della forma deggionsi spiegar le proprietà delle cose.

Tanti sono gli effetti, quante son le cagioni, questi nomi essendo reciprochi. Il modo ordinario di prenderne gli argomenti si è, mostrando, che se v'è l'effetto, vi è la cagion sua, nulla potendo essere senza cagione; ovvero che una cagione è buona o cattiva, dall'esser buoni o cattivi gli effetti; il che però è vero sol nelle cagioni per accidente.

Bastevolmente s'è favellato del tutto e sue parti nel capo della divisione; laonde niente rimanvi da aggiugnere.

Di quattro sorte sono i termini opposti.

I relativi; come padre e figliuolo, padron e servidore.

I contrarj; come freddo e caldo; sano e malato.

I privativi; come vita e morte; vista e cecità; udito e sordità; scienza e ignoranza.

I contraddittorj, che consiston in un termine e nella semplice negazione di quello; come vedere e non vedere.

V'ha questa differenza tra queste due ultime sorte d'opposti, che i privativi contengon la negazion d'una forma in un soggetto che n'è capace; ma i negativi non significan questa capacità. E però non dicesi, che una pietra è cieca o morta; perchè ella non è atta nè al vedere nè al vivere.



Imperciocchè questi termini son opposti, possiam servirci dell'uno per negar l'altro. I contraddittorj hanno questa proprietà, che togliendosene l'uno, si stabilisce l'altro.

Le comparazioni son di più sorte: perchè o si paragonan cose uguali o disuguali; o simili o dissomiglianti. Provasi, che ciò che conviene o non conviene a una cosa uguale o simile; conviene o non conviene all'altra cosa, che le è uguale o simile.

Nelle cose disuguali provasi negativamente, che se il più probabile non è il men probabile; molto meno il men probabile è il più probabile.

Usansi per lo più le differenze o dissimilitudini per distrugger ciò, che s'era stabilito sopra similitudini. Distruggesi per esempio l'argomento dedotto da una sentenza d'un giudice, mostrando, quella essersi data in un caso dissimile.

Eccovi rozzamente una parte di quanto insegnasi de' luoghi. Molte cose giova più il non saperle che 'l saperle in questa maniera. Chi desidera di più, vederlo può negli autori che gli hanno trattati più accuratamente. Non osarei tuttavia consigliare veruno a farne la ricerca nella Topica d'Aristotile, cotanto que' libri sono confusi. Qualche cosa di migliore c'è nel primo libro della Rettorica, ove insegna varj modi di provare, una cosa esser maggiore, minore, utile, dilettevole. Ma egli è ben vero, che per questa via non s'arriverà mai ad alcuna cognizione massiccia.

## CAPITOLO XIX.

*Di diversi modi di mal ragionare,  
chiamati sofismi.*

**Q**uantunque a chi son note le regole del buon ragionamento non sia malagevole il ravvisarne que' che sono viziosi; tuttavia perchè gli esempj da fuggire meglio s'imprimono, che gli esempj da imitare, non sarà inutile il proporre i fonti principali de' mali ragionamenti, chiamati *sofismi*, *paralogismi*, e *cavilli*, perchè ciò eziandio renderà più facile lo schivarli.

Ridurremo i sofismi a soli sette ovver otto capi; essendo alcuni così grossi e palpabili, che non meritano che vi si faccia riflesso.

## I.

*Provare altro che quel che è in quistione.*

**Q**uesto sofisma chiamasi da Aristotile, *ignoratio elenchi*; cioè ignoranza di ciò che s'è in obbligo di provare contro al suo avversario. Questo vizio è ordinarissimo nelle controversie degli uomini. Disputano con calore, e sovente non s'intendono l'un l'altro. La passione o la frode fa che attribuiscono all'avversario ciò che è lontano dal suo sentimento, per poi combatterlo con più di vantaggio; ovvero gl'imputano conseguenze, le quali s'immaginano di poter dedurre dalla dottrina di lui, avvegachè esso le riprovi, e le neghi. Ciò tutto può ridursi a questa prima specie di sofisma, che ogni uomo dabbene e sincero dee schifare più d'ogni cosa.

Avesse voluto Iddio, che Aristotile, il quale s'è preso tan-



ſò tanto di penſiero per avvertirci di queſto difetto, ſe ne fuſſe preſo altrettanto per evitarlo. Perchè non può negarſi, che egli non abbia impugnato molti degli antichi filoſofi, riportando poco ſinceramente le loro opinioni. Confuta Parmenide e Meliſſo, per avere ammeſſo un ſolo principio di tutte le coſe, quaſichè aveſſero inteſo un principio, donde ſoſſer compoſte; la dove eſſi intendevano il ſolo e unico principio, donde tutte le coſe traggon la loro origine, cioè Iddio.

Accuſa tutti gli antichi, di non aver ricevuto la privazione per un de' principj delle coſe naturali, e'n ciò li tratta da rozzi e ignoranti. Ma chi non iſcorge, che da niſſuno può eſſerſi ignorato queſto grand'arcano, che egli ci rappreſenta, fin allora eſſerſi ignorato? eſſendo impoſſibile il non vedere, che è di neceſſità, che la materia onde ſi fa una tavola, ha innanzi avuta la privazion della forma della tavola; cioè che non è ſtata tavola prima che ſe ne faceſſe la tavola. Egli è ben vero, che gli antichi mai non diviſarono di ſpiegar con queſta cognizione i principj delle coſe naturali; imperciocchè veramente nulla c'è di men utile; eſſendo coſa evidentiffima, che non ſi conoſce meglio, come ſi fabbrichi un orologio, col ſapere che la materia onde quello ſi fabbrica, non era orologio primachè ſe ne fabbricaſſe l'orologio.

Attorto dunque Ariſtotile rimprovera agli antichi filoſofi l'aver ignorato una coſa, che è impoſſibile l'ignorare; e'l non eſſerſi ſerviti d'un principio, che niente ſpiega. Anzi queſto ſi è un cavillo, ed un ſoſiſma, l'aver pubblicato al mondo queſto principio della privazione come un raro arcano; mercecchè ciò non ſi ricerca, quando ricercaſi di ſcoprire i principj della natura. Imperocchè ſupponeſi come una coſa nota, che una coſa non è prima d'eſſer fatta. Ma vuol ſaperſi, di quali principj ella è compoſta, e da quali cagioni è prodotta.

Anzi niuno statuario mai; per esempio, per insegnare ad alcuno la maniera di fare una statua, gli ha dato per prima istruzione cotal lezione, donde vuol Aristotile che si principj la spiegazione dalle opere della natura: *Mio amico la prima cosa che voi avete a sapere, si è, che per fare una statua, dovete scegliere un marmo il quale non ancora sia quella statua che voi volete fare.*

## I I.

*Supporre vero ciò ch'è in quistione.*

**C**IO' Aristotile chiama *Petizion di principio*: il che scorge si essere totalmente contrario alla retta ragione; imperciocchè in ogni ragionamento ciò che serve di prova, esser dee più chiaro, e più noto di ciò che vogliam provare.

Intanto il Galileo con giustizia l'accusa, d'essere lui stesso caduto in questo difetto, quando con quest'argomento vuol provare, che la terra è il centro del mondo.

*La natura delle cose gravi si è di tendere al centro del mondo, e delle leggiere di allontanarsene:*

*Ma l'esperienza ci dimostra, che le cose gravi tendono al centro della terra, e le leggiere se ne allontanano: Dunque il centro della terra è il centro del mondo.*

Chiaramente si vede, che nella maggiore di quest'argomento v'è una manifesta petizion di principio. Perchè scorgiamo bensì, le cose gravi tendere al centro della terra: ma donde è appresso Aristotile, che esse tendono al centro del mondo, quando esso non supponga, il centro della terra esser anche il centro del mondo? Il che è la conclusion medesima, che vuol provarsi con quest' argomento.

Son eziandio pure petizioni di principio il più degli argomenti



gomenti, de'quali servono gli scolastici per provare una certa sorta bizzarra di sostanze, da loro chiamate *Forme sostanziali*; le quali vuolsi che sieno corporee, benchè non sieno corpi; il che è assai difficile da comprendere. Dicono essi.

*Quando non ci fossero forme sostanziali, non ci sarebbon generazioni:*

*Ma ci sono generazioni:*

*Dunque ci sono forme sostanziali.*

Si ha solo a distinguervi l'equivoco della parola, *generazione*, acciocchè veggasi, che l'argomento è una mera petizion di principio. Perchè se per generazione intendesi la produzione naturale d'un nuovo tutto della natura, come la produzion d'un pollo, che formasi in un uovo; a ragione si dice, che in questo senso ci sono generazioni; ma non vi si può concludere, che ci sian forme sostanziali; perchè la sola disposizione delle parti cagionata dalla natura può produr questi nuovi tutti, e questi nuovi enti naturali. Ma se per generazione s'intende, come ordinariamente l'intendono, la produzion d'una nuova sostanza, che prima non c'era, cioè di questa forma sostanziale; si supporrà ciò appunto, che è in quistione: chiaro essendo, che chi nega le forme sostanziali, non può conceder, che la natura produca forme sostanziali. Anzi tanto è vero, che tal argomento non può sforzarci a confessare, che ve n'abbia; che più tosto se ne dee dedurre una conclusione totalmente contraria così;

*Se ci fosser forme sostanziali, la natura potrebbe produr delle sostanze, che prima non erano:*

*Ma la natura non può produrre nuove sostanze; perchè questa sarebbe una specie di creazione:*

*Dunque non ci son forme sostanziali.*

Eccone un altro della stessa natura. Dicono essi;

*Se non ci fosser forme sostanziali, i corpi naturali non sareb-*  
reb-

*rebbon tutti, siccome li chiamano per se, totum per se; ma  
sarebbon tutti per accidente:*

*Ma sono tutti per se:*

*Dunque ci son delle forme sostanziali.*

Egli è d' uopo novamente pregar coloro che servono di quest' argomento, che spieghin ciò che intendono per la parola *totum per se*. Perchè se intendono, siccome fanno, un ente composto di materia e di forma, egli è chiaro, questa essere una petizion di principio, essendo il medesimo, che il dire;

*Se non ci fosser forme sostanziali; le cose naturali non sarebbero composte di materia e di forma sostanziale:*

*Ma elle son composte di materia e di forma sostanziale:*

*Dunque ci son forme sostanziali.*

Che se con tal parola altra cosa intendono, lo dicano, e vedrassi che niente provano.

Alquanto, come di passaggio, ci siam fermati a mostrar la debolezza degli argomenti, su cui gli scolastici fondano queste sorte di sostanze, le quali nè comprendonfi da' sensi, nè dalla mente; e delle quali altro non si fa, se non che appellansi forme sostanziali. Perchè se bene que' che le asseriscono, fanno ciò a buon fine; tuttavia i fondamenti de' quali si servono, e l' idee che ci danno di tali forme, oscurano e intorbidan alcune prove forti e convincenti dell' immortalità dell' anima, prese dalla distinzione del corpo e dello spirito, e dall' impossibilità che una sostanza, la quale non è materia, perisca per qualunque cangiamento di materia. Imperciocchè mediante queste forme sostanziali senza pensarci, agli uomini dissoluti si porge degli esempj di sostanze, che periscono, e propriamente materia non sono; e alle quali s' attribuisce un' infinità di pensieri, cioè d' azioni puramente spirituali. E però è utile per la Religione, e per convincer gli uomini empj e dissoluti, il

pri-



privarli di tale scampo, mostrando a loro, che nulla c'è di più mal fondato, che queste sostanze, le quali possono perire, e appellarsi forme sostanziali.

Può ridursi eziandio a tal sorta di sofisma la prova pigliata da un principio differente da ciò, che è in questione, ma che si fa esser egualmente contrastato, che quello, che è in questione. Sono per esempio due dogmi del pari certi tra' Cattolici; l'uno, che tutti gli articoli della fede non posson provarsi con la sola Scrittura; l'altro, che è un articolo di Fede, i fanciulli esser capaci di battesimo. Mal dunque argomenterebbe un Anabattista contra i Cattolici, dicendo, che a torto credono, i fanciulli esser capaci di battesimo, perchè ciò non leggesi nella Scrittura. Imperocchè tal prova suppone, ciò solo esser di Fede, che è nella Scrittura: il che negano i Cattolici.

Finalmente posson ridursi a tali sofismi tutti que' ragionamenti, ove provasi una cosa ignota con una che è altrettanto più ignota; o una cosa incerta con una che è altrettanto più incerta.

## III.

*Pigliar per cagione ciò che non è cagione.*

Questo sofisma chiamasi *'Non causa pro causa*. Egli è frequentissimo fra gli uomini, e vi si cade in più maniere. L'una si è per la semplice ignoranza delle vere cagioni delle cose. Così i filosofi attribuirono molti effetti al timor del vuoto, i quali oggidì s'è dimostrato con industriosissime sperienze non aver altra cagione, fuorchè la gravità dell'aria, siccome può vedersi nell'eccellente trattato dato alla luce dal Signor Pascale. I medesimi filosofi ordinariamente insegnano, che i vasi scoppiano, nel congelarsi che fa l'acqua, onde son pieni, perchè l'acqua allor si ristigne, e lascia

accia del voto che la natura abborre. E nondimeno  
 l'isla, che quelli scoppiano, perchè pel contrario ag-  
 ghiacciando l'acqua, occupa più di spazio di prima;  
 per la qual cagione eziandio il ghiaccio sta a galla nell'  
 acqua.

Può dirsi sofisma della medesima sorta, quando s'ad-  
 ducon cagioni remote, e che nulla provano, per provar  
 cose, o affaichiare per se stesse, o false o almen dubbio-  
 se. Come quando Aristotile con tal argomento vuol  
 provare il mondo essere perfetto. *Il mondo è perfetto,  
 perchè contien de' corpi: il corpo è perfetto, perchè ha tre di-  
 mensioni: le tre dimensioni sono perfette, perchè ogni cosa è  
 tre, quia tria sunt omnia: e ogni cosa è tre, perchè della pa-  
 rata tre non ci serviamo, quando c'è una sola cosa o due, ma  
 quando elle son tre.* Con questa ragione provaremo, che'l  
 minor atomo è tanto perfetto quanto il mondo tut-  
 to, perchè ancor egli ha tre dimensioni. Ma tanto è ve-  
 ro che ciò non prova il mondo esser perfetto, che anzi o-  
 gni corpo in quanto corpo è essenzialmente imperfetto; e  
 la perfezion del mondo principalmente in ciò consiste,  
 che esso contien delle creature, le quali non sono corpi.

Il medesimo filosofo prova, che tre sono i moti sem-  
 plici, perchè *tre sono le dimensioni*. Ma difficilmente scor-  
 gesi, come ciò ne consegua.

Prova altresì, essere il cielo inalterabile e incorruttibi-  
 le, perchè muovesi circolarmente, e niente è contra-  
 rio al moto circolare. Ma primieramente non iscorge-  
 si, come l'alterazione o corruzion dipenda dalla con-  
 trarietà del moto. Secondariamente molto meno scor-  
 gesi, per qual ragione il moto circolare da levante a po-  
 nente non sia contrario a un altro moto circolare da po-  
 nente a levante.

L'altra cagione, che fa cader gli uomini in questo so-  
 fisma, si è il vanamente vergognarsi di riconoscere la  
 propria ignoranza. Perchè noi vogliam anzi finger ca-  
 gioni immaginarie delle cose, delle quali ne vien chie-  
 sta la



sta la ragione, che confessar di non saperla. Ed è assai vaga la maniera, con cui scansiamo questa confessione della nostra ignoranza. Quando veggiamo un effetto, la cui cagion ci è ignota, c'immaginiamo d'averla scoperta, quando uniamo a quest'effetto una parola generale di *virtù* o di *facoltà*; la qual parola non imprime nel nostro intelletto altra idea, se non che questo effetto ha qualche cagione, la quale tanto noi ora sappiamo, quanto prima d'aver ritrovata questa stessa parola. Ognuno per esempio sa, che le sue arterie battono, che il ferro avvicinato alla calamita se le va ad unire, che la senna purga, e'l papavero induce il sonno. Que', che non professano il nome di scienziati, e non arrossiscono della propria ignoranza, liberamente confessano di conoscer bensì tali effetti, ma non conoscerne le cagioni. La dove questi dotti, che vergognansi di dire il medesimo, hanno un certo lor luttuffugio, e pretendono di averne scoperta la vera cagione di questi effetti, col dire, che v'ha nell'arterie una *virtù pulsifica*, nella calamità una *virtù magnetica*, nella senna una *virtù purgativa*, e nel papavero una *virtù soporifera*. Eccovi un assai mirabile scioglimento, e con che avrebbe potuto con altrettanta facilità trarsi dalla sua ammirazione ogni Cinese, quando colà dall'Europa fu recato il primo orologio. Perchè avria potuto dire, che conosceva perfettamente la cagion di ciò, che altrui così maraviglioso pareva; e che ciò altro non era, fuorchè in questa macchina una *virtù indicatrice* che mostra le ore, e una *virtù sonorifica*, che la faceva sonare. Colui se ne farebbe renduto altrettanto dotto nella cognizion degli orologj, quanto ne sono questi filosofi nella cognizion del battimento dell'arterie, e delle proprietà della calamita, della senna, e del papavero.

V'ha eziandio altre parole, che servono a render gli uomini scienziati a buon mercato, come *simpatia*, *antipatia*

ria, e qualità occulte. Ma tutti costoro ancora nulla direbbon di falso, quando s' appagassero di dare a questi termini, *virtu* e *facoltà*, una nozion generale di qual-  
fissa cagione, interiore o esteriore, attiva o dispo-  
nente. Perchè certamente v'è nella calamita qualche di-  
sposizione, che spinge il ferro anzi ad una cosa che ad  
un'altra; ed è permesso agli uomini il chiamar *virtù*  
*magnetica* questa disposizione, in qualunque cosa ella  
consista. Di modo che se s' ingannano, ciò solamente  
succede, perchè s' immaginan d' essere più dotti, per  
aver trovato questo vocabolo, ovvero perchè con esso  
vogliono, che noi intendiamo una certa qualità im-  
maginaria, con cui la calamita attragge il ferro,  
e la quale nè eglino, nè verun altro ha mai concepi-  
ta.

Altri ve n'ha, i quali assegnan pure chimere per ve-  
re cagioni della natura; siccome fanno gli strologhi,  
che il tutto attribuiscono agli astri, e però si son figurati  
un cielo immobile sopra a tutti quelli, a' quali hanno  
dato il moto; perchè la terra producendo cose diverse  
in paesi diversi;

( *Non omnis fert ominia telus.*

*India mittit ebur; moles sua thura Sabæi, )*

non se ne potesse ad altri assegnar la cagione, fuorchè  
all'influenze d'un cielo, che essendo immobile, sem-  
pre avesse i medesimi aspetti su le medesime parti della  
terra.

Laonde un di costoro essendosi preso da provare con  
ragioni fisiche l'immobilità della terra, di questa ra-  
gion misteriosa si fabbrica una delle sue dimostrazioni  
principali: cioè che se la terra girasse intorno al so-  
le, l'influenze degli astri andrebbero attraverso; il  
che cagionerebbe un grande sconvolgimento nel mon-  
do.

E con influenze tali si spaventa il popolo, quando  
compare qualche cometa, o avviene qualche eclissi  
nota-



notabile, come quello dell' anno 1654. che dovea mettere in iscompiglio il mondo, e massimamente la città di Roma, come leggesi espressamente nella Cronologia dell' Elvico: *Romæ fatalis*: contuttochè non siaci ragione alcuna, che le comete, e gli ecclissi possan produrr' effetto veruno considerabile su la terra; nè che cagioni generali, come quelle anzi operino in un luogo, che in un altro, e minaccin anzi un Re o un Principe, che un artigiano. Anzi cento se ne sono veduti senza effetto alcuno rimarcabile. Che se talvolta accaggiono guerre, mortalità, pesti, e morti di Principi dopo qualche cometa o ecclissi; ne accaggiono eziandio senza cometa o ecclissi veruno. E dall' altro canto questi effetti sono sì generali e comuni, che è difficile che non succedano ogni anno in qualche parte del mondo. Cosicchè que', che vanno pronosticando, che la tal cometa minacci a qualche Grande la morte, non arrischian troppo.

Ma quel che è peggio, danno queste influenze chimeriche per la cagion delle inclinazion degli uomini, viziose o virtuose, anche del le loro azioni particolari, e degli avvenimenti della lor vita, senz' averne altro fondamento, se non che tra mille predizioni a caso alcuna talora se ne verifica. Ma se 'l buon senso ha da esserne il giudice, confesseremo, che una torcia accesa nella camera d' una donna partorienti dee più influire nel corpo del nascente bambino, di quello che il pianeta di saturno, in qualunque aspetto lo rimiri, e'n qualunque congiunzioni si ritrovi.

Finalmente alcuni recan cagioni chimeriche d' effetti chimerici; come coloro che supponendo, che la natura abborrisca il voto, e faccia ogni sforzo per evitarlo (il che è un effetto immaginario; perchè la natura non ha tali abborrimenti, e tutti gli altri effetti attribuiti a questo abborrimento provengon dalla sola gravità dell'aria) non lascian di recar ragioni di questo abborrimento immaginario, le quali ancor sono più im-



maginarie. La natura abborre il vuoto, dice uno di loro, perchè ha bisogno della continuazion de' corpi, per dar passaggio all' influenze, e per la propagazion delle qualità. Che strano filosofare mai è questo, provar ciò che non c'è, con ciò che parimenti non c'è?

E però avendosi a ricercar cagioni d'effetti straordinari proposti, bisogna primieramente con attenzione esaminare, se quegli effetti son veri; perchè spesso inutilmente stancasi la mente in cercar ragioni di cose, che non ci sono: e ce n'è un'infinità, che bisogna sciorre, come Plutarco sciolse quella quistione, perchè i puledri, che sono stati integuiti dal lupo, son più veloci degli altri. Imperciocchè dopo aver detto, forse perchè i più pigri sono stati presi dal lupo; ovvero perchè la paura avendo dato a questi una velocità straordinaria, s'era questa poi cangiata in abito; ne dà finalmente un'altra risposta, che par la più propria; e *Forse, dice, la cosa non è così.*

Così parimenti son da spiegare innumerabili effetti, che alla luna s'attribuiscono; cioè che le ossa son piene di midolla quand'ella è piena, e vuote quando scema; e che 'l medesimo segue ne' granchj. Perchè solo si ha a dire, ciò tutto esser falso; siccome persone accuratissime mi hanno accertato, che in replicate sperienze trovarono indifferentemente in ogni punto di luna le ossa e i granchj or pieni or scemi. Egli è ancor verisimile, esser tali moltissime osservazioni che si fanno nel tagliare i boschi; nel seminar o raccorre i grani, annestare gli alberi, e prender le medicine: e a poco a poco il mondo si libererà da tutte queste schiavitùdini, che hanno il sol fondamento d'alcune supposizioni, delle quali mai da dovero non s'è disaminata la verità. E però a torto da costoro pretendesi, che purchè alleghino una sperienza, o un fatto preso da qualche autor antico, siaci obbligazione di ricever che che sia senza disaminarlo.



A cotal sorta di cavillo deesi ridur quell'inganno comune della mente umana; *post hoc; ergo propter hoc*. E quindi s'è concluso, una stella nomata canicola esser la cagione del caldo insolito che sentesi ne' giorni detti canicolari. Laonde Virgilio parlando di questa stella, chiamata *Seirius* da' Latini, disse:

*Aut Seirius ardor,*

*Ille sitim morbosque ferens mortalibus agris,*

*Nascitur, & laevo contristat lumine cœlum.*

E pure, come ha molto ben osservato Pier Gassendi, niente c'è di men verisimile, che tal immaginazione: perchè questa stella essendo dall'altra parte dell'equatore, i suoi effetti dovrebbero esser più efficaci sopra que' luoghi, ove ella è più perpendicolare. E pure questi giorni detti canicolari, sono ivi nel tempo del vero; sicchè han più motivo di credere in quel paese, che la canicola rechi loro il freddo, di quel che noi ne abbiamo che ci rechi il caldo.

#### IV.

##### *Numerazion imperfetta.*

**I**N niun cavillo cadon gli uomini dotti più agevolmente che nelle numerazioni imperfette, e nel non rifletter bene tutti i modi, dal poter essere una cosa, o del poter avvenire; dal che eglino inconsideratamente concludono, o che ella non è, perchè non è in un certo modo, comechè esser possa in un altro modo; o che ella non è in tale etal maniera, benchè ella esser non possa eziandio in un'altra maniera, che essi non hanno considerata.

Ci sono esempli di tai ragionamenti difettuosi nelle prove, su le quali Pier Gassendi fonda il principio della sua filosofia, cioè il vuoto disseminato tra le parti della materia. Io le addurrò tanto più volentieri, perchè

chè il Gassendi essendo stato un uomo famoso, e avente molte curiose cognizioni, i falli medesimi che potrebbero esser mescolati nel gran numero dell'opere, che si son pubblicate dopo la sua morte, non sono spregevoli, e meritano d'esser saputi: la dove è molto inutile, l'aggravar la memoria di que' parallogismi, che trovansi negli autori di nissuna fama.

Il primo argomento per provare il voto disseminato del Gassendi, il quale esso pretende che sia una dimostrazion sì evidente, come quello della matematica; è questo.

Se non ci fosse voto, e se tutti gli spazj fosser pieni di corpi, il moto sarebbe impossibile, e 'l mondo sol sarebbe una massa di materia rigida, inflessibile, e immobile. Perchè tutto il mondo essendo pieno, nissun corpo potrebbe muoversi, senza occupare il luogo d'un altro. Laonde se 'l corpo A si muove, bisogna che ne discacci un corpo eguale a se, cioè il corpo B, e B per muoversi dee parimenti scacciarne un altro. Ma ciò può accader solo in due maniere; l'una, che questo discacciamento di corpi vada in infinito, il che è ridicolo e impossibile; l'altra, che ciò facciasi circolarmente, e che l'ultimo corpo scacciato occupi il luogo del corpo A.

Fin qui non c'è dinumerazion imperfetta, e di più veramente egli è ridicolo immaginarsi, che movendosi un corpo, se ne movan altri in infinito, e si discaccin l'un l'altro. Solamente si dice, che 'l moto si fa circolarmente, e che l'ultimo corpo mosso occupa il luogo del primo, cioè di A, e così tutto lo spazio è pieno. E però il Gassendi pretendesi a confutar ciò con quest'argomento. Il primo corpo, cioè A non può muoversi, se l'ultimo, cioè X non si può muovere. Ma X non si può muovere, perchè per muoversi gli bisognerebbe occupare il luogo di A, che non ancora è voto; e perciò X non potendo muoversi, A eziandio non può. Dunque



que il tutto rimane immobile. Tutto questo ragionamento è fondato sol fu questa supposizione, che 'l corpo X, che è immediatamente alle spalle di A, sol in un caso si possa muovere, cioè che 'l luogo di A sia già voto, quando esso principia a muoversi; sicchè possa dirsi, che detto spazio sia già voto un istante prima, che X vada a occuparlo. Ma questa supposizione è falsa e imperfetta; perchè c'è un altro caso, nel quale è possibilissimo, che X si muova; cioè nell' istante medesimo, nel quale X occupa lo spazio di A, A lasci questo spazio stesso; nel che non c'è inconveniente alcuno, che A discacci B, B discacci E, fino a X, e che X nello stesso momento occupi lo spazio di A. Così ci farà il moto, e non ci farà il voto.

Ma che questo caso sia possibile, cioè che un corpo possa occupar il luogo d' un altro corpo nell' istante medesimo, nel quale quest' altro corpo lo lascia, s'è in obbligo di ammetterlo in qualunque ipotesi, purchè ammettasi qualche materia continova. Perchè per esempio distinguendo in un bastone due parti, che immediatamente si seguano, certamente movendosi questo bastone, nel medesimo istante che la prima parte lascia uno spazio, questo spazio è occupato dalla seconda; nè v'è un sol momento, nel quale possa dirsi, questo spazio esser voto della prima, e non per anche ripieno della seconda parte. Ciò è via più chiaro in un cerchio di ferro, che giri intorno al suo centro; perchè allora ciascuna parte occupa nell' istante medesimo quello spazio, che fu lasciato da quella che lo precede, senza che siavi bisogno d'immaginarsi spazio alcuno vuoto. Ma se ciò è possibile in un cerchio di ferro, perchè e' non sarà possibile in un cerchio, che sia parte di legno, e parte di aria? E perchè il corpo A, che si suppone di legno, sospignendo, e scacciando il corpo B, che si suppone d'aria, il corpo B non ne potrà discacciare un altro, e questo un altro fino a X, il quale entrerà nel luo-

go del corpo A, nel momento medesimo, che questo lo lascia?

Egli è dunque evidente, che 'l difetto del ragionamento del Gassendi proviene, dall'aver lui creduto, che acciocchè un corpo occupi lo spazio d'un altro, è di necessità, che questo spazio fosse vuoto prima nell'istante precedente, e dal non aver lui considerato, che bastava, che questo si votasse nel medesimo istante.

L'altre sue prove son tratte da varie sperienze, onde mostra ragionevolmente, che l'aria si comprime e che può farsi entrar nuov'aria in uno spazio, che già erane tutto pieno, siccome scorgefi ne' palloni, e ne' gli archibusi a vento.

Su tali sperienze così ragiona. Se lo spazio A essendo già tutto pieno d'aria, è capace di riceverne nuova quantità per via di compressione, è forza, o che questa nuov'aria che v'entra, pongasi per penetrazione nello spazio già occupato da altra aria, il che è impossibile; o che quest'aria chiusa in A, non riempra interamente, ma tra le parti dell'aria restino degli spazj vuoti, ne' quali la nuov'aria si riceva; e questa seconda ipotesi prova (e' dice) ciò che io intendo, cioè che tra le parti della materia c'è degli spazj vuoti, capaci d'esser riempiti di nuovi corpi. Ma certamente è cosa mirabile, che 'l Gassendi non siasi avvisto di fare una dinumerazione imperfetta; e che oltre all'ipotesi della penetrazione, che a ragion e' giudica naturalmente impossibile, e quella del voto disseminato tra le parti della materia, che vuole stabilire, ve n'abbia una terza che non accenna, e che essendo possibile, il suo argomento niente conclude; perchè può supporfi, che tra le parti più grosse dell'aria siavi una materia più sottile e più tenue, la qual potendo uscìr per gli pori di qualsivisia corpo, fa che lo spazio il quale sembra pieno d'aria, possa ancor ricevere nuov'aria; perchè questa  
ma-



materia sottila venendo scacciata dalle parti dell'aria che vi si fa entrare a forza, lascia loro lo spazio libero nell'uscire che fa per gli pori.

E' il Gassendi tanto più era tenuto a confutar questa ipotesi, perchè ammette egli medesimo tal materia sottila, che penetra i corpi, e passa per tutti i pori; imperciocchè egli vuole, che 'l freddo e' l caldo sieno corpuscoli ch'entrin ne' nostri pori; e dice lo stesso della luce; e anche confessa, che nella celebre esperienza dello argentovivo, che si sta pendente ne' cannelli fino all'altezza di due piedi, tre dita e mezzo, e che quando il cannello è più lungo, lascia nella cima uno spazio, che sembra voto, e che certamente non è riempito di materia veruna sensibile; confessa ( dico ) che non può ragionevolmente asserirsi, questo spazio essere assolutamente voto; perocchè vi passa il lume, quale egli stima esser corpo.

Laonde riempiendo di materia sottila questi spazj, che voti egli si crede, vi troverà tanto di spazio, acciòchè v'entrino nuovi corpi, quanto se que' medesimi spazj fossero attualmente voti.

## V.

*Giudicar d'una cosa da ciò, che sol per accidente le conviene.*

Questo sofisma chiamasi nelle scuole, *Fallacia accidentis*; cioè quando si deduce una conclusion assoluta, semplice, e non ristretta, da ciò che è vero solo accidentalmente. Quindi procedon tante declamazioni contro all'antimonio, il quale produce mali effetti, sol perchè è mal applicato. Così altri attribuiscono all'eloquenza tutti que' mali effetti, che nascono dal mal uso; e alla medicina, tutti gli errori d'alcuni medici ignoranti.

Con simili sofismi gli eretici di questi tempi hanno fatto credere a tanti popoli ingannati, doverli rigettare come invenzioni di Satanasso l'invocazion de'Santi, la venerazion delle Reliquie, l'orazion pe'morti; perchè vi s'erano introdotti abusi e superstizioni tra queste sante consuetudini autenticate da tutta l'antichità; quasi ch'è i mali usi che gli uomini possono fare delle cose migliori, le rendano male.

Cadesi eziandio sovente in questo mal ragionamento, quando prendonsi semplici occasioni per vere cagioni. Come chi accusasse la religion cristiana d'essere stata la cagion del macello d'un'infinità di persone, che hanno voluto anzi soffrire la morte, che rinunciare a GESU-CRISTO. E pure non alla religion cristiana, nè alla costanza de'Martiri; ma all'ingiustizia solo e crudeltà de'Pagani son da attribuire tante stragi.

Similmente veggiamo un esempio notabile di questo sofisma nel ragionamento ridicolo degli Epicurei, i quali concludeano, gli Dei avere una forma o sembianza umana, perchè di tutte le cose del mondo l'uomo solo ha uso di ragione. *I Dei*, eglino dicevano, *sono beatissimi: nessun può essere beato senza virtù: non c'è virtù senza ragione; nè la ragion trovasi, se non in chi ha la forma umana: Bisogna dunque confessare, che gli Dei hanno la forma umana*: Ma erano ben ciechi, non vedendo, che eziandio che nell'uomo la sostanza che pensa e che ragiona, è unita al corpo umano: tuttavia non è la forma o sembianza umana, la quale fa che l'uomo pensi e ragioni; essendo ridicolo l'immaginarsi, che la ragione è 'l pensiero dipenda dall'aver lui un naso, una bocca, due guance, due braccia, due mani, due piedi. Laonde era quello un sofisma puerile di que' filosofi il concludere, che non poteva esservi ragione senza forma o sembianza umana, perchè nell'uomo la ragione per accidente trovasi accoppiata alla forma o sembianza umana.



## VI.

*Passar dal senso diviso al senso composto, e dal senso composto al senso diviso.*

**L'**Uno di questi sofismi chiamasi *fallacia di composizione*, e l'altro *fallacia di divisione*. Meglio l'uno e l'altro si comprenderà con gli esempi.

GESU-CRISTO dice nel Vangelo, parlando de' suoi miracoli: *I ciechi veggiono, gli storpi camminano, i sordi odono*. Ciò si verifica, prendendo queste cose separatamente, e non congiunte, cioè nel senso diviso, e non nel composto. Perchè i ciechi, non vedevano dimorando ciechi, e i sordi non udivano dimorando sordi: ma coloro ch'erano stati, e non eran più nè ciechi nè sordi, vedevano e udivano.

Nel medesimo senso s'è detto nella Scrittura, che Iddio giustifica gli empj. Perchè ciò significa, non già che e' tenga per giusti coloro che ancora son empj; ma che e' rende giusti con la sua grazia coloro che prima eran empj.

Altre proposizioni pel contrario sol si verifican in un senso opposto al sopradetto, cioè nel senso diviso. Siccome quando S. Paolo dice, che *nè i maledici, nè i fornicatori, nè gli avari entreranno nel regno de' cieli*. Perchè ciò non significa, che nissun di coloro, che avranno avuto questi vizj, si salverà; ma solo che coloro che resteran' attaccati nè avran lasciato questi vizj, convertendosi a Dio, non avran parte nel regno del cielo.

Scorgeasi facilmente, che senza cavillo non può passarsi dall'un di questi sensi all'altro, e che per esempio ragionarebbon male coloro, che si prometteffero il cielo, restandosi ne' loro peccati. Perchè GESU-CRISTO è venuto per salvare i peccatori, e dice nel Vangelo,

gelo, che le femmine peccatrici precederanno i Farisei nel regno di Dio. Imperciocchè non è venuto per salvare i peccatori, restando peccatori; ma per fare che lascino d'esser tali.

## VII.

*Passar da ciò ch'è vero sol riguardo a qualche parte, a quel ch'è vero semplicemente.*

**C**IO' chiamasi nelle scuole, *a dicto secundum quid, ad dictum simpliciter*. Eccone gli esempj. Gli Epicurei provavano ancora, che gli Dei debbono aver forma e sembianza umana, perchè niuna forma è più bella di questa; e che che c'è di bello, esser dee in Dio. Questo era un ragionar molto male. Perchè la forma umana non è assolutamente una bellezza, ma sol riguardo a' corpi. Laonde essendo ella una perfezione sol riguardo a qualche cosa, e non semplicemente, non ne siegue, che ella esser debba in Dio, perchè tutte le perfezioni sono in Dio. Mercecchè in lui necessariamente son quelle vi sono, semplicemente son perfezioni, cioè che non includono imperfezion veruna.

Abbiamo parimenti in Cicerone lib. 3. della natura degli Dei, un argomento ridicolo di Cotta, contro all'esistenza di Dio, che dee ridursi allo stesso difetto. Come (e' dice) possiam concepire Iddio, senza poter gli attribuire alcuna virtù? Perchè diremo, che egli ha prudenza? Ma la prudenza consistendo nello scegliere i beni e i mali, qual bisogno può aver Dio di questo scegliere, non essendo lui capace di male alcuno? Diremo noi, che egli ha intendimento e ragione? Ma la ragione e l'intendimento ci servono a discoprir ciò che ci è ignoto, mediante ciò che ci è noto: Ma niente può essere ignoto a Dio. La giustizia non può essere in Dio, perchè ella sol riguarda la società umana. Non la temperanza, perchè in lui non v'ha diletti da raffrenare.



*ne. Non la fortezza, perchè egli non è soggetto a dolori o travagli, nè esposto a pericoli. Come dunque potrebbe essere Iddio uno, che non avesse nè intendimento nè virtù?*

Non può concepirsi maniera più impropria di ragionare. Ella è simile al pensier d'un villano, il quale avendo sempre veduto le case sol coperte di paglia e di stame, e intendendo a dire, che nelle città non sono tetti di paglia, ne concludesse, che qui non vi ha casa, e che qui son infelici gli abitanti, a tutte l'ingiurie dell'aria essendo esposti. Così ragiona Cotta, o più tosto Cicerone. Iddio non può aver le virtù simili a quelle degli uomini, dunque Iddio non può avere virtù. Anzi quello che è più mirabile, concludesi, Iddio non avere virtù: solo perchè l'imperfezion, che trovasi nelle virtù umane, non può essere in Dio. Sicchè provasi, che Iddio non ha intendimento, perchè niente gli è ascoso; cioè egli niente vede, perchè vede il tutto; niente può, perchè il tutto può; e di niun bene esso gode, perchè possiede tutti i beni.

VIII.

*Abusarsi dell'ambiguità delle parole, il che può farsi in più modi.*

**P**OSSON ridursi a questa spezie tutti que'sillogisimi che son viziosi per esservi quattro termini; ovvero perchè il mezzo termine vi è preso particolarmente due volte; ovvero perchè quello prendesi in un senso nella maggiore, e in un'altro nella minore; o finalmente perchè gli estremi non prendonsi in un senso medesimo nella conclusione e nelle premesse. Imperciocchè noi non ristrigniamo la parola di ambiguità a que' soli termini che sono palpabilmente equivoci, i quali non ingannano quasi mai: ma con essa intendiamo tutto ciò che può  
 varia-



variare il senso d'una parola, allorchè gli uomini malevolmente s'avveggiono di questo varimento; perchè diverse cose significandosi col medesimo vocabolo, prendonsi per la medesima cosa. Nel qual proposito può darsi un'occhiata a quanto s'è detto verso 'l fine della prima parte, ove eziandio s'è parlato del rimedio che bisogna dare alla confusione de' termini ambigui, definendoli con la chiarezza che basti per non restare ingannati.

Laonde mi contenterò di recare alcuni esempj di quest' ambiguità, che talora inganna gli stessi dotti. Tal è quella che trovasi nelle parole significanti qualche tutto, che può prendersi, o collettivamente per tutte le sue parti insieme, o distributivamente per cadauna delle sue parti. Quinci è da sciorre quel cavillo degli stoici che concludeano, il mondo essere un animal ragionevole. *Imperciocchè ( dicevano ) ciò che ha uso di ragione, è meglio di ciò che non l'ha: Ma nulla è, meglio del mondo: Dunque il mondo ha uso di ragione.* La minor di quest'argomento è falsa; perchè attribuiamo al mondo ciò, che a Dio solo conviene, cioè l'esser tale, che niente possa concepirsi di migliore e di più perfetto. E benchè dentro a' limiti delle creature possa dirsi, che niente può essere migliore del mondo, prendendolo collettivamente per l'università di tutte le cose create da Dio; tuttavia ciò che al più se ne può dedurre, si è, che 'l mondo ha l'uso della ragione secondo alcune delle sue parti, quali sono gli Angioli e gli uomini; ma non già che tutto insieme sia un animal ragionevole.

Così sarebbe un mal ragionare di chi dicesse;  
*L'uomo pensa:*

*Ma l'uomo è composto di corpo, e d'anima:  
Dunque il corpo e l'anima pensano.*

Perchè affinchè a tutto l'uomo possa attribuirsi il pensiero, basta che egli pensi secondo una delle sue parti:  
don-



donde però in niſſun modo ne ſiegue, che egli penſi ſecondo l'altra parte ancora.

## I X.

*Inferire una concluſion generale da una induzion difettoſa.*

**C**Hiamafi induzione, quando la ricerca di più coſe particolari ne conduce alla cognizione d'una verità generale. Coſì allorchè ſ'è provato, l'acqua di più mari eſſere ſalſa, ed eſſer dolce quella di molti fiumi, ſi conchiude generalmente, l'acqua di tutti i mari eſſere ſalſa, e di tutti i fiumi eſſer dolce. Le molte prove fatte, che l'oro meſſo al fuoco non iſcema, ha fatto giudicare, ciò eſſere vero di qualunque oro. E ſiccome non ſ'è trovato popolo alcuno, il quale non favelli, ſi tiene per coſa certiffima, che tutti i popoli favellano, cioè a dire ſi ſervono di vocaboli per ſignificare i lor penſieri.

Quindi hanno incominciamento tutte le noſtre cognizioni, perchè le coſe ſingolari ſ'affacciano alla noſtra mente anzichè le univerſali, benchè poi le univerſali ſervano a conoſcer le ſingolari.

Ma egli è ben vero, che la ſola induzione mai non è mezzo ſicuro d'acquiſtare una ſcienza perfetta, come dimoſtrerai in altro luogo; la conſiderazion delle coſe ſingolari ſervendo ſolo d'occasione alla noſtra mente di conſiderar le ſue idee naturali, giuſta le quali ella giudica della verità delle coſe in generale. Perchè egli è vero, che mai forſe io non mi farei poſto a conſiderar la natura del triangolo, quando non aveſſi veduto un triangolo, che mi ha dato l'occaſion di penſarvi. Ma tuttavia non è l'eſaminamento particolare di ogni triangolo; che mi ha fatto generalmente concludere e certamente di tutti, che lo ſpazio  
che

che comprendono è uguale allo spazio d'un rettangolo contenuto da tutta la sua base, e dalla metà della sua altezza; imperciocchè questo esaminamento sarebbe impossibile: ma a questa cognizione mi ha condotto la considerazion di ciò che includefi nell' idea del triangolo, la quale io veggio impressa nella mia mente.

Che che siane, mi riferbo il trattare altrove di questa materia. Qui basti il dire, che le induzion difettose, cioè che non sono intere, fanno spesso cader in errore. E a me basterà il recarne ora un esempio notabile.

Tutti quanti i filosofi fino al dì d'oggi avean creduto come verità indubitabile, che essendo ben otturato l'orifizio d'uno schizzatojo, sarebbe impossibile l'alzarne lo stantuffo, senza che quello scoppi; e che potrebbesi far salire l'acqua a qualsivoglia altezza su per le trombe. E quel che facea creder ciò con tanto di fermezza, si era, l'immaginarsi ognuno d'essersene accertato con una induzion certissima, avendone fatto un'infinità di sperienze. Ma l'una e l'altra cosa poi s'è scoperta falsa; perchè si sono fatte nuove sperienze, che hanno dato a conoscere, che quantunque otturato fosse l'orifizio dello schizzatojo, se ne poteva alzar lo stantuffo, purchè vi s'impiegasse una forza uguale al peso d'una colonna d'acqua, alta più di trentatré piedi, e grossa quanto si è il medesimo schizzatojo: e che inoltre hanno dimostrato, che non si può far salire l'acqua nelle trombe oltre all'altezza di trentadue o trentatré piedi.



## CAPITOLO XX.

*De' mali ragionamenti, che commettonsi nella vita civile,  
e ne' discorsi ordinarij.*

**A**bbiam dato alquanti esempj de' cavili più comuni, che commettonsi ragionando nelle materie scientifiche. Ma imperocchè l'uso principal della ragione non consiste in queste scienze, che poco giovano al regolamento della vita, dove è pericoloso l'ingannarsi; sarebbe certamente via più utile, il considerargli generalmente ciò che induce gli uomini ne' falsi giudizj, che formano in ogni sorta di materie, e principalmente in quella de' costumi e dell'altre cose appartenenti alla vita civile, e che sono l'ordinario soggetto de' lor discorsi. Ma perchè ciò chiederebbe un volume a parte, che abbracciasse pressochè tutta la morale, basterà mostrar qui generalmente una parte delle cagioni di questi falsi giudizj così comuni tra gli uomini.

Non baderemo noi a distinguere i falsi giudizj da' mali ragionamenti; e cercheremo indifferentemente le cagioni degli uni e degli altri; tanto perchè i falsi giudizj son l'origine de' mali ragionamenti, e se gli strascinan dietro come a forza; quanto perchè c'è quasi chè sempre un ragionamento ascoso e' involupato colà, dove ne apparisce un semplice giudizio, essendovi sempre qualche cosa, che a questo giudizio serve di motivo, e di principio. Per esempio quando si giudica, che un bastone il quale sembra curvo sott'acqua, tale sia veramente, questo giudizio fonda su quella generale e falsa proposizione, che ciò che apparisce curvo a' nostri sensi, è veramente curvo; e però contiene un ragionamento benchè non espresso. Considerando dunque generalmente le cagioni de' nostri errori, sembra potersi ridurre a due capi principali; l'uno interiore, cioè al disor-

dina-

dinamento della volontà, che confonde e rende fregolato il giudizio; l'altro esteriore, che consiste negli oggetti de' quali si giudica, e che con una falsa apparenza ingannano la nostra mente. Conciofiachè però queste cagioni per l'ordinario insieme s'accoppiano, ci sono tuttavolta certi errori, ove apparisce l'una più che l'altra; e perciò noi distintamente le tratteremo.

## I.

*De' sofismi dell' amor proprio, dell' interesse, e della passione.*

**E** Saminandosi con attenzione ciò che per lo più attacca gli uomini ad una opinione più tosto che a un'altra, troveremo, che ciò non proviene da una cognizion intima della verità, e dalla forza delle ragioni, ma molte fiate dall'amor proprio, dall'interesse, e dalle passioni. Questo è il peso che da una parte dà il tracollo alla bilancia, e ci determina nella maggior parte de' nostri dubbj; ciò dà la maggior sospinta a' nostri giudizj, e più fortemente ne ferma in quelli. Giudichiamo delle cose, non perchè elle son tali in se stesse, ma perchè tali sono riguardo a noi; e son per noi una cosa medesima il vero e l'utile.

Nè ci abbisognano altre prove fuorchè ciò che vediamo noi cotidianamente; cioè tenersi per certissime da tutti que' d'una nazione, d'una professione, e d'un istituto cose, le quali si giudica altrove da tutti esser dubbiose, ed anche false. Perchè non essendo possibile, che ciò che è vero in Spagna, in Francia sia falso, nè che sia differente l'intelletto degli Spagnuoli da quel de' Franzesi, cosicchè gli uni e gli altri giudicando secondo le regole della ragione, tuttavvia ciò che agli uni generalmente sembra esser vero, sembri falso generalmente agli altri: è cosa manifesta, ciò non poter nascere-



nascere da altra cagione, se non perchè piace agli uni di stimar vero ciò che è lor vantaggioso; la dove gli altri non avendovi nessun interesse, ne giudican in maniera diversa.

Ma qual cosa è men ragionevole, quanto il prendere il proprio interesse per motivo di credere una cosa? Tutto quello dunque che possiam fare, si è, il porci a considerar più attentamente le ragioni che posson farne scoprire la verità di ciò che desideriamo che sia vero. La sola verità dee cercarsi nelle cose anche indipendente da nostri desiderj: nè ciò mai deesi persuadere: Io sono d'un tal paese; dunque ho a credere, che il tal Santo v'abbia predicato il Vangelo: Io sono d'un tal ordine; dunque ho a credere, che il tal privilegio è vero. Queste non sono rette ragioni. Di qualunque ordine tu ti sii, e di qualunque paese, hai solamente a credere ciò che è il vero, e ciò che tu faresti disposto a credere, eziandio se tu fossi d'un altro paese, d'un altr'ordine, e d'un'altra professione.

## II.

**M**A questa illusione è ben più evidente, quando cangiansi i nostri affetti. Perchè eziandiochè le cose sian le medesime di prima, nientedimanco pare a chi è mosso da qualche nuova passione, che 'l cangiamento il quale solamente è accaduto al suo cuore, abbia cangiato tutte le cose esteriori che vi hanno qualche relazione. Quanti mai vi sono, i quali più riconoscer non possono alcuna buona qualità, naturale o acquistata, in coloro, contro a' quali hanno conceputo dell'aversione, o che in qualche cosa si son opposti a' loro sentimenti, desiderj, e interessi? Ciò basta, perchè tutto a un tratto eglino divengano nel lor concetto temerarij, superbi, ignoranti, sleali, senza onore, senza coscienza. Ma gli affetti e desiderj di queste per-

ione non son più giusti ne più moderati, che l'odio loro. Se amano alcuno, egli è esente d'ogni difetto; qualunque cosa egli desidera, è giusta e facile; ciò che lo stesso non desidera, è ingiusto e impossibile: ne possono addurre altra ragione di tutti questi giudizi, che la propria passione. Cosicchè se bene mentalmente non fanno quest'argomento formale: Io l'amo; egli dunque è l'miglior uomo del mondo: Io l'odio; dunque egli è un uomo da nulla: tuttavia lo fanno in qualche maniera nel loro cuore. Laonde debbon chiamarsi gli errori di questa sorta, illusioni e sofismi di cuore, che consistono nel trasportar le nostre passioni negli oggetti delle medesime, e nel giudicare che sono ciò che noi vogliamo o desideriamo che siano: il che fuor d'ogni dubbio è sommamente irragionevole; perchè i nostri desiderj in niente cangian l'essere di ciò ch'è fuor di noi; e c'è il solo Iddio la cui volontà è tanto efficace, che le cose sono ciò che egli vuole che siano.

## III.

**A**ppartiene alla medesima illusione dell'amor proprio quella di coloro che decidono il tutto con un principio generale assai, e comodo ad essi loro; cioè che eglino hanno ragione, e conoscon la verità. Non è non pertanto malagevole a costoro il conchiudere, che chiunque non è del lor sentimento, s'inganna, e veramente la conclusion è necessaria.

L'error di costoro sol nasce dall'opinion vantaggiosa che hannò della loro perspicacia. Ciò fa, che giudichin talmente chiari ed evidenti i propri pensieri, che s'immaginano che col solo esporli s'obbligò tutto'l mondo a piegare il capo e ad approvarli. E però prendonsi poca briga di recarne prova alcuna. Alcoltan poco le ragioni altrui. Voglion superare il tutto con la loro autorità; perchè non distinguon mai l'autorità loro dalla



dalla ragione. Trattan di sconsigliato chiunque non è del lor parere, senza riflettere; che se gli altri non sono del lor parere, essi pure non sono del parere altrui; che non è giusto il suppor senza prova; che noi abbiam ragione; e che deggionsi convicer gli uomini che hanno un oppinion differente dalla nostra, sol perchè si sono persuasi, che noi non abbiamo ragion veruna.

IV.

**A**ltri pure non hanno altro fondamento per rigettare certe oppinioni, fuorchè questo argomento leggiadro; Se ciò fosse vero, io non sarei un uomo ddotto: ma io sono un uomo ddotto: dunque ciò non è vero. E principalmente questa ragione ha lungo tempo fatto rifiutar certi rimedj utilissimi, e certissime sperienze; perchè coloro che aveanle ignorate, concepivano, che sarebbon fin allora stati in errore. E che? dicevano, se'l sangue avesse un corso circolare nel corpo; se'l chilo non si portasse al fegato per le vene melaraiche; se l'arteria venosa portasse il sangue al cuore; se'l sangue salisse per la vena discendente; se la natura non abborrisse il voto; se l'aria fosse greve, e avesse un moto all'ingiu, io avrei ignorato molte cose importantissime nella notomia e nella fisica? Bisogna dunque, che ciò non sia così. Ma per guarirli di tal pazzia, convien rappresentar a costoro, essere un piccolissimo inconveniente, che un uomo s'inganni; e che non lasceranho d'esser dotti in altre cose, avvegnachè non sieno stati dotti in quelle che si sono ultimamente scoperte.

V.

**E**gli è ordinatissimo eziandio il veder delle persone farsi scambievolmente gli stessi rimproveri, e trattarsi per esempio d'ostinati, d'appassionati, e cavillosi

lofi, allorchè sono di differente parere. Non v' ha quasi litiganti, che non s'accusino a vicenda di portare in lungo le liti, di coprir la verità con artifizj. Chi ha la ragione, chi ha il torto, egualmente tutti parlano d'un medesimo linguaggio, fanno le medesime doglianze, e s'attribuiscono gli uni agli altri gli stessi difetti. Questo fi è uno de' maggiori mali nella vita degli uomini, e che mette la verità, e l'errore, la giustizia e l'ingiustizia in una oscurità così grande, che n'è impossibile il discernimento. Quindi avviene, che molti a caso e cecamente s'appigliano all'una delle parti, altri le condannano amendue, come se avessero ugualmente il torto.

Tutta questa bizzaria nasce da un medesimo male, il quale insinua a ciascheduno questo come principio, che la ragion è dalla sua. Perchè quindi facilmente concludesi, chiunque s'opponne a noi, è un ostinato; mercecchè essere ostinato altro non è, che non arrendersi alla ragione.

Ma benchè e' sia il vero, che questi rimproveri di passione, d'accecamento, di cavilli, che son ingiustissimi dalla parte di chi s'inganna, son giusti e legittimi dalla parte di coloro che non s'ingannano; nientedimeno perchè si suol presumere che la verità stia dalla parte di chi si duole, gli uomini saggi e prudenti che trattan qualche materia contesa, debbon sospendere le lor doglianze fino a tanto che siasi bastevolmente stabilita la verità e la giustizia della causa che sostengono. Mai dunque non accuseranno i loro avversarj d'ostinazione, di temerità, d'insensatezza, prima d'averlo ben provato. Non diranno prima d'averlo chiaramente dimostrato, che quelli cadono in inconvenienti e inezie intollerabili. Perchè gli altri diranno altrettanto; nè ciò può recar vantaggio alcuno al lor partito. Laonde più tosto si conterranno tra le prescrizioni di quella giusta regola di S. Agostino: *Omittamus ista communia;*  
*quæ*



*que dici ex utraque parte possunt, licet vere dici ex utraque parte non possint*: è basterà loro il difender la verità con l'armi che le sono proprie, e le quali non può adoprar la menzogna, cioè con ragioni chiare ed efficaci.

VI.

**L'**Intelletto umano non solo è naturalmente amante di se stesso, ma è ancora naturalmente geloso, invidioso, e maligno a riguardo degli altri. Soffre con pena gli altrui vantaggi, perchè il tutto desidera per se; e perchè tra l'altre cose egli desidera di conoscer la verità, e recarne agli uomini qualche nuovo lume, ha egli un'ansietà segreta di rapire altrui questa gloria: il che frequentemente lo induce a impugnar senza ragione le opinioni e ritrovamenti de' medesimi.

Pertanto siccome l'amor proprio fa fare spesso questo ragionamento ridicolo: Questa è un'opinion da me ritrovata; ella è del mio ordine; ella mi è vantaggiosa: ella è dunque vera; così la malignità naturale fa fare questo altro egualmente assurdo: Un altro ha detto ciò: ciò dunque è falso: Non ho io composto questo libro; egli è dunque non buono.

Quinci nasce quella mala consuetudine di contraddire a tutto, sì comune fra gli uomini, e che ogni qual volta sentono o leggono qualche cosa altrui gl'induce a poco considerarvi le ragioni, che potrebbongli persuadere, e a pensar solo a quelle che credon di poter opporre. Sempre stannosi, per così dire, con l'armi alla mano contro alla verità, e cercano i soli modi di rispingerla ed oscurarla; e per lo più con qualche riuscita; essendo così feconda la mente umana, che mai non le mancano i cavilli.

Quando questo vizio è nell'eccesso, forma un de' principali caratteri d' un'anima pedantesca, che ripone

il suo diletto maggiore nell'opporli ad altrui in cose minute, e nel contraddire a tutto con una vile malignità. Ma di rado ce ne avvegiamo di questo vizio, tanto egli fa starli ascoso; ed anche può dirsi, che niuno n'è interamente esente, essendo abbarbicato nell'amor proprio, che è sempremai vivo negli uomini.

Il conoscere questa disposizion maligna e invidiosa, la quale risiede nel fondo de' cuori umani, ci dimostra, che regola sicurissima da guardarsi, per non impegnar nell'errore coloro con cui ragionasi, e per non rimuoverli della verità, si è, il procurar d'aizzare il meno che si può la loro invidia e gelosia parlando di se stessi, e loro rappresentando oggetti, che esser possano odiosi.

Perocchè gli uomini amano solo se stessi, nè soffrono, che un altro a se s'anteponga, e voglia essere da più. Ciò che da loro non dipende, odioso riesce e noioso; e ordinariamente passan all'odio delle persone dall'odio delle opinioni e ragioni. Perciò gli uomini assennati hanno a guardarsi quanto mai possono, di non mettere in vista i loro vantaggi: fuggano d'essere osservati con distinzione, e ascondansi al pubblico; acciocchè ne' loro discorsi si consideri quella sola verità che propongono.

Il Signor Pascale, che fu buon rettorico, quanto chisissia, dava questa regola, che l'uomo savio dee astenersi dal nominare se stesso, e dall'usar le parole, *io* e *me*. Soleva dire in tal proposito, che la pietà christiana annulla il *me* umano, e la civiltà umana lo nasconde e sopprime. Non dico io già, che abbia a passar questa regola sino alla superstizione; perchè in alcune occasioni il volerli astenere di questa parola, egli farebbe inutilmente tormentarsi. Ma giova l'averla sempre innanzi agli occhi, per isfuggire il rio costume di taluni, i quali parlano sol di se stessi, citan sempre se soli, anche allorchè non si quistiona del loro parere. Ciò por-  
ge



ge poi occasione agli astanti, di sospettare che questo aver sì di frequente in bocca se stessi, nasca da una interna compiacenza di se, che sono l'oggetto dell'amor proprio; e che però quest'amor proprio ecciti ne' medesimi un'avversion segreta di loro, e di ciò che dicono. E certamente quello, che ha affettato il Signor di Montagna, è uno de' caratteri più impropri d'una persona modesta. E sso ne' suoi libri quasi ch'è sempre ragiona del suo genio, delle sue inclinazioni, virtù, e vizj; il che sol nasce da difetto di giudizio egualmente che da amor disordinato di se stesso. Egli è vero che egli studiassi quanto mai può di rimuover da se il sospetto d'una vil vanagloria e popolare, parlando con la medesima libertà e de' suoi difetti e delle doti sue lodevoli; il che una certa apparenza di sincerità può rendere amabile. Ma facilmente si scorge, ciò tutto essere artificio, che dee renderlo ancora vie più odioso. Parla de' suoi vizj per farli conoscere, e non per farli detestare; pretende di non meritarse però meno di stima; li rimira come cose pressochè indifferenti, e anzi come leggiadrie che come brutture. Se gli discuopre, fa ciò perchè ne ha poca stima, e credesi di non avere ad esserne o più vile o più spregevole. Ma quando teme, che qualche cosa possa alquanto scemargli la sua gloria, è destro quanto ogni altro in asconderla. Laonde un Autor famoso d'allora scherzevolmente osserva, che avendo egli molto fuor di proposito detto in due luoghi, di avere avuto un paggio (il che non è di molto utile in casa d'un Gentiluomo di seimila lire di rendita) dopo erasi astenuto dal raccontare, che altresì aveva avuto uno Scrivano; che era egli stato Consigliero nel Parlamento di Bordeos; e che questa dignità comechè onorevole in se stessa, non appagava il desiderio vano che egli aveva di far apparire a tutti un animo nobile dedito all'armi, e lontano dalla toga e dal foro.

Egli è però verisimile, che non avrebbe taciuta que-

sta circostanza della sua vita, se avesse potuto ritrovar qualche Maresciallo di Francia, che fosse stato Consigliero di Bordeos: siccome hà voluto darne la notizia d'essere stato Giudice di quella città; ma dopo di averci avvisato, che era egli succeduto in questa carica al Maresciallo di Birone, e che aveva avuto per successore il Marescial di Matignone.

Ma la vanità non è il maggior male di quest' autore. Egli ha riempito il suo libro d'un sì gran numero di brutture infami, e di massime da Epicureo e da empio, che io recomi a maraviglia, che quello siasi sì lungo tempo sofferto tra le mani di tutto il mondo e che persone per altro dotate di grand' intelletto non vi scuoprano il veleno.

Per giudicarne della sua vita dissoluta, altre prove non v'abbisognano, che la stessa maniera di parlar de' suoi vizj. Imperocchè confessando in più d'un luogo d'essere incorso in colpe assai gravi, nondimeno altrove dichiara, di non pentirsene; e che se avesse a tornare a vivere, vivrebbe tale quale era vivuto. *In quanto à me (egli dice) non posso desiderare assolutamente d'essere un altro. Posso condannar la mia forma comune agli altri, dolermene e pregar Dio che me ne risarcisca, e diami con che scusare la mia natural debolezza. Ma ciò non deggio chiamar pentimento, nè lagnarmi di non essere un Angiolo o un Catone. Le mie azioni son regolate, e a proporzion del mio essere, e della mia condizione. Io non posso meglio operare. Il pentimento propriamente non si ha di quelle cose, che non sono in nostro potere. Non m'è sembrato conveniente la mostruosità d'attaccare al corpo e alla testa d'un uomo licenzioso una coda di filosofo, nè ho voluto con un finimento totalmente dissimile disapprovar e smentire la maggior parte e la migliore e più bella del mio vivere. S'io dovessi rivivere, riviver vorrei, siccome io son vivuto. Non mi duole il passato, nè temo l'avvenire. O parole orribili, e denotanti, che siasi spento* inte-



interamente ogni senso di Religione: ma ben degne di chi parla così altrove: *Io chino bassamente il capo e stupidamente alla morte senza considerarla e riconoscerla quasi ch'è ella sia in una voragine mutula e oscura, che m'ingoja tutto e m'affoga in un momento, con un potente letargo, tutto stupidizza e tutto indolenza. E in altro luogo: E' egli fuor di proposito il dare avvertimenti particolari per la morte, la qual dura un solo quarto d'ora, senza conseguenza e senza nocumento.*

Avvegnachè questa sembri una digression assai lontana del nostro proposito; tuttavia ella molto gli appartiene, almen perchè nissun autore con questo rio costume parla più di se stesso nel suo libro, più vi si occupa, e vuole più tenerne occupati gli altri; il che fuor di modo guasta la ragione, e in noi per la vanità che sempre s'accoppia a sì fatti discorsi, e negli altri pel dispetto e l'avversione che ne concepiscono. Non è permesso il parlar di se, fuorchè a persone d'una virtù eminente, e le quali con la maniera di farlo, mostrano, che s'elle publican le lor belle azioni, le publican per eccitare altrui a lodarne Dio, o per edificarli; ma publican i loro errori solo per umiliarsi innanzi agli uomini, e per distornarli da' modi simili d'operare. Ma inquanto alle persone comuni, ella è una vanità ridicola il narrare altrui le sue picciole virtù, ed è una sfacciataggine degna di castigo lo svelare a tutto 'l mondo le sue scelleratezze, senza darne segno di pentimento. Imperciocchè tegno d'esserfi abbandonati al vizio fino all'ultimo eccesso, si è il non arrossirne, il non pentirsene e confondere; ma il favellarne indifferentemente, come d'ogni altra cosa: dove principalmente consiste lo spirito del Signor di Montagna.

## VII.

**D**Alla contraddizion maligna e infidiosa può in qualche maniera distinguerfi un'altra sorta d'animo men cativo, ma che ne istrada ne' medesimi falli del ragionare cioè l'inclinazione al disputare; il qual difetto eziandio deprava molto la mente.

Non dico io già, che generalmente si deggian biasimare le dispute. Anzi quando l'uso ne sia buono, nulla più serve ad aprir l'intelletto, a discoprir la verità, e a persuaderla altrui. Il movimento d'un intelletto che solo si occupa nell'esaminar qualche materia, ordinariamente è troppo freddo e languido. Abbisogna a lui un certo calore, che l'ecciti, e risvegli le sue idee. Per le diverse obbiezioni, che ci vengon fatte, scopresi ove consiste la difficoltà della persuasione e l'oscurità, e ciò ci obbliga a fare ogni sforzo per vincerle.

Ma egli è il vero, che quest'esercizio è utile, quando l'uso è conforme al bisogno, e senza impegnarsi in alcuna passione; altrettanto egli è dannoso, quando se ne usa male, e si mette la sua lode in sostenere il proprio sentimento a qualunque costo, e ad impugnare l'altrui. Nulla più di questo vizio può dilungarci dalla verità, e farci cadere in errore. Ci avvezzi mo senza avvedercene a trovar ragioni per che che sia, e a voler essere sopra ogni ragione, senza arrenderci mai. Ciò conduce a poco a poco a non istimar niente di certo, e a confonder la verità con l'errore, riguardando l'una e l'altro come ugualmente probabili. In oltre così di rado per via di disputa si decide una quistione, che quasi mai non succede, che due filosofi restin d'accordo. Sempre si trova con che rispondere e difendersi, perchè si ha per fine lo schivare non già l'errore, ma il silenzio; e credesi men disonore il viver sempre nel suo inganno, che il confessarlo.

Così



Così questo esercizio delle dispute invece di condurci ad un perfetto possedimento della verità, fa che anzi la perdiamo di vista; niuna azione eccitando più le passioni. Qual vizio elle non risvegliano (dice un celebre Autore) venendo sempre rette dalla collora? Ci mettiamo primieramente in inimicizia contro alla ragione, e poi contro alle persone stesse. Principiansi le dispute sol per contraddire, e ciascuno contraddicendo e venendogli contraddetto, raccoglie dalle sue dispute questo fatto di affogarvi la verità. L'uno va in levante, e l'altro in ponente; perdesi il principale; e tra delle cose accidentali si va svagando: dopo un'ora di romore e fracasso non si fa quello che si ricerca. L'uno è molto al basso, l'altro molto all'alto; l'uno a man dritta, l'altro a man manca; L'uno s'attacca ad una parola o ad una similitudine, l'altro ha gli orecchi e la mente altrove rivolta, e non a quel che se gli oppone. Lasciasi ognuno portar dalla corrente del suo favellare, senza curarsi di chi seco ragiona. Alcuni conoscendosi men forti, temon tutto, niegan tutto; confondon la disputa sul bel principio; ovvero nel mezzo del combattimento, s'ostinano in tacere con un'ignoranza dispettosa, aspettando un orgoglioso dispregio, o un abborimento di contrastare stoltamente modesto. Alcuni altri purchè feriscano, non hanno riguardo poi di essere scoperti ad ogni colpo dell'avversario. Quegli va numerando le parole, e le vuol pesanti come tante ragioni: questi armasi sol della sua voce, e della robustezza del suo polmone. Havvene di que'che contro a se stessi concludono; di que' che stancano e sfordiscon tutti gli astanti con preamboli e digressioni inutili; di que' alla fine, che arman si sol d'ingiurie, e oltraggiano agguisa d'ubriachi, per non mostrarsi vinti da un intelletto superiore al loro.

Tali sono i vizj ordinarj delle nostre dispute assai ingegnosamente rappresentate da questo scrittore, il quale non avendo mai conosciuto le vere grandezze dell'uomo, ne ha molto ben conosciuto i difetti: e di qua può giudicarsi, quanto tali conferenze sono atte a sconvolger la mente, quando non faccianfi con tutta l'attenzione, non solamente di non cader noi in simili difetti, ma eziandio di non vi ci lasciare strascinar da chi vi cade; e quando non ci regoliamo in guisa che senza errare veggiamo gli errori altrui, e senza dilungarci dal fine che dobbiam proporci, cioè dell'esaminare e mettere in chiaro la verità.

## VIII.

**T**Rovanfi persone, e principalmente nelle Corti, le quali conoscendo quanto questo mal uso di contraddire è incommodo e noioso, prendono un cammino totalmente contrario; cioè a niente contraddicono, lodano e approvano indifferentemente il tutto. E ciò chiamasi andare a compiacenza o adulare; vizio assai comodo per fabbricarsi la sua fortuna, ma non lodevole. Imperciocchè siccome i contraddicenti prendon per vero l'opposito di ciò che a loro si dice; così ciò che agli adulatori vien detto, sembra che il tutto si prendan costoro per vero; il qual vizio corrompe primieramente i loro discorsi, e di poi la loro mente.

E con tali mezzi si sono fatte così comuni le lodi, che indifferentemente a chichesia vengon date. Non si fa più che conchiudere. Qualunque predicatore nelle gazzette è uno de' più eloquenti, e rapisce gli uditori con la profondità della sua dottrina. Chiunque muore, è illustre in pietà. Gli autori più ignobili potrebbon far libri degli elogi che ricevon dagli amici. Cosicchè in questa profusione di lodi fatte senza discernimento, non poco io stupisco che abbiavi chi ne sia tanto avido, e  
così



così accuratamente ne raccolga quelle che gli vengono date.

Egli è impossibile, che si fatta confusione di linguaggio non produca la medesima confusione nella mente; e che chi s'avvezza a lodar tutto, parimente non s'avvezzi ad approvare il tutto. Ma eziandio se fosse la falsità nelle parole, e non nella mente, ciò basterebbe per allontanarne coloro che sinceramente amano la verità. Non è di necessità il riprender ciò tutto che di male si vede; ma è di necessità il non lodare ciò tutto che non è veramente lodevole; altrimenti ingannansi coloro che così si lodano, e ingannansi coloro che sul fondamento di quelle lodi formano i giudizi delle persone: peccasi d'ingiustizia contra di chi si merita vere lodi, accomunandole a' non meritevoli: togliesi finalmente al parlare ogni fede, sconvolgonsi tutte l'idee de' vocaboli, rendendoli, non più segni de' nostri giudizi e pensieri, ma solamente d'una civiltà esteriore, che vuolsi usar con coloro che si lodano, quasi che per così far loro noto il nostro ossequio. Imperciocchè tutte queste cose possono inferirsi dalle lodi, e da' quotidiani complimenti.

## I X.

**T**Ra le varie maniere con che l'amor proprio spinge gli uomini nell'errore, o più tosto vegli conferma, e impedisce dall'uscirne, non è da trasandare una, che fuor d'ogni dubbio è delle principali e più comuni, cioè impegnarsi a sostenere qualche opinione, indottivi da ogni altra considerazione, fuorchè da quella della verità. Imperciocchè tal risoluzione di difendere il suo parere, qualunque e' siasi, fa che non più riflettasi alla verità o falsità delle sue ragioni; ma sol si consideri, s'elle possono servire a persuader ciò, che si sostiene. Impiegasi ogni sorta d'argomento, buono e cattivo, affin-

affinchè non siaci di che pascere ognuno. Arrivasi talora a dir cose, conosciute evidentemente esser false, purchè elle servano al fine proposto. Eccone alcuni esempj.

Nessun uomo intendente avrebbe mai sospettato, che il Signor della Montagna avesse prestato fede a' sogni della astrologia giudiziaria. E pure ei se ne serve per avvilitir pazzamente la condizione umana, come di buone ragioni. *Considerando* (egli dice) *il dominio e possanza, che que' corpi hanno non solamente sopra la nostra vita, condizione e fortuna, ma eziandio su le nostre inclinazioni, le quali reggono, sospingono, e agitan ad arbitrio de' loro influssi; perchè gli priveremo d' anima, di vita, e di discorso?*

Lo stesso vuol distruggere il vantaggio, che hanno gli uomini sopra le bestie, pel commercio della favella? Ci fa certi racconti ridicoli, e la falsità de' quali esso conosce meglio di chichesia; e indi nè deduce conclusioni vie più ridicole. *Alcuni* (egli dice) *sifon vantati d' intendere il linguaggio delle bestie, come Appollo-mio Tiano, Melampo, Tiresia, Talete, e altri. E imperocchè è vero ciò, che narrano i Cosmògrafi, che certi popoli si costituiscono un cane per Re, fa d'uopo, che diano certe interpretazioni alla voce, ed a' moti di quello.*

Da tal ragione si conchiuderà, che quando Caligola elesse Consolo il suo cavallo, era di necessità, che s' intendessero gli ordini, che dava nell' esercizio di quella dignità. Ma a torto s'accusarebbe il Signor di Montagna di questa mala conseguenza; perchè suo disegno non era di parlar ragionevolmente, ma di fare un ammassamento confuso di ciò che può dirsi contro degli uomini: il che è un vizio contrarissimo alla rettitudine della mente, e alla sincerità d'un uomo dabbene.

Chi similmente sofferir potrebbe quest' altro ragionamento del medesimo autore sul proposito degli augu-  
rj che



ri che i Pagani predean dal volar degli uccelli, de' quali se ne rideano i più saggi tra di loro? Di tutte le predizioni del tempo passato, le più antiche e le più certe eran quelle che si pigliavano dal volo degli uccelli. Niente abiam noi di uguale, nè tanto ammirabile. E' di necessità, che qualche cagion eccellente diriga un operar così nobile, qual si è quella regola, e quell'ordine di muover l'ali, onde traggonfi conseguenze di cose avvenire. Imperciocchè ella è una follia, l'attribuire sì grand'effetto a qualche disposizione di cose naturali, senza verun intendimento, consenso, e discorso di quella cagione che lo produce. Questa opinione evidentemente è falsa.

Non è poi una cosa assai piacevole, il vedere un uomo, che niente giudica evidentemente vero nè falso, in un trattato a bello studio composto per ristabilire il Pirronismo, e per distruggere l'evidenza e la certezza; render fieramente cotali follie, come verità indubitabili; e dichiarar manifestamente falsa l'opinione contraria? Ma egli burlasi di noi, quando parla così; ed è inescusabile di quel pigliarsi giuoco ne' suoi leggitori, dicendo lor cose, da se non credute, e da non crederfi, se non da chi è un pazzo.

Egli è senza dubbio un buon filosofo al pari di Virgilio: e pure questi non attribuisce ad intelligenza veruna que' cangiamenti regolati, che scorgonsi ne' moti degli uccelli secondo la diversità dell'aria, da' quali può trarsene qualche congettura di pioggia, o di sereno; siccome può leggerfi in que' versi maravigliosi della Georgica.

*Haud equidem credo, quia sit divinitus illis  
Ingenium, aut rerum fato prudentia major.  
Verum ubi tempestas, & cœli mobilis humor  
Mutare vias, & Jupiter humidus austris  
Denset, erant quæ rara modo, & quæ densa, relaxat,  
Vertuntur species animorum, & pectora motus  
Nunc hos, nunc alios, dum nubila ventus agebat,  
Con-*

*Concipiant. Hinc ille avium concentus in agris,  
Et letæ pecudes, & ovantes gutture corvi.*

Ma questi errori essendo volontarj, solamente richiedesi un po' di sincerità per evitarli. I più comuni e i più pericolosi son que' che non conosconsi; perchè l' metterli in puntiglio di difendere un'opinione, accieca la mente, e le fa creder vero ciò tutto che la conduce al suo fine. Al che l'unico rimedio si è, il non avere altro fine, che la verità, e l'esaminar con tanto d'attenzione le nostre ragioni, che lo stesso impegno, in cui ci siamo posti, non ci possa ingannare.

*De' falsi ragionamenti, provenienti dagli stessi oggetti.*

**S**'E' digià osservato, non doverli separar le cagioni interne de' nostri errori da quelle che provenendo dagli oggetti, possono appellarsi esterne; perchè la falsa apparenza di questi oggetti non sarebbe atta a farci cadere in errore, quando la volontà non ispingesse l'intelletto a formare un giudizio precipitato, allorchè sufficientemente rischiarata non è.

Ma imperciocchè non può esercitarsi questo impero sopra l'intelletto, quando le cose son interamente evidenti; chiara cosa è, che l'oscurità degli oggetti molto vi contribuisce; e sovente ancora in molte circostanze non possiamo agevolmente accorgerci della passione che a mal ragionare ne induce. Sicchè giova il considerar separatamente quelle illusioni che nascono principalmente dalle cose stesse.

# I.

**E**lla è opinion erronea ed empia, che la verità così assomiglia alla menzogna, e la virtù al vizio, che l' discernere sia impossibile. Ma egli è il vero, che nella parte maggior delle cose v'è un mescolamento  
d' er-



d'errore e di verità, di vizio e di virtù, di perfezione e d'imperfezione; e che da tale mescolamento per l'ordinario derivano i falsi giudizj degli uomini.

Imperciocchè questo mescolamento ingannevole è cagione che le buone qualità delle persone che stimansi, tacciano approvare i lor difetti, e che i difetti di coloro che non istimansi, facciano condannare quanto in essi è di buono. Perchè non si considera, che niuno è in ogni cosa perfetto, e che Iddio lascia alcune imperfezioni agli uomini virtuosi, le quali essendo rimatagli dell'umana debolezza, non deggion esser l'oggetto della nostra imitazione, e della nostra stima.

La ragione si è, perchè gli uomini non esaminan per minuto le cose, e giudican degli oggetti, secondo che fanno impressioni più vive, e moti più efficaci ne' loro sensi. Così quando in un discorso veggion molte verità, non riflettono agli errori che vi sono sparsi qua e là. E per l'opposito se vi son verità meschiate fra molti errori, questi soli considerano: restando ciò che è il più forte, superato dal più debole, e l'impression più viva essendo affogata dalla più oscura.

Il giudicare così è una manifesta ingiustizia; niuna ragion vuole, che si rigetti la ragione; la verità non è men verità per esser mista alla menzogna; ella non s'appartiene agli uomini, benchè sieno gli uomini che la propongono. Eziandiochè meritin gli uomini d'essere condannati per le lor menzogne, tuttavia non meritano d'essere insieme condannate le verità che vi si tramazzano.

E perciò voglion la giustizia e la ragione, che di tutte le cose, miste così di bene e di male se ne faccia la loro separazione, la quale massimamente fatta con giudizio dà a conoscere l'aggiustatezza della mente. Quindi i Padri della Chiesa hanno tratto da libri de' Gentili cose eccellenti per li costumi; e S. Agostino non ha avuto difficoltà di pigliar da un Ere-

tico Donatista sette regole per l'intelligenza della Scrittura.

E a ciò questa ragione ci obbliga, ogni qualvolta può farsi tal distinzione. Ma perchè sempre non s' ha il tempo d' esaminar a minuto ciò che v' è di bene e di male in tutti i componimenti; è giusto in tal occasione il dare a loro quel nome, che essi si meritano, secondo la lor parte più considerabile; e dee dirsi, che uno è buon filosofo, quando ordinariamente ragiona bene; e che un libro è buono, quando egli ha notabilmente più di bene che di male.

Eziandio in questi giudizi generali molto gli uomini s' ingannano; perchè sovente apprezzano e disprezzano quelle cose secondo la parte di esse meno considerabile; conciossiachè il loro poco lume non discerne ciò ch' è il principale, quando quello non è il più sensibile.

Così que' che son intendenti di pittura, stimano assai più il disegno che 'l colorito o la delicatezza del pennello. Tuttavia gl' ignoranti più ammirano una pittura ove i colori sono vivi e luminosi, di quello che un' altra d' un colorito più smorto, la quale per altro farebbe mirabile per lo suo disegno.

E' tuttavia da confessare, che i falsi giudizi non sono così ordinarj nell' arti; perchè que' che ne sono imperiti, rimettonsi al parere degli artefici. Ma sono assai frequenti in quelle cose delle quali s' aspetta alla moltitudine il giudicarne, e chichè sia prendesi la libertà di pronunziarne la sua sentenza.

Un predicatore per esempio dicesi eloquente, quando hanno i periodi il loro numero, e la lor purità le parole: laonde il Signor di Vaugélas disse in un luogo, che più offende la stima d' un predicatore o d' un avvocato per una parola mal detta, che per un ragionamento mal concludente. Egli è da credere, che esso riferisca una verità di fatto, e non che questo sia un sentimento, al

qua-



quale aggiunga il peso dell'autorità sua: ed egli è il vero, che v'ha delle persone che forman tali giudizi; ma parimenti è il vero, che non può formarsi giudizio men ragionevole; perchè la purità della favella, e il numero delle figure al più sono ciò nell'eloquenza, che i colori nella pittura; cioè a dire la parte più bassa e più materiale: ma la parte principale consiste in concepir fortemente le cose, e nell'esprimerle con veemenza; che se n'imprima nello spirito degli uditori un'immagine viva, e luminosa, la quale non solamente rappresenti queste cose tutte ignude, ma ancora i movimenti e gli affetti, con che si concepiscono. E ciò tutto può ritrovarsi in persone d'un favellar poco purgato, e d'un dire poco numeroso; e medesimamente trovasi di rado in chi spende troppo d'applicazione nelle parole, e negli abbellimenti; perchè questa stessa applicazione diverte l'animo dalla considerazion delle cose, e indebolisce il vigor de' pensieri. Siccome osservano i Pittori, che chi è eccellente nel colorito, è per lo più inferior nel disegno; non potendo la mente applicare a due cose, l'una applicazione nocendo all'altra:

Può dirsi generalmente, che nel mondo pregiassi la maggior parte delle cose sol da ciò, che esteriormente appare. Perchè quasi niuno trovasi, che penetri l'interno, e sino al fondo. D'una persona si giudica dalla sua soprascritta, e guai a chi non le è favorevole. Sarà uno dotto, intendente, serio quanto vorrete; ma parla difficilmente, complice con poco garbo: risolvasi alla tolleranza di viverli senza la stima dell'pubblico, e di vederli antiposta un'infinità d'ingegni minori. Egli non è un gran male, l'esser privo di quella stima, la quale s'è meritata: ma egli bensì è un male considerabile, il seguir questi falsi giudizi, ed esaminar le cose nelle sola corteccia: e ciò bisogna procurar di schivare.

## II.

**F**RA le cagioni che ci strascinan nell'errore con uno splendor falso che ci acceca, e fa che nol conosciamo, può con ragione annoverarsi una certa eloquenza pomposa e magnifica, che Cicerone appella, *abundantem sonantibus verbis, uberibusque sententiis*. Perchè è cosa mirabile, come un argomento fallace vada sì dolcemente insinuando nel proseguimento d'un periodo risonante agli orecchi, o d'una figura che ci occupa la mente, e l'obbliga tutta alla considerazion di se stessa.

Non solamente questi abbellimenti fanno che non veggiamole falsità miste ne' discorsi, ma insensibilmente ancora ci allettano; mercecchè son necessarie per la bontà del periodo e della figura. Però quando scorgesi un oratore principiare una lunga gradazione o un'antitesi di più membri, bisogna mettersi in guardia; perchè di rado avviene che e' se ne spedisca senza difformar la verità, per adattarla alla sua figura. Egli per lo più se ne serve, come si farebbe, o delle pietre per una fabbrica, o del metallo per una statua; egli la taglia, stende, accorcia, disfigura, secondo il suo bisogno, per collocarla in quel suo vano lavoro di parole.

Quanti falsi pensieri gli ha fatto produrre il desiderio d'un'arguzia? Quanti non ha obbligato al mentire una rima? Quante volte l'affettazion di servirsi di sole parole, Ciceroniane, e di quella che chiamasi pura latinità; a certi autori Italiani ha fatto scriver delle follie? Chi non riderebbe in legger nel Bembo, che un Papa era stato eletto, *Deorum immortalium beneficiis*? Alcuni poeti anchè s'immaginano, esser essenziale alla poesia l'introdurvi le divinità pagane, e un poeta Tedesco, così buon facitor di versi, come scrittor poco giudizioso, essendo stato ripreso da Francesco Pico della Mirandola, d'aver



d'aver posto in un poema, ove descrisse certe guerre di Cristiani contra Cristiani, tutte le divinità del paganesimo, e d'aver mescolato Appollo, Diana, e Mercurio col Papa, gli Elettori, e l'Imperadore; schiettamente rispose, che senza di ciò egli non farebbe stato poeta, e provò questa pazza ragione col dire, che i versi d'Esiòdo, d'Omero, e di Virgilio son pieni de' nomi e delle favole di quegl'Iddij: e quindi conchiude, essergli stato lecito fare il medesimo.

Questi mali argomenti sono spesso impercettibili a que' che li fanno; sono eglino ingannati i primi, e restansi attoniti al suono delle loro stesse parole. Lo splendor delle loro figure gli acceca; e la magnificenza di certe frasi gli conduce senza ch'è se ne avveggianno a certi pensamenti così leggieri, che fuor d'ogni dubbio li rigetterebbero; quando vi facessero qualche riflesso.

Probabilmente tal si è la parola, Vestale, della qual s'è compiaciuto un autore moderno, sicchè s'è mosso a dire ad una nobil donzella, affinchè non si vergognasse d'apprendere la favella latina, che ella non dovea arrossire di usar quello, che era stato una volta il proprio linguaggio delle Vestali. Perchè s'egli fatto avesse riflesso a questo suo pensiero, avrebbe scorto, che si poteva soggiugnere alla medesima, che dovea arrossire di favellar quello, che tempo fa era il linguaggio delle metriche in Roma, delle quali molto maggiore era il numero che delle Vestali; ovvero che doveasi arrossir ella, di parlar in un linguaggio che non era del suo paese; mentrechè le antiche Vestali parlavan solo col lor linguaggio natio. Tutti questi argomenti, che niente concludono, son così buoni, come si è il sopradetto di quell'autore. E la verità si è, che le Vestali a niente posson servire, per difendere o condannar le donzelle che imparan la latina favella.

I falsi ragionamenti di tal sorta, che spesso incontransi negli scritti di coloro che più aspettan d'esser eloquenti, danno a vedere, come alla maggior parte di chi parla o scrive, è bisognevole il saper questa regola, *Ciò solo esser bello, che è vero*. E questa regola troncherebbe da' discorsi un'infinità di vani ornamenti, e di falsi pensieri. Veramente questa diligenza rende lo stile più arido e men pomposo; ma lo rende anche più vivo, più serio, più chiaro, e più degno d'un uom sincero. La mozion degli affetti è più forte e più durevole assai; la dove uno stile composto di tali periodi studiati e adorni, talmente è superficiale, che quasi appena inteso svanisce.

## III.

**D**ifetto ordinarissimo tra gli uomini si è il giudicar temerariamente delle azioni e intenzioni altrui; e tol vi si cade per un mal ragionar. Perocchè non conoscendosi assai distintamente tutte quelle cagioni che posson produrre qualche effetto, s'attribuisce quest'effetto precisamente ad una cagione, quando può esser prodotto da più altre; ovvero si suppone che una cagione, la quale accidentalmente una volta essendo unita a molte circostanze ha prodotto un effetto, debba poi sempre produrlo. Per esempio.

Un uomo di lettere è d'un medesimo parere con un eretico in una materia critica, indipendente da qualunque controversia di religione: un avversario maligno ne conchiuderà, aver lui dell'inclinazione ver gli eretici; ma ciò temerariamente e malignamente; potendo egli esser indotto dalla ragione, e dalla verità ad esser d'una tal opinione.

Uno scrittor parlerà con alquanto d'ardore contro d'un'opinione, creduta da se pericolosa. Si accuserà di odio e mal animo contro di chi l'ha pronunziata. Ma  
ciò



eiò temerariamente e'ngiustamente; questo ardore potendo ugualmente nascer dal zelo della verità, e dall' odio contro alle persone.

Uno è amico d'un malvagio: dunque, concludesi egli è unito d'interesse con esso lui, e partecipa delle sue colpe. Ciò non ne consegue; forse le ha ignorate; e forse non vi ha parte alcuna.

Qualche volta non si riverisca chi si dee. Colui, diceasi, è un superbo, un insolente. Ma ciò forse procede da inavvertenza, e da dimenticanza.

Tutte queste cose esteriori son puri segni equivoci, cioè a dire i quali possono significar più cose; ed è un giudicar temerariamente, il determinare uno di questi segni ad una cosa particolare senza averne una particolare ragione. Il silenzio qualche volta è segno di modestia e saggezza, e qualche volta di stupidità; La lentezza denota ora un animo assennato, ora un ottuso. Il cangiar di parere, tal volta è indizio d'incostanza, tal volta di sincerità. Sicchè mal si concluderà, un uomo essere incostante, per essersi mutato d'opinione, tal mutazione potendo esser ragionevole.

IV.

**L**E false induzioni, nelle quali deduconsi proposizioni generali da alcune particolari sperienze, son una delle più comuni origini de' falsi ragionamenti degli uomini. Bastano loro tre o quattro esempj, purchè ne formino una massima, e un luogo comune; per poi servirsene come di principio per decider che che sia.

Ci son molte malattie ignote a' medici più periti; e sovente i rimedj non giovano. Tosto alcuni scioccamente concludono, la medicina essere assolutamente inutile, e un mestiero da ciarlatano.

Alcune femmine son leggiere e impudiche: Ciò basta ad alcuni gelosi per concepir de' sospetti ingiusti con-

tra la più onesta, e a certi scrittori satirici per pronunziarne una general condanna.

Spesso alcuni ascondon gran vizj sotto un' apparenza di pietà. Certi malvagj concludono, che tutta la divozione altro non è, che ippocrisia.

Alcune cose son oscure ed ascosse, e taluni grassamente s'ingannano. Dunque (dicono gli antichi e moderni Pirronici) ogni cosa è oscura ed incerta, e niuna verità possiamo noi con certezza conoscere.

V' ha della disugualità in alcune azioni degli uomini. Ciò basta per formarne un luogo comune, dal quale niuno se n' eccettui. *Così mancante e cieca* (dicono costoro) *è la ragione, che son prive di chiarezza quelle cose stesse che sembran le più chiare: tutte ugualmente se le assoggettano, le più facili cose e le più difficili: la natura generalmente si sottragge al suo dominio. Noi pensiamo solamente ciò che vogliamo, e quando vogliamo: nulla vogliamo liberamente, nulla assolutamente, nulla costantemente.*

Il più degli uomini non sa rappresentare gli altrui difetti, non le buone qualità, se non con proposizioni generali e iperboliche. Da poche azioni particolari se ne conclude l'abito; di tre colpe o quattro se ne forma una consuetudine; ciò che avviene una fiata al mese, e una fiata all'anno (come gli uomini la discorrono) avviene ogni dì, ogni ora, ogni momento: tanto poco di pensiero si prendono di guardare nelle lor parole i limiti della verità e della giustizia.

## V.

**E**LLA è una debolezza e ingiustizia, che molti condannano, e pochi se ne guardano, dagli avvenimenti il giudicar de' consigli; e avvengachè uno abbia pigliato una risoluzione prudente, secondo quelle circostanze che veder poteansi, il farlo reo di quanti mali dipoi



dipoi sono accaduti, o per semplice caso, o per malizia di chi se gli è attraversato, o per altri accidenti, i quali era impossibile antivedere. Non solamente amano gli uomini ugualmente l'esser saggi e felici, ma non pongon divario tra 'l felice e'l saggio, nè tra l'infelice e'l colpevole; questa distinzione sembrando loro esser troppo sottile. Sono ingegnosi nel trovar difetti, da' quali s'immaginan che siano nati i mali avvenimenti; e siccome gli astrologhi, visto qualche accidente, mai non mancano di trovar l'aspetto delle stelle che lo hanno predetto; così costoro non mancano di trovar dopo le disgrazie e calamità, che chi v'è caduto, se le è meritate con qualche azion imprudente. Gli è mal riuscita la cosa; dunque ha egli il torto. Così comunemente ragionasi, e s'è ragionato; perchè sempre ci fu poca equità ne' giudizj degli uomini, i quali non conoscendo le vere cagioni delle cose, le assegnano secondo gli avvenimenti; lodando quei che felicemente, e biasimando que' che infelicamente riusciti vi sono.

## VI.

**N**un falso ragionamento è più frequente tra gli uomini, che quello ove si cade, ovvero giudicando temerariamente della verità delle cose da un' autorità insufficiente a rendercene certi; o dalla maniera decidendo della cosa stessa. L'uno il chiameremo sofisma dell' autorità, l'altro della maniera.

Per comprender, quanto questi sono frequenti; abbiamo solo a considerare, che l' più degli uomini non si determinan a credere anzi un sentimento che un altro, per ragioni fondate ed essenziali che ne farebbon conoscere la verità; ma per certi segni esterni e stranieri, che sono più convenevoli, e che giudican esser tali più alla verità, che alla falsità.

La

La ragione si è, che la verità interna delle cose è sovente occulta, e gl' intelletti umani son per lo più deboli e oscuri, pieni di navole e di falso lume; ma questi segni esteriori sono chiari e sensibili. Cosicchè siccome gli uomini facilmente inclinano a ciò che loro è più facile, così per lo più approvan ciò, dove scorgono questi segni esteriori che facilmente discernono.

Questi posson ridursi a due principali; all' autorità di chi propone la cosa, e alla maniera con che ella è proposta; queste due cose sono così possenti, che traggono a se quassichè tutte le menti umane.

Così Iddio, il quale voleva che la cognizion certa de' misteri della Fede si potesse acquistar da più semplici de' Fedeli, ha avuto la bontà d' accomodarsi a questa debolezza della mente umana, non faccendola dipendere da un esame particolare di tutti i punti propostici da credere; ma per regola infallibile della verità, dandoci l' autorità della Chiesa universale che ce li propone; la quale essendo chiara ed evidente, ci libera da tutte quelle confusioni e oscurità, nelle quali necessariamente ne strascinerrebbe la discussione particolare di questi misteri.

Laonde nelle cose della Fede l' autorità della Chiesa universale è interamente decisiva; nè può ella esser soggetta all' errare; anzi si cade nell' errore allontanandosi dall' autorità sua, e negando di sottometterfi a lei.

Prendonsi eziandio nelle materie della Religione argomenti convincenti dalla maniera, con che sono quelle proposte. Quando mai per esempio in varj secoli della Chiesa, e principalmente negli ultimi, si son vedute persone, che cercasser di stabilire le lor oppinioni col ferro e col sangue? Quando si son veduti armarfi gli uomini contro la Chiesa con gli scismi; contra le potenze temporali con le ribellioni? Quando si son veduti



duti uomini non mandati da Dio, senza miracoli, senza segni esteriori di pietà, anzi con segni evidenti di un vivere dissoluto, prenderli a cangiar la Fede e la disciplina della Chiesa? Una maniera cotanto scellerata non bastava ella a fare, che costoro fossero risospinti da chi che sia, avente uso di ragione, e che non fossero ascoltati dalle stesse più rozze persone?

Ma nelle cose, la cognizion delle quali assolutamente non è necessaria, e le quali ha Iddio lasciate da decidersi dalla ragion di ciascheduno in particolare, l'autorità e la maniera non sono sì considerabili; ed elle sovente hanno indotto molte persone a giudizj contrarj alla verità.

Io qui non intendo già di dar regole e termini precisi alla riverenza che deesi all'autorità delle cose umane; ma solo di mostrare alcuni errori massicci che comettonsi in tal materia.

Spesso vien considerato il solo numero de' testimonj, senza riflettere, se questo numero fa che si sia trovata la verità; il che non è ragionevole. Imperocchè (siccome un Autor de' nostri tempi ha saggiamente osservato nelle cose difficili, e le quali fa d'uopo che ciaschedun da se stesso ritrovi) è verisimile che anzi un solo scopra la verità, che molti. Laonde non è buona conseguenza: Questa opinione è seguita dal maggior numero de' filosofi; dunque ella è la più vera.

Sovente noi ci lasciam persuadere da certe qualità degli uomini, le quali non hanno connessione veruna con la verità delle cose delle quali si tratta. Moltissimi credono senz'altra esamina a' più attempati e a' più sperimentati; quantunque le cose delle quali si tratta, in nissun modo dall'età dipendano nè dall'esperienza, ma dalla perspicacia della mente.

La pietà, il senno, la modestia sono fuor d'ogni dubbio qualità le più pregevoli: e debbono dar molto d'autorità alle persone che le possiedono, nelle cose  
dipen-

dipendenti dalla pietà, dalla sincerità, e anche da un lume divino: imperciocchè è più probabile, che Iddio lo comunichi a que' che puramente lo servono. Ma cose innumerabili dipendon solamente da un lume naturale, da un'esperienza umana, e da un'umana perspicacia: e in tali cose chi ha il vantaggio dell'ingegno e dello studio, merita più di credenza. Tuttavia spesso avviene l'opposto, e molti giudican più sicuro il seguire in queste cose medesime il parere degli uomini più dabbene.

Ciò in parte proviene, perchè questi vantaggi dell'intelletto non sono tanto evidenti, quanto la composizione esterna, che apparisce nelle persone di pietà; e in parte ancora perchè gli uomini di mala voglia fan distinzioni. Il discernere li confonde; voglion tutto o nulla. Se in qualche cosa hanno fede a uno, l'hanno in tutto; se in un'altra non l'hanno, in niente non l'hanno: amano le vie corte e compendiose di decidere. Ma questa consuetudine benchè comune, non lascia d'esser contro alla ragione, la quale ci dimostra, che le medesime persone non in tutto son degne di fede, perchè elle non in che che sia son eminenti; ed è un ragionar non concludente il dire: Il tal uomo è grave; dunque è intendente e dotto in ogni cosa.

## VII.

**V**eramente s'errori alcuni son da perdonare, son quelli ne' quali cadiamo, apprezzando più che non conviene le persone dabbene. Ma c'è un inganno via più inconveniente in se, tutta volta comunissimo, cioè il credere che uno dica il vero, perchè è nobile, o ricco, o innalzato a qualche dignità.

Non dico io già, che alcuno espressamente così discorra: Egli ha cinquanta milla scudi di rendita; dunque egli dice il vero: Egli è di gran nascita; dunque è ve-



ro tutto ciò che egli dice: Egli è un uomo povero: dunque ha il torto. Tuttavolta non sochè di somigliante siegue nella mente del più degli uomini, che gli strascina a giudicar così, senza che se n'avveggiano.

Una medesima cosa spesso approvasi proferita da un uomo di qualità; che sdegniamo udirla da uno di bassa condizione. La Scrittura ne ha voluto istruire di questo umore degli uomini, perfettamente rappresentandocelo nell' Ecclesiastico: *Se il ricco parla, dic' ella, tutti si tacciono, e si portan le sue parole fino alle stelle: se il povero parla, sicerca, chi è costui? Divus locutus est, & omnes tacuerunt, & verbum illius usque ad nubes perducent. Pauper locutus est, & dicunt, quis est hic?*

Certamente l'adulazione ha molto di parte nell'approvar l'azione e le parole degli uomini di qualità, ed essi concilian si spesso cotal approvazione con una certa grazia esteriore, e con un modo d'operar nobile, libero, e naturale, che talvolta è ad essi proprio, e quasi ch'è inimitabile da chiunque nasce bassamente: Ma egli è il vero altresì, che molti approvan ciò che fanno e dicono i Grandi per un avvillimento interno, il quale piega sotto al peso della loro grandezza: non hanno vista bastante per sofferirne il loro splendore: e quella pompa esteriore che li circonda, alquanto inganna, e cagiona qualche movimento nell'anime più forti.

La cagion di tal inganno proviene dalla corruzione del cuore degli uomini, i quali ardentemente desiderando l'onore e i piaceri, necessariamente concepiscono molto d'amore verso le ricchezze, e l'altre qualità, mediante le quali questi onori ottengonsi, e questi piaceri. L'amor dunque che l'uno ha verso quelle cose tutte le quali il mondo apprezza, fa che si giudichi felice chi le possiede, e giudicandolo felice, se gli assegni un posto superiore a se, e si consideri come una persona rara

ed eminente. Quest' uso di guardarli con istima passa senza che cen' avveggiamo, dalla loro fortuna, alla loro mente. Gli uomini per l'ordinario non istanno nella metà delle cose. Danno a costoro un' anima così elevata, come hanno il grado; e alle loro oppinioni si sotto-mettono. E questa sì è la ragion dell' autorità che ordinariamente hanno negli affari che maneggiano.

Ma quest' inganno è via più forte ne' Grandi stessi, i quali hanno trascurato di correggere i sentimenti, che la propria fortuna naturalmente imprime loro nell' animo, più che nell' animo degli inferiori a se. Pochi di loro ci sono, i quali non facciano una ragione della condizione loro e ricchezze, e i quali non pretendano, che il lor sentimento debba prevalere al sentimento di chiunque è da meno di se. Non posson tollerare, che coloro cui rimirano con isprezzo, pretendano aver tanto di giudizio e di ragione; quanto essi ne hanno, il che gli rende così impazienti a chiunque lor contradice.

Ciò tutto eziandio proviene da un medesimo principio, cioè dalle false idee che hanno della propria grandezza, nobiltà, e ricchezze. In vece di considerarle come cose totalmente straniere al loro essere, le quali non fanno che essi non sieno perfettamente uguali al rimanente degli uomini nell' anima e nel corpo, e che non abbiano l' intelletto così debole, e idoneo all' ingannarsi, come gli altri l' hanno, incorporan in qualche modo alla loro essenza queste qualità di grande, nobile, ricco, padrone; Signore e Principe; ne ingrandiscono l' idea di se stessi; e non mai a se la rappresentano senza tutti questi titoli, e senza tutto questo corteggio.

Fin dall' infanzia s' avvezzano a rimirarsi come una specie separata dagli altri uomini; l' immaginazione mai non si mesce nella calca del genere umano; agli occhi sono sempre o Conti o Duchi; uomini semplicemente non mai. Così vanno fabbricandosi un' anima e una

men.



mente sul modello della lor fortuna, e stimansi avere uno spirito superiore agli altri, non meno che abbianfi la dignità e le ricchezze.

La pazzia dell' intelletto umano è tale, che il tutto serve ad ingrandire l' idea che egli ha di se stesso. Una bella casa, un abito sontuoso, una gran barba fanno, che egli creda se stesso più dotto, e si pavoneggia, e via più si pregia montato su un bel destriero, o in una carrozza, che a piedi. Egli è facile il persuadere a chi che sia, che nulla v' ha di più ridicolo, che sì fatti giudizj. Ma egli è difficilissimo il difendersi affatto da' movimenti segreti che tutte queste cose esteriori imprime nell' anima. Tutto quel che si può fare, si è l' avvezzarci quanto è mai possibile, a non dare autorità vana a tutte le qualità che niente posson contribuire al ritrovamento della verità, e a quelle che vi contribuiscono, darne quel solo che vi contribuiscono in effetto. L' età, la scienza, lo studio, l' esperienza, lo ingegno, la vivacità, la moderazione, e la diligenza, la fatica, giovano al ritrovare alcune verità delle cose occulte; e però tali qualità si meritan d' esser tenute in considerazione. Ma tuttavia bisogna metterle su una diligente bilancia, e al confronto con le ragioni contrarie. Imperciocchè da ciascuna di esse in particolare nulla di certo concludesi; e oppinioni falsissime sono state approvate da persone di grand' ingegno; e che avevano una gran parte di queste doti.

## VIII.

Qualche cosa di più cavilloso ancora c' è dalla maniera insidiosa di proporre le cose. Perchè naturalmente incliniamo a credere, che un uomo ha ragione, quando esso ragiona con grazia, prontezza, gravità, moderazione, e dolcezza; e per lo contrario a credere, che uno ha il torto, quando egli parla rozza-

mente, o dimostra della collora, dell'alprezza, e profunzione nelle sue azioni e parole.

Intanto se dell'interno delle cose sol si giudica da queste maniere esserne sensibili, egli è impossibile il non ingannarsi di frequente. Perchè ci sono persone, le quali con gravità e modestia vendon delle sciocchezze. Altri per lo contrario naturalmente iracondi, e anche mossi da qualche passione, la quale apparisce lor nel volto e nelle parole, non lascian d'aver la verità dalla loro. Alcuni ingegni assai mediocri, e che non vanno al fondo delle cose, per essere stati nodriti in una Corte, ove studiafi l'arte del compiacere, e vien praticata meglio che altrove, hanno espressioni molto allettanti, con cui vanno insinuando molti falsi giudizj. Altri all'opposto niuna avendo di queste doti esterne, hanno però nel fondo una mente grande e massiccia. Alcuni parlan meglio di quel che pensino; altri pensan meglio di quel che parlino. Perciò vuol la ragione, che que' che ne sono capaci, non giudichin dalle cose esterne, e s'arrendano alla verità, non solamente quando ella è proposta con queste maniere villane e spiacenti, ma eziandio quando è mista con molte falsità. Imperciocchè una medesima persona può dire in una cosa il vero, e l'falso in un'altra; aver la ragione in questo punto, e'n quello il torto.

Bisogna dunque esaminar tutte le cose separatamente, cioè giudicar della maniera dalla maniera, e della cosa dalla cosa; e non della cosa dalla maniera, nè della maniera dalla cosa. Uno ha il torto di parlar con collora, e la ragione di dire il vero; e pel contrario un altro ha la ragion di parlar faviamente e civilmente, e'l torto d'asserir delle falsità.

Ma siccome è ragionevole il guardarci dal concluder, che una cosa è vera o falsa, perchè nella tale o tale maniera ella ci vien proposta; così è giusto, che chi desidera perluadere altrui qualche verità da se conosciuta, si stu-



fi studj di ornarla con maniere gradevoli, e proprie a farla approvare, e di schivar le maniere odiose, solo atte a fare che gli uomini l'abborriscano.

Rammentisi, che per insinuare il parer suo nello spirito degli uomini, non basta l'aver ragione; ed è un gran male l'aver solamente ragione, e l' non aver ciò che è necessario, per render la sua ragione aggradevole.

Se onora daddovero la verità, non dee disonorarla, coprendola con la divisa della falsità e della menzogna; e se sinceramente l'ama, non dee concitarle contra l' odio e l'avversione degli uomini, proponendola con una maniera che offende. Il maggior precetto della rettorica, e'l più utile si è quello, che è il più acconcio a diriger gli animi non meno che le parole. Perchè quantunque elle sieno due cose diverse, l'aver il torto nel modo, e l'aver il torto nella cosa; tuttavia chi falla nel modo, pecca assai più considerabilmente, che chi falla nella cosa.

In effetto tutte queste maniere, fiere, profontuose, aspre, ostinate, iraconde, provengon sempre da qualche turbamento dell'anima, il quale spesso è più considerabile, che'l difetto dell'intendere e del conoscere che in altrui si riprende; ed eziandio è sempre ingiusto il voler in tal guisa persuadere gli uomini. Perchè bensì è giusto, che ognuno s'arrenda alla verità, allorchè si conosce; ma egli è ingiusto, il domandar dagli altri, che stimin vero quel che noi crediamo esser tale, e che alla sola nostra autorità si sottomettano. E pure ciò domandasi, proponendo la verità in queste maniere offendenti. Perchè l'arte del dire ordinariamente entra nello spirito prima delle ragioni: essendo più pronto lo spirito a vederne gli abbellimenti delle parole, che a comprender la sodezza delle ragioni; le quali spesso interamente non si comprendono. Dunque il modo di dire essendo così separato dalle ragioni, resta

la sola autorità di chi parla; il quale se è aspro e imperioso, necessariamente si aliena gli animi altrui, perchè sembra di poter ottener con autorità (il che è una sorta di tirannia) ciò che sol dee si ottener persuadendo, e a forza di ragione.

Questa ingiustizia è via maggiore, se avviene, che usinsi maniere offensive per impugnare opinioni comuni, e già antiche. Perchè può bensì la ragion d'un particolare antiporsi a quella di molti, quando ella è la più vera: ma un particolare non dee pretendere mai, che l'autorità sua debba prevalere a quella di tutti gli altri.

Però non solamente la modestia e la prudenza, ma anche la giustizia obbligano a tenere una voce sommessa, quando impugnansi opinioni comuni, o un'autorità stabilita; perchè altrimenti non può sfuggirsi questa ingiustizia d'opporre un'autorità particolare ad un'autorità pubblica, o comune o maggiore o più confermata. Non è mai troppa la moderazion che dimostriasi, quando si tratta di scacciare dal suo possedimento un'opinione già invecchiata, o una credenza di molti anni. Il che è così vero, che S. Agostino lo stende fino alle verità della Religione; avendo dato questa regola eccellente a chiunque è tenuto a istruire gli altri.

*Mirate, egli dice, come i Cattolici savj e religiosi insegnano ciò, che debbon insegnare altrui. Se le cose son comuni, e fondate su l'autorità, le propongono in un modo pieno di fidanza, senza mostrare alcuna dubbietà; accoppiandovi tutta la soavità possibile. Ma se son cose straordinarie, benchè chiaramente vi conoscano la verità, le propongono anzi come dubbj e quistioni da esaminare, che come dogmi e decreti, per adattarsi in ciò alla debolezza de' loro ascoltanti. Che se una verità è così sublime, che superi le forze di coloro con cui ragionano, voglion più tosto per qualche tempo sopprimerla, per dar campo ad essi di crescere e rendersene capaci; di quello che scoprirla loro in questo stato di debolezza, nel quale sol servirebbe a opprimerli.*



# PARTE QUARTA,

## *Del Metodo.*

**R**ESTACI da spiegar l'ultima parte della Logica, che appartiene al Metodo, la quale senza dubbio è una delle più utili, e importanti. Abbiam giudicato, dovervi anir ciò che appartienfi alla dimostrazione; perchè ella ordinariamente non consiste in un sol argomento, ma in una serie di molti, mediante i quali provasi invicibilmente qualche verità; ed anche perchè giova poco per ben dimostrare, il saper le regole de' sillogismi, contra le quali di rado si pecca. Ma il tutto si è, il ben ordinare i suoi pensieri, servendosi di que' che sono i più chiari ed evidenti per arrivare alle cognizioni le più occulte.

È perchè la dimostrazione ha per fine la scienza, perciò è di necessità di dirne prima qualche cosa.

## CAPITOLO PRIMO

*Della scienza: che le cose conosciute dal solo intelletto son più certe, di quelle che conosconsi per via de' sensi; che alcune cose è incapace di sapere l'intelletto umano: frutto che può raccorsi da questa ignoranza necessaria.*

**S**E quando si considera qualche massima, vi si conosce la verità in se stessa, e per l'evidenza che è in quella indipendentemente da qualsivisia ragione; questa sorta di cognizione chiamasi intelligenza; qual si è quella, con cui si conoscono i primi principj.

Ma s'ella per se stessa non ci persuade, si ha bisogno di qualche altro motivo per restarne convinti; e questo motivo è, ol' autorità o la ragione. Se l'autorità fa che l'intelletto abbracci ciò che gli è proposto, ciò chiamasi fede. Se la ragione allora, o la ragione non interamente convince, ma lascia per ancora qualche dubbio; e questo assenso della mente accompagnato da questo dubbio e ciò che opinione si appella.

Che se questa ragione interamente ne convince, allora o ella è chiara solo in apparenza per difetto d'attenzione; e la persuasione che ella produce, chiamasi errore, s'ella veramente è falsa; o almeno chiamasi giudizio temerario, se essendo vera in se stessa, non s'è avuto tuttavia ragion bastante per giudicarla vera.

Ma se questa ragione non è sol apparente, ma soda e vera, il che conoscesi mediante un'attenzione più lunga e diligente, mediante una persuasione più ferma, e mediante la qualità della chiarezza, che è più viva e penetrante, l'assenso da questa ragione prodotto chiamasi scienza, intorno alla quale si fanno quistioni diverse.

La prima è, se ve n'ha alcuna; cioè se abbiamo cognizioni fondate su ragioni chiare e certe, o in generale se abbiamo cognizioni chiare e certe; perchè tal quistione si fa dell'intelligenza ugualmente che della scienza.

Furonvi filosofi, che hanno professato di negar ciò; ed anche su questo fondamento hanno stabilito tutta la lor filosofia; e tra costoro alcuni si son contentati di negar la certezza, amettendo la probabilità; e questi sono i Nuovi Accademici: gli altri che sono i Pirronici han negato anche la probabilità, dicendo che ogni cosa è incerta ed oscura.

Ma il vero si è, che tutte queste oppinioni, le quali hanno fatto tanto di strepito nel mondo, solamente ne' discorsi, dispute, e scritti hanno avuto la lor sussistenza, e nissuno mai veramente è rimasto persuaso.

Que-



Questi erano capricci e bizzarie di oziose persone ed ingegnose; ma non furono mai sentimenti, a' quali interiormente prestassero l'assenso, e mediante i quali volessero reggere la loro vita. Perciò il miglior modo di convincere costoro, era l'appellarsi alla lor coscienza, e a quel che interiormente giudicavano; e dopo tutti que' discorsi, onde sforzavansi di mostrare, che non può discernersi il sonno dalla vigilia, e la follia dal buon senno, interrogarli, se credean veramente, malgrado di tutte le loro ragioni, di non vegliare, e di non avere la mente sana. Imperciocchè se avessero avuto qualche sincerità, smentito avrebbero tutte le lor vane sottigliezze, e francamente confessato, che non potevan credere tutte queste cose, eziandio se avessero voluto.

Che se alcuno ci fosse, che potesse dubitare, se egli non dorme, ovvero se non è pazzo, o anche potesse credere, che l'esistenza di tutte le cose esteriori è incerta, e che dubita, se c'è un sole, una luna, una materia; almeno (dice S. Agostino) niuno può dubitare della sua esistenza, del suo pensare, del suo vivere. Imperciocchè o esso dorma o vegli, o abbia la mente sana o inferma, o s'inganni o non s'inganni; egli è certo, avvegnachè egli pensa, che egli esiste e vive; essendo impossibile il separar l'essere e 'l vivere dal pensiero, e 'l credere, che ciò che pensa, non esiste nè vive. Laonde da questa cognizione chiara, certa, e 'ndubitabile può formarne una regola, per approvar come veri tutti que' pensieri che troverà chiari, siccome questo gli sembra.

Egli è similmente impossibile il dubitar delle proprie cognizioni, separandole dagli oggetti delle medesime. Siaci, o non siaci un sole e una terra, io so di certo che m'immagino di vederne uno; so di certo di dubitare, quando io dubito; che io credo di vedere, quando credo di vedere; che io credo d'intendere, quando credo d'intendere, e così dell'altre. Cosicchè ritirandomi nella

sola mia mente, e considerandovi ciò, che vi si fa, troverovvi delle cognizioni chiare, delle quali m'è impossibile il dubitare.

Questa considerazione può servir a decidere un'altra quistione solita farsi in tal materia; cioè se le cose conosciute immediatamente dall'intelletto son più o meno certe di quelle che conosconsi mediante i sensi. Imperciocchè da quanto testè abbiám detto, chiaramente apparisce, noi esser più certi delle nostre percezioni e idee, le quali noi sol veggiamo per riflesso di mente, di quello che di tutti gli oggetti de' nostri sensi. Può eziandio dirsi, che se bene i sensi non c'ingannano sempre nelle cose che annunziano all'anima; tuttavolta la certezza che noi ne abbiamo di non esser ingannati, non proviene da' sensi, ma da un riflesso dell'anima, con che discerniamo, quando abbiamo a credere a' sensi e quando no.

Però egli è da confessare, che con ragione S. Agostino ha detto dopo Platone, che 'l giudizio della verità, e la regola per discernerla non s'appartiene a' sensi, ma alla mente. *Non est iudicium veritatis in sensibus*; ed eziandio che questa certezza che può aver si da' sensi, non molto s'estende, e vi son molte cose, le quali credesi di sapere mediante i sensi, e pure di esse non può dirsi, che se n'abbia una certezza intera.

Possiam per esempio aver da' sensi questa cognizione, che un tal corpo è maggiore d'un altro; ma non può saper si con certezza qual'è la vera e naturale grandezza di ciascun corpo. E per comprender ciò non abbiamo che a considerare, che se tutti gli uomini avesser guardato gli oggetti sol con occhiali che gl'ingrandiscono, egli è certo, che farebbon si figurati i corpi e le misure tutte di quelli secondo la grandezza nella quale farebbono stati loro rappresentati da quegli occhiali. Ma i nostri occhi medesimi son tanti occhiali, e non sappiamo di certo, se essi diminuiscono o accrescano gli oggetti



getti che noi veggiamo ; e se per l'opposto gli stabiliscono nella loro grandezza gli occhiali artificiali , che noi ci diamo a credere che gli diminuiscano o accrescano . E per tanto certamente non si conosce la grandezza assoluta e naturale di ciaschedun corpo .

Parimenti non sappiamo noi , se gli veggiamo nella stessa grandezza che gli altri uomini . Perchè se bene due uomini misurandolo convengono , che un certo corpo ha per esempio soli cinque piedi ; tuttavia ciò che l'uno concepisce per un piede , non è ciò forse che concepisce l'altro ; mercecchè l'uno e l'altro concepisce ciò che gli occhi suoi gli riportano . Ma forse quello che riportano all' uno gli occhi suoi , non è la medesima cosa che gli occhi suoi riportano all' altro ; perchè questi occhi son occhiali diversamente fabbricati .

C'è tuttavia molto di probabilità , che questa diversità non sia grande ; perchè nella fabbrica dell'occhio non iscorgesi tal differenza , che possa produrre una varietà molto notabile . In oltre avvegnachè gli occhi nostri sieno tanti occhiali , son nondimeno occhiali lavorati dalla mano di Dio . Laonde si ha ragion di credere che non distruggano la verità degli oggetti , fuorchè per qualche difetto il quale guasti o turbi la loro naturale figura .

Comunque ciò sia , se 'l giudizio della grandezza degli oggetti è incerto in qualche guisa ; ancora non è necessario , e non è da conchiudere , che non v'abbia più di certezza nell'altre cose che riportano i sensi . Perchè s'io non so di certo qual è l'assoluta grandezza e naturale d'un elefante ; so tuttavia , lui esser maggiore d'un cavallo , e minore d'una balena ; il che basta per l'uso del vivere .

V'ha dunque della certezza e dell'incertezza sì nella mente come ne' sensi ; e ugual sarebbe l'errore , il voler credere ogni cosa o certa od incerta .

La ragione per lo contrario ci obbliga a riconoscerne tre generi di cose.

Perchè alcune possono conoscersi chiaramente e certamente; alcune altre veramente noi non conosciamo, ma speriamo di poter conoscere; altre alla fine è impossibile il conoscerle con certezza, o perchè non abbiamo principj, che vi ci conducano, o perchè son troppo sproporzionate al nostro intelletto.

Il primo genere abbraccia che che conoscesi per via di dimostrazione, o d'intelligenza.

Il secondo è la materia dello studio de' filosofi: ma è cosa facile, che vi si occupin senza frutto, quando nol sappian distinguere dal terzo; cioè quando non sappian discernere le cose ove può giunger la mente, da quelle ove non può.

Nella vastità delle scienze la via più corta si è, di non applicarsi mai a ciò ch'è sopra le nostre forze, e che ragionevolmente non isperiamo di poter comprendere. Di tal sorta son tutte le quistioni che riguardano l'onnipotenza di Dio, essendo una follia il volerla includere ne' limiti angusti del nostro spirito, e generalmente ciò che partecipa dell'infinito. Perchè essendo finita la nostra mente, ella si perde, e abbagliata si rimane dall'infinità, ed oppressa dalla moltitudine de' pensieri contrarj che la stessa le porge.

Questo è un modo comodissimo e speditissimo di sciogliere un'infinità di quistioni, delle quali disputerassi finchè si vorrà disputare; perchè non s'arriverà mai ad una cognizione sufficientemente chiara per fissare e fermarvi sopra le nostre menti. Egli è possibile una creatura abeterno? Può Iddio fare un corpo di grandezza infinita? un moto d'infinità velocità? una moltitudine infinita in numero? Un numero infinito è egli pari, o dispari? Un infinito può esser maggiore d'un altro? Quegli, che in una parola dirà, Io nol so, arriverà in un momento a saper tanto quanto sapra chiunque s'applicherà a



rà a ragionar venti anni su tali materie: e questo sol di-  
vario può esservi tra costoro, che chi si sforza d'innol-  
trarsi in sì fatte quistioni, si pone a rischio di cadere un  
gradino più abbasso che nella semplice ignoranza, cioè  
di credere di saper ciò che non sa.

Ci son eziandio infinità di quistioni metafisiche, che  
essendo troppo vaghe, astratte, e lontane da' principj  
chiari e noti, non si sciogliono giammai: il più spedi-  
ente si è lo sbrigarvene per la via più breve, e dopo aver-  
le tocche leggermente, risolvervi di buona voglia all'  
ignorarle.

*Nescire quedam magna pars sapientie est.*

In tal guisa liberandoci dalle quistioni delle quali è  
impossibile di venirne a capo, potremo far più di pro-  
gresso in quelle che sono più proporzionate al nostro  
intelletto.

Ma è da notare, che ci son cose le quali son incom-  
prendibili nella lor maniera di essere, e pure siamo noi  
certi della loro esistenza. Non può concepirsi come pos-  
son essere, e tuttavia è cosa certa che elle esistono.

Qual cosa è più incomprendibile dell'eternità? qual  
cosa nel medesimo tempo è più certa? a segno che co-  
loro, che con accecamento orribile hanno distrutto  
nella lor mente la cognizion di Dio, son sforzati ad  
attribuir l'eternità al più vile degli enti e al più dis-  
pregevole, cioè alla materia.

Qual mezzo c'è di comprendere, che un minutissi-  
mo grano di materia sia divisibile in infinito? che non si  
possa mai giungere ad una parte sì piccola, che non solo  
non ne contenga molte altre, ma che non ne contenga  
un'infinità? che 'l minor granello di biada sia com-  
posto di tante parti, bene a proporzione minori, di  
quante è composto il mondo intero? che tutte le fi-  
gure immaginabili sianvi attualmente in quello, e che  
egli contenga in se un piccol mondo con tutte le sue  
parti, un sole, un cielo, stelle, pianeti, e una terra  
con

*Paral*

con elatezza mirabile di proporzione; e che non v'abbia parte veruna in questo granello, che ancor essa un mondo proporzionale non contenga? Qual può essere la parte in questo piccol mondo, la quale corrisponda alla grossezza d'un granello di biada? e qual mirabile differenza dee ci essere, affinchè possa dirsi con verità, che quel che è un granello di biada rispetto al mondo intero, è questa piccola parte rispetto ad un granello di biada? E pure questa parte, la cui minutezza ci è digià incomprendibile, contiene anch'essa un altro mondo proporzionale; e così in infinito, senza che se ne possa trovare pur una, la quale, qualunque estension se le dia, non abbia tante parti proporzionali, quante ne ha il mondo tutto.

Tutte queste cose sono impercettibili, e tuttavia è di necessità che elle sieno: imperciocchè dimostrasi la divisibilità della materia in infinito; e dalla geometria ne abbiám prove tanto evidenti, quanto di qualsivia altra verità.

Già questa scienza dimostra esserci certe linee, delle quali non c'è misura alcuna comune, e le quali per questa ragione chiamansi incommensurabili; quali sono in un quadrato la diagonale e i lati. Ma se la diagonale e i lati fosser composti d'un numero determinato di parti indivisibili, una di queste parti indivisibili sarebbe misura comune di quelle due linee. Egli è dunque impossibile, che queste due linee compongan si d'un certo numero di parti indivisibili.

Inoltre dimostrasi in questa scienza, essere impossibile, che un numero quadrato sia il doppio d'un altro numero quadrato. Dall'altra parte è possibilissimo un quadrato d'estensione, il quale sia il doppio d'un altro quadrato d'estensione. Ma se questi due quadrati d'estensione fosser composti d'un certo numero di parti finite, il quadrato maggiore conterrebbe il doppio di parti del minore; e tutti e due essendo quadrati, un quadrato di



to di numero farebbe il doppio d'un altro quadrato di numero, il che è impossibile.

Finalmente nulla è più chiaro che questa ragione, cioè di due nienti d'estensione non potersi formare un'estensione, e che ogni estensione ha parti. Ma prefe due di queste parti supposte indivisibili, domando, s' elle hanno estensione o no. S' elle ne hanno; dunque son divisibili ed hanno molte parti. Se non ne hanno; son dunque nienti d'estensione; e però è impossibile che formino un'estensione.

Convien rinunziare alla certezza umana, se si ha a dubitare della verità di sì fatte dimostrazioni. Ma per ajutar a concepire quanto mai si può questa divisibilità in infinito della materia, v'aggiungerò ancor una prova, che nel medesimo tempo dimostra una divisione in infinito, e un moto che in infinito si va ritardando senza mai giugnere alla quiete.

Eziandio se si dubitasse delle divisibilità dell'estensione in infinito, egli è certo, che non può dubitarsi, che la medesima possa in infinito accrescersi, e che ad un piano di centomila leghe non se ne possa giugnere un altro di centomila, e così in infinito. Ma questo accrescimento in infinito di estensione prova la divisibilità in infinito di quella; e per comprenderla bisogna solo immaginarsi un mare piano in infinito, e un vascello sul lido di questo mare, che vada allontanandosi dal porto per linea retta. Egli è certo, che mirando dal porto la parte infima del vascello attraverso d'un vetro, o d'altro corpo diafano, il raggio, che terminerà nella parte infima di questo vascello, passerà per un certo punto del vetro, e'l raggio orizzontale passerà per un altro punto del vetro più alto del primo. Ma a misura che'l vascello andrassi discostando, il raggio che termina alla parte infima di quello, anderà sempre salendo, e dividerà in infinito lo spazio, che è tra questi due punti. E quanto più discosterassi il vascello, tanto più

più questo raggio salirà lentamente, senza cessar mai di salire, e senza poter mai arrivare al punto del raggio orizzontale; perchè queste due linee si segano nell'occhio, nè saran mai parallele, nè una medesima linea. Pertanto questo esempio insieme ci porge la prova, e d'una division dell'estensione in infinito, e d'un ritardare in infinito di moto.

Da questa diminuzione in infinito dell'estensione, che nasce dalla divisibilità di quella, possonsi provare questi problemi, i quali sembran ripugnare ne' termini: **Trovare uno spazio infinito uguale ad uno spazio finito?** o il quale sia la sola metà, o un terzo di quello, ec. Ciò può risolversi in più maniere; pure eccone una assai grossolana, ma molto facile. Piglisi la metà d'un quadrato, e la metà di questa metà; e così in infinito; e giungansi tutte queste metà per la loro più lunga linea; formerassi lo spazio d'una figura irregolare, che andrà sempre descrivendo dall'una delle sue estremità, ma che sarà uguale a tutto il quadrato: perchè la metà, e la metà della metà, e la metà di questa seconda metà, e così in infinito fanno il tutto. Parimente il terzo, e il terzo del terzo, e'l terzo del nuovo terzo, e così in infinito fanno la metà. I quarti presi nel modo medesimo fanno il terzo, e i quinti il quarto. Unendoli per la loro lunghezza questi terzi, o questi quarti, se ne formerà una figura, la quale conterrà la metà, o'l terzo dello spazio totale, e sarà infinita nella lunghezza, diminuendo proporzionalmente nella larghezza.

Il frutto, che può raccorsi da tali speculazioni, semplicemente non è l'acquisto di queste cognizioni, che sono in se stesse assai sterili; ma l'imparare a conoscere i limiti del nostro ingegno, e fargli confessare mal suo grado, che vi ha delle cose che esso non è idoneo di comprendere. Però giova lo stancarsi in tali fottigliezze, per domar la sua profunzione, e per togli l'audacia dell'opporne i deboli suoi lumi alle verità proposte.



postegli dalla Chiesa, sotto 'l pretesto che non le può comprendere. Imperciocchè tutta la forza della mente umana è necessitata a soccombere al minor atomo della materia, e confessare di veder chiaramente, che egli è divisibile in infinito, senza poter comprendere, come ciò esser possa. Non è egli un peccar evidentemente contro alla ragione, il negar di credere gli effetti mirabili della divina Onnipotenza per se stessa incomprendibile, sol per questa ragione, perchè il nostro intelletto non li può comprendere?

Ma siccome giova il fare talvolta conoscere all'intelletto la sua debolezza, con la considerazion di tali oggetti, che lo superan, e superandolo l'umiliano e abbattano; così è cosa certa, che per occuparlo ordinariamente, bisogna procurar di scegliere soggetti e materie a lui più proporzionate, e delle quali e' sia idoneo di trovare e comprendere la verità; o provando gli effetti per le cagioni, ciò che chiamasi dimostrare *a priori*, o pel contrario provando le cagioni con gli effetti, il che chiamasi dimostrare *a posteriori*. Ma bisogna stendere un po' questi termini, per ridurvi ogni sorta di dimostrazioni. Tuttavia non è stato fuor di proposito, l'accennarli qui come di passaggio, affinchè s'intendano, e non ci riescano ignoti, trovandoli ne' libri o ne' discorsi della filosofia. Ma perchè queste ragioni ordinariamente compongonsi di più parti, fa di mestieri per vederle chiare e concludenti, il disporle con un certo ordine e metodo. E di questo metodo noi tratteremo nella maggior parte di questo libro.

## CAPITOLO II.

*Di due sorte di Metodo, Analisi, e Sintesi: Esempio dell' Analisi.*

**P**UO' generalmente dirsi metodo l' arte di ben disporre una serie di più pensieri, o per scoprire una verità ignota a noi, o per provarla ad altri, quando già noi la conosciamo.

Però sonci due sorte di metodo; l' uno per scoprire la verità, e chiamasi *Analisi*, o *Metodo di Risoluzione*; e potrebbe ancor chiamarsi *Metodo d' invenzione*: l' altro per darla a conoscere ad altrui, avendola già noi trovata, e si chiama *Sintesi* o *Metodo di Composizione*, che può eziandio chiamarsi *Metodo di dottrina*.

\* Ordinariamente non trattasi per *Analisi* tutta intera una scienza; ma solamente adoprafi per isciorre qualche quistione.

Tutte le quistioni sono di parole o di cose.

Quistioni di parole io chiamo, non già quelle ove s' inquirisce il significato di qualche parola; ma quelle ove mediante le parole s' inquiriscono le cose: come quando cercasi il senso d' un enimma, o la spiegazione di ciò che ha inteso di dire un autore con parole oscure ed ambigue.

Le quistioni delle cose posson ridursi a quattro spezie principali.

**I** La prima si è, quando cercasi le cagioni mediante gli effetti. Sappiamo per esempio i varj effetti della calamita-

---

\* La maggior parte di ciò che qui trattasi delle quistioni, s' è preso da un testo a penna del Descartes che se vedrà all' autore il Sig. di Clercelier.



lamita, se ne ricerca la cagione. Ci son noti i varj effetti, che usano attribuire all'abborrimento del voto; cercasi se quello ne è la vera cagione, e s'è trovato che no. Si conosce il flusso e 'l riflusso del mare; domandasi qual può essere la cagione d'un sì gran moto e si regolato.

II. La seconda si è, quando cercansi gli effetti mediante le cagioni. Per esempio in ogni tempo s'è saputo, che il vento e l'acqua aveano gran forza per muovere i corpi; ma gli antichi non hanno bastantemente esaminato, quali esser potessero gli effetti di queste cagioni, come dipoi s'è fatto per mezzo de' mulini da vento ad un gran numero di cose utilissime alla società umana, e che notabilmente sollevano gli uomini delle loro fatiche; il che esser dovrebbe il frutto della vera fisica. Sicchè può dirsi, che la prima sorta di quistioni, ove cercansi le cagioni mediante gli effetti, son tutta la speculazion della fisica; e che la seconda sorta, ove cercansi gli effetti mediante le cagioni, ne son tutta la pratica.

III. La terza spezie delle quistioni si è, quando mediante le parti cercasi il tutto; come quando essendovi molti numeri, ne cerchiamo la somma, aggiugnendoli l'uno all'altro; o essendone due, se ne ricerca il prodotto, l'uno per l'altro moltiplicandoli.

IV. La quarta si è, quando essendovi il tutto e qualche parte, se ne ricerca la parte rimanente; come quando essendovi un numero, e ciò che se ne dee trarre, cercasi ciò che resterà; ovvero essendovi un numero, cercasi quale sarà la parte tanta.

Ma notisi, che per istendere più queste due ultime sorte di quistioni, e affinchè elle comprendano ciò che propriamente ridursi non potrebbe alle due prime, bisogna pigliare più generalmente la parola, parte, per quello che abbraccia una cosa, i suoi modi, estremità, accidenti, proprietà, e generalmente tutti i suoi attri-

attributi. Sicchè, per esempio, sarà cercare il tutto dalle sue parti, il cercare lo spazio d'un triangolo dalla sua altezza e dalla sua base; e per l'opposito farà un cercare una parte dal tutto e un'altra parte, il cercare un lato d'un rettangolo dalla cognizione che si ha del suo spazio, e dell'altro lato che lo comprende.

Di qualunque natura siasi la quistion proposta da risolvere, la prima cosa da fare si è, il concepir chiaramente e distintamente ciò che precisamente domandasi; cioè a dire il punto preciso della quistione.

Perciò fa d'uopo lo schivar ciò che avviene a molti, i quali con una precipitazione di mente pogonsi a risolvere ciò che loro vien proposto, prima d'averne ben bene considerato i segni e le circostanze, donde potrebbero riconoscere ciò che domandasi: agguisa d'un fervo, a cui comandando il padrone d'andare in traccia d'un suo amico, egli frettoloso v'andasse, prima d'aver inteso più distintamente dal padrone, quale questo amico si fosse.

Comechè dunque in ogni quistione siavi qualche cosa d'ignoto, perchè altrimenti e' farebbe inutile il domandare; tuttavia, è forza, che quello stesso che è ignoto, sia segnato e caratterizzato da certe condizioni, le quali ne determinin a cercare anzi una cosa che un'altra, e le quali possano farci conoscere, d'aver trovato ciò che noi cerchiamo.

E queste condizioni dobbiam noi di subito attentamente rimirare, niente mai aggiungendovi, che non contengasi in ciò che fu proposto, e niente ommettendovi; imperocchè si può peccare nell'una e l'altra maniera.

Peccherebbesi nella prima maniera, se per esempio essendosi domandato, qual è quell'animale, che la mattina va con quattro piedi, il mezzodì con due, e la sera con tre, ci credessimo altretti a pigliar tutte queste parole di piede, di mattina, mezzodì, e sera, nel proprio



prio loro significato, e naturale. Perchè chi propose questo enigma, non vi ha messo per condizione, che così si avessero a pigliare; ma gli basta, che metaforicamente si piglino: e però sciogliesi tal quistione col dire, che quest'animale è l'uomo.

Poniamo similmente, che ne venga domandato, con qual artificio potrebbe esser fatta la figura d'un Tantalò, che stando appoggiato ad una colonna nel mezzo d'un vase in atto d'uomo, che s'abbassa per bere, e bere giammai non vi possa; perchè l'acqua può ben salire nel vaso fino alla bocca di lui; ma appena gli arriva all'estremità delle labbra, precipitevolmente tutta si fugge, lasciando il vaso stesso in asciutto. Peccherebbersi, se v'aggiugnessimmo condizioni, le quali niente servissero allo scioglimento di tal domanda: se si fermassimo in cercar qualche segreto maraviglioso in questa figura di Tantalò, che facesse fuggire l'acqua, appena giunti alle labbra: perchè ciò non include si nella quistione, la quale s'è ben intesa, dee ridursi a questi termini, di fare un vaso, che non tenga l'acqua, se non riempito fino ad una determinata altezza, e che la lasci uscire, quando siavi l'acqua in maggior copia. E ciò è molto facile; perchè bisogna solo ascondere un sifone nella colonna, sotto la cui base siavi un piccolo forame, onde l'acqua salir possa entro il braccio minor del sifone, e 'l braccio più lungo esca di sotto al piè del vaso. Finchè l'acqua messa nel vaso non salirà alla cima del sifone per lo braccio più breve, resterà nel vaso: ma giunta che siavi, ne fuggirà per lo braccio più lungo, che tien l'uscita aperta sotto al piè del vaso.

Dimandasi eziandio, qual essere poteva il segreto di quel bevitore d'acqua, che fecesi vedere in Parigi venti anni fa; e come far potevasi, che gittando acqua dalla sua bocca, nel medesimo tempo ne riempisse cin-

que o sei vasi di vetro, ogni uno d'acqua di colore diverso. Se c'immaginiamo, che queste acque di varj colori fossero nello stomaco di colui, e che egli le separasse, gittandone l'una nel primo vetro, e l'altre negli altri, cercheremo un segreto che mai non si troverà, perchè non è possibile. Si ha dunque solo a cercare, perchè l'acqua uscita nel medesimo tempo dalla medesima bocca sembrasse in ciascun vetro d'un colore diverso; e v'ha grand'apparenza, che ciò procedeva da qualche tintura, la quale aveva egli messa nel fondo di questi vasi.

**3** Questo eziandio è l'artificio di coloro, che propongono quistioni, le quali non vogliono che facilmente si possano risolvere. Cioè le circondan di molte condizioni inutili, e che niente giovā a ritrovarne lo scioglimento: tal che difficilmente si può scoprirne il vero della quistione, ma gittasi il tempo, e inutilmente stancasi la mente, fermandosi in cose infruttuose del tutto.

L'altra maniera con che si pecca nell'esaminar delle condizioni di ciò che ricercasi, si è, quando se ne ommette alcuna essenziale alla quistione proposta. Proponesi per esempio il modo di trovar con l'arte il moto perpetuo; imperciocchè ben si sa, che v'ha de' moti perpetui nella natura, come è quello delle fontane, de' fiumi, e degli astri. Alcuni che hanno considerato, che la terra gira intorno al suo centro, e che altro non è fuorchè una grossa calamita, di cui la calamita ha tutte le proprietà, hanno eziandio creduto, poterli disporre una calamita in tal guisa, che sempre circolarmente girasse. Ma quando ciò fusse, non sariafi soddisfatto al problema; di trovar con l'arte il moto perpetuo; imperciocchè questo sarebbe un moto simile a quello d'una ruota, che vien girata dalla corrente d'un fiume.

**2** Ben dunque esaminate che sianfi le condizioni, le qua-



quali disegnan ciò che v'è di sconosciuto nella quistione, bisogna dipoi esaminar ciò che v'è di noto; perchè quindi si dee arrivare alla cognizione di ciò che non vi si conosce. Perchè non abbiám ad immaginarci di dover trovare un nuovo genere di cose; mercecchè la nostra mente può solo stendersi a conoscere, che ciò che uno ricerca, partecipa nella tal o tale maniera della natura di quelle cose che da noi son conosciute. Se un uomo per esempio fosse cieco dalla nascita, indarno cercherebbonsi argomenti e prove per fargli aver le vere idee de' colori, quali noi le abbiamo mediante il senso della vista. Parimenti se la calamita o gli altri corpi, de quali cercasi la natura, fossero nuovi generi di cose, e tali che simili a quelli niente avesse concepito la nostra mente, non dovremmo sperare d'averne cognizione veruna per mezzo di ragionamento; ma ne avremmo bisogno d'una mente diversa dalla nostra. Laonde bisogna credere d'aver trovato ciò che può trovarsi dalla mente umana, se si può concepire distintamente una tal mistura di enti e di nature note a noi, la quale produca tutti quegli effetti, che noi veggiamo nella calamita.

Nell'attenzione fatta a ciò ch'è noto nella quistion da risolvere consiste principalmente l'analisi; tutta l'arte consistendo nel ritrar da questa esamina molte verità che posson farci scorta a conoscer ciò che noi cerchiamo.

Per esempio propongasì, *Se l'anima umana sia immortale*. Per ricercar ciò rechiamoci a consider la natura della nostr'anima. Vi si osserva primieramente, proprietà sua essere il pensare; e che ella può ben dubitare di che che sia, ma non già s'ella pensa; perchè lo stesso dubitare è un pensiero. Esaminiamo dipoi cosa sia il pensare; e veggendo, nell'idea del pensiero niente includersi di ciò che include si nell'idea della sostanza estesa, chiamata corpo, e poter si eziandio negar del

penfiero ciò tutto che s'appartiene al corpo ; come l'effe-  
 ler lungo, largo, e profondo, l'aver diverfità di par-  
 ti, l'effe- d'una determinata figura, l'effe- divifibile,  
 ec. fenza però distrugger l'idea che s'ha del penfiero ;  
 conchiuderemo, che'l penfiero non è un modo della fo-  
 ftanza eftesa ; imperciocchè la natura del modo fi è, il  
 non poter effere conceputo, negandofi di lui la cofa di  
 che egli è modo. Donde s'inferife ancora, che 'l pen-  
 fiero non effendo un modo della ftanza eftesa, bi-  
 fogna che egli fia l'attributo d'un'altra ftanza e che  
 pertanto la ftanza penfante, e l'eftesa fieno due ftanze  
 realmente diftinte. Quindi ne fiegue, che dalla di-  
 ftruzione dell'una non dee feeguire la diftruzione dell'al-  
 tra ; perocchè eziandio la ftanza eftesa propriamente  
 non fi diftrugge ; ma tutto quello che avviene in ciò,  
 che chiamiamo diftruzione, altro non è, fuorchè il  
 cangiamento e la diffoluzione d'alcune parti della ma-  
 teria, la quale fempre fi rimane nella natura ; ficcome  
 noi giudichiamo molto bene, che rompendofi tutte le  
 ruote d'un orologio, non però diftruggefì veruna fo-  
 ftanza, benchè dicefi l'orologio effe- diftrutto. Il che  
 dimoftra, che l'anima non effendo divifibile, nè com-  
 pofta di parti, non può perire ; e confequentemente  
 che ella è immortale.

Eccovi ciò, che chiamafi *analifi* o *rifoluzione*. Nel  
 che dee fi offervare

Primieramente ( la qual cofa bifogna eziandio prati-  
 car nel metodo detto di *compoftione* ) di paffar fempre  
 dalle cofe più note alle men note ; perchè niffun vero  
 metodo può sottrarfi da quefta regola.

Secondariamente, che'l metodo di rifoluzione è in  
 ciò differente da quello di compoftione, che nel primo  
 prendonfi quefte verità conofciute nell'efaminamento  
 particolare della cofa propofta, e non le cofe più gene-  
 rali, come fi fa nel metodo di dottrina. Così nell'e-  
 fempio poco fa propofto non fi principia da quefte maf-  
 fime



fine generali; Che niuna sostanza distruggesi, propriamente parlando; Che ciò, che distruzione s'appella, altro non è, fuorchè un discioglimento di parti; Che ciò, che non ha parti, non può essere distrutto, ec. ma come per gradi si va salendo a queste cognizioni generali.

Terzo, che non vi si propongano le massime chiare ed evidenti, se non a misura che se n'ha bisogno; dove nell'altro metodo quelle si stabiliscono sul bel principio, siccome più abbasso noi diremo.

Quarto finalmente, che questi due metodi non sono differenti fra di se, se non come il cammino che si fa, salendo da una valle ad un monte, è differente da quel che si fa dal monte scendendo nella valle; ovvero come son differenti di due modi, de'quali uno può valersi per lodar qualche persona discesa da San Luigi. L'uno si è, il mostrar, che questa persona ha il tale per padre, che era figliuolo del tale, questi d'un altro, e così fino a S. Luigi: l'altro si è il principiar da S. Luigi, e dimostrar, che egli ha avuto i tai figliuoli, e questi hanno avuto altri figliuoli, e così andar discendendo fino alla persona di cui si tratta. E quest'esempio nel nostro proposito è tanto più proprio, quanto è certo, che per trovare una genealogia ignota bisogna salir dal figliuolo al padre; ma per esporla dopo d'averla trovata, il modo più ordinario si è, il principiar dal tronco, per farne vedere i discendenti: e così per l'ordinario si fa nelle scienze, ove dopo esserci serviti dell'analisi per trovar qualche verità, ci serviamo dell'altro metodo per ispiegar ciò, che s'è trovato.

Quindi può intendersi, cosa è l'analisi de'geometri: eccone in che consiste. Venendo lor proposta una proposizione della quale ne ignoran la verità o la falsità, s'ella è un teorema, la possibilità, o l'impossibilità, s'ella è un problema; suppongon ciò essere, come loro vien proposto; ed esaminando ciò, che indi ne consegue,

se in tal'esaminamento arrivano a qualche verità chiara, della quale ciò che proponesi, sia una necessaria conseguenza, ne concludon, che la proposizion è vera; e ripigliandola poi donde avean finito, la dimostraran con l'altro metodo, che chiamasi *di composizione*. Ma se con una necessaria conseguenza cadono dalla proposizione fatta in qualche inconveniente o impossibilità, ne concludono, che la proposizione è falsa od impossibile.

Eccovi ciò che può dirsi generalmente dell'analisi, la quale consiste più nel giudizio e prudenza, che in regole particolari. Nondimeno queste quattro, che'l Descartes propone nel suo *Metodo*, posson esser utili, per non cadere in errore, volendo investigar la verità nelle scienze umane; avvegnachè per dire il vero elle sieno generali per ogni metodo, e non particolari per la sola analisi.

La prima si è, *di non ammetter mai cosa alcuna per vera, la quale non conoscasti evidentemente esser tale; cioè a dire di schivare attentamente la precipitazione e prevenzione, e di nulla comprender ne' suoi giudizi; fuorchè ciò, che s'è chiaramente presentasi all' intelletto, che non abbiavi motivo di metterlo in dubbio.*

La seconda, *di divider cadauna delle difficoltà che si esaminan, in quante parti si può, e che son necessarie per isciarle.*

La terza, *di condur con ordine i suoi pensieri, principiando dagli oggetti i più semplici e facili a conoscere, per salire a poco a poco come per gradini fino a' più composti, disponendo con qualche ordine eziandio que' che di lor natura l'un l'altro non si precedono.*

La quarta *di annoverar minutamente, e considerer che che sia, di modo che si possa esser certo di niente ommettere.*

Veramente è molto difficile l'osservar queste regole; ma giova sempre l'averle innanzi agli occhi, osservarle quan-



le quanto si può, allorchè si va in traccia della verità per via della ragione, inquanto la nostr' anima è atta a conoscerla.

## C A P I T O L O III.

*Del metodo di Composizione, e particolarmente di quello, che osservano i geometri.*

CIO' che abbiamo detto nel capo antecedente, ne ha già dato qualche idea del metodo di composizione, che è il più importante; imperciocchè di quello ci serviamo per il piegare ogni scienza.

Questo metodo principalmente consiste in principiar dalle cose più generali e più semplici, per passare alle men generali e più composte. Con questo si sfugge il replicare spesso le medesime cose. Imperocchè se si trattassero le specie avanti del genere, essendo impossibile il conoscer bene una specie, senza conoscerne il genere, bisognerebbe spiegar molte volte la natura del genere nella spiegazione di ciascheduna specie.

Bisogna eziandio osservar molte cose, per rendere questo metodo perfetto, e totalmente proprio al fine che dobbiam proporci; cioè di dare una cognizion chiara e distinta della verità. Ma perchè i precetti generali son più difficili da comprendere, quando sono separati da ogni materia; noi considereremo il metodo seguito da' geometri, il quale sempre fu giudicato il più acconcio per persuadere le verità, e totalmente convincer la mente. Mostreremo primieramente ciò che v'è di buono, e dipoi ciò che sembra esservi di difettoso.

I geometri avendo per fine di non asserir cosa che non convinca, hanno giudicato di poter ciò conseguire, osservando tre cose in generale.

La prima si è di non lasciare ambiguità veruna ne' termini. Al che hanno provveduto con le definizioni

de' vocaboli , delle quali abbiám parlato nella prima parte .

La seconda si è di *stabilire i lor ragionamenti solo sovra principj chiari ed evidenti , e a' quali niente da verun saggio si possa opporre* . Perciò prima di tutto pongon assiomi , i quali domandano che loro si concedano ; Imperciocchè son così chiari , che il volerli provare sarebbe un oscurarli .

La terza si è , di *provar dimostrativamente tutte le lor proposizioni* , non fervendosi , se non delle definizioni già date , de' principj già conceduti come evidentissimi , e delle proposizioni già innanzi dimostrate , e le quali poi divengono ad essi , come nuovi principj .

Sicchè può ridursi a questi tre capi tutto ciò che osservano i geometri per convincere l' intelletto ; e tutto contienli in queste cinque regole importantissime .

*Regole necessarie per le definizioni .*

1. *Non si lasci senza definirlo , qualsisia termine alquanto oscuro ed equivoco .*
2. *Nelle definizioni s' impieghino soli termini perfettamente noti , o di già spiegati .*

*Per gli assiomi .*

3. *Non pongasi assioma , se non di cose perfettamente evidenti .*

*Per le dimostrazioni .*

4. *Provinsi tutte le proposizioni alquanto oscure , sol impiengandovi , o le definizioni già fatte , o gli assiomi conceduti , o le proposizioni già dimostrate , o la costruzion della cosa stessa che si tratta , quando dovrà farsi qualche operazione .*

5. *Che*



5. *Che mai non ci abusiamo dell' equivoco de' termini, lasciando di sostituirvi mentalmente le definizioni, che gli ristringono e spiegano.*

Eccovi ciò, che i geometri hanno stimato necessario per rendere le prove convincenti e invincibili. Bisogna confessare, che l' attenzione nell' osservar queste regole è sufficiente per isfuggire i falsi ragionamenti nel trattare le scienze; il che senza dubbio è il principale; perchè tutto l' restante può dirsi anzi utile che necessario.

#### C A P I T O L O IV.

*Spiegazion più particolare di queste regole, e primieramente di quelle, che appartengono alle definizioni.*

**B**enchè già nella prima parte abbiain discorso dell' utilità delle definizioni de' termini; nondimanco ciò è tanto importante, che non può mai essere soverchio il ridirlo. Perocchè suol farsi un' infinità di dispute, materia delle quali per l' ordinario è la sola ambiguità de' termini, da chi presi in un senso, e da chi in un altro. Cosicchè cesserebbon grandissime contese in un momento, se o l' uno o l' altro de' disputanti si pigliasse il pensiero di spiegar chiaramente, e n poche parole ciò che egli intende per gli termini, che sono il soggetto della disputa.

Cicerone osservò, che il più delle dispute tra' filosofi antichi, e principalmente tra gli Stoici e gli Accademici, erano fondate su la sola ambiguità delle parole; gli Stoici per mettersi in maggior venerazione avendo preso i termini della morale in un senso diverso dagli altri: il che faceva credere, che la morale di essi fusse via più severa e perfetta; ancorchè questa pretesa perfezione fosse nelle sole parole, e non nelle cose, il sàvio degli Stoici pigliandosi i piaceri del vivere ugualmente che

che quello dell'altre sette, i quali sembravano men rigorosi, e non ischivando con meno di diligenza i mali e gli incomodi : con questo solo divario, che gli altri filosofi usavano le parole ordinarie di beni e di mali; magli Stoici godendo de' piaceri, chiamavanli, non beni, ma cose da preferire, *προηγμενα*; e fuggendo i mali, chiamavanli, non mali, ma cose da rigettarsi, *ἀποπροηγμενα*.

Egli è dunque utilissimo consiglio, il troncar da tutte le dispute tutto ciò che solo fondasi su l'equivoco delle parole; definendole con altri termini così chiari, che non possano prenderli in altro senso.

A questo serve la prima delle regole soppraddette; *Che non si lasci senza definirlo, verun termine, che alquanto oscuro sia ed equivoco.*

Ma per racconne tutta la dovuta utilità delle definizioni, fa d'uopo l'aggiungervi la seconda regola; *Che nelle definizioni mettansi que' soli termini, che son già noti perfettamente, o già spiegati*; cioè a dire che mettansi que' soli termini, che chiaramente quanto si può disegnan l'idea, che vuol significarsi con la parola definita.

Perchè quando assai chiaramente e distintamente non s'è disegnata l'idea alla quale vuolsi unire una parola, egli è quasi impossibile, che nel proseguimento insensibilmente non si passi a un'altra idea; cioè a dire che qualunque volta s'adopra questa parola, invece di sostituirle mentalmente la medesima idea, che s'è disegnata, se ne sostituisce un'altra, che ne vien suggerita dalla natura. E di ciò agevolmente ce ne possiamo accorgere, sostituendo espressamente la definizione al definito. Perchè ciò non dee cangiare il senso della proposizione, quando il definito sia sempre rimasto nella stessa idea; ma quando rimasto non vi sia, cangerà sempre la proposizione.

Ciò tutto meglio comprenderassi con qualche esempio.



pio. Euclide definisce l'angolo piano rettilineo; *Il concorso di due linee rette inclinate in un medesimo piano*. Se si considera questa come una semplice definizione di parola, di modo che si consideri il termine, *angolo*, come ignudo d'ogni significato, niun può biasimarsi di dargli quello di concorso di due linee, cosicchè sempre lo ritenga; e il far ciò ad Euclide era permesso. Ma egli era tenuto a sovvenirsene, e prender solo in questo senso la parola, *angolo*. Per veder dunque s'egli lo ha fatto, qualunque fiata parla dell'angolo, fa d'uopo il sostituirvi la definizione che gli ha dato; e se sostituendola trovasi qualche inconveniente in ciò che egli dice dell'angolo, ne seguirà, che egli non è rimasto nell'idea assegnatagli, ma insensibilmente è passato a un'altra. Egli per esempio insegna a dividere un angolo in due parti uguali. Sostituitemi la definizione. Chi non vede, non essere il concorso delle due linee che si divide; nè quel concorso che ha due lati e una base o sottendente; ma che ciò tutto conviene a quello spazio, e concorso che tra le suddette linee è compreso.

Egli è evidente, che ciò che ha ingannato Euclide, e che ha fatto che non definisse l'angolo con la parola di spazio compreso tra due linee che concorrono, si è, perchè vedeva, che questo spazio poteva esser maggiore, o minore, quando i lati dell'angolo sono più lunghi o più brevi, senza che però siane maggiore l'angolo, o minore. Ma non dovea quindi concludere, che l'angolo rettilineo non è uno spazio; ma solamente che egli è uno spazio compreso tra due linee, che concorrono, indeterminato secondo l'una delle dimensioni corrispondente alla lunghezza di queste due linee, e determinato secondo l'altra dalla parte proporzionale d'una circonferenza, la quale ha per centro il punto, dove queste linee concorrono.

Questa definizione così chiaramente spiega l'idea che tutti gli uomini hanno d'un angolo, che insieme è definizione

nizioni di nome e di cosa; salvochè la parola, *angolo*, nel discorso ordinario degli uomini eziandio comprende l'angolo solido; dove da questa definizione ella si restringe a significare un angolo piano rettilineo. E quando si è così definito l'angolo, egli è fuor d'ogni dubbio, che qualunque cosa potrà poi dirsi dell'angolo piano rettilineo, quale trovasi in ogni figura rettilinea, sarà vera di quest'angolo così definito, senzachè siamo mai obbligati a cangiare idea, nè che scoprafi veruno inconveniente nel sostituire la definizione al definito. Imperocchè questo spazio così spiegato può dividersi in due, in tre, in quattro; questo spazio ha due lati tra' quali è compreso; questo dalla parte che è indeterminata sotto di se, può esser terminato con una linea, che chiamasi base o sottendente; questo non è considerato come maggior o minore per esser compreso tra linee più lunghe o più brevi; perchè secondo tal dimensione essendo esso indeterminato, quindi non dee prendere la grandezza sua o piccolezza: per questa definizione trovasi il modo di giudicare se un angolo è uguale a un altro, o s'è maggiore, o se minore. Imperciocchè la grandezza di questo spazio non essendo determinata se non dalla parte proporzionale d'una circonferenza che ha per centro il punto ove concorron le linee, le quali comprendon l'angolo: allorchè due angoli sono misurati ciascuno dalla parte aliquota uguale della sua circonferenza, come da una decima parte, sono uguali; e se uno ne ha la decima parte, e l'altro la dodicesima, quello che ne ha la decima, è maggiore di quello che ne ha la dodicesima. Dove dalla definizione d'Euclide non può intendersi in che consista l'uguaglià di due angoli; il che genera una confusione incredibile ne' suoi Elementi; siccome ha osservato il Ramo, avvegnachè egli meglio non vi riesca.

Eccovi altre definizioni d'Euclide, dove commette il medesimo fallo, che in quella dell'Angolo. *La Ra-*  
*gio-*



gione (ei dice) è una relazione di due grandezze del medesimo genere paragonate insieme nella quantità: La Proporzione è una similitudine di ragioni.

Secondo queste definizioni il termine, *Ragione*, dee comprender la relazione che v'è tra due grandezze, allorchè vi si considera, di quanto l'una avanza l'altra; perchè non può negarsi, che ella non sia una relazione di due grandezze paragonate nella quantità. E in conseguenza quattro grandezze averanno proporzione insieme, quando la differenza della prima alla seconda è uguale alla differenza della terza alla quarta. Non possono dunque riprendersi queste definizioni d'Euclide, purchè egli stiasi in queste idee, da se disegnate da tali parole, e alle quali ha dato i nomi di *ragione*, e di *proporzione*. Ma egli non vi sta; perchè in tutto il proseguimento del suo libro questi quattro numeri, 3. 5. 8. 10. non sono proporzionali; benchè loro convenga la definizione da esso data al termine *proporzione*; perocchè tra'l primo numero e'l secondo, paragonati nella quantità, v'è quella relazione, che vi è tra'l terzo e'l quarto.

Per non cader dunque in simile inconveniente; bisognava notare, che possono due grandezze paragonarsi in due modi; l'uno considerando quanto l'una grandezza avanza l'altra; l'altro, come l'una contienfi dall'altra. E siccome queste due relazioni sono diverse; così doveasi dar loro nomi diversi; alla prima dando il nome di *differenza*, e riservando all'altra il nome di *ragione*. Bisognava poi definir la *proporzione*, l'uguaglià dell'una o l'altra di queste sorte di relazioni, cioè o della *differenza*, o della *ragione*: e perchè ciò ne forma due specie, così ancor distinguerle con due nomi diversi, chiamando l'uguaglià delle differenze, *proporzion aritmetica*; e l'uguaglià delle ragioni, *proporzion geometrica*. E perchè questa seconda è di maggior uso che la prima, potevasi eziandio avvertire, che

quan-

quando semplicemente nomasi *proporzione*, o *grandezze proporzionali*, intendesi la proporzion geometrica, e non l'aritmetica, se non quando s'esprime. Eccovi ciò che avrebbe rischiarata ogni oscurità, e tolto via ogni equivoco.

Ciò tutto ci dà a conoscere, che non dobbiamo abusarci di quella massima, che le definizioni delle parole son arbitrarie; ma bisogna por mente di disegnar sì chiaro e distintamente l'idea, alla quale vogliamo unire la parola definita, che non possa esservi inganno nel proseguimento del discorso, col cangiar questa idea; cioè col pigliar la parola in un senso diverso da quel che se l'è dato nella definizione, cosicchè non possa sostituirsi essa definizione al definito, senza incorrere in qualche inconveniente.

## CAPITOLO V.

*Che sembra, i geometri non aver sempre ben compreso la differenza che c'è tra la definizione delle parole, e la definizion delle cose.*

**B**enchè nissun autore usi le definizioni delle parole meglio de' geometri; tuttavolta io credo d'essere obbligato a notare, che essi non hanno sempre fatto riflesso alla differenza che c'è tra la definizion delle cose e quella delle parole, cioè che le prime possono impugnarsi, ma non già le seconde. Perchè io li veggio contendere delle definizioni delle parole con quell'ardore medesimo, col quale contenderebbon trattandosi delle stesse cose.

Così leggesi ne' *Commentarj* del Clavio sopra Euclide una lunga disputa e molto calda tra 'l Peletier e lui circa lo spazio compreso tra la tangente e la circonferenza; il quale il Peletier pretendeva non essere un angolo, e'l Clavio teneva l'opposto. A chi non apparisce, che



che tutto questo contrasto poteasi terminare in una parola, domandando all' uno e l' altro, ciò che intendeva per la parola angolo?

Veggiamo eziandio, che Simone Stevino, famosissimo Matematico del Principe d' Orange, avendo definito il Numero, *essere cioè, onde spiegasi la quantità di ciascheduna cosa*, dopo dà nelle furie contro chi non vuole, che l'unità sia numero, insino a far delle sciamazioni rettoriche, come se ella fosse una disputa molto importante. Egli è ben vero, che in questo discorso v' inferisce una quistione di qualche rilevanza, cioè se l'unità è al numero, come il punto alla linea. Ma ciò bisognava distinguere, per non confonder due cose diverse; e bisognava trattar separatamente queste due quistioni; l' una se l' unità è numero, l' altra se l' unità è al numero cioè, che il punto è alla linea; e dir della prima, che era sol una disputa di nome, e che l' unità era numero, o non era, secondo la definizione che al numero volevasi dare. Perchè definendolo come Euclide: *Il numero è una moltitudine composta di unità*, era evidente, che l' unità non è numero. Ma questa definizione d' Euclide essendo arbitraria, ed essendo permesso il dargli al numero un' altra, se gliene poteva dare una simile a quella dello Stevino, giusto la quale l' unità è numero. Quindi è sciolta la prima quistione, senzachè però in oltre possa opporsi cosa alcuna a chi non vuol chiamar numero l' unità senza una manifesta petizion di principio; siccome può vedersi, esaminando le pretese dimostrazioni dello Stevino; delle quali questa è la prima:

*La parte è della stessa natura del tutto:  
L' unità è parte d' una moltitudine d' unità:  
Dunque l' unità è della stessa natura che una moltitudine di unità; e per conseguente ella è numero.*

Quest' argomento è nullo. Perchè se la parte sempre fosse della medesima natura col suo tutto, ne seguirebbe,

be, che ella sempre aver dovrebbe il medesimo nome del tutto; mentre avviene sovente l'opposto. Un soldato è una parte dell'esercito, e non è un esercito; una camera è parte della casa, e non è casa; un mezzo cerchio non è cerchio; la parte d'un quadrato non è un quadrato. Al più dunque prova quest'argomento, che l'unità essendo parte della moltitudine delle unità, ha qualche cosa di comune con tutte queste moltitudini, giusto la quale potrà dirsi, che elle sono d'una medesima natura. Ma ciò non prova, che siavi obbligo di dare il medesimo nome di numero all'unità, e alla moltitudine dell'unità; perchè se si vuole, può la moltitudine delle unità ritenere il nome suo di numero, e all'unità dare solo il nome suo d'unità, o di parte del numero.

La seconda ragione dello Stevino non è punto migliore.

*Se da un numero dato non si toglie alcun numero, resta il numero dato:*

*Dunque se l'unità non fosse numero, dal tre togliendosi un'unità, resterebbe il numero dato; il che è un inconveniente.*

Ma questa maggiore è ridicola, e suppone ciò, che è in quistione. Perchè Euclide negherà, che resti il numero dato quando non vi si toglie alcun numero. Imperciocchè acciocchè non resti tal quale egli era, basta che tolga si via o un numero o una parte di numero, qual è l'unità. E se quest'argomento valesse, proverebbesi nella medesima guisa, che levandosi un mezzo cerchio da un cerchio dato, il cerchio dato rimarrebbe, perchè non vi si leva alcun cerchio.

Pertanto gli argomenti tutti dello Stevino provano al più, che può definirsi il numero in guisa, che la parola, numero, convegna all'unità, perchè l'unità, e la moltitudine hanno assai di convenienza, per esser significate da un medesimo nome: ma in nissun modo provano,



no, che eziandio non possa definirfi il numero, ritrizzando questo termine alla moltitudine delle unità, per non esser poi necessitati ad eccettuarne l'unità, ogniqualvolta spiegansi le proprietà che convengono a tutti i numeri, e all'unità non convengono.

Ma la seconda quistione, cioè se l'unità è agli altri numeri, come il punto alla linea, non è della medesima natura che la prima, nè una quistion di nome, ma di cosa. Perchè assolutamente è falso, che l'unità sia al numero, come alla linea il punto; conciossiachè l'unità aggiunta al numero lo fa maggiore; ma non già il punto aggiunto alla linea; l'unità è parte del numero, ma non il punto della linea; e l'unità levata via dal numero, il numero dato non rimane; dove rimane la linea data, dalla quale levasi via un punto.

Il medesimo Stevino è pieno di fomiglianti dispute su le definizioni delle parole; come quando siiscalda per provar che 'l numero non è una quantità discreta; che la proporzion de' numeri è sempre aritmetica, e non mai geometrica; che ogni radice di qualunque numero è un numero. Il che dimostra, non aver lui compreso, cosa propriamente fosse una definizione di parole; e d'aver pigliato le definizioni delle parole, le quali non vengono in disputa, per le definizioni delle cose, delle quali può disputarsi con ragione.

## C A P I T O L O VI.

*Delle regole appartenenti agli assiomi, cioè alle proposizioni chiare ed evidenti per se stesse.*

**T**utti convengono, che v'ha delle proposizioni così chiare ed evidenti per se stesse, che non hanno bisogno d'essere dimostrate; e che tutte quelle che non si dimostrano, deggiono esser tali, per essere principj d'una vera dimostrazione. Perocchè per ogni poco che

sieno incerte, egli è chiaro, che esser non possono il fondamento d'una conclusione del tutto certa.

Ma molti ben non comprendono, la chiarezza d'una proposizione e l'evidenza in che consiste. Perchè primieramente non è da immaginare, che una proposizione sia chiara ed evidente sol quando nissun contradice a quella; e che debba stimarsi dubbiosa, o almeno fiavi obbligo di provarla, quando alcuno la nega. Se ciò fusse, nulla ci sarebbe di certo ed evidente; perchè furonvi filosofi, che hanno professato di dubitar generalmente di chechessia; ed altri che hanno preteso, niuna proposizione esser più verisimile della sua contraria. Non dunque dal contradire deesi giudicar della certezza e dell'evidenza; niente avendovi di che non possa quistionarsi almeno con parole. Ma deesi stimar chiaro ciò che sembra tale a que' che voglion prendersi il pensiero di considerare attentamente le cose, e voglion dire con sincerità quel che internamente ne giudicano. Però c'è in Aristotile un detto sensatissimo, che la dimostrazione rimira propriamente il solo discorso interno, e non l'esterno; perchè nulla è sì ben dimostrato, che un ostinato negar nol possa, e non persista in contender con parole di quelle medesime cose, delle quali interiormente è persuaso; la quale è una pessima disposizione, e indegnissima d'una mente sana: benchè sia la verità, che tal vizio pigliasi sovente nelle scuole della filosofia, per l'uso introdottovi di disputar di cheche sia, e di recarsi a onore il non ceder mai; giudicandosi quegli aver più ingegno, ch'è il più pronto in trovar sutterfugj. Dove il carattere d'un uomo saggio e sincero si è, di arrendersi alla verità appena scoperta, e di amarla nella bocca medesima del suo avversario.

Secondariamente gli stessi filosofi, che giudican, tutte le nostre idee nascere da' nostri sensi, sostengono parimenti, che da' sensi tutta la certezza ed evidenza im-

me-



mediatamente o mediatamente proviene. *Perchè* ( dicono ) *questo medesimo assioma, il quale stimasi il più chiaro ed evidente che si possa desiare; Il tutto è maggior della sua parte: non ha tenuto credenza nella nostr'anima, se non perchè fin dalla fanciullezza abbiamo trovato in particolare, che tutto l'uomo è maggior del suo capo; e tutta una casa è maggior della sua camera; d'un albero un bosco, e d'una stella il cielo.*

Questa immaginazione è tanto falsa, quanto è quella che rigettata abbiamo nella prima parte; *Ogni nostra idea da' sensi aver la sua origine.* Perchè se noi fossimo certi di questa verità; *il tutto esser maggiore della sua parte*, solo perchè ne abbiam fatto molte osservazioni fin dalla nostra infanzia, noi non ne saremmo probabilmente certi, perchè l'induzion non è un mezzo certo di conoscere una cosa, se non quando siamo certi, che l'induzione è intera; niente essendo più frequente, che 'l discoprire la falsità di ciò che credevamo esser vero fondati sopra induzioni, che apparivano così generali, che le giudicavamo incapaci d'eccezione.

Per lo passato fin già non molti anni sono, credevasi cosa indubitabile, che l'acqua contenuta in un sifone volto all'insù, che avesse un braccio più largo dell'altro sarebbe stata sempre allo stesso livello, nè s'alzerebbe più nel braccio più angusto di quello che nel braccio più largo ella sia: imperciocchè con infinità d'osservazioni ognuno accertato se n'era. E tuttavia dipoi s'è scoperto, ciò essere il falso, quando un braccio estremamente è angusto; perchè quivi ascende l'acqua ad altezza maggiore. Ciò tutto dimostra, che le sole induzioni non possono dare una certezza intera d'alcuna verità, quando noi non siamo sicuri, che quelle sieno generali: la qual cosa è impossibile. E per conseguente noi probabilmente non saremmo certi della verità di quell'assioma, *Ogni tutto è maggior della sua parte*, quando sol ne fossimo certi, per aver veduto che un uomo è maggior del suo

capo, un bosco d'un albero, una casa d'una camera, il cielo d'una stella; perchè noi avremmo sempre motivo di dubitare, che fiaci qualche altro tutto non maggior della sua parte al quale non abbiamo noi posto mente.

Dunque non dalle osservazioni fatte fin dalla nostra infanzia dipende la certezza di questo assioma; perchè per lo contrario niente può più tenerci in errore, che il fermarci ne' pregiudizj della nostra infanzia. Ella dunque dipende dalle stesse idee chiare e distinte che noi abbiamo del tutto e della parte, nelle quali chiaramente contienfi e che 'l tutto è maggior della parte, e che la parte è minore del tutto. E tutto quello che ci han giovato le osservazioni che fatte abbiamo d'un uomo maggior del suo capo, e d'una casa maggiore d'una camera, si è, che quelle hanno dato a noi occasione che ponessimo mente alle stesse idee *del tutto e della parte*. Ma assolutamente è falso, che elle sieno la cagione di questa certezza assoluta e costante, che abbiamo noi della verità di quest'assioma, come penso d'aver dimostrato.

Quanto abbiamo detto di quest'assioma, penso potersi dire di tutti gli altri; e però io credo, che la certezza ed evidenza della cognizione umana nelle cose naturali dipende da questo Principio.

*Ciò tutto che nell'idea chiara e distinta d'una cosa contienfi, con verità può affermarsi della medesima cosa.*

Così perchè l'esser animale contienfi nell'idea dell'uomo, posso affermar dell'uomo, lui essere *animale*: perchè l'aver tutti i suoi diametri uguali contienfi nell'idea del cerchio, posso affermar d'ogni cerchio, che tutti i suoi diametri sono uguali: perchè l'aver i suoi tre angoli uguali a due retti contienfi nell'idea del triangolo, posso affermar ciò d'ogni triangolo.

Nè può negarsi questo principio senza distrugger tutta l'evidenza della cognizione umana, e stabilire un ridicolo.



dico lo Pirronismo. Perchè noi non possiamo giudicar delle cose, se non dall' idee che ne abbiamo; imperciocchè noi non abbiamo altro modo di concepir le cose, se non in quanto elle sono nella nostra mente; ed elle non ci sono, se non mediante le loro idee. Che se i giudizj che noi formiamo, considerando queste idee, non riguardassero le cose in se stesse, ma solamente i nostri pensieri, cioè a dire se dallo scorgere chiaramente che l'aver tre angoli uguali a due retti contienfi nell' idea del triangolo, io non avessi il diritto di conchiudere, che realmente ogni triangolo ha i tre angoli uguali a due retti; ma solamente che io penso così; egli è evidente, che non avremmo noi veruna cognizion delle cose; ma de' nostri soli pensieri; e in conseguenza niente sapremmo delle cose, le quali crediamo di sapere con più di certezza; ma solamente sapremmo, che noi pensiamo esser quelle così: il che manifestamente distrugerebbe ogni scienza.

Nè v' ha di che temere, che alcuno seriamente nieghi questa conseguenza, cioè che di nessuna cosa sapremmo, s' ella è vera o falsa in se stessa. Perchè ve n' ha di così semplici, ed evidenti, come *io penso, dunque io sono*; *Il tutto è maggiore della sua parte*, che egli è impossibile il dubitare seriamente, s' elle sieno tali in se stesse, quali noi le concepriamo: La ragione si è, che non può dubitarsi senza pansarci, e non ci si può pensare senza crederle vere, e per conseguente non si può dubitarne.

Tuttavia questo solo principio non basta, per giudicare di quello che dee ammettersi per assioma. Perchè alcuni attributi veramente contengonsi nell' idea delle cose, che tuttavia possono e deggonfi dimostrare; come l' ugualità di tutti gli angoli d' un triangolo a due retti, e tutti quelli d' un esagono a otto retti. Ma è d' uopo il porre mente, se c' è bisogno solamente di considerare la cosa con un' attenzione mediocre, per

veder chiaramente, che un tal attributò vi si contiene; ovvero se in oltre è di necessità l'unirvi qualche altra idea, per conoscervi questo legame. Quando solamente v'è bisogno il considerare l'idea, la proposizione può prenderfi per assioma; sopra il tutto quando questa considerazione sol richiegga un'attenzione mezzana, di che tutti gl'ingegni ordinarj sono capaci. Ma se v'abbisogna qualche altra idea oltre all'idea della cosa, allor quella è una proposizione, la quale bisogna dimostrare. Pertanto possono darfi queste due regole per gli assiomi.

## I. REGOLA.

**Q**uando per chiaramente vedere, che un attributo conviene ad un soggetto, come per vedere, che al tutto conviene l'esser maggior della parte, v'è sol bisogno di considerar le due idee del soggetto e dell'attributo con un'attenzione mezzana, cosicchè ciò non possa farsi senza comprendere che l'idea dell'attributo veramente contienfi ne ll'idea del soggetto; allora si ha il diritto di prender questa proposizione per un assioma, il quale non ha bisogno di essere dimostrato, perchè ha da se stesso tutta quell'evidenza, che dalla dimostrazione potrebbe ricevere; la quale altro far non potrebbe, fuorchè mostrare, che quest'attributo conviene al soggetto, servendosi d'una terza idea per dare a conoscere questo legame; il che digià si conosce senza l'ajuto d'alcuna terza idea.

Ma non bisogna confondere una semplice spiegazione, ancorchè avesse qualche forma d'argomento, con una vera dimostrazione. Perchè alcuni assiomi hanno bisogno d'essere spiegati per darli meglio ad intendere, benchè non abbian bisogno d'essere dimostrati; altro non essendo la spiegazione, che il dire in altri termini, e più diffusamente ciò che nell'assioma contienfi; dove la dimostrazione domanda qualche nuovo mezzo  
ter-



termine, il quale nell' assioma chiaramente non contiene.

## 2. R E G O L A.

**Q**Uando la sola considerazion dell' idee del soggetto e dell' attributo non basta per veder chiaramente, che l' attributo conviene al soggetto; allora la proposizion che lo afferma, non dee prendersi per assioma, ma dee dimostrarsi; pigliandosi qualche altra idea per dimostrar questo legame; come pigliasi l' idea delle linee parallele per mostrar, che i tre angoli del triangolo son uguali a due retti.

Queste due regole son più importanti, che non si stima. Perchè un de' difetti, il più ordinario fra gli uomini, consiste in non consultare abbastanza se stessi nelle cose che affermano o negano; in riportarlene a quello che ne hanno udito a dire, o altre volte pensato, senza riflettere a quel che ne penserebbon eglino stessi, quando considerassero con più d'attenzione ciò che passa loro per la mente; in badare più al suon delle parole, che all' idee vere delle medesime; in asserir come chiaro ed evidente quel che da loro non può concepirsi; in negar come falso quel che sarebbe loro impossibile di non creder vero, quando volessero prendersi la briga di seriamente pensarvi.

Que' per esempio che dicono che in un pezzo di legno oltre alle sue parti, e alla situazione, figura, moto, o quiete di quelle, e oltre a' pori che vi sono tra le medesime parti, eziandio vi è una forma sostanziale distinta da tutto ciò, credonsi di non dir cosa, la quale certa non sia; e pure dicono una cosa, la quale nè essi, nè veruno mai ha intesa, nè intenderà mai.

Che se per lo contrario vuolsi spiegare ad essi gli effetti della natura per le parti insensibili di che sono i corpi composti, per la differente situazione, grandezza, fi-

gura, moto o quiete di quelle, e per gli pori alle medesime frapposti, i quali danno o chiudono il passaggio ad altre materie; credonfi costoro, che narrinfi loro sole chimere; avvegnachè loro niente si dica, che facilissimamente concepire non possano. Parimenti con un rovesciamento strano di mente la facilità che hanno di concepir queste cose, gl'induce a credere, non esser quelle le vere cagioni degli effetti della natura, le quali giudican essere più misteriose ed occulte. Sicchè son più disposti a credere a chi li spiega con principj che non concepiscono, di quello che a chi solo servesi di principj che intendono.

E ciò, che eziandio più muove a ridere, ogni qualvolta loro si favella di parti insensibili, credonfi d'aver assai di fondamento per rigettarle, perchè non cadono sotto alla vista, e al tatto. E intanto restansi paghi delle lor forme sostanziali, della gravità, virtù attrattive, ec. le quali non solamente veder non possono, nè toccare, ma ne pur concepire.

## CAPITOLO VII.

*Alcuni assiomi importanti, che possono servir di principj a grandi verità.*

**T**utti confessano, esser giovevole l' avere a memoria molti assiomi e principj, che essendo certi ed evidenti, posson servire di fondamento per conoscer le cose più occulte. Che quelli che volgarmente s'assegnano, sono di sì poco uso, che è assai inutile il saperli. Perchè quello che chiamano il primo principio della cognizione; *E' impossibile, che una cosa sia insieme e non sia*; è chiarissimo e certissimo; ma non veggio a qual cognizione possa egli condurne. Do a credermi dunque, che questi potranno essere di maggior frutto. Principierò da quelli che abbiamo già spiegato.



I. A S S I O M A.

**C**HE che contienfi nell' idea chiara e distinta d' una cosa, può affermarsi di quella con verità.

2. A S S I O M A.

**L'**Esistenza, almeno possibile, contienfi nell' idea di tutto quello, che chiaramente noi e distintamente concepiamo.

Perchè concependo chiaramente una cosa, non possiamo non la riguardare come possibile; perchè la sola contraddizione tra le nostre idee ci dà a credere, che una cosa esser non può. Ma non può esserci contraddizione in un'idea, quando è chiara e distinta.

3. A S S I O M A.

**I**L niente di niuna cosa può essere cagione.

Da questo altri assiomi provengono, che possono chiamarsi corollarj; quali sono i seguenti.

4. A S S I O M A.

O primo corollario del terzo assioma.

**N**luna cosa o perfezione di cosa attualmente esistente può avere il niente, o una cosa non esistente per cagione della sua esistenza.

## 5. ASSIOMA.

O secondo corollario del terzo assioma.

**O**gni realtà o perfezione che è in una cosa, è formalmente o eminentemente nella sua cagione prima e totale.

## 6. ASSIOMA.

O terzo corollario del terzo assioma.

**N**un corpo può muovere se stesso; cioè dare a se il moto, che non ha.

Questo principio è di sua natura così evidente, che egli ha introdotto le forme sostanziali, e le qualità reali della gravità e leggerezza. Perchè i filosofi dall'una parte veggendo essere impossibile, che il corpo mobile movesse se stesso; e dall'altra parte essendo falsamente persuasi, nulla esserci fuori della pietra che abbasso la spinga mentre cade, hanno stimato essere di necessità il distinguere in una pietra due cose, la materia che ricevesse il moto, e la forma sostanziale, che ajutata dall'accidente della gravità lo desse: non riflettendo, o che cadeano in quell'inconveniente che voleano sfuggire, se parimenti questa forma era materiale, cioè una vera materia; o se ella non era materia, doveva essere una sostanza, la quale ne fosse realmente distinta; il che chiaramente concepire era loro impossibile; quando non la concepissero come uno spirito, cioè a dire come una sostanza che pensa, qual è veramente la forma dell'uomo, e non la forma di qualsivisia altro corpo.



7. A S S I O M A .

O quarto corollario del terzo assioma.

**N**issun corpo , il quale non è mosso , può muovere un altro corpo . Perchè se un corpo essendo in quiete non può dare il moto a se stesso molto meno il può dare a un altro corpo .

8. A S S I O M A .

**N**ON si dee negar quello che è chiaro ed evidente ; perchè non possa comprendersi quello che è oscuro .

9. A S S I O M A .

**D**ella natura d' uno spirito finito si è il non poter comprendere l' infinito .

10. A S S I O M A .

**L**a testimonianza d'una persona infinitamente possente , infinitamente sapiente , infinitamente buona , e infinitamente vera dee con più di forza persuadere il nostro intelletto , di quello che le più convincenti ragioni .

» Perchè deggiamo essere più certi , che chi è infinitamente intendente non ingannasi , e chi è infinitamente buono , non inganna , di quello che noi siamo certi di non ingannarci nelle cose più chiare .

Questi tre ultimi assiomi sono il fondamento della Fede , della quale più abbasso potremo dir qualche cosa .

## II. ASSIOMA.

**I** Fatti, de' quali i sensi posson darne il giudizio, venendo affermati da un numero grandissimo di persone di tempi diversi, nazioni diverse, e interessi diversi, le quali ne parlano come di cose che fanno da se medesime, e le quali non può sospettarsi che abbiano cospirato insieme, per stabilire una menzogna; debbono giudicarsi così certi e' indubitabili, come se gli avessimo noi veduti con gli occhi nostri propri.

Questo è il fondamento della maggior parte delle nostre cognizioni; essendo infinitamente più le cose che noi sappiamo per questo mezzo, che quelle che noi sappiamo da noi stessi.

## CAPITOLO VIII.

*Delle regole che appartengono alle dimostrazioni.*

**U**NA vera dimostrazione chiede due cose; l'una che nella materia niente siavi che certo non sia e indubitabile; l'altra che niente siavi di vizioso nella forma dell'argomentare. Si otterrà per certo l'una cosa e l'altra, se si osserveranno le due regole, che abbiamo date.

Perchè niente faravvi che vero nella materia e certo non sia, quando tutte le proposizioni, che vi si pongono, acciocchè servan di prove, sono,

Ovvero definizioni delle parole che si sono spiegate, delle quali, essendo arbitrarie, non si può muover litigio;

Ovvero assiomi che sono stati ammessi come chiari ed evidenti per se stessi, conforme la terza regola;

Ovvero proposizioni già dimostrate, e che per conseguenza son divenute chiare ed evidenti per la dimostrazione che se n'è fatta;



Ovvero la costruzione della cosa medesima di cui si tratta, quando v'è qualche operazione da fare; la quale esser dee tanto indubitabile, quanto il restante; imperciocchè questa dimostrazione dee prima essere dimostrata possibile, quando vi fusse qualche dubbio, che ella non fusse tale.

Egli è dunque chiaro, che osservandosi la prima regola, non mai per prova s'affermarà proposizione veruna, la quale certa ed evidente non sia.

Facilmente anche dimostrasi, che non si peccherà contro alla forma dell'argomentazione, quando s'osservarà la seconda regola, che è di non s'abusar mai dell'equivoco de' termini, e di sostituirvi mentalmente le definizioni, che gli ristrongono gli spiegano.

Perchè se avviene mai che si pecchi contro questa seconda regola ne' sillogismi, egli è ingannandoci nell'equivoco di qualche termine, e prendendolo in un senso nell'una, e in altro nell'altra premessa. Il che principalmente avviene nel mezzo termine del sillogismo, il quale pigliandosi in due sensi diversi nelle due premesse, è il difetto più comune degli argomenti viziosi. Egli è dunque chiaro, che si schiverà tal difetto, osservandosi questa seconda regola.

Non però quindi ne siegue, che oltre al vizio che nasce dall'equivoco de' termini, non ne siano degl'altri nell'argomentare; ma egli è quasi impossibile, che un uomo d'ingegno mezzano, e alquanto perspicace vi cada mai, massimamente nelle materie speculative. Laonde farebbe impossibile l'avvisare a porvi mente, e darne regole: farebbe anche nocivo, perchè l'applicarsi a queste regole soverchie potrebbe divertirci dall'attenzione dovuta alle necessarie. Perciò veggiamo, i geometri mai non prenderli pensiero della forza de' loro argomenti, nè di conformarli alle regole della logica, nè tuttavia vi peccano; perchè ciò si fa naturalmente, e senza bisogno di studio.

Vi è ancora un'osservazion da fare sopra le proposizioni, che hanno bisogno d'essere dimostrate: cioè non doverfi porre in questo numero quelle, che possonfi dimostrare con l'applicazion della definizione dell'evidenza a ciascheduna proposizion evidentè. Perchè quando ciò fosse, qualsichè niun assioma ci sarebbe, che non avesse bisogno d'essere dimostrato; imperciocchè quasi tutti posson essere dimostrati da quello il quale abbiám detto poter prendersi, per lo fondamento di tutta l'evidenza: *Tutto ciò che chiaramente veggiamo contenersi nell'idea chiara e distinta d'una cosa, può affermarsi di quella con verità.* Può dirsi per esempio.

*Tutto ciò che chiaramente veggiamo contenersi nell'idea chiara è distinta d'una cosa può affermarsi di quella con verità.*

*Ma chiaramente veggiamo che l'idea chiara e distinta che abbiám del tutto, contiene, lui esser maggiore della sua parte:*

*Dunque può affermarsi con verità, che il tutto è maggiore della sua parte.*

Ma conciossiachè questa prova sia ottima, tuttavia non è necessaria, perchè la nostra mente vi supplisce la maggiore, senza esservi bisogno di farvi una particolar attenzione; e però chiaramente scorgesi ed evidentemente, che il tutto è maggior della sua parte, senza esservi bisogno di riflettere, donde nasca tal evidenza. Perchè queste son due cose diverse; conoscer evidentemente una cosa, e sapere d'onde tal evidenza procede.



## CAPITOLO IX.

*Di alcuni difetti che ordinariamente s'incontran  
nel metodo de' geometri.*

**A**bbiam veduto, quanto v'è di buono nel metodo de' geometri, e lo abbiam ridotto a cinque regole, le quali non è mai soverchio il tenere a mente. Ed è forza il confessare, che niente c'è di più ammirabile, che l'aver scoperte tante cose e sì occulte, e dimostrate con ragioni sì ferme e invincibili, servendoci di così poche regole: di modo che tra tutti i filosofi hanno eglino soli questa gloria, d'aver sbandito dalle loro scuole e da' loro libri ogni contesa e disputa.

Nondimeno se vogliamo giudicar delle cose senza preoccupazione, siccome non possono essere spogliati della lode d'aver tenuta una strada vie più sicura che gli altri per trovar la verità, così eziandio non può negarsi, che non sieno caduti in certi difetti, i quali veramente non gli stornano dal loro fine; ma solamente fanno, che non v'arrivano per la strada più diritta e più comoda. E ciò io m'industrierò di mostrare, scegliendone dallo stesso Euclide gli esempj di tai difetti.

## I. D I F E T T O.

*Aver più a cuore la certezza che l'evidenza, e più  
di convincere l'intelletto che d'illuminarlo.*

**I** Geometri sono lodevoli di non aver mai affermato cosa che non fusse convincente: ma sembra non aver eglino posto mente, che per avere una scienza perfetta di qualche verità non basta l'esserne convinto, che ciò sia vero; quando in oltre dalle ragioni prese dalla natura della cosa medesima non si venga a penetrare per-  
chè

chè ciò è vero. Imperocchè quando sian giunti solamente a quel segno, il nostro intelletto pienamente pago non è, e ancor ne cerca una cognizione maggiore; il che è indizio di non aver lui ancora una vera scienza. Può dirsi, che questo difetto è quasi l'origine di tutti gli altri, che osserveremo: e però non è di necessità lo spiegarlo di vantaggio; perchè lo faremo nel proseguimento.

## II. DIFETTO.

*Provar cose, le quali non han bisogno di prova.*

**I** Geometri confessano, non doverfi perdere il tempo in provar ciò che è chiaro per se stesso: tuttavia fanno sovente ciò; perchè inclinando più a convincer l'intelletto che a illuminarlo, siccome abbiamo detto, credonsi di meglio convincerlo trovando qualche prova delle cose stesse le più evidenti, che semplicemente proponendole, e lasciando che l'intelletto da se ne conosca l'evidenza.

Ciò indusse Euclide a provar, che *due qualunque lati d'un triangolo presi insieme sono maggiori del terzo*: benchè ciò sia evidente per la sola cognizione della linea retta, che è la più breve lunghezza possibile tra due punti, e la misura naturale della distanza da un punto a un altro. Il che non farebbe, se ella non fosse eziandio la più breve di quante linee dall'uno all'altro punto possono tirarsi.

Ciò parimenti l'ha indotto a fare non una domanda, ma un problema da dimostrare, *di tirare una linea retta uguale ad una linea data*: benchè ciò sia ugualmente, e ancora più facile, che dato un raggio, descriverne un cerchio.

Questo difetto senza dubbio è nato dal non aver considerato, che tutta la certezza ed evidenza delle nostre  
co-



cognizioni nelle scienze naturali procede da quel principio: *Potersi affermar d'una cosa tutto ciò che contienfi nell'idea chiara e distinta di quella.* Donde ne siegue, che se per conoscere in una proposizione che un attributo contienfi in un'idea; abbiám solo bisogno della semplice considerazion dell'idea, senza mescolarvene altre; quella proposizione dee giudicarsi chiara ed evidente, siccome di sopra detto abbiám.

Io so, per dir vero, esserci attributi, che più facilmente degli altri veggionsi nell'idee. Ma se vi si possono veder chiaramente con un'attenzione mezzana, e se niſuno che sia sano di mente, ne può seriamente dubitare; vedo che ciò basti, acciocchè le proposizioni le quali così deduconsi dalla semplice considerazion dell'idee, si ammettano come principj, che non hanno bisogno di prova, ma al più di spiegazione e d'un po di discorso. Anzi asserisco, che non può farsi un po d'attenzione su l'idea d'una linea retta, senza concepirne, non solamente che la positura di quella dipende sol da' due punti (il che s'è preso Euclide per una delle sue domande) ma eziandio (il che con facilità e chiarissimamente comprendesi) che se una linea retta ne segghi un'altra, e se nella secante sianvi due punti, de' quali ciascano sia ugualmente distante da due punti della segata; non vi sarà alcun altro punto nella secante, il quale non sia ugualmente distante da questi due punti della segata. Donde sarà facile il giudicare, quando una linea retta sarà perpendicolare ad un'altra, senza ricorrere ad angoli o a triangoli; de' quali non dee trattarsi, se non dopo d'esserfi stabilite molte cose, che non si possono dimostrare, se non mediante le linee perpendicolari.

Parimenti è da notare, che alcuni geometri insigni per principj servono di proposizioni meno chiare di quelle; come quando Archimede stabilì le sue più nobili dimostrazioni su questo assioma: *Se due linee curve sul*

Z

me-

*medesimo piano han comuni l'estremità, e sono concave verso la medesima parte; la contènuta sarà minore della contenente.*

Confesso, che un tal difetto di provar ciò, che non ha bisogno di prova, non sembra così grande, come è veramente, ma egli è grande nelle conseguenze; perchè da lui per l'ordinario ne nasce la confusione dell'ordine naturale, del quale ragioneremo più innanzi: questo desiderio di provar ciò che dee supporfi come chiaro ed evidente per se, avendo sovente indotto i geometri a trattar cose che servisser di prove a ciò che non avrebbon dovuto provare, e le quali non bisognava trattarle se non dipoi, giusta l'ordine della natura.

### III. DIFETTO.

*Dimostrazioni dall'impossibile.*

**O**Rdinarissime sono in Euclide certe dimostrazioni, che provano una cosa esser tale, non da' suoi principj, ma da qualche inconveniente, che ne seguirebbe, s'ella fosse altrimenti. Certamente posson elle convincere l'intelletto, ma illuminarlo non già; il che esser dee il frutto principale della scienza. Imperciocchè il nostro intelletto non s'appaga di saper solamente, la cosa esser tale; ma vuol in oltre sapere, perchè ella sia tale; il che non apprendesi da una dimostrazione che si riduce all'impossibile.

Non dico io già, tutte queste dimostrazioni essere da rigettare; perchè possiamo talora valercene per provar le proposizioni negative, le quali propriamente altro non sono, che corollarj d'altre proposizioni, o chiare per se stesse, o già dimostrate per altra via. E allora tal sorta di dimostrazioni riducendo all'impossibile, fa le veci più tosto d'una spiegazione, che d'una nuova dimostrazione.

Final-



Finalmente può dirsi, che tali dimostrazioni possono usarsi sol quando altre avere non ne possiamo: ed è un vizio il valercene, ove se ne può avere di positive. Molte proposizioni dunque egli prova solo per questa via, che provare, senza molta difficoltà; altrimenti potrebbe.

#### IV. D I F E T T O.

*Dimostrazioni prese troppo di lontano.*

**D**ifetto comunissimo de' geometri si è, di non prendersi pensiero, donde piglino le loro prove, purchè elle sieno convincenti. E pure egli è un modo imperfettissimo di provare una cosa, il provarla con mezzi lontani, e da' quali di lor natura non dipendono.

Ciò intenderassi meglio da qualche esempio. Euclide prova lib. I. proposiz. 5. che un triangolo isoscele ha i due angoli sopra la base uguali, prolungando ugualmente i due lati del triangolo, e facendo nuovi triangoli, i quali paragona insieme.

Ma non è incredibile, che una cosa tanto facile a provare, quanto si è l'uguaglià di questi angoli, abbia bisogno di tanto artificio? Non è ella una cosa ridicola, l'immaginarsi, che questa uguaglià dipenda da que' triangoli stranieri; mentre seguendo il vero ordine, ci son molti modi facilissimi, brevissimi, e naturalissimi di provare questa medesima uguaglià?

La 47. del primo lib. ove provasi, che il quadrato della base sottoposta a un angolo retto, è uguale a' due quadrati degli altri lati, e una delle più stimate proposizioni d'Euclide. Nondimeno è assai chiaro, che il modo di provarla non è naturale: imperocchè l'uguaglià di que' quadrati non dipende dall'uguaglià de' triangoli che prendonsi per fare questa dimostrazione; ma dalla proposizion delle linee; come è facile da

dimostrare senza servirsi d'altro, che d'una linea perpendicolare dalla cima dell'angolo retto alla base.

Tutto Euclide è pieno di tali dimostrazioni prese da vie remote.

## V. DIFETTO.

*Trascurare il vero ordine della natura.*

**Q**uesto è il maggior difetto de' geometri. Pensano, non doverfi tenere ordine alcuno salvo che le prime proposizioni possano servire a provar le seguenti. Laonde senza curarsi delle regole del vero metodo, che è di principiar sempre dalle proposizioni le più semplici e più generali, per passar poi alle più composte e particolari: imbroghiano il tutto, e trattan confusamente delle linee, superficie, triangoli, e quadrati; provan con figure le proprietà delle linee semplici; e fanno un'infinità d'altre confusioni, onde questa bella scienza viene a disfigurarsi.

Gli Elementi d'Euclide son tutti pieni di tal difetto. Dopo d'aver trattato dell'estensione ne quattro primi libri, tratta generalmente delle proporzioni nel quinto. Ripiglia l'estensione nel sesto; tratta de' numeri nel settimo, ottavo, e nono; e ricomincia a parlare dell'estensione nel decimo. Eccovi un generale disordine: ma d'un infinità d'altri particolari ne è ripieno. Principia il primo libro della costruzione del triangolo equilatero; e ventidue proposizioni dopo insegna il modo universale di fare qualsivoglia triangolo di tre linee rette date, purchè le due sieno maggiori della terza comunque prese; da che ne consegue la costruzione particolare d'un triangolo equilatero sopra una linea retta data.

Niente prova delle linee perpendicolari, e delle parallele, se non per mezzo di triangoli; confonde la di-  
men-



menfion delle fuperficie con quella delle linee.

Prova nella propofizion fedicefima del primo libro, che prolungandofi un lato del triangolo, l'angolo efterno è maggiore di qualunque degl'interni e oppofti; e dopo fedici altre propofizioni prova, che queft'angolo efterno è uguale a'due interni ed oppofti infieme prefi.

Bifognerebbe trafcriver tutto Euclide, per darne tutti gli efempj di confufione, che potrebbonfi recare.

## VI. D I F E T T O .

*Non far divifioni o fpartimenti.*

**Q**uefto altresì è un vizio nel metodo de' geometri, non valerfi di divifioni o fpartimenti. Non dico già, che non annoverin tutte le fpecie di que' generi che trattano; ma fanno ciò femplicemente definendo i termini, e dando tutte le definizioni ordinatamente, fenza notare, che un genere ne ha tante fpecie e non più; perchè l'idea univerfale del genere non può aver più di tante differenze: il che porge molto di lume per conoscere chiaramente la natura del genere e delle fpecie.

Leggonfi per efempio nel primo libro d'Euclide le definizioni di tutte le fpecie del triangolo. Ma ciò forse così non facevafi con più di chiarezza?

Il triangolo può dividerfi a riguardo de'lati e a riguardo degl'angoli. Perchè i lati fono;

O tutti uguali, e'l triangolo chiamafi *Equilatero*:

O due folamente uguali, e chiamafi *Ifofcele*:

O tutti e tre difuguali, e chiamafi *Scaleno*.

Gli angoli fono;

O tutti e tre acuti, e'l triangolo chiamafi *Acuziangolo*, ed *Offigonio*.

O due folamente acuti, e allora il terzo è;

Ovvero retto, e'l triangolo chiamasi *Rettangolo*, ed *Ortigonio*:

Ovvero ottuso, e chiamasi *Ottusangolo*, ed *Ambigono*.

E' ancora molto più spedito il non fare cotal divisione del triangolo, se non dopo essersi spiegate a dimostrare tutte le proprietà del triangolo, in generale; donde si farà appreso, che necessariamente bisogna, che due angoli almeno del triangolo sieno acuti, perchè i tre presi insieme non possono valer più di due retti.

Questo difetto appartiene a quello dell'ordine, il quale non vorrebbe che nè si trattassero, nè si definissero le specie, se non dopo aver ben conosciuto il genere; e massimamente quando ci sono molte cose da dire del genere, le quali posson spiegarfi senza parlare delle specie.

## CAPITOLO X.

*Risposta a quello che dicono i geometri su tal proposito.*

**A**LCUNI geometri credono essersi giustificati di questi difetti col dire, che di ciò non se ne prendono briga, che a se basta il dir nulla, senza provarlo in una maniera convincente; e che così hanno certezza d'aver trovata la verità.

Confessiamo in vero, che questi difetti non sono di gran rilievo; che di tutte le scienze umane niuna ne fu meglio trattata di quelle che comprendonsi col nome generale di Matematiche; ma solamente diciamo, che vi si potrebbe ancora aggiugnere qualche cosa che le renderebbe più perfette, e che benchè la principal cosa da considerarsi sia, di non affermar mai cosa, che vera non fosse; tuttavia sarebbe stato più da desiderare, che avessero avuto più d'attenzione alla maniera più naturale d'insinuare all'intelletto la verità.

Per-



Perchè hanno un bel dire, che non curano il vero ordine, nè che naturali o remote siano le vie onde prendono le prove, purchè arrivino al loro fine di convincere. Con tutto questo non possono cangiar la natura della nostra mente, nè fare che noi non abbiamo una cognizione molto più chiara, intera, e perfetta delle cose, le quali noi sappiamo per le vere cagioni e principj, e la qual non abbiamo quando ci vengono provate con modi obbliqui, e remoti.

E' anche indubitabile, che s' impara con una facilità impareggiabilmente maggiore, e si tiene molto meglio a memoria ciò, che ci viene insegnato col vero ordine. Perchè l' idee, che hanno un ordine naturale, dispongonsi meglio nella nostra memoria, e più facilmente si risvegliano l' una con l' altra.

Può anche dirsi, che ciò che s' è saputo per la sua vera ragione, non si conserva nella memoria, ma nel giudizio, e talmente gli divien proprio, che scordar mai non se ne può. Dove ciò che solamente si fa per dimostrazioni non fondate su ragioni naturali, facilmente si obblia, e difficilmente si ricovera, uscitioci che sia una volta di mente: perchè l' intelletto non ci porge mezzo alcuno di ricovrarlo.

Bisogna dunque confessare, che giova molto più il tener quest' ordine, che l' non tenerlo. Quel che potrebbero rispondere persone discrete, si è, che deesi trascurare un piccolo inconveniente, allorchè non può schivarsi senza caderne in un maggiore: che in verità è un inconveniente il non tener sempre il vero ordine; ma è meglio il mancarvi, che l' lasciar di provare invincibilmente ciò che s' afferma, e correr rischio d' incespare in qualche errore o cavillo, ricercando certe prove forse più naturali, ma non così convincenti, nè così libere da ogni sospetto d' inganno.

Questa risposta è ragionevolissima, e confesso, doverli antiporre a chechesia la certezza di non s' ingan-

nare ; e doverfi dispregiare il vero ordine quando non possa seguirsi, senza l'risico , che le dimostrazioni perdano molto della loro forza , e noi cadiamo in errore. Ma non concederò mai , che sia impossibile l'osservare l' uno e l'altro ; e mi do a credere , che si potrebbero far Elementi di geometria , ove ogni cosa si tratti con ordine suo naturale , tutte le proposizioni si provino con modi semplicissimi e naturalissimi , e ciò nullostante il tutto sia chiarissimamente dimostrato.

## CAPITOLO XI.

*Il metodo delle scienze ridotto a otto regole principali.*

**D**A quanto abbiamo detto si può conchiudere , che per avere un metodo ancor più perfetto di quello che è in uso appo i geometri , deggionsi aggiugnere due o tre regole a quelle , che abbiain proposte nel capo secondo ; in guisa che tutte le regole posson ridurfi a otto ;

Delle quali le due prime appartengono all' idee , e possono riferirsi alla prima parte di questa Logica .

La terza e la quarta appartengono agli assiomi , e possono riferirsi alla seconda parte .

La quinta e la sesta appartengono a' ragionamenti , e possono riferirsi alla terza parte .

Le due ultime appartengono all' ordine , e si possono riferire alla quarta parte .

*Due regole appartenenti alle definizioni .*

1. Non si lasci verun termine alquanto oscuro o equivoco senza definirlo .

2. Impieghinsi nelle definizioni solamente termini conosciuti perfettamente , o già spiegati .

*Due*



*Due regole per gli assiomi.*

3. Dimandisi in assiomi solo cose perfettramente evidenti.

4. Ammettasi come evidente tutto ciò che ha sol bisogno d'un po d' attenzione, acciocchè coposcasi esser vero.

*Due regole per le dimostrazioni.*

5. Provinisi tutte le proposizioni alquanto oscure, nel provarle impiegando solamente le definizioni precedenti, o gli assiomi conceduti, o le proposizioni già dimostrate.

6. Non abusisi mai l'equivoco de' termini, e mentalmente sostituiscansi le definizioni che gli restringono e gli spiegano.

*Due regole per lo metodo.*

7. Trattisi le cose quanto si può con ordine lor naturale, principiando dalle più generali e semplici, e spiegando tutto ciò che appartiene alla natura del genere prima di scendere alle specie particolari.

8. Dividasi quanto si può qualunque genere in tutte le sue specie, qualunque tutto in tutte le sue parti, qualunque difficoltà in tutti i suoi casi.

Ho aggiunto alle due ultime regole quelle parole, *quanto si può*; perchè veramente molte volte accade, che non si posson osservare con rigore, o a riguardo della mente umana che è molto limitata, o a riguardo de' limiti che deggiamo dare a qualsivoglia scienza.

Donde ne avviene, che spesso nelle scienze trattasi una specie, senza potervi trattare tutto quello che appartien-  
si al genere; trattasi per esempio del cerchio nella geo-  
me-

metria comune, senza dir niente in particolare della linea curva, che n'è il genere, del quale s'è data la sola definizione.

Similmente non può spiegarsi tutto ciò che potrebbe si dire d'un genere, perchè ciò spesso riuscirebbe troppo prolisso; ma basta il darne tutto ciò che se ne vuol dire, prima di passar alla specie.

Ma giudico, che non possa trattarsi perfettamente una scienza, quando non s'osservano con rigore queste due ultime regole ugualmente che l'altre; e quando sol la necessità ne sforzi trasgredirle, o una grande utilità.

## CAPITOLO XII.

*Di quello che noi conosciamo per mezzo della fede tanto umana quanto divina.*

**Q**Uanto fin qui abbiam detto, è a riguardo delle scienze puramente umane, e delle cognizioni fondate su l'evidenza della ragione. Ma prima di terminare è utile il parlar d'un'altra sorta di cognizione, che spesso non è meno certa ed evidente nella sua maniera, cioè quella, che noi prendiamo dall'autorità.

Perchè due sono i mezzi generali, che ne fanno credere una cosa esser vera. Uno è la cognizione, che noi abbiamo da noi stessi, per averne conosciuto la verità, e ricercatala, mediante i sensi nostri, o la ragione: il che può chiamarsi generalmente ragione, perchè i sensi stessi dipendono dal giudizio della ragione, ovvero scienza; pigliando ora questo nome più generalmente, che non prendesi nelle scuole, per qualsivisa cognizione d'un oggetto tratta dallo stesso oggetto.

L'altro mezzo è l'autorità di persone degne che lor si creda, le quali ci asseriscono una tal cosa, benchè niente da noi stessi ne sappiamo: e ciò chiamasi *fede* o  
cre-



*credenza*, giusta quel detto di S. Agostino: *Quod sci-  
mus, debemus rationi; quod credimus; auctoritati.*

Ma perchè quest' autorità può esser di due sorte, di Dio, e degli uomini; però ci son due sorte di fede, divina e umana.

La fede divina non può esser soggetta ad errore; perchè Iddio non può ingannarci, nè restare ingannato.

La fede umana è per se stessa soggetta ad errore, perchè ogni uomo è menzognero, giusta la Scrittura, e può accadere, che chi ne asserisce, una cosa esser vera, egli stesso s'inganni. Tuttavia come già di sopra si è notato, molte cose noi conosciamo sol mediante una fede umana, le quali dobbiamo giudicar così certe e indubitabili, come se ne avessimo qualche dimostrazion matematica: siccome ciò che noi sappiamo per un' affermazione costante di tante persone, che è moralmente impossibile, aver eglino potuto cospirare insieme in affermare una medesima cosa, quando vera quella non fosse. Per esempio gli uomini di lor natura difficilmente concepitcono, esservi gli antipodi. E pure ancorchè noi colà portati non ci siamo, e non ne sappiamo nulla, fuorchè mediante una fede umana; tuttavolta ella sarebbe una pazzia il non creder che vi siano. Bisognerebbe eziandio aver perduto il senno, per dubitare se mai sianvi stati Cesare, Pompeo, Cicerone, Virgilio; ovvero se sieno personaggi favolosi, come sono gli Amadigi.

In verità spesso è assai difficile il notare, quando precisamente la fede umana sia giunta a questa certezza, e quando no. E ciò fa cadere gli uomini in due errori contrarj; alcuni troppo leggermente credendo ad ogni minor romore; e alcuni altri sciocamente impiegando tutto il loro ingegno in non creder le cose più testificate, quando elle son opposte alle prevenzioni della loro mente. Tuttavia possiamo segnare certi limiti, oltra i quali ci è la certezza umana, e altri oltre i quali ci è  
l'in-

l'incertezza, lasciandovi nel mezzo uno spazio, nel quale di qua più ci avviciniamo alla certezza, e di là più all'incertezza, conforme noi ci avviciniamo più a que' limiti, o a questi.

Che se si paragonan tra di loro questi due modi generali, che ci fan conoscer una cosa, cioè la ragione e la fede, egli è certo, che la fede sempre suppone qualche ragione. Perchè, come dice S. Agostino nella lettera 122. e in più altri luoghi, che noi non potremmo indurci mai a credere ciò, che è sopra la nostra ragione, se la ragione medesima non ci avesse persuaso, esserci cose, le quali ragionevolmente noi crediamo, benchè ancora non siamo capaci di comprendere.

Il che è vero principalmente a riguardo della fede divina; perchè la vera ragione c'insegna che Iddio essendo la stessa verità non può ingannarci in ciò che ci ha rivelato della sua Natura, e de' suoi misterj. Donde apparisce; che ancorchè noi siamo obbligati a sottometer la nostra mente per ubbidire a GESÙ-CRISTO, come dice S. Paolo; tuttavia cecamente ciò non facciamo nè irragionevolmente; il che è l'origine di tutte le false Religioni; ma conoscendone la ragione, e perchè ella è un'azion ragionevole il così sottoporci all'autorità di Dio, allorchè ci ha dato prove sufficienti, quali sono i miracoli, e gli altri avvenimenti prodigiosi, i quali ci obbligano a credere; lui stesso avere svelato agli uomini quelle verità, le quali noi deggiamo credere.

Egli è certo in secondo luogo, che la fede divina dee poter più sul nostro intelletto, che la nostra propria ragione. E ciò per quella ragion medesima, la quale ne dimostra, doverci sempre antiporre il più certo al men certo, e che è più certo, Iddio dire il vero, di quello che la ragion nostra ci persuada; perchè Iddio è più incapace d'ingannare, che la ragion nostra d'essere ingannata.



Contuttociò considerando accuratamente le cose, niente mai di ciò che veggiamo e evidentemente, e mediante la ragione, o la relazione fedele de' sensi, è opposto a quello, che la fede divina c' insegna. Ma ciò che ne fa credere, si è, che noi non rimiriamo ciò che dee terminare l' evidenza della ragione e de' nostri sensi. Nell' Eucaristia per esempio i nostri sensi chiaramente ci dimostrano la rotondità e la bianchezza; ma i nostri sensi non ci dicono, se la sostanza del pane è quella che fa vedere agli occhi nostri la rotondità e la bianchezza. Laonde la fede non è contraria all' evidenza de' nostri sensi, allorchè ci dice, non esser quella la sostanza del pane che non v' è più, essendo stata mutata nel Corpo di GESU-CRISTO mediante il mistero della Transustanziazione, e noi altro più non vedervi, fuorchè le specie e le apparenze del pane che vi dimorano, benchè la sostanza più non visia.

Parimenti la nostra ragione ci fa vedere, che nel medesimo tempo un sol corpo non è in due luoghi diversi, nè due corpi in un sol luogo. Ma ciò dee intendersi della condizion naturale de' corpi: perchè e' sarebbe un difetto di ragione l'immaginarci, che la nostra mente essendo finita possa comprendere fin dove arrivar possa la potenza di Dio che è infinita. E così quando gl' eretici, per distruggere i misterj della fede, come la Trinità, l' Incarnazione, l' Eucaristia, oppongono queste impossibilità pretese, tratte dalla ragione, anche in ciò evidentemente s' allontanan dalla ragione, presumendo di poter comprendere con la lor mente l' estension infinita della potenza di Dio. Pertanto a tutte queste obbiezioni basta il rispondere ciò, che disse S. Agostino della penetrazione de' corpi: *Sed nova sunt, sed insolita sunt, sed contra naturam et cursum notissimum sunt, quia magna, quia mira, quia divina, & eo magis vera, certa, firma.*

## CAPITOLO XIII.

*Alcune regole per ben dirigere la ragione nella credenza degli avvenimenti che dipendono dalla fede umana.*

**L'**Uso il più frequente della ragione e della facoltà della nostr'anima, che ci fa discernere il vero dal falso, non è nelle scienze speculative, alle quali pochissimi son obbligati d'applicare. Ma in nessuna occasione impiegasi più spesso, e dove sia più necessario, che nel giudicare di ciò che giornalmente avviene tra gli uomini.

Non parlo del giudizio che si fa s'un'azione è buona o rea, degna di lode o di biasimo; il regolar ciò appartenendosi alla morale. Parlo solo di quel giudizio che si fa della verità o falsità degli avvenimenti umani, il quale s'appartiene alla logica; ovvero si considerin come passati, come quando cercasi se debbonsi credere o no; ovvero si considerin nel tempo avvenire, come quando sperasi che accaggiano, o temesi che no, il che regge i nostri timori, e le nostre speranze.

Certamente sopra di ciò potranno farsi alcuni riflessi, che non saranno forse inutili, e almeno potran servire a schifar certi errori ove caggiono molti per non avere posto ben mente alle regole della ragione.

Il primo riflesso si è, che bisogna porre una somma differenza tra queste due sorte di verità; le une che miran solamente la natura delle cose, e l'essenza immutabile indipendentemente dall'esistenza di quelle; e l'altre che mirano le cose esistenti, e sopra l tutto gli avvenimenti umane contingenti, i quali trattandosi dell'avvenire, posson essere e non essere; e trattandosi del passato, potean non essere stati. Intendo ciò tutto secondo le cagion prossime di quelli, prescindendo dall'ordine loro immutabile nella provvidenza di Dio:

per



perchè dall'un canto ella punto non ne impedisce la contingenza; e dall'altro essendoci ignota, niente contribuisce al giudicar delle cose.

Nella prima sorta di verità, il tutto essendo necessario, niente è vero, che universalmente vero non sia; e però deggiamo concludere, una cosa esser falsa, quando in un sol caso è falsa.

Ma se ci pensiamo di servirci delle medesime regole nel giudicare degli umani avvenimenti, non saranno mai, se non a caso veri i nostri giudizj, e se ne faranno mille falsi ragionamenti.

Imperciocchè tali avvenimenti essendo fortuiti di lor natura, ridicolo sarebbe il cercarvi una verità necessaria; e però sarebbe affatto irragionevole chiunque non ne volesse creder veruno, se non quando se gli fosse dato a vedere, essere assolutamente necessario, che la cosa così succeda.

Non sarebbe ancora meno irragionevole, che uno sforzar mi volesse a crederne alcuno, per esempio la conversion del Re della Cina alla Religion Cristiana, per la sola ragione del non essere ciò impossibile. Perchè un altro potendo asserirmi il contrario per la stessa ragione, certamente ciò solò determinarmi non potrebbe a credere anzi l'una cosa che l'altra.

Convien dunque stabilire come una massima, in sì fatti casi certa e infallibile, che la sola possibilità d'un avvenimento non è ragion sufficiente per farmelo credere; che posso eziandio aver ragion di crederlo, benchè giudichi non impossibile, che sia succeduto l'opposto. Sicchè di due avvenimenti contrarj potrò ragionevolmente credere o non credere l'uno e l'altro, benchè io li creda ambedue possibili.

Ma donde io dunque mi determinerò a creder anzi l'uno che l'altro, quand'io li giudichi entrambi possibili? Ciò farassi per questa massima.

Per giudicare della verità d'un avvenimento, edetermi-

minarmi al crederlo o nol credere, non s'ha ignudamente a considerarlo in lui stesso, qualchè ei fusse una proposizion geometrica; ma s'ha a considerar tutte le circostanze che l'accompagnano, sì interne come esterne. Chiamo circostanze interne quelle che appartengono al fatto medesimo; esterne quelle che risguardano le persone, dalla cui testimonianza noi siamo indotti a crederlo. Posto ciò, se tutte queste circostanze son tali, che o non mai o molto di rado avvenga che a simili circostanze s'accoppi la falsità, il nostro intelletto naturalmente induceci a credere ciò esser vero, e ne ha ragione, particolarmente nel regolamento della vita, il quale non ricerca una certezza maggiore della certezza morale, e che anche in più occasioni dee appagarsi della maggiore probabilità.

Che se pel contrario queste circostanze son tali, che per lo più trovinsi con la falsità, vuol la ragione, che se ne sospenda il giudizio, o che crediamo falso, ciò che ne vien detto; attesochè dall'una parte non v'è apparenza alcuna che ciò sia vero, benchè dall'altra parte non vi scorgiamo alcuna impossibilità.

Domandasi per esempio, se la storia del battesimo dato a Constantino da S. Silvestro è vera o falsa. Il Baronio la crede vera; il Cardinal di Perone; il Vescovo Spondano, il Pettavio, il Morino, e le persone più erudite della Chiesa la stiman falsa. Se si guardasse la sola possibilità, non arebbesi verun diritto di rigettar ciò; perchè niente v'ha d'assolutamente impossibile; ed anche è possibile, assolutamente parlando, che Eusebio, il quale testifica l'opposto, abbia voluto mentire, per favorire gli Arian; e che i Padri che l'hanno seguito, sieno stati ingannati dalla sua testimonianza. Ma se vogliamo valerci della regola già da noi stabilita, e considerar le circostanze dell'uno e l'altro battesimo di Constantino, e quali hanno più i caratteri della verità, troveremo esser quelle dell'ultimo. Perchè



chè dall'un canto non v'è gran fondamento di starfi alla testimonianza d'un scrittor favoloso, qual si è l'autore degli Atti di S. Silvestro, il quale è l' solo antico, che abbia parlato del battesimo di Costantino in Roma; e dall' altro non è verisimile, che Eusebio, uomo così dotto, abbia osato di mentire, raccontando una cosa tanto celebre, quanto era il battesimo del primo Imperadore, che avea renduta la libertà alla Chiesa, e il quale era noto a tutto 'l mondo; conciossiachè egli scriveva sol quattro o cinque anni dopo la morte di quell' Imperadore.

Contuttociò v'è un'eccezione a questa regola, nella quale deesi contentare della possibilità e verisimilitudine. Cioè quando un fatto, che per altro è sufficientemente provato, vien combattuto da inconvenienti e contrarietà apparenti con altre istorie; allora basta, che gli scioglimenti dati a queste contrarietà, sieno possibili e verisimili. Perchè egli è un operar contra la ragion, il domandarne prove positive: imperocchè il fatto in se stesso essendo baltevolmente provato, non è giusto il domandare che nel medesimo modo se ne provino tutte le circostanze. Altrimenti potrebbesi dubitar di mille istorie certissime, le quali tuttavia non possono concordarsi con altre non meno certe, se non per mezzo di congetture, le quali è impossibile il provare positivamente.

Non potriasi per esempio concordar ciò che raccontasi ne' libri de' Re, e in quello de' Paralipomeni circa gli anni del regno di molti Re di Giuda e d'Israello, se non dando ad alcuni di questi Re due principj di regno, l'uno vivente, e l'altro morto il padre. Che se domandi, qual prova s'abbia, che un tal Re abbia qualche tempo regnato col padre, niente v'è di positivo: ma basta, che ciò sia possibile, e succeduto sia spesso in in altre occasioni per avere il diritto di supporlo come una circostanza necessaria, per rendere concordi due istorie per altro certissime.

Perciò niente c'è di più ridicolo, che gli sforzi d'alcuni eretici di quest' ultimi secoli per provar che S. Pietro non è stato mai in Roma. Non posson negare, che questa verità non sia confermata dalle testimonianze degli autori ecclesiastici tutti, anche più antichi, come di Papia, S. Dionigi di Corinto, Gajo, S. Ireneo, Tertulliano, senza trovarne veruno, che l'abbia negata. E tuttavia s'immaginan di poterla battere a forza di congetture; come per esempio che S. Paolo non fa menzion mai di S. Pietro nelle sue epistole scritte da Roma. E quando a costoro si risponde, che S. Pietro allora poteva esser fuor di Roma; perchè non si credeva già, lui esser stato sempre in Roma, cosicchè sovente non siane uscito per andare altrove a predicare il Vangelo: replican, ciò dirsi senza prova: il che è un'impertinenza; imperciocchè il fatto al quale s'oppongono, essendo una delle verità le più certe nell'istoria ecclesiastica, s'aspetta a chi la combatte, il dar a vedere, che quella contien delle contraddizioni alla Scrittura; e basta a que'che l'asseriscono, lo sciorre queste contraddizioni, come sciolgonfi quelle della Scrittura medesima, a torle quali abbiamo dimostrato, che basta la possibilità e la verisimilitudine.

## CAPITOLO XIV.

*Applicazion delle regole precedenti alla credenza de' Miracoli.*

**L**A regola orora spiegata è senza dubbio importantissima per ben diriger la ragione nella credenza de' fatti particolari; e l' trasgredirla mette a rischio di cader nell'estremità dannose della credulità, e della incredulità.

Perchè alcuni per esempio si farebbon coscienza di dubitare di qualsivisia miracolo; perchè si son dati a credere,



dere, che se ne dubitassero d'alcuno sarebbon o obbligati a dubitare di tutti; e si persuadono, che basta il sapere, che tutto è possibile a Dio, per vedere quanto a loro vien detto, esser effetto della onnipotenza di lui.

Altri per lo contrario scioccamente s'immaginano che nasce da vigore di mente il dubitare d'ogni miracolo; senza averne altra ragione, fuorchè l'essersene raccontati alcuni, che poi non s'è trovato esser veri; e non esserci motivo di credere anzi gli uni che gli altri.

L'error de' primi è assai minore, che quel degli altri; ma tuttavia egli è vero, che questi e quelli ragionano ugualmente male.

Dall'una parte e dell'altra ricorrono a' luoghi comuni: i primi all'onnipotenza e bontà di Dio; a' miracoli che essendo certi, adducono in prova di que'che sono incerti; e all'accecamiento degli scellerati, i quali non voglion credere, se non ciò che è proporzionato alla ragion loro. Tutto ciò è molto buono in se stesso, ma debolissimo per persuaderci di un miracolo in particolare. Perchè Iddio non fa tutto ciò che può fare; e argomento che sia succeduto un miracolo, non è l'esserne succeduti altri simili in altre occasioni; e possiamo ben esser disposti a credere tutto quello che è sopra la ragione, e non essere obbligati a credere tutto quello che vien in capo agli uomini di raccontarci, come cosa superiore alla ragione.

Gli altri hanno altra sorta di luoghi comuni. *La verità* (dice (a) un di costoro) *e la menzogna hanno un medesimo volto, fattezze, colorito, andamento: noi le guardiamo con un occhio medesimo. Io ho visto la nascita di molti miracoli al mio tempo: benchè si strozzino al loro nascere, mostran però qual seguito avrebbon avuto, se fosser vivuti la loro età. Perchè basta solo trovare il capo del filo, e si sgomitola finchè si vuole; e v'è più distanza dal minimo al niente,*

Aa 2

te,

*te, che dal minimo alla maggior cosa del mondo. I primi dunque sin dal principio inebbriati dello stupor del miracolo andando poi a pubblicare la storia, veggion dalle obiezioni fatte a se, ove stassi la difficoltà della persuasione, e vanno spiandola con qualche falsa apparenza di verisimilitudine. D'error particolare genera primieramente l'error pubblico, e di poi vicendevolmente l'error pubblico, genera il particolare. Così tutta questa fabbrica malfondata nel principio, va poi di mano in mano crescendo, e rinforza; cosicchè il testimonio più lontano n'è meglio istruito, che 'l più vicino; e l'ultimo informato è più persuaso del primo.*

Questo ragionamento è ingegnoso, e forse utile per non lasciarsi imbrogliare da ogni sorta di romore. Ma ella sarebbe una pazzia, il concluder generalmente, che deesi aver per sospetto ciò tutto che narrasi de' miracoli. Perchè certamente ciò al più s'appartiene a quel che si fa solo per fama comune, senza risalire fino all'origine; ed è da confessare, che non v'è ragione di creder ciò che si fa in tal guisa.

Ma chi non vede, che può farsi eziandio un luogo comune opposto al sopradetto, il quale sarà almeno ugualmente ben fondato? Perchè siccome ci sono alcuni miracoli, che troverebbonsi poco certi, quando si risalisse fino al principio, così altri ce ne sono, i quali son morti nella memoria degli uomini, o che ritrovan poco di fede nell'intelletto di quelli, perchè non voglion prendersi la briga d'informarsene. La nostra mente non è soggetta ad una sorta sola di malattie; ve n'ha di differenti, e di totalmente contrarie. V'ha una sorta di semplicità, che crede le cose meno credibili. Ma eziandio v'ha una sorta di profunzione, che condanna di falsità tutto ciò che supera l'angustie del suo spirito. Si ha sovente della curiosità per bagattelle, e non se n'ha per cose importanti. Alcune istorie false divolgansi da per tutto; alcune verissime son d'una cortissima vita.

Quanto pochi fanno il miracolo fatto a' nostri giorni  
in Fa-



in Faremonstier nella persona d'una Religiosa così cieca, che appena restavale la forma degli occhi; la quale ricovrò la vista in un momento, al toccar delle Reliquie di S. Fara; siccome io lo so da una persona, che l'ha veduta in amendue gli stati?

S. Agostino racconta, che v'erano al suo tempo miracoli certissimi, conosciuti da poche persone; e ancorchè notabili al sommo e stupendi, tuttavia non passavano dall'un capo all'altro della città; il che l'indusse a far registrare e recitare al popolo quelli che eran fuor d'ogni dubbio. Osserva nel libro XXII. della Città di Dio che nella sola città di Bona n'eran seguiti settanta in circa in due anni, dacchè vi s'era fabbricata una cappella a onore di S. Steffano; oltre a molti altri, che non s'erano scritti, e attesta tuttavia d'averli certissimamente fatti.

Evidentemente dunque si vede, nulla esserci di men ragionevole, che in casi tali ricorrere a luoghi comuni, sì per credere tutti i miracoli, sì per riprovarli tutti; ma doverli esaminarli nelle lor circostanze particolari; e giudicarne conforme la fedeltà, e prudenza di chi li racconta.

La pietà non obbliga un uomo savio a creder tutti i miracoli narrati ne' Leggendarij, o in Metafraste. Perchè questi autori son pieni di tante favole, che non più si può asserire cosa veruna su la sola loro testimonianza; siccome il Cardinal Bellarmini non dubita di confessarlo dell' ultimo.

Ma io asserisco, che qualsivisa uomo saggio, quando abbia punto di pietà, dee riconoscer per veri i miracoli, che narra S. Agostino nelle sue Confessioni, e ne' libri della Città di Dio essere succeduti sugli occhi suoi, o de' quali testifica essere stato esso particolarmente informato da quegli stessi, nelle cui persone eran seguiti; come d'un cieco guarito in Milano alla presenza di tutto il popolo, toccate le Reliquie de' SS. Gervasio e Pro-

tafio, riferito da lui nelle Confessioni, e nel ventesimo secondo libro della Città di Dio al cap. 8. *Miraculum, quod Mediolani factum est, cum illic essemus, quando illuminatus est cæcus; ad multorum notitiam potuit pervenire; quia & grandis est civitas, & ibi erat tunc Imperator, & immenso populo teste res gesta est, concurrente ad corpora Martyrum Gervasii & Protasii.*

D'una donna guarita in Affrica da' fiori che tocche avean le relique di S. Steffano; siccome egli ne testifica nel medesimo luogo.

D'una dama nobile guarita d'un canchero creduto incurabile, col segno della Croce fattosi fare da un nuovo battezzato, secondo la rivelazione avutane.

D'un fanciullo morto senza battesimo, la cui madre ne ottenne il risuscitamento per le preghiere fatte a S. Steffano, dicendogli con una gran fede: *Santo Martire, renderemi il mio figliuolo. Voi sapete, che io dimando la sua vita solo affinchè non sia eternamente separato da Dio.*

Posto che le cose avvenute siano, come esso le racconta, ogni uomo ragionevole dee riconoscervi il dito di Dio. Pertanto agl'incrudeli resta solo da dubitare della stessa autorità di S. Agostino; e d'immaginarsi, che abbia egli alterata la verità; per accreditare la religion cristiana nell'animo de' Gentili. Ma ciò con nessuna probabilità può dirsi.

Primieramente perchè non è verisimile, che un uomo prudente abbia voluto mentire in cose sì pubbliche, delle quali poteva esser convinto da un'infinità di testimoni; il che farebbesi rivolto in infamia della religione cristiana. Secondariamente perchè niuno mai fu maggior nemico della menzogna, di questo Santo, principalmente in materia di religione; in libri interi avendo stabilito questa massima, non solamente non esser mai lecito mentire, ma eziandio esser un gravissimo peccato farlo a titolo di condur più agevolmente gli uomini alla fede.

Però



Però è cosa mirabile al sommo, il creder che gli eretici d'oggi, che riguardano S. Agostino come un uomo illuminatissimo e sincerissimo, non abbiano poi considerato, che conduca allo sterminio di tutta la religione la maniera con che parlano essi dell'invocazione de' Santi, e della venerazione delle reliquie, come d'un culto superstizioso, e che sente d'idolatria. Imperciocchè è cosa evidente, che levarle via uno de' suoi più fermi fondamenti si è, il torre a' miracoli l'autorità, che debbon avere in confermazione della verità: E certamente egli è un interamente distruggere quest'autorità de' miracoli, il dire, che Iddio li faccia per ricompensare un culto superstizioso e idolatra. Ciò dunque propriamente fanno gli eretici; dall'una parte trattando di rea superstizione il culto renduto da' Cattolici a' Santi e alle reliquie; e dall'altra negar non potendo, che un de' maggiori amici di Dio, quale fu S. Agostino, per loro propria testimonianza non ci abbia asserito, che Iddio abbia guarito mali incurabili, illuminato ciechi, risuscitato morti, per premiare chi invocava i Santi, e ne venerava le reliquie.

E in verità questa sola considerazione dovrebbe far conoscere ad ogni uomo saggio la falsità della religione pretesa riformata.

Io mi son diffuso alquanto su quest'esempio celebre del giudizio che dee farsi della verità de' fatti, acciocchè egli sia di regola in casi simili; imperciocchè nella medesima guisa vi si falla. Ciascun si dà a credere, che per deciderli basta il farne un luogo comune, sol composto di massime, non solo universalmente non vere, ma nè pur probabili; quando s'uniscono alle circostanze particolari del fatto, che s'esamina. Fa d'uopo di unirvi le circostanze, non di separarne; perchè spesso avviene, che un fatto poco probabile secondo una sola circostanza, la quale ordinariamente è indizio di falsità, debbasi giudicar certo secondo l'altre cir-

stanze: e per l'opposto che un fatto, il quale secondo una qualche circostanza sembraci esser vero, per esser quella ordinariamente congiunta alla verità, debbasi giudicar falso secondo l'altre che la indeboliscono, come spiegherassi nel seguente capitolo.

## CAPITOLO XV.

*Altre osservazioni su'l medesimo soggetto della credenza degli avvenimenti.*

C'E' ancora da fare un'altra osservazion importantissima intorno alla credenza degli avvenimenti; cioè che nelle circostanze che son da considerare, se deggionsi quelli credere o no, ce ne sono alcune, che posson chiamarsi circostanze comuni, perchè trovansi in molti fatti, e molto più spesso unite alla verità, che alla falsità. E allora, quando a queste non oppongansi altre circostanze particolari, che o indeboliscano o distruggano nel nostro intelletto i motivi di credere, tratti da queste circostanze comuni, abbiam ragione di credere questi avvenimenti, se non certi, almen probabilissimi: il che ci basta, quando siamo costretti a giudicarne. Perchè siccome dobbiamo appagarci d'una certezza morale nelle cose, che aver non possono una certezza metafisica, così quando aver non possiamo una certezza morale intera, il meglio che possiam fare, si è, quando siamo sforzati a darne il giudizio, d'abbracciare la più probabile sentenza; imperocchè sarebbe un distrugger la ragione, l'abbracciarne la men probabile.

Che se per lo contrario queste circostanze comuni, che avrebbon potuto indurci a credere qualche cosa, trovansi unite ad altre circostanze particolari, che, come abbiam detto, distruggon nella nostra mente i motivi della credenza tratti dalle circostanze comuni, ovvero sieno tali, che di rado sieno accoppiate alla falsità; noi allora non abbiame più la ragion medesima di credere questo avvenimento; ma o'l nostro intelletto restasi sospeso, se le circostanze particolari solo indeboliscono

il pe-



il peso delle circostanze comuni; o inclina a credere il fatto esser falso, se quelle ordinariamente sono indizj di falsità. Eccovi un esempio, che può dilucidare questa annotazione.

Circostanza comune a molti atti si è l'esser suggellati da due notaj, cioè da due persone pubbliche, a cui molto importa il non falsificarli; perchè v'arrischiano non solo la lor coscienza e onore; ma eziandio co' beni la vita. Ancorchè noi non sappiamo altre particolarità d'un contratto, questa sola considerazione basta per credere, non essere quello stato fatto dopo il tempo designatovi: non già perchè non possa essercene di sì fatti istrumenti falsificati; ma perchè è cosa certa, che di mille ce ne son novecen novantanove, che nol sono: cosicchè di gran lunga è più probabile, che questo istrumento che io veggio, è uno novecen novantanove, di quello che e' sia quell' unico falsificato, che può trovarsi fra mille. Che se mi sarà nota la probità de' notaj, che lo hanno segnato, avrò allora una somma certezza, che non vi fu commessa falsità veruna.

Ma se a queste circostanze comuni, di essere segnato da due notaj, le quali mi sono una ragion sufficiente, quando da altre non sia combattuta, di creder vera la data d'un istrumento, aggiungonsi altre circostanze particolari, per esempio esser diffamati questi notaj, d'essere senza onore e coscienza, e che abbiano potuto avere un grand'interesse in simil falsificazione; ciò non mi farà conchiudere la falsificazione di questo istrumento, ma diminuirà molto la fede che per altro avrebbe avuto in me il sigillo di due notaj, per crederlo sincero.

Che se in oltre io posso scoprire altre prove positive di tal falsificazione, o per mezzo di testimonj, o di fortissimi argomenti, come sarebbe l'importanza in un uomo di dare in presto ventimila scudi in tempo in cui si mostrasse, che non giungeva a cento scudi di valente tutto il suo; io allora mi determinerei a credere che  
v'è

v'è della falsità in tale istrumento; e contro ad ogni ragione pretenderebbesi, che io fossi sforzato a non crederlo falsificato, e a confessar d'aver il torto, ogni qualvolta sospettassi tali ancor gli altri, ancorchè non vi scorgeffi i medesimi indizj di falsità; imperciocchè potrebbon essere falsificati ugualmente che 'l primo.

Possiamo applicar ciò a certe materie, che sovente sono in disputa tragli uomini dotti. Cercasi, se veramente un libro d'un autore, di cui ha sempre portato il nome; o se gli Atti d'un Concilio sono veri o supposti.

Certamente la presunzione è per l'autore, che da molto tempo è in possesso d'un'opera, e per la verità degli Atti d'un Concilio, che noi leggiamo tuttodì; e ci abbisognan ragioni considerabili, perchè ciò non ostante noi crediamo l'opposto.

Pertanto un uomo assai erudito avendo voluto mostrare, non essere di S. Cipriano la Lettera a Papa Stefano sopra Marziano, Vescovo d'Arles, non potè persuaderlo agli uomini dotti; imperocchè non parvero le sue congetture abbastanza efficaci, per levare a quel Santo Martire un'opera che ha sempre avuto il suo nome, e che ha una perfetta somiglianza di stile con tutte l'altre sue opere.

Il Blondello eziandio, e 'l Salmasio non potendo rispondere all'argomento, che prendesi dalle Lettere di S. Ignazio circa la superiorità del Vescovo su' suoi Preti fin dal principio della Chiesa; indarno poi hanno voluto dare a credere, che tutte quelle lettere fossero supposte, anche le impresse da Isacco Vossio, e dall'Usserio, prese da un antico testo a' pena greco della libreria di Firenze; e sono stati confutati da quegli stessi del lor partito. Imperciocchè confessando, come fanno, che noi abbiamo le medesime lettere, che sono state citate da Eusebio, S. Girolamo, Teodoreto, e dallo stesso Origene; non è cosa verisimile, che le Lettere di S. Ignazio essendo state raccolte da S. Policarpo; dipoi  
fieri-



sienfi perdute le vere Lettere, e se ne sieno supposte altre in quel tempo che fu di mezzo tra S. Policarpo e Origene ovvero Eusebio. Oltre di che queste Lettere di S. Ignazio, che ora noi abbiamo, hanno un certo carattere di santità e semplicità così propria a que' tempi apostolici, che da se si difendono contro ad ogni vana accusa di supposizione e di falsità.

Finalmente tutte le difficoltà, che 'l Cardinal di Perone ha proposte contro alla Lettera dal Concilio d' Africa a S. Celestino Papa circa l' appellazioni alla Santa Sede, non hanno fatto, che dipoi non siasi creduto come prima, ella essere veramente scritta da quel Concilio.

Ma in altri casi nondimeno le ragioni particolari battono la ragion generale d' un lungo possedimento.

Così avvegnache la Lettera di S. Clemente a S. Jacopo Vescovo di Gerusalemme sia stata tradotta da Rufino già intorno a tredici secoli e avvegnachè già più di dodici come di S. Clemente siasi citata da un Concilio di Francia: tuttavia difficilmente può dirsi, che ella non sia supposta; imperocchè S. Jacopo Vescovo di Gerusalemme essendo stato martirizzato innanzi S. Pietro, è impossibile, che S. Clemente gli abbia scritto dopo la morte di S. Pietro, come questa lettera suppone.

Similmente benchè i Comentarj sopra S. Paolo sian stati attribuiti a S. Ambrogio, e citati sotto 'l nome di lui da un grandissimo numero d' autori; e l' opera imperfetta sopra S. Matteo sotto 'l nome di S. Giovangri-  
sostomo: tuttavia ognuno al presente è d' un parere, che non sono di que' Santi, ma d' altri autori antichi, macchiati di molti errori.

Finalmente gli Atti che veggiamo de' Concilj, di Sinuesa sotto a S. Marcellino, di due o tre Romani sotto a S. Silvestro, e d' un altro Romano sotto a Sisto Terzo, sarebbon sufficienti per farci credere la verità di questi Concilj, quando niente contenessero contra la ragione,

ne, e che convenisse co' tempi, a che questi Concilj s'attribuiscono. Ma contengon tante cose irragionevoli, e sì ripugnanti a que' tempi, che c'è una grande probabilità, che sieno falsi o supposti.

Queste sono le osservazioni, che possono servire in tali giudizj. Ma non è da immaginare, esser quelle di sì grand' ufo, che ne difendan sempre dall' ingannarvici. Possono al più farci schifare gli errori più grossi, e avvezzar la mente a non lasciarci accecare da' luoghi comuni, che avendo qualche verità in generale, sono falsi in molte occasioni particolari; il che è uno de' maggiori principj degli errori degli uomini.

## C A P I T O L O XVI. e ultimo.

*Del giudizio che vuol farsi delle cose avvenire.*

**Q**ueste regole che servono alle cose passate, possono facilmente applicarsi alle cose avvenire. Perchè siccome deesi probabilmente credere, che un fatto è seguito quando quello è in tali circostanze, quali sogliono per l'ordinario accompagnarsi con simili avvenimenti; così deesi probabilmente credere che avverrà, quando le circostanze presenti son tali, quali ordinariamente sono seguite da un tal effetto. Così i medici possono giudicare del buono o mal successo delle malattie, i Capitani degli avvenimenti futuri d' una guerra; e così si vuol giudicare della maggior parte degli affari contingenti.

Ma se trattasi di quegli accidenti, de' quali noi siamo qualche parte, e possiamo o procurarli in qualche modo o impedirli con la nostra attenzione, incontrandoli o sfuggendoli, avviene a molti di cadere in un errore, che tanto più inganna, quanto lor sembra più ragionevole. Cioè riguardano solamente la grandezza e le conseguenze dell' utile che bramano, o del danno che temono.



mono; senza considerar se fiaci probabilità e verisimilitudine, che quest' utile o questo danno sia per succedere o non succedere.

Così quando temono un gran male, come la perdita della vita, o di tutti i loro beni, credono esser prudentza il non trascurare diligenza veruna per guardarsene. E se desideran qualche gran bene, come un guadagno di centomila scudi, stiman d'operar saggiamente, col tentare il tutto, perchè ciò facciasi col piccol rischio; contuttochè siavi pochissima speranza d'un esito felice.

Tal era il ragionamento d'una certa Principessa, la quale avendo inteso, che alcuni eran restati oppressi dalla rovina improvvisa d'un tetto, dopo di ciò mai non volle entrare in una casa, senza averla fatta prima ben visitare: e in tal modo credevasi di operar con senno, e chiunque altrimenti operava, giudicavalo imprudente.

Eziandio l'apparenza di tal ragione induce non pochi a usar cauzioni incommode, ed eccedenti per conservarsi in sanità. Ciò rende altri oltremodo diffidenti nelle cose le più minute, perchè essendo stati qualche volta ingannati, temon d'essere ingannati in ogni affare: Ciò alletta tante persone a mettere al lotto. Guadagnare, dicono, ventimila scudi per un scudo, egli è un gran vantaggio. Ciascheduno credesi d'esser quel felice, a cui toccherà la sorte; e nissuno considera, che se'l premio per esempio è di ventimila scudi, farà forse trentamila volte più probabile per ciascun particolare; che non gli toccherà il premio, di quello che gli abbia a toccare.

L'error di tai ragionamenti si è, che per giudicar delle cose che deggion farsi per ottenere un bene o per sfuggire un male, non solamente bisogna considerar il bene e'l male in se, ma ancora la probabilità ch'egli abbia o non abbia a succedere; e considerar geometricamente

la proporzione che tutte le cose hanno tra di loro; il che può spiegarsi con questo esempio.

Ci sono giuochi, ove dieci persone metton ciascuno uno scudo, un solo tutti gli vince, e tutti gli altri perdono; sicchè ognuno mettesi al rischio sol di perdere uno scudo, per guadagnarne nove. Se si considerasse solo il guadagno e la perdita in se, parrebbe che tutti vi hanno qualche vantaggio. Ma bisogna di più considerare, che se ciascuno per guadagnar nove scudi un solo ne rischia; egli è ancora nove fiate più probabile riguardo a ciascheduno, che egli perderà il suo scudo, e non guadagnerà i nove. Laonde ciascuno ha per se nove scudi da sperare, uno da perderne; nove gradi di probabilità di perdere uno scudo, e un solo di guadagnarne nove; il che mette la cosa in una perfetta uguaglianza.

Tutti i giuochi di tal sorta son giusti quanto esser possono, e que' che sono fuor di questa proporzione, sono evidentemente ingiusti. E quindi può darsi a vedere, che è evidente l'ingiustizia in quelle specie di giuochi, che chiamansi *Lotti*. Perchè il padron del lotto prendendosi sopra il tutto una decima parte per suo guadagno, tutto il corpo de' giuocatori è ingannato nella medesima guisa, che se un uomo in giuoco uguale, cioè dove fosse ugualmente probabile il guadagno, e la perdita, giocasse dieci doppie contra nove. Ma se ciò è svantaggioso a tutto 'l corpo, è ancora svantaggioso a ciaschedun di coloro che lo compongono; imperciocchè quindi avviene, che le probabilità della perdita supera di molto la probabilità del guadagno; e che l'utile che si spera non supera il danno a che s'arrischia di perderli che che vi si depone.

Talvolta è sì poco verisimile l'esito felice d'una cosa, che quantunque un grandissimo utile se ne spera, e quantunque piccola sia la perdita che si rischia, contutto ciò giova il non correrne la sorte. Così sarebbe una pazzia il giocare venti soldi contro dieci milioni di lire, o  
con-



contro un reame, col patto di non poterlo guadagnare, se non in caso, che un fanciullo disponendo a fortuna i caratteri d' una stamparia, componesse tutti ad un tratto i venti primi versi dell' Eneide di Virgilio. Anzi non corre momento della nostra vita, nel quale non si rischi più che un Principe, il quale con simil patto mettesse a rischio il suo regno.

Queste riflessioni sembran minute, e tali sono in effetto, quando in tali cose l' intelletto si fermi. Ma si possono far servire a cose più importanti; e' il loro uso principale si è, di renderne più ragionevoli nelle nostre speranze e ne' nostri timori. Molti per esempio temon oltre misura, quando sentono un tuono. Se' l' tuono li fa pensare a Dio e alla morte, va bene: non mai abbastanza vi si pensa. Ma se cagion di questo straordinario spavento si è il pericolo di morir d' un fulmine, è facile il dar loro a conoscere, che ciò non è ragionevole. Perchè di due milioni di persone, e anche più appena succede che un solo muoja di fulmine; anzi può dirsi che nessuna morte violenta è men comune. Imperciocchè il timor d' un male esser dee proporzionato non solamente alla grandezza del male, ma eziandio alla probabilità dell' avvenimento; siccome nessuna morte più di rado avviene che quella di fulmine, così nessuna dee metterci in men di terrore; tanto più che questo terrore a niente giova per poterlo evitare.

Pertanto non solo conviene sgannar le persone, che usan cautele straordinarie e importune per conservarsi in vita e in sanità, mostrando loro, che queste cautele sono un mal maggiore, che' l' pericolo sì lontano del male che temono; ma altresì conviene sgannar tant' altre persone, che sol così ragionan nelle loro imprese: V' è del pericolo in quest' affare; dunque è cattivo: v' è dell' utile in quest' altro; dunque è buono. Imperciocchè non dal pericolo nè dall' utile, ma dalla proporzion che v' è tra l' uno e l' altro, deesi formarne il giudizio.

Natu-

Natura delle cose finite si è, per grandi che siano, il poter essere superate dalle più piccole quando queste si moltiplichin più volte; ovvero se queste cose piccole avanzino le più grandi nella probabilità dell'avvenimento. Così il minor guadagno può superare il maggiore che possa immaginarsi, quando più e più volte si moltiplichin; o quando sia così difficile da conseguire questo gran bene, che superi meno il minore nella grandezza, di quello che siane superato nella facilità. Vuol dirsi il medesimo de' mali che si temono; cioè che 'l minore de' mali può esser più da temere, che 'l maggior male, purchè non sia maggiore in infinito; quando con questa porzione sia superato.

Le sole cose infinite; quali sono l'eternità e l'eterna beatitudine, non possono essere uguagliate da verun bene temporale; sicchè non voglion mai porsi al paragone con veruna delle cose del mondo. E però il minor grado di facilità per salvarsi val più che tutti i beni del mondo uniti insieme; e'l minore pericolo di perdersi è più da apprezzare che tutti i mali temporali considerati sol come mali.

Il che basta a tutti coloro che hanno uso di ragione, acciocchè ne inferiscano una conclusione, con cui finiremo questa Logica: cioè che la maggior imprudenza si è, l'impiegare il tempo e la vita in ogni altra cosa, fuorchè in ciò che può giovarci per conseguirne una che mai non finirà. Imperciocchè tutti i beni e i mali della vita presente son nulla in paragone di que'dell'altra vita; e'l pericolo di cadere in que' mali è grandissimo ugualmente che la difficoltà di giungere a que' beni.

Chi ne deduce questa conclusione, e la siegue nella direzione della sua vita, è prudente e saggio, benchè per altro siasi poco giusto in tutti gli altri suoi ragionamenti, che fa nella materia delle scienze: e chi non la deduce, ancorchè ben ragioni in tutto il rimanente, spacciassi dalla scrittura da pazzo e insensato, e fa un mal uso della Logica, della ragione, e della vita.

I L F I N E.

UNIVERSITÀ DI PADOVA

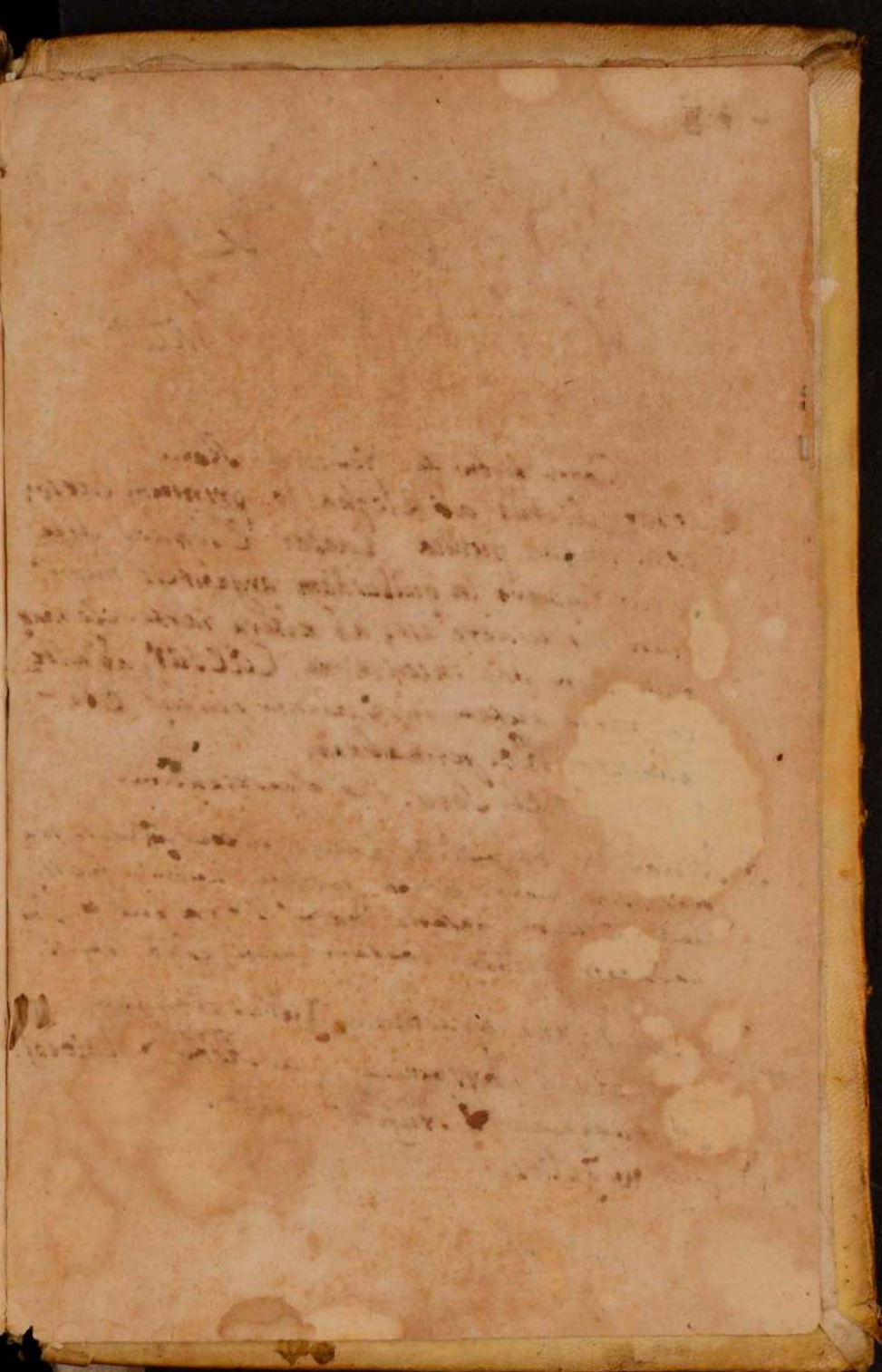
ISTITUTO

FILOSOFIA DEL DIRITTO

e di

DIRITTO COMPARATO





15 a pte  
H. d. n. n. n. in P. n. n.

Carol. digon. de Nominibus Rom.  
Caesar dictus ab Elephanto primum caeso:  
nam linguae punica Caesar Elephas dice-  
batur: quare in quibusdam argenteis numis  
apud me videre est, ab altera parte elephan-  
tem cum hac inscriptione CAESAR, ab altera  
ra parte autem inscriptum quibus ele-  
phantos Ro. gemebat.  
add. Serv. 1 et Spartianum.

S. Hieron. IX Ezechiel. 3. Caesar dicitur pater ma-  
tris suae mortis utero prolatus ductus fuisse.  
vel pater cum Caesaria matris sit, a quo et Im-  
peratores leguntur Caesaris dicti, et pater Comiti.

Denarius: una drachma, Julius Romanus,  
vel Realis hispanicus; qui Rome & bajocis,  
Antuerpiae & Trauersi valet.

Sichus W. Julios.

7838





—o—: 16

1000

1000

1000



LOGIC  
di  
Arnaldo

UNIVERSITÀ DI PADOVA

Ist. di Fil. del Diritto  
e di Diritto Comparato

III

C

159



290 L'ARTE DEL PENSARE.  
tico Donatista sette regole per l'intelligenza della Scrittura.

E a ciò questa ragione ci obbliga, ogni qualvolta può farsi tal distinzione. Ma perchè sempre non s'ha il tempo d'esaminar a minuto ciò che v'è di bene e di male in tutti i componimenti; è giusto in tal occasione il dare a loro quel nome, che essi si meritano, secondo la lor parte più considerabile; e dee dirsi, che uno è buon filosofo, quando ordinariamente ragiona bene; e che un libro è buono, quando egli ha notabilmente più di bene che di male.

Eziandio in questi giudizi generali molto gli uomini s'ingannano; perchè sovente apprezzano e disprezzano quelle cose secondo la parte di esse meno considerabile; conciossiachè il loro poco lume non discerne ciò ch'è il principale, quando quello non è il più sensibile.

Così que' che son intendenti di pittura, stimano assai più il disegno che 'l colorito o la delicatezza del pennello. Tuttavia gl'ignoranti più ammirano una pittura ove i colori sono vivi e luminosi, di quello che un'altra d'un colorito più smorto, la quale per altro farebbe mirabile per lo suo disegno.

E' tuttavia da confessare, che i falsi giudizi non sono così ordinarij nell'arti; perchè que' che ne sono imperiti, rimettonsi al parere degli artefici. Ma sono assai frequenti in quelle cose delle quali s'aspetta alla moltitudine il giudicarne, e chichesia prendesi la libertà di pronunziarne la sua sentenza.

Un predicator per esempio dicesi eloquente, quando hanno i periodi il loro numero, e la lor purità le parole: laonde il Signor di Vaugelas disse in un luogo, che più offende la stima d'un predicator o d'un avvocato per una parola mal detta, che per un ragionamento mal concludente. Egli è da credere, che esso riferisca una verità di fatto, e non che questo sia un sentimento, al

qua-

P A R T E III. Cap. XX. 291  
quale aggiunga il peso dell'autorità sua: ed egli è il vero, che v'ha delle persone che formano tali giudizi; ma parimenti è il vero, che non può formarsi giudizio men ragionevole; perchè la purità della favella, e il numero delle figure al più sono ciò nell'eloquenza, che i colori nella pittura; cioè a dire la parte più bassa e più materiale: ma la parte principale consiste in concepir fortemente le cose, e nell'esprimerle con veemenza; che se n'imprima nello spirito degli uditori un'immagine viva, e luminosa, la quale non solamente rappresenti queste cose tutte ignude, ma ancora i movimenti e gli affetti, con che si concepiscono. E ciò tutto può ritrovarsi in persone d'un favellar poco purgato, se d'un dire poco numeroso, e medesimamente trovasi di rado in chi spende troppo d'applicazione nelle parole, e negli abbellimenti; perchè questa stessa applicazione diverte l'animo dalla considerazion delle cose, e indebolisce il vigor de' pensieri. Siccome osservano i Pittori, che chi è eccellente nel colorito, è per lo più inferior nel disegno; non potendo la mente applicare a due cose, l'una applicazione nocendo all'altra:

Può dirsi generalmente, che nel mondo pregiassi la maggior parte delle cose sol da ciò, che esteriormente appare. Perchè quasi niuno trovasi, che penetri l'interno, e sino al fondo. D'una persona si giudica dalla sua soprafcritta, e guai a chi non le è favorevole. Sarà uno dotto, intendente, serio quanto vorrete; ma parla difficilmente, compisce con poco garbo: risolvasi alla tolleranza di viverli senza la stima dell'pubblico, e di vederli antiposta un'infinità d'ingegni minori. Egli non è un gran male, l'esser privo di quella stima, la quale s'è meritata: ma egli bensì è un male considerabile, il seguir questi falsi giudizi, ed esaminar le cose nelle sola corteccia: e ciò bisogna procurar di schivare.

T 2

IL

